

3) G.W.F. Hegel: Die Schrecken des Todes und der Sinn einer Ethik der Erinnerung

Als Antwort auf die Sterblichkeit des vulnerablen und endlichen Lebens gelten Gründungen, die sich nicht vergessen und die damit in gewisser Hinsicht auch nicht vergehen. Es sind die Errungenschaften der französischen Revolution. Kant hatte diesen Diskurs eröffnet. Fichte folgte ihm. Im Unterschied zu Kant war sich Fichte der Herrschaft der Jakobiner in Paris ganz bewusst. Im Angesicht dessen betont er, dass »die französische Revolution mir für die gesamte Menschheit wichtig scheint« und zwar in Hinblick auf »Menschenrecht und Menschenwert« (Fichte 1989, 39). Die Ideen von 1789 gelten als Zeugnis der Gründung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Sie wirken als solche bis heute nach, zumindest in Europa (vgl. Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.) (1989)).

Bekanntlich fügte Hegel diesem Diskurs seinerseits eine eigene Note hinzu, die die Bewertung des Jakobinismus im Verhältnis zu den Werten der Revolution betrifft (vgl. Wildt 1971). Ist eine Vernunftgründung eines politischen Gemeinwesens möglich, wie es Locke und Rousseau gedacht haben oder wird diese Gründung durch die Gewalt des Jakobinismus vergiftet? Damit ist das Problem einer »Verletzlichkeit« von »kollektiven Identitäten« (Ricœur 1998, 99) benannt und eine Vertiefung der Frage nach dem Verhältnis des Ethischen und des Politischen erreicht.

Der Jakobinismus zeigte, was passiert, wenn der Wille zu einer politischen Gründung nicht etwas, sondern »nichts will« (Hegel 1972, §7, Zusatz). Nur indem er etwas zerstört, hat der Wille als negativer sein Dasein. Aus dieser Bewegung erwuchs »die Schreckenszeit der Französischen Revolution« (ebd., §6, Zusatz). Was ist daraus zu lernen? Müssen wir, wie Herbert Marcuse fordert, die revolutionären Aspekte einer Gründung unterstützen (vgl. Marcuse 1972)? Oder sollten wir genau diesen Impuls zurückdrängen und eine Bewahrung von schützenden Traditionen befürworten, wie Joachim Ritter nahelegt (vgl. Ritter 1965)? Hannah Arendt zog wie immer ihre eigenen Schlüsse, indem sie die Französische Revolution pauschal fallen ließ und stattdessen zur Parteigängerin der Amerikanischen Revolution und ihrer *Novus ordo seclorum* geworden ist (vgl. Arendt 1963). Wir wollen an dieser Stelle die Vulnerabilität der politischen Gründung ausloten und den Sinn einer Ethik der Erinnerung diskutieren.

a. Der Tod

Am Beispiel der Verwirklichung des Bewusstseins der absoluten Freiheit im Gefolge der Aufklärung zeigt Hegel, dass die revolutionäre Entstehung von grundlegend neuen Kultur- und Zivilisationsmustern die Gefahr des Terrorismus in sich birgt. Interessanterweise gilt das auch für die Entstehung des Neuen in den Wissenschaften. Thomas S. Kuhn bezeichnet eine wissenschaftliche Revolution als »plötzliches und ungegliedertes Ereignis gleich einem Gestaltwandel« (Kuhn 1976, 134). Eine Revolution legt neue Gründe, befindet sich aber selbst diesseits ihrer.

Das Neue tritt anfänglich nicht als gerechte und differenzierende Macht auf, die unterschiedlichen und berechtigten Interessen gerecht wird, sondern als eine Kraft, die »alle Stände ... tilgt« (Hegel 1981, 433) und alles niederrennt. Sie ist »kein positives Werk« (ebd., 435), nur »negatives Tun; sie ist nur die Furie des Verschwindens« (436). Die Institutionalisierung der absoluten Freiheit, die auf die Revolution zurückgeht und die uns als Wert heute immer noch unverzichtbar ist, »vertilgt allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschieds in sich.« Sie verbreitet den »Schrecken des Todes« (437).

Obwohl der Wert der Freiheit darin besteht, dass der Mensch etwas gilt, »weil er Mensch ist« (Hegel 1972, §209), und zwar ohne weitere schätzenswerte Eigenschaften aufweisen zu müssen, greift die Gründung der Freiheit die individuelle Person in ihrer Vulnerabilität und damit letztlich in ihrer Endlichkeit an. Weil die individuelle Person in dieser Phase noch nichts gilt, ist ihr tatsächlicher Tod auch kein Verlust. Es ist »also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlkopfes« (Hegel 1981, 436) auf der Guillotine. Erst nach der Etablierung einer positiven Ordnung beginnt das Neue selbstreflexiv, differenziert und verantwortlich zu werden, indem es den Vorrang des Allgemeinen vor der konkreten Person relativiert. Vulnerabilität und Tod zählen von da an etwas. Jetzt kann es auch eine Toleranz für postmoderne Gestalten wie Rameaus Neffen und ihr entregeltes Leben geben.

