

Die Erfahrung 1968 – Keine Rezension

Florian Kappeler

Ob es ein singuläres Ereignis oder nur ein Kulminationspunkt struktureller Umwälzungen war, ob diese nun vor allem Kultur und Subjektivität oder doch auch grundlegende soziale Verhältnisse wie etwa die bürgerlich-patriarchale Familie betrafen, eines war 1968 gewiss: eine Erfahrung. Das tritt in den unterschiedlichsten aktuellen Publikationen zutage. Zentrale Beispiele sind die politische Autobiographie *Keine Ruhe nach dem Sturm* (2018) der Frankfurter 68er-Aktivistin und Autorin Ulrike Heider (*1947) (vgl. auch deren eigenen Beitrag *Weder Verteufelung noch Glorifizierung – Zum Umgang mit der 68er-Bewegung* in dieser Ausgabe von *Undercurrents*) und der Roman *Wiesengrund* (2016) der Berliner Schriftstellerin Gisela von Wysocki (*1940). Der vorliegende Text sollte eigentlich eine Sammelrezension solcher aktuellen Publikationen zu 1968 werden. Niemand anders als Georg Forster nutzte bereits Rezensionen als Vorwand, eigene Gedanken in die scheinbar distanzierte Beurteilung von Büchern einzuschmuggeln. Doch spielen wir heute für einmal mit offenen Karten und nehmen nur die beiden genannten Bücher zum Anlass für ein Plädoyer, das für 1968 wie seine Erinnerung wesentliche Moment der Erfahrung nicht zu vergessen.

Die Erfahrung bewegt sich zwischen einer distanziert-reflexiven und einer subjektiv-involvierten Haltung. Doch welche verachtete Kategorie war sie in postmodernen Zeiten und wie überlegen dünken sich deren Erben, die mit 1968 gleich Gesellschaft oder Theorie insgesamt in his-

torisierender Distanzierung verabschieden! Und tatsächlich basiert die Erinnerung an 1968 teils auf derart penetranten Erfahrungsberichten der Gewinner der Geschichte, dass man sich, wie bereits 1969 der kommunistische Liedermacher Franz-Josef Degenhardt prophezeite, angewidert davon abwenden mag, „wenn das bloß solche Geschichten bleiben / Die man den Enkeln erzählen kann“.

So unangenehm saturierte Selbstheroisierungen eine_n berühren mögen, so ist doch zu konstatieren, dass die Frage, inwiefern gerade revolutionäre Geschichte(n) besser aus der erfahrungsgesättigten Nähe oder der unparteiischen Distanz erzählt werden solle(n), so alt ist wie die modernen Revolutionen und deren Geschichtsschreibung. Die Französische Revolution war das erste Revolutionsereignis, von dem überhaupt massenhaft Erfahrungsberichte und zeitgeschichtliche Texte publiziert wurden – ja man könnte sagen, dass gerade der Umstand, dass ein (transnationales) Massenpublikum an der Revolution teilhaben konnte, selbst eine Revolution darstellte. Deren Gegner_innen wollten nicht nur die aufständischen Massen, sondern mit ihnen auch deren Flut von Publikationen eindämmen und verdammen deshalb Zeitgebundenheit, Subjektivität und Parteilichkeit – und damit Erfahrung – ins Reich des Unwissenschaftlichen (vgl. dazu die hervorragenden Studien von Rancière 1994 und Karla 2014). Dies wirkt bis in die heutige Zeit fort, in der die ‚kühle‘ Rekonstruktion von Bedingungen revolutionärer Ereignisse zumindest wissenschaftlich allemal anerkannter ist als erfahrungsgesättigte Pamphlete.

Und doch ist ein gegenüber den politischen Ereignissen ‚kühler‘ Habitus ebenso emotional grundiert wie ‚heißer‘ revolutionärer Enthusiasmus und es ist nicht ausgemacht, dass leidenschaftliche Nüchternheit eher als enthusiastische Erfahrung Erkenntnis gebiert – geschweige denn Emanzipation. Denn die politische Botschaft der Ernüchtert-

Distanzierten lautet doch: Wir haben mit den Ereignissen nichts mehr zu tun. Das verkennt im Falle von 1968 nicht nur, wie sehr wir nach wie vor von diesem Datum geprägt sind, sondern mehr noch, welche Ressourcen für gegenwärtige und künftige Emanzipation die Re-Artikulation der mit ihm verbundenen Erfahrung bieten könnte. Ein Ereignis, das seine Gründe und Folgen hatte und nun als abgeschlossen gelten kann, beflügelt keine Bewegungen der Emanzipation. Diese bedürfen der Erfahrung. Dabei gibt es wenig, das von den ‚1968ern‘ heute zu lernen bliebe, wenn nicht deren Nobilitierung der Erfahrung gegen den bereits von Walter Benjamin angemahnten kollektiven ‚Erfahrungsverlust‘ innerhalb der kapitalistischen Moderne (Benjamin 1977). Das können wir aus den Büchern von Heider und Wysocki lernen.

