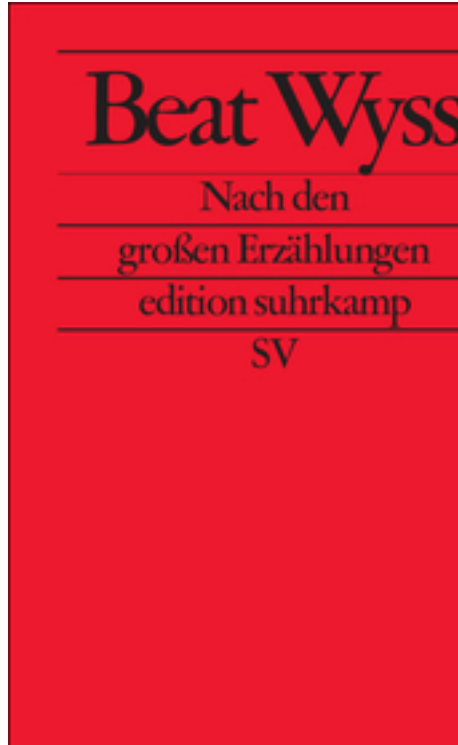


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Wyss, Beat
Nach den großen Erzählungen

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 2549
978-3-518-12549-6

edition suhrkamp 2549

Die obligaten *Kapital*-Kurse in Studentenkreisen um 1968 bilden den Anfang einer Entwicklung in den Geisteswissenschaften, die den positiven Wissenskanon der einzelnen Fächer dem Zerfall überläßt: Ob Germanist, Philosoph oder Kunsthistoriker – Hauptsache, man hat seinen Marx und später all die anderen gelesen.

Der vorliegende Essay verfolgt die Leitwährungen der modisch variierenden Metadiskurse. Beginnend historisch mit der *Frankfurter Schule*, endend mit Derrida als Meisterdenker, wird ihre Funktion beschrieben: Die postmoderne Monokultur erfüllt die politisch korrekte Aufgabe, aus den Geisteswissenschaften das genuine Wissen um je eigene Gegenstände und Methoden auszutreiben.

Beat Wyss, Prof. Dr. phil., geboren 1947 in Basel. Lehrstuhl für Kunstwissenschaft und Medientheorie an der Staatlichen Hochschule für Gestaltung Karlsruhe. Scholar am Getty Center, Santa Monica, CA. Gastprofessuren an der Cornell University, Ithaca, N. Y. und an der Aarhus Universität, Dänemark. Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Seit Oktober 2008 Forschungsprofessur am Schweizerischen Institut für Kunstwissenschaft (SIK/ISEA).

Beat Wyss
Nach den großen Erzählungen

Suhrkamp

edition suhrkamp 2549
Erste Auflage 2009
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009
Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags sowie der
Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jung Crossmedia Publishing, Lahnau
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-12549-6

1 2 3 4 5 6 – 14 13 12 11 10 09

Inhalt

I. EINE REVISION DER POSTMODERNE

Macht ist Wissen	9
Der <i>Kapital</i> -Kurs oder: Die Lesestunde	15
Bezeichnen, Verboten, Offenbaren. Die Schreibstunde	24
Eine empirische Wende	32

II. DER LETZTE MODERNISMUS

Unkenntlichkeit. Feensprache	45
Hermeneutik des Hermetischen.	51
Abstract Expressionism, dithyrambisch	58
Zweifrontenkrieg gegen Kulturindustrie und Agitprop	65
Gegen den linken Sansculottismus.	68
Die Zeitfalte. Studenten belehren Emigranten	74

III. PROPHETEN, PRIESTER, ZAUBERER

Der Positivismusstreit	79
Ikonologie als Habitologie	82
»Demokratie ist lustig«	89
Kleider machen Führer.	94
Autonomie: Denkfalle der Linken	98
Der ewige Hitlerjunge	106

IV. LEHREN IM DEUTSCHEN HERBST

A. Die Herrschaft der Zeichen

Eine nominalistische Semiotik.	119
Zeichentheorie – ins Bild gesetzt	123

Bildsemiose und Pop-art	127
Die Apokalypse als Farce	134

B. Das Kerkersystem

Das Panoptikum von Stammheim	142
Biopolitik und Zeitplanung	145
Ästhetik totaler Paranoia	149
Die notwendige Nachträglichkeit der Kunst	159

C. Der Schlaf der Geschichte

Exorbitante Lektüre. Ein methodischer Zwischenruf	166
Eine verfehlte Hausaufgabe	169
Das Unbewußte, der Surrealismus, die Revolte	181
Utopie des Aufwachens	192

V. SCHLUSS: GEFÄHRLICHE SUPPLEMENTE

Die zwei Leben	199
Die Spur vor dem Seienden	206
Sprachkolonialismus des Wissens.	213
Dank	219
Bildnachweise	220

I.