b. Gewaltsamkeit

Im Unterschied zu Kant bemüht sich Hegel nicht um eine Abtrennung der Verwirklichungsgewalt von der verwirklichten Vernunftordnung. Genesis und Geltung sind vielmehr dialektisch vermittelt. In Abweichung von Hegel gehen wir nicht davon aus, dass Verwirklichungsgewalt notwendig und damit letztlich vernünftig ist. In Anlehnung an Hegel können wir aber davon ausgehen, dass in der Stiftung eines neuen Paradigmas (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) Gewaltsamkeit wider Willen auftreten kann. Es gibt eine Stiftungsgewalt, die daraus resultiert, dass

sich die Gründung einer Ordnung nicht auf eine Rechtmäßigkeit berufen kann, weil eine solche Rechtmäßigkeit in der Stiftungssituation noch gar nicht in Geltung ist. Derrida sagt, dass das »Moment der Stiftung ... eine performative Kraft (Gewalt) impliziert, ... (die) in sich weder gerecht noch ungerecht ist.« (Derrida 1991, 27f.) Die »Staatsgründung markiert das Aufkommen eines neuen Rechts, sie tut es immer unter Anwendung von Gewalt.« (ebd., 77) Diese »gewalttätige Geburt« findet sich, so Paul Ricœur, nicht nur bei totalitären Staaten, sondern auch bei »Staaten«, die »zu Rechtsstaaten geworden sind.« (Ricœur 1996, 311) Und, so könnte man ergänzen, ebenfalls bei Transformationen von eher totalitären zu demokratischen Staaten.

Selbst die Revolution, an deren Ende der Fall Berliner Mauer und die Wiedervereinigung Deutschlands gestanden hat, war nicht gewaltlos, obwohl dieses immer wieder behauptet worden ist (vgl. Baule 1996). Eine Revolution hat immer zwei Seiten. Die negative, die zur Implosion der DDR beigetragen hat, mag friedlich gewesen sein. Aber die positive der Neugründung war es nicht. Ihre Stiftungsgewalt liegt darin, dass unter anderem die Präambel des Grundgesetzes in der Version bis 1989 verletzt worden ist. Die Präambel und der Artikel 146 des Grundgesetzes sahen vor, dass das Grundgesetz ein Provisorium ist, das nach der Wiedervereinigung beider deutscher Staaten durch eine Verfassung ersetzt wird. Doch die inzwischen vollzogene Wiedervereinigung gestaltete sich lediglich als Beitritt der DDR in den Staat der BRD. Daraus resultieren mindestens drei anhaltende Konfliktfelder.

Erstens wurde ein neuer Gesellschaftsvertrag zwischen gleichberechtigten Partnern nie abgeschlossen. Hätte zweitens die *Treuhand* die Betriebe der DDR umsichtiger privatisiert, so dass nicht ein Verlust von 130 Millionen Euro und drei Millionen Arbeitsplätzen in einer Situation entstanden wäre, in der die regierenden Parteien in den Ländern Europas ihren Frieden mit dem Neoliberalismus gemacht hatten, dann wäre es möglich gewesen, Überschüsse an die Bevölkerung der ehemaligen DDR zu verteilen. Drittens hätte man den Bürgern der ehemaligen DDR Wohnraum zu humanen Preisen zum Kauf anbieten können. Hegel zufolge schafft Eigentum eine Bindung zum Staat. Eine Folge all dieser Verletzungen und Versäumnisse ist, dass heute Bürger im Osten Deutschlands nicht politisch repräsentiert werden.

Zu beachten bleibt somit, dass Geburt und Stiftung nicht nur Gewalt gegenüber dem Geist einer etablierten Geltungslogik bedeuten, sondern auch als verletzende Einschnitte gegenüber vulnerablen Identitäten wirksam sind. Wenn aber diese Verletzung fast nicht zu verhindern ist, dann stellt sich die Frage, wie darauf zu antworten ist. Wir schlagen mit Paul Ricœur vor, eine Ethik der Erinnerung an der Wunde zu installieren.

c. Ethik der Erinnerung

In seiner Auseinandersetzung mit Hegel und der klassischen Geschichtsphilosophie legt Ricœur dar, dass die »Opfer von Auschwitz« durch »keine List der Vernunft zu rechtfertigen« sind und daher als Opfer »nie vergessen« (Ricœur 1991, 304) werden dürfen. *Die entscheidende Annahme dieser Aussage besagt, dass eine Unvergesslichkeit nicht nur die Teilnahme an allem Guten, wie Kant sagt, betrifft, sondern auch die am Bösen.* Das Verhältnis der Gegenwart zu ihrer Vergangenheit müsse deshalb im Zeichen einer »Ethik ... und Politik der gerechten Erinnerung« (Ricœur 1998, 113) stehen. Wir haben damit zu rechnen, von Anderen nach unserer Vergangenheit gefragt zu werden. Die Zumutung, sich erinnern zu müssen, war ein Motor der Demokratisierung in Deutschland.