Ulrike Heiders Autobiographie *Keine Ruhe nach dem Sturm* liegt ein Narrativ zugrunde, das sich in ähnlicher Weise bei anderen Intellektuellen wie Michel Foucaults Witwer Daniel Defert findet und dort auch den Namen des „intellektuellen Abenteurers“ trägt (Defert 2015, 9). Demnach ermöglichte 1968 einen Moment des Bruchs mit versteinerten Verhältnissen, in dem eine neue Erfahrung sich abzeichnete, die sich pointiert mit einer Passage veranschaulichen lässt, die eigentlich – die Autorin möge mir das Querlesen vergeben – schlicht das Erwachen der Protagonistin Ulrike Heider aus einer Ohnmacht nach einer Schlägerei in einer Frankfurter Kneipe referiert: „Erst konnte ich wieder hören. Dann öffnete sich mein Gesichtsfeld wie die Linse einer Kamera, sodass ich wieder sehen konnte. Ich glaubte, aus einem bösen Traum zu erwachen“ (Heider 2018, 55).

Praktisch schlug sich eine solche Öffnung Heider zufolge innerhalb der Bewegung in größtmöglicher Demokratie und Redefreiheit, in der Verachtung von Status und Geld bei immenser materieller Großzügigkeit (49) wie auch in einer solidarischen Verhaltensweise nieder, die heuti-

gen Akademiker_innen gut zu Gesicht stünde. Studentische Hausarbeiten wurden kollektiv verfasst, Leistungsnachweise von linken Dozent_innen inflationär gut benotet: „Man verachtete die Qualifizierung mittels individuell erbrachter und von akademischen Würdenträgern abgeseigneter Geistesprodukte. Kollektive Wissensaneignung außerhalb des universitären Rahmens und politische Praxis hatten Vorrang“ (168). Das mit diesem Erfahrungsbruch verbundene und von Heider besonders im antiautoritären Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS) verortete politische Subjekt zerfiel jedoch wenig später in verfeindete und häufig unter emanzipatorischen Gesichtspunkten fragwürdige Teile wie etwa die ‚K-Gruppen‘: „Das ist der Anfang vom Ende, dachte ich. Ein muffiger Pfadfindergeruch ging von diesen Stalinisten aus, die preußische Disziplin und zwangskollektivistische Konformität, die deutschen Albträume, wiederentdeckten“ (79). Damit stehen diese allzu deutschen Karikaturen des Kommunismus in schroffem Gegensatz zur libertären Linken allgemein und deren männlichen Exponenten im Besonderen, die Heider „weniger chauvinistisch als ihre Vorgänger und Nachfolger in Erinnerung“ hat (121).

Die Bruch- und Verfallsgeschichte bei Heider steht im Gegensatz zu Modernisierungsnarrativen, welche 1968 in eine Geschichte der kontinuierlichen kulturellen Öffnung und Liberalisierung der BRD einreihen, die sich zu einem bedeutenden Teil hinter dem Rücken der Akteur_innen vollzogen habe. Auch wenn Heider zu Recht die Farce stalinistisch-maoistischer Gruppenbildung in den 1970er Jahren betont, so unterscheidet sich ihre Erzählung besonders in einem entscheidenden Punkt vom Nationalmythos einer angeblich liberalisierten BRD, der viele Linke heute als Ewiggestrige erscheinen lässt. Die Erfahrung von 1968 ist bei ihr vielmehr Kulminationspunkt einer politischen Subjektivierung, die trotz späterer krummer Pfade die Möglichkeit eines Bruchs

nicht nur mit den konservativen und postfaschistischen, sondern auch den kapitalistischen und patriarchalen Verhältnissen bezeugt. Damit verweist sie auf nicht eingelöste Versprechen des Ereignisses 1968. Gerade weil dieses unvollendet blieb, bewahrt seine Erinnerung das Versprechen auf eine tatsächlich mögliche bessere Zukunft und entzieht sich damit dem geschichtsteleologischen Zugriff nationaler und liberaler Narrative. Die Erfahrung 1968 kann nicht in distanzierten Geschichten angeblich unausweichlicher Ströme der Modernisierung und Liberalisierung zum Sturm im Wasserglas depotenziert werden – dies sollte in Zeiten, in denen eine neu erwachte Rechte die Zeit mindestens in die 1950er Jahre zurückdrehen möchte, mit zureichender Klarheit vor Augen stehen.