Die Stiftungsgewalt der neu gegründeten Demokratie in Deutschland nach 1945 ist nicht Auschwitz gewesen, da Auschwitz vor der Gründung lag. Die Gewaltsamkeit ist vielmehr im Schweigen über Auschwitz der zum Besseren willigen Gründerväter zu sehen (vgl. Leggewie 1995, 34f). Man denke etwa an das deutsche Militär, das zunächst bestrebt war, die alte Tradition der Wehrmacht fortzusetzen. Eigene Militärjustiz, korporative Abkapselung von der Zivilgesellschaft, keine parlamentarische Kontrolle. Diese Bestrebungen setzten das Schweigen zunächst über Jahre fort. Ab 1950 begann die heute noch nicht ganz abgeschlossene Gegenbewegung, die die Mitte der 50er Jahre gegründete Bundeswehr zu einer demokratischen Streitkraft machte.

Diese und andere Formen von Stiftungsgewalt gilt es, nicht zu vergessen! Das gelingt, indem sich das Ethische gegen das Politische geltend macht und in das Politische als eine Ethik der Erinnerung einwandert. Diese Einwanderung muss allerdings betrieben werden. Sie kommt nicht von selbst.

Fritz Bauer ist 1949 aus der Emigration nach Deutschland zurückgekommen und hat in seiner Zeit als Generalstaatsanwalt in Braunschweig und später in Frankfurt gegen Widerstände, letztlich aber erfolgreich, dafür gekämpft, dass die KZ-Prozesse im Nachkriegsdeutschland stattgefunden haben, so dass Erinnerung und Aufarbeitung der Vergangenheit möglich wurden (vgl. Loewy/Winter 1996). Das in der Gründung Verschwiegene war nicht länger ausgeschlossen, es kam zur Sprache und findet bis heute einen Platz in Deutschlands Staat und Gesellschaft.

Es ist unter anderem Fritz Bauer zu verdanken, dass der neu entstandene Staat als Rechtsnachfolger des Naziregimes nicht mehr schweigen konnte, selbst wenn er es gewollt hätte. Die Anfrage Anderer, was wir (juristisch: bestimmten Personen von uns) Dritten angetan haben, zwang uns zur Erinnerung und zur Auseinandersetzung. Die Annahme von Unvergesslichkeit beinhaltet, dass wir uns im Verhältnis zu Menschen der

Vergangenheit begreifen. Damit treten zwei Dimensionen einer »geschichtlichen Struktur zwischenzeitlichen Lebens« (Liebsch 1996, 9) in den Vordergrund. Jenen Menschen der Vergangenheit gegenüber stehen wir (erstens) in einer Schuld. Diese noch zu spezifizierende Schuld macht sich (zweitens) in der Zumutung der Erinnerung geltend. »Du wirst dich erinnern! Du wirst nicht vergessen!« (Ricœur 1998, 56) An diese Zumutung knüpft letztlich jede Aufforderung an, durch die Andere uns fragen, was mit Dritten geschehen ist. In politischer Hinsicht ergeben sich aus der ethischen Pflicht des Erinnerns drei Perspektiven.

i. Erinnerung als Fortführung guter Beispiele: ein ehrendes Gedächtnis für diejenigen, denen wir zu Dank verpflichtet sind. Wir stehen in der Schuld von Menschen von einst, die dazu beigetragen haben, dass wir zu denen wurden, die wir heute sind. Wir unterhalten ein freundschaftliches Band zu diesen Vorfahren. Wir erinnern öffentlich an ihre Taten. Die eigene Tradition ist zu loben und lebendig zu halten!

ii. Nichtvergessen als Unterbrechung: Erinnerung an Opfer der Geschichte, denen etwas durch Gewalt widerfahren ist. Wir erinnern uns ihrer, auch wenn wir nicht selbst Täter sind, sondern nur in der Nachfolge einer auf Gewaltsamkeit beruhenden Tradition leben. Wir gehen auf die Schuld ein, indem wir unsere Tradition der guten Beispiele unterbrechen und an Ungetanes der Vergangenheit anknüpfen. Es ist zu verhindern, dass die eigene Tradition zu stolz und fremdenfeindlich wird!

iii. Anknüpfung an Ungetanes der Vergangenheit: vergessene Projekte von Menschen der Vergangenheit, die nicht zum Zuge kamen, sind neu zu bewerten. Eine Ethik der Erinnerung erinnert damit ihrerseits an die Bemühung um »eine[...] revolutionäre[...] Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit« (Walter Benjamin, 17. *Geschichtsphilosophische These*).

Der Vergangenheit wird in gewisser Hinsicht eine Zukunft wiedergegeben. An dieser Stelle kann ein Diskurs des Erbittens und Gewährens von Verzeihen ansetzen. Das »Verzeihen kann dem Erinnern eine Zukunft geben.« (Ricœur 1995, 207) Wenn das erbetene Verzeihen gewährt wird, dann kommt es zur Gabe einer Zukunft im Modus der Erinnerung. Wir greifen Projekte auf, die für Menschen in der Vergangenheit wichtig gewesen sind, die aber nicht zum Zuge kamen und die jetzt erst durch uns Heutige eine Zukunft erhalten. Dadurch trägt das Erinnern zur Gerechtigkeit bei.

d. Demokratie als Gründung-Fortführung-Unterbrechung

An dieser Stelle sollte noch festgehalten werden, dass Unvergesslichkeit im Hinblick auf Gutes und Böses mit dem Dreiklang *Gründung-Fortfüh-*

rung-Unterbrechung auftritt. Diese Dreiheit begünstigt ein Verständnis von Demokratie, das jeden Totalitarismus ausschließt (Claude Lefort). Wir werden an späterer Stelle versuchen, diesen Gedanken anknüpfend an Bruno Latour auch auf die Natur zu beziehen. An dieser Stelle beschränken wir uns auf den gesellschaftlich-historischen Bereich.

Mit der Gründung tritt eine Identität ins Sein, die in keiner Endgestalt zur Ruhe kommt, weil sie fortzuführen und zu unterbrechen ist. Demokratie müsste positiv als Widerstreit gelebt werden können. Das würde ohne Zweifel auch einen Abschied von rein nationalstaatlicher Identität implizieren. Dieser Abschied und die Beantwortung der Anfragen von Nachgeborenen und an die Gründungen der Väter können zur Einigung Europas und zum Frieden beitragen. Das europäische Projekt steht und fällt heutzutage geradezu mit dem Gelingen oder Misslingen dieser Aufgaben. Prüfstein dessen ist der gastfreundliche Umgang mit Migranten und die Beachtung der Ursachen für Migration (vgl. Schnell 2017, 158f).

Das Verständnis von Demokratie sollte an Bedingungen geknüpft sein. Leibniz unterscheidet zwischen notwendigen und zureichenden Bedingungen. Zureichende geben an, warum etwas genau so ist, wie es ist; notwendige sind hingegen bescheidener und benennen lediglich unabdingbare Minimalbedingungen.

Die erste Bedingung für Demokratie ist eine innergesellschaftliche: Macht ist Bedingung von Demokratie. Macht kontrolliert Herrschaft und verjagt sie notfalls aus dem Amt. Das Problem der Demokratie, sei sie eher liberal oder eher republikanisch ausgerichtet, ist eine Machtvergessenheit. Damit stellt sich die Frage nach einer Möglichkeit der Erinnerung.

Die zweite Bedingung für Demokratie ist eine zwischengesellschaftliche. Wir werden von Anderen angesprochen, was wir Dritten angetan haben oder was in unserem Namen Dritten widerfahren ist. Wir antworten auf die Anfrage der Anderen mit Argumenten und dabei zugleich mit Erinnerung an die Dritten. Das ist die Grundstruktur völkerrechtlicher Kommunikation im Zeichen der Menschenrechte. Das Angesprochenwerden impliziert, dass man sich nicht dauerhaft gegenüber Anderen immunisieren kann, es setzt weiterhin voraus, dass Andere überhaupt nach dem Schicksal Dritter fragen. Niemand vermag eigenmächtig das Leben Dritter vergessen machen, wenn Andere als Andere der Dritten das Leben Dritter bezeugen. Die völkerrechtliche Kommunikation lebt geradezu davon, dass jene Anderen ihre Stimme erheben, die als Zeugen für die Existenz Dritter auftreten oder sich auf ein anderweitiges Zeugnis für diese Existenz berufen können. Dritte erhalten durch die öffentliche Erinnerung einen Namen und ein Gesicht, möglicherweise auch ein anonymes Gesicht. Ricœur spricht vom Entstehen einer »Kultur des gerechten Gedächtnisses« (Ricœur 1998, 113) und benennt damit ein Problem.

Schon der kleinste Versuch, jedem das Seinige an Erinnerung zu geben, führt das Übermächtige dieser Aufgabe vor Augen. Die geforderte

Erinnerung kann neue Ungerechtigkeiten vermutlich nicht immer verhindern und belegt damit, dass die Ethik und Politik der gerechten Erinnerung keine abzählbare Schuld bedeutet, aus der Nachgeborene definitiv ›schuldenfrei‹ entlassen werden.