Einen solchen Moment emanzipatorischer Erfahrung in noch deutlich subjektiverer Perspektive und poetischer Sprache zu erzählen, vermag Gisela von Wysocki in ihrem Opus *Wiesengrund*. Dabei bezieht sie die mediale Vermittlung von Erfahrung ein, ohne die letztere auf die erstere zu reduzieren wie manch postmoderne Medienwissenschaft den Foucault auf den Kittler. Die Erfahrung, welche Wysockis österreichische Protagonistin Hanna Werbezirk zu 1968 führt, ist deshalb zunächst eine Stimme im Medium des Radios, das sich bekanntlich an Alle richtet, hier aber zugleich so individuiert wie nur möglich gehört wird: unter der Bettdecke des Kinderzimmers.

Es ist die Stimme Theodor Wiesengrund Adornos, des zurückgekehrten jüdischen Emigranten. Dieser eignet sich eben das Gerät medienpolitisch an, das als Volksempfänger wenige Zeit zuvor die agitierte, die Menschen wie Adorno zur Emigration zwangen. Dies ermöglicht dem Mädchen, mit einer abgebrochenen, vertriebenen, zum Schweigen gebrachten und im postfaschistischen Deutschland immer noch verhassten Stimme in Kontakt zu treten. Diese Begegnung mit der verdrängten

Vergangenheit erlaubt der Protagonistin eine neue Erfahrung, die sich im Kontext der 1968er-Bewegung, „in den Wohnungen der geschäftigen Zuarbeiter der Revolution“ (155) in Frankfurt intensiviert, wo sie die Vorlesungen Adornos besucht und auch persönlich mit ihm bei einer Tasse Schokolade oder auch im Fahrstuhl ins Gespräch kommt. Adornos Sprache verlockt, ohne dass sie verstanden wird, wie Hanna ihm gegenüber zögernd einzuräumen wagt: „[I]ch komme nicht aus dem Stadium des Zuhörens, ja des puren Lauschens heraus. Ich sitze fest in dem rumorenden *drive* ihrer Sprache. Im Klang der Sehnsucht, der die Gedanken ausbrechen sehen will“ (195). Nicht mehr und nicht weniger vermag die Stimme jüdischer Emigrant_innen 1968, nur derart chiffriert ermöglicht sie eine neue Erfahrung auch für die Erben des nationalsozialistischen Deutschlands.

Die Begegnung Hannas mit Adorno ist subkutan zudem mit der Frage vergeschlechtlichter Beziehungsweisen in der akademischen Welt verknüpft, die im Gefolge von 1968 zum Politikum gemacht, wenn auch von den nackten Brüsten der ‚Busen-Attentäterinnen‘ vielleicht eher verdeckt als enthüllt wurden. Dass Adorno auch eine akademische Diva – in Wysockis Roman nennt er sich ‚Callas‘ (221) – und ein Theoriefeldherr war, dürfte die Autorin als seine Studentin und Promovendin selbst erfahren haben. Wirft dies ein kritisches Licht auf die Dominanz ‚großer Männer‘ im Bereich der Theorie 1968, so diskreditiert es sie und ihre Theorien doch nicht in einer totalisierenden und personalisierenden Abwehrbewegung. In Wysockis Zeichnung Adornos steht der Überhöhung zum „von seinem rasanten Redefluss beflügelten Genius“ (121) etwa eine freilich manchmal etwas skurrile Menschlichkeit gegenüber, wie sie etwa in einer Szene zu Tage tritt, in der er die Protagonistin zum gemeinsamen Besuch einer Sachsenhausener Zoohandlung einlädt, um dort Eidechsen zu beobachten: „Aufgrund einer optischen