Es scheint, als ob Unvergesslichkeit in zwei Weisen gegeben sei. Auf der einen Seite die Glanzlichter, auf der anderen die Schattenseiten der Stiftungsgewalt. Zu beachten ist allerdings, dass sich das Verhältnis von Licht und Schatten nur im Durchgang durch Konflikte der Interpretation des, wie Jürgen Habermas sagen würde, öffentlichen Gebrauchs der Historie bestimmen lässt. Das öffentliche Andenken des politischen Kalenders kennt Heldengedenktage, Volkstrauertage, Tage der Wiedervereinigung oder der Befreiung. Selbst oder gerade in einer Demokratie muss um das Verständnis von Licht und Schatten gerungen werden. Trotz aller berechtigten Skepsis ist die Forderung nach einer gerechten Ausleuchtung des öffentlichen Raums unverzichtbar.

Der Umgang mit gesellschaftlich-historischer Stiftungsgewalt ist neben der Bedingung der Macht eine zweite und »neue Legitimationsform« (Dubiel 1999, 292) für die Demokratie. Das ist aus Kants und Hegels Analysen der französischen Revolution zu lernen. Die nachmetaphysische Epoche, in der wir uns im Unterschied zu Kant und Hegel heute befinden, kommt an einer Überschneidung von Vernunft und Gewalt nicht mehr vorbei. Im Spannungsfeld des Ethischen und des Politischen hat sich Demokratie dem zu stellen.

e. Widerstreit und Politik

Der Widerstreit zwischen Fortführen und Unterbrechen manifestiert sich in sehr vielen öffentlichen Debatten der letzten Jahrzehnte. Wir denken unter anderem an den Historikerstreit, die Goldhagen-Kontroverse, die Walserdebatte, den Streit um Griechenland, die verschiedenen Akte des sogenannten Flüchtlingsdramas. Entscheidend ist, dass Fortführen und Unterbrechen zusammen auftreten. Bloße Fortführung mündet in Ignoranz, bloße Unterbrechung in Orientierungslosigkeit. Das entscheidende Miteinander beider Kräfte erscheint als Widerstreit und kündigt davon, dass, um mit Claude Lefort zu sprechen, Demokratie eine Konfliktform ist.

Als Terminus ist der Widerstreit in den Schriften von Bolzano, Kant, Husserl zu finden und wird dort auf das Erkennen und (unwillkürliche) Auffassen bezogen. Bei Lyotard wird der Widerstreit auf verschiedenen Ebenen angesiedelt und zwar als Konflikt zwischen Sätzen, Opfern und Klägern, Arbeitskraft und Kapital und zwischen anderen Elementen. Wir knüpfen an den Gedanken eines Widerstreits als Kraft im gelebten Leben an. Präziser gesagt, an den Gedanken, dass »sich der Widerstreit in der

deliberativen, der beratenden Politik, in der Politik der modernen Demokratien exponiert.« (Lyotard 1987, 245)

Wenn das Antworten auf die Frage nach dem guten Leben das zentrale Worumwillen des Lebens ist, dann gehört der Widerstreit in dieses Zentrum hinein. Er bedeutet ein gutes Leben (auch) unter den Bedingungen der Tragödie. Das Antworten, mithin das Leben, darf nicht vergessen werden, weil es weder eine dauerhafte Antwort außerhalb der Zeit noch eine letzte Antwort gibt.

All diese Überlegungen werfen die ernsthafte Frage auf, ob ein Widerstreit gelebt werden kann und wie ein solches Leben aussehen würde. Es geht hier nicht nur um die existentielle Perspektive, die etwa im Werk von Henrik Ibsen vorgeführt wird, sondern um das politische Phänomen einer widerstreitenden Demokratie. Kann man von diesem Phänomen einen guten Gebrauch machen? In welchem Sinn kann der Widerstreit eine positive Gestalt annehmen? Zunächst ist anzumerken, dass an dieser Stelle das Verständnis der Einheit einer Bürgergesellschaft auf dem Spiel steht, weil sie anders gestaltet werden müsste.

Traditionell wird politische Einheit in drei Versionen gedacht. Für *Kommunitaristen* besteht Einheit aus gemeinsamen Traditionen und Werten, sie wird durch deren Wirkungsgeschichte garantiert. *Liberalen* stützen sich auf formale Prozeduren, deren Einheitsfunktion durch Geltung garantiert wird. Die Verfechter einer *posttraditionalen Sittlichkeit* betrachten Einheitlichkeit als ein Ziel, durch alle möglichen Konflikte hindurch. Die Mängel dieser durchaus wichtigen Positionen treten in bestimmten Fragen deutlich zutage. In der Sache der Integration von sogenannten Zuwanderern, die Europa seit Jahrzehnten immer wieder und zunehmend stärker beschäftigt, bieten die Kommunitaristen die falschen Traditionen, die Liberalen zu wenig substantielle Werte und die Posttraditionalisten eine unrealistische Vision. Ein Miteinander des Heterogenen zu denken, ist ihnen unmöglich.

Ein Grund für diesen Mangel liegt darin, dass alle drei Richtungen einen Widerstreit, der zum Lebensnerv einer Gesellschaft gehört, nicht denken können. Der Kommunitarist situiert den Widerstreit innerhalb eines singulären Horizonts und partikularisiert ihn damit. Für den Liberalen betrifft ein Widerstreit lediglich den rohen Stoff der Konfliktmaterie, welcher Prozeduren durchläuft, die wiederum dem Streit entzogen sind. Dem Posttraditionalisten ist der Widerstreit immer nur sekundär und vorläufig, denn für ihn ist der Dreiklang von Einheit, Entzweiung und Versöhnung maßgeblich. Am kanadischen Verfassungsstreit und an den heutigen Unabhängigkeitsbewegungen in (Süd)Europa kann man erkennen, dass ein Widerstreit beachtet und kultiviert werden muss. Er ist und bleibt eine prekäre und damit vulnerable Figur. Ihn zu kultivieren bedeutet, das Zerbrechen eines Staates und auch die Permanenz von homogenen Parallelgesellschaften auf Dauer zu verhindern.

Ein kultivierter und damit zum Nutzen einer Gesellschaft produktiv gelebter Widerstreit hört auf die Außenwelt und damit auf das, »was unserem Standpunkt und dem unserer Gemeinschaft *fremd* ist.« (Ricoeur 1998, 122) Ein Gemeinwesen, welches von Anderen gefragt wird, was Dritten in der Geschichte oder in der Gegenwart geschehen ist, erfährt sich selbst durch die Zumutung der Anfrage und die Aufforderung zur Antwort als es selbst, als ein Wir, welches gemeint ist. Wir haben eigene Mittel, aber sie reichen nicht aus, um all das auszumachen, was uns im Inneren betrifft. Die Einheit einer demokratischen Bürgergesellschaft ist der *gelebte Widerstreit* zwischen Fortführung des Eigenen und Unterbrechung um Anderer willen. Der Widerstreit, der als Begriff im Werk von Lyotard keine einheitliche Operationalisierung erfährt, bezieht sich hier auf zwei Affektionen, die nicht zu einem großen Gefühl verschmelzen, auch nicht als Enthusiasmus. Die Einheit der Bürgergesellschaft ist zugleich eine Nichtidentität, die nicht Nichts ist.

All das darf jedoch nicht mit purer Lust an positiver Unbestimmtheit verwechselt werden. Der *postmoderne Ästhetizismus* weigert sich zu erkennen, dass Lebenskunst allein kein eigenständiges Konzept ist. Anders der *Pragmatismus*, denn er kennt neben dem Umgang mit den Spielräumen im Hier und Jetzt noch die Apologie der Zukunft im Licht der Frage, wie Möglichkeiten, die in der Zukunft realisiert werden können, bereits gegenwärtig als Möglichkeiten maßgeblich sein können. John Deweys experimenteller Empirismus hat den Nachteil, dass er glaubt, die Vergangenheit sei abgeschlossen und nur die Zukunft gestaltbar. Gegenüber Postmoderne und Pragmatismus bringen wir das Gewicht der Vergangenheit, des Widerstreits zwischen den Glanzlichtern der Tradition und den Schattenseiten der Stiftungsgewalt im Zeichen einer Ethik der Erinnerung zur Geltung.

Im Hinblick auf die Dreiheit von Gründung-Fortführung-Unterbrechung ist es eine Aufgabe einer Bürgergesellschaft, den »Widerstreit [zu] bezeugen«, wie es bei Lyotard (1987, 12) heißt. Diese Bezeugung bedeutet ein aktives Nichtvergessen, eine Nachhaltigkeit und Verbindlichkeit. Ein spezielles Beispiel dafür ist heute die Frage nach der Provenienz von Kunst im öffentlichen Raum.

f. Sammeln

Wir beginnen unsere Ausführungen zunächst aber mit Überlegungen zum Vorgang des *Sammelns*. Damit knüpfen wir an die erste der drei Dimensionen von Demokratie an. Sammeln bedeutet, gute und wichtige Beispiele der Tradition, d.h. der Dinge und Werte, die als weitergebenstwert eingestuft worden sind, gegenwärtig und sichtbar zu halten. Sichtbar sind sie durch die Weitergabe und auch die Ausstellung, etwa

im Museum. Die Ausstellung ist ein Modus der Gegenwärtigung, da sie etwas präsentiert, also gegenwärtigt. Sammeln ist die Realisierung von Präsenz.