Verkürzung und gleichzeitig des in der Scheibe gespiegelten Gesichts ihres Betrachters Wiesengrund sieht es einen Moment lang so aus, als wären die Eidechsen in seinem Kopf ansässig und von dort aus auf seinen Schultern gelandet“ (Wysocki 2016, 144-145). Mag sich der jüdische Emigrant selbst im postfaschistischen Deutschland beäugt wie die Eidechse im akademischen Zoo vorgekommen sein, so ist er für Hanna so schwer verstehbar wie dieser. Dass sie ihn bei seinem jüdischen Namen Wiesengrund nennt, ist kein Zwangsouting, sondern bezeugt die Distanz und den Respekt der Erfahrung dem 1968er-Stichwortgeber gegenüber, die als kaum dechiffrierbar anerkannt werden muss, gerade um eine angemessene Beziehung überhaupt zu ermöglichen. Wer im Gegenteil heute etwa Adornos elegante Aphoristik der *Minima Moralia* als hypermoralischen Weltverdruss missversteht, weiß nichts von einer solchen Erfahrungsdiskrepanz, die Erfahrung erst ermöglicht, ausgehend „vom engsten privaten Bereich, dem des Intellektuellen in der Emigration“ und kulminierend im „Versuch, Momente der gemeinsamen Philosophie von subjektiver Erfahrung her darzustellen“ (Adorno 1983, 11-12).

Blicken wir heute auf 1968, so täte exakt eine solche erfahrungsoffene Haltung des Nicht-Verstehens und doch Verstehen-Wollens gut – jedenfalls mehr als eine Distanz, die nichts von der genuinen Erfahrung von 1968 wissen, ja es besser wissen, mit ihr abschließen will oder gar glaubt bereits abgeschlossen zu haben. Jenseits saturierter Großväter- und Großmütter-Geschichten eröffnete eine solche im besten Sinne neugierige Haltung uns einen Pfad zu jener Ressource der Emanzipation, die Ulrike Heider in ihrem kurzen Aufblühen wie ihren Irrwegen erinnert und deren noch ältere Quellen Gisela von Wysocki in der Medienpolitik und schwerverständlichen Stimme des mitunter kauzigen Remigranten in poetischer Diktion freilegt.

Nur eine solch subjektiv gefärbte Erfahrungskomponente in der Geschichte eröffnet einen Resonanzraum, den eine Konstruktion linker Jubiläen voraussetzt, soll diese an ein neues politisches Subjekt überhaupt adressierbar sein. Paul Celan hat eine Variante solcher Jubiläumspolitik in mehreren Gedichten ins Werk gesetzt. Eine kurze Passage des bereits sechs Jahre vor 1968 erschienen *In eins* mag abschließend in geradezu prophetischer Weise eine Ahnung davon zu vermitteln, welche Bedeutung der Erfahrung 1968 angesichts nicht eingelöster Verheißungen wie der Bedrohung ihrer künftigen Realisierung durch eine neue Rechte heute zukommen mag. Der Begriff der Erfahrung zielt ja nicht nur auf die Verknüpfung von Subjektivem und Objektivem, sondern auch auf die historische Beziehung von Theorie und politischer Praxis. So erfahrungsgesättigt wie politisch konstruktiv fügt sich bei Celan Erfahrung, oder, in seinen Worten, „[i]m Herzmund erwachtes Schibboleth“ (Celan 2005, 153), zur Losung einer Linken, welche in eine Beziehung zur Geschichte der transnationalen sozialen Kämpfe vor wie um 1968 zu treten und in einer solidarischen Bewegung der Emanzipation zugleich ein Bollwerk gegen den Faschismus zu bilden vermag: „Mit dir, / Peuple / de Paris. *No pasarán.*“.

Literaturverzeichnis

Adorno 1983: Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benjamin 1977: Walter Benjamin: „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“. In: W.B.: *Gesammelte Schriften.* Bd. II, 2. Herausgegeben von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 438-465.

Celan 2005: Paul Celan: „In eins“. In: P.C.: *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band.* Herausgegeben und kommentiert von Barbara Wiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 153.

Defert 2015: Daniel Defert: *Ein politisches Leben. Gespräch mit Philippe Artières und Éric Favereau in Zusammenarbeit mit Joséphine Gross.* Berlin: Merve.

Degenhardt 1969: Franz Josef Degenhardt: „Dass das bloß solche Geschichten bleiben“. Auf: F.J.D.: *Im Jahr der Schweine*. LP. Hamburg: Polydor 1969.

Heider 2018: Ulrike Heider: *Keine Ruhe nach dem Sturm*. Berlin: Bertz + Fischer.

Karla 2014: Anna Karla: *Revolution als Zeitgeschichte. Memoiren der Französischen Revolution in der Restaurationszeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rancière 1994: Jacques Rancière: *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.

Wysocki 2016: Gisela von Wysocki: *Wiesengrund*. Berlin: Suhrkamp.