Eine Fundierung des Sammelns in der Zeitlichkeit verdanken wir Manfred Sommer. Das leitende Interesse an der Zeit entwickelte Sommer in einer Studie über Ernst Mach. Demnach soll es im wahrsten Sinne möglich sein, Evidenz im Augenblick erleben und empfinden zu können. Der Augenblick, das Jetzt, die Urimpression, wie Husserl sagen würde, soll Ort von anschaulicher Wahrheit sein, ohne durch zeitlichen Entzug im Hinblick auf die Zukunft und zeitlichen Verzug hinsichtlich der Vergangenheit wesensmäßig getrübt zu sein.

Sammeln ist nun Ausdruck einer »Ästhetik des Bewahrens« und ein »Verlangen nach dauerhafter Gegenwart« (Sommer 1999, 12), kurz: nach Evidenz über den Augenblick hinaus. Dieses Verlangen ist auf Selbsterhaltung gerichtet und daher seiner Art nach konservativ. »Alles Sammeln ist konservativ.« (ebd., 50) Sommer unternimmt beeindruckend weite Wege, um dieses Sammeln erfahrbar zu machen. Das Sammeln von Kulturgegenständen, die Museumskunde, das Archiv und die Bibliothek sind Stationen, die dabei von ihm angesteuert werden (vgl. 428ff).

Im Licht der Tatsache, dass wir Demokratie nicht nur durch das Bewahren definiert haben, wollen wir daran erinnern, dass, der alten Legende nach, der Mensch immer Jäger und Sammler gewesen sein soll. Sammeln bedeutet nun aber nicht nur, dass Präsenz verlängert wird, sondern auch, dass etwas verloren, vernichtet, dem Tod anheimgegeben wird, wie Nietzsche und Derrida hervorgehoben haben. Sommer sagt richtigerweise, dass eine Ausstellung dasjenige zeigt, was »sehenswert« (231) ist. Die Feststellung des Sehenswerten erfolgt jedoch stets durch eine Selektion: das Wertvolle wird von dem gesondert, was als wertlos angesehen wird. Hier kommen Macht und auch eine gewisse verletzende Gewalt zur Geltung. Der Sammler ist auch ein Jäger.

Der Jäger steht dafür, dass das Wertvolle auch genommen, ja geraubt wird. Walter Benjamin spricht in seiner 7. Geschichtsphilosophischen These davon, dass jedes Dokument der Kultur auch ein solches der Barbarei ist. Demgegenüber klingt es bei Sommer recht betulich, wenn er von »Heimholung aus der Fremde« (286) spricht. Dieser Paternalismus ist von jeder Ethnologie, als einer Wissenschaft vom Fremden, unbelehrt.

Die Rechtfertigung von Provenienzforschung, also der Untersuchung der Geschichte der Herkunft von Kunstwerken und Kulturgütern, hat mit der Tatsache zu tun, dass eine Heimholung aus der Fremde schon deshalb ein Problem ist, weil unklar bleibt, was das Eigene und das Heim, in die etwas geholt werden könnte, eigentlich sind. Im Augenblick gibt es keine Evidenz. Ist sie da, ist sie fort. Wir können Sommer selbst zitieren. »Die unmittelbare Präsenz des Augenblicks können wir nicht besitzen.« (Sommer 1990, 166) Und: »absolute Präsenz (ist) nichts anderes

als eine Art mystischer Selbstzerstörung des Bewußtseins.« (ebd., 163) Die Urimpression ist als solche nicht erlebt, sondern nur eine Konstruktion zugunsten von Selbsterhaltung. In phänomenologischer Hinsicht hebt Levinas hervor, dass damit »das Bewußtsein (im) Verzug gegen sich selbst ist« (Levinas 1983, 171) und dass folgerichtig eine »Rezeptivität eines Anderen das Selbe durchdringt.« (ebd., 173) Wir sollten ergänzend mit Derrida erwähnen, dass eine Versammlung des Sinns als Vergegenwärtigung eine Dispersion und eine Verstreutheit nicht annullieren kann (vgl. Derrida 1974, 468ff). Im Unterschied zu Manfred Sommer ziehen wir aus all dem die Konsequenz, dass Demokratie sich pluralisiert über das bloße Bewahren hinaus. Das Fremde, die Gewaltsamkeit und der Umgang mit ihnen treten nun nämlich in den Vordergrund.

g. Provenienz

In der Zeit des Kolonialismus erfährt die Wissenschaft der Ethnologie eine enorme Aufwertung. Das von Marcel Mauss an der Sorbonne geleitete Institut wurde vom damaligen Kolonialministerium unterstützt. Die Politik benötigte Beamte, die die Kulturen der Kolonien beurteilen können. Die Wissenschaft vom Fremden hat eine problematische Herkunft. Man lese das Tagebuch *Phantom Afrika* und die Untersuchung »Ethnographie und Kolonialismus« vom Michel Leiris (vgl. Leiris 1985). Nach dem zweiten Weltkrieg beginnt die Ethnologie ihre Anfänge zu reflektieren; verdeutlichen kann man sich das an dem Vorgang, der dazu führte, dass die Denomination »Religionen nichtzivilisierter Völker« des ersten Lehrstuhls von Claude Lévi-Strauss umbenannt werden musste (vgl. Lévi-Strauss 1989).

Problematisch sind die Anfänge der Ethnologie, weil die Wissenschaft vom Fremden an der Ausbeutung des Fremden nicht unschuldig ist. In den Museen der europäischen Hauptstädte lagern noch heute 95 % der afrikanischen Kunst (s. DIE ZEIT Nr. 52, 13, Dez. 2018). Sie stammen aus Raubzügen, die bekanntlich schon im 19. Jahrhundert unternommen worden sind. Die deutsche Ethnologie unterstützte den Kolonialismus in Deutsch-Südwest-Afrika und später auch den Nationalsozialismus (vgl. Penny 2019). In Frankreich wird heute an einer verantwortlichen und raschen Rückgabe der Werke gearbeitet. Anders ist die Situation in Deutschland.

In Berlin will das Humboldt Forum der deutschen Hauptstadt neue Impulse geben. Man will zeigen, dass die Deutschen verantwortlich mit eigenem und fremdem Erbe umzugehen vermögen. Das Kulturhaus zeigt ethnologische Sammlungen, die bis dato zum Teil in Dahlem untergebracht waren. Das Humboldt Forum könnte eine Geschichte der Aneignung, des Gebens und Nehmens erzählen. Obwohl die Tatsache, dass

Kunst ein Gegenstand des Tauschhandels ist, das Ideal der Authentizität eines Werkes aus ethnologischer Sicht relativiert, kann der Unterschied zwischen gutem Erwerb und Raubkunst nicht eingegeben werden.

Die Autorität einer Tradition, wie sie von Gadamer betont wird, hat ihre Grenzen in der Frage der Gewalt. In seiner 7. Geschichtsphilosophischen These spricht Walter Benjamin über die Abkunft von Kulturgütern. Seine berühmte These lautet bekanntlich, dass ein Kulturgut »niemals ein Dokument der Kultur [ist], ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.« Maler wie Emil Nolde sind von den Benin-Bronzen, die das Völkerkundemuseum in Berlin ausstellte, inspiriert worden. Ohne Raubkunst sähe die europäische Moderne anders aus! Eine heutige Demokratie kann daraus lernen, dass nicht nur die guten und goldenen Vorbilder zu ehren sind, sondern dass auch der Opfer, die die eigene Tradition hervorgebracht hat, zu gedenken ist.

Das Humboldt Forum soll eine Visitenkarte der Nation sein und muss sich daher den Fragen der Provenienzforschung stellen. Diese neue Disziplin, die in Deutschland anlässlich des Umgangs mit den von Cornelius Gurlitt gehorteten Kunstwerken öffentlich bekannt geworden ist, soll Fragen nach der Herkunft von Kunstwerken, nach der Rechtmäßigkeit des Besitzes, nach Auswirkungen der Kolonial- und Gewaltgeschichte und nach Möglichkeiten eines gemeinsamen Weltkulturerbes und einer »transnationalen Geschichte Europas« (Savoy 2018, 19) fragen. Die Provenienzforschung ist darüber hinaus eine letzte Stufe der Selbstreflexion der Ethnologie. In diesem Sinne legt die Kunsthistorikern Bénédicte Savoy ein Programm für das Verständnis von Provenienzforschung vor.

In ihrer Antrittsvorlesung am Collège de France von 2017 richtet Savoy den Blick auf die eigene Institution. Im Hofe des Collège de France steht eine Statue, die Jean-François Champollion in einer Pose zeigt, wie er mit einem Stiefel auf dem Kopf eines Pharaos steht. Diese »Einverleibung des Anderen in das Eigene« (ebd., 47) zeugt davon, dass Kultur lange und wohl zu lange als – im wörtlichen Sinne – Kulturbesitz verstanden worden ist. Dem ist eine »die Enteigneten achtende und gerechte Politik« (48) entgegenzustellen. Das kulturelle Erbe soll nicht die Eigentümer, sondern das Erbe betonen. Denn kulturelles Erbe ist »eine sich ständig erneuernde Begegnung zwischen den Sterblichen (das sind wir) und den – vielleicht beinahe – Unsterblichen (das sind sie, die Objekte).« (17)

Die Provenienzforschung ist eine letzte Stufe der Selbstreflexion der Ethnologie. Die gewaltsamen Anfänge des Fachs treten ebenso in den Blick einer Ethik der Erinnerung wie die Institution des Museums. Klassischerweise hat das Museum vier Aufgaben, nämlich, so Walter Grasskamp, »Sammeln, Bewahren, Erforschen und Ausstellen.« (Grasskamp 2016, 70) Im Lichte der Provenienz wird dem eine fünfte Aufgabe hinzugefügt: das Eingedenken der gewaltsamen Anfänge.