EINE REVISION
DER POSTMODERNE

Macht ist Wissen

Als Jean-François Lyotard 1979 das Ende der alten, der »großen Erzählungen«¹ verkündete, hub er unwillkürlich mit einer neuen großen Erzählung an: dem Sagenkreis der Postmoderne. Zwei Jahre vor ihm hatte André Glucksmann mit den Meisterdenkern abgerechnet: Fichte, Hegel, Nietzsche und Marx, jene Propheten vom Ende der Geschichte, hätten eine Ackerfurche von Texten gezogen, aus deren Saat die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts aufgingen. Glucksmann, der Ex-Maoist, rief dagegen zum philosophischen Anarchismus auf, der sich herrschender Vernunft widersetzt: »Von Sokrates bis zum GI-Deserteur stellt die Teilhabe am Unwissen und die vorsätzliche Verbrüderung der Unwissenden eine Demokratie dar: die einzige, die wir kennen.«² Diese Fährte zurück zur vorplatonischen Philosophie des Gelächters nahm Peter Sloterdijk auf, als er jener angeklagten Vernunft eine Eigenschaft zuschrieb und sie »zynisch« nannte: korrumpiert von den Interessen der Macht.³ Philosophie, war also um 1980 zu lesen, hätte historisch auf der ganzen Linie versagt. Beschrieb dieses Andenken gegen die Vernunft nur den Katzenjammer, der auf 1968 folgte? In der Tat war utopische Fröhlichkeit verflogen, während Margaret Thatcher, Ronald Reagan und Helmut Kohl in der Gunst der Sterne standen. Selbst mit François Mitterrand malte der Sozialismus sein Grau in Grau, gestützt auf den Malstock der *cohabitation* mit den Konservativen.⁴

- 1 Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen (1979), aus dem Französischen von Otto Pfersmann, Wien 1986.
- 2 André Glucksmann: Die Meisterdenker (1977), aus dem Französischen von Jürgen Hoch, Reinbek 1978, S. 90.
- 3 Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft, zwei Bände, Frankfurt a. M. 1983.
- 4 Dieser Essay beschränkt sich auf die Diskurswellen um 1968. Der eigentlich postmoderne Zeitgeist, der sich um 1980 breitmachte, bleibt hier unbeleuchtet; eine zugespitzte Analyse dieser Epoche des aufkommenden Kulturalismus

Die vorschnelle Verabschiedung der Meisterdenker und der großen Erzählungen verkannte aber die Tatsache, daß um 1968 ein neues Fundament von Diskursen gelegt wurde, auf denen heute die Geisteswissenschaften balancieren. Um das Maß voll zu machen, erfreuen sich die geschmähten Meisterdenker nicht nur wieder größter Beliebtheit; sie sind sogar anerkannt als Ahnväter der neuen Meisterdenker. Von letzteren handelt dieses Buch.

So lautete die These von Lyotard, dem frühen Analytiker der Postmoderne: Die Wissenschaft heute steht im Konflikt mit der traditionellen Mentalität der großen Erzählungen. Seit der Neuzeit legitimierte die Philosophie die Erkenntnisse der Wissenschaften, indem sie diese unter das Dach eines humanistisch-christlichen »Metadiskurses« stellte. Zu den großen Erzählungen der Philosophie zählt Lyotard »die Dialektik des Geistes (Hegel), die Hermeneutik des Sinns (Phänomenologie), die Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts (Marx)« und schlägt vor, »modern« jene Wissenschaft zu nennen, die sich auf diesen Metadiskurs bezieht, um sich zu legitimieren.⁵

So wie Märchen mit »Es war einmal ...« beginnen, knüpft Bildung an das Unvordenkliche an. Das Korsett einer großen Erzählung bildeten die Gemeinplätze und Redensarten, mit deren Austausch man die Gemeinsamkeit der Wertvorstellungen unterstrich. Was war es doch für ein wohliges Gefühl, im kleinen Kreis Schillers *Glocke* vorzutragen! »Das, was in den Erzählungen überliefert wird, ist die Gruppe pragmatischer Regeln, die das soziale Band ausmachen«, schreibt Lyotard.⁶ Noch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts gehörte es zu den Paßwörtern der Wissenselite, die ersten Verse von Homers Epen auswendig hersagen zu können. Den gymnasialen Anwärtern in diese Elite wurden denn auch joviale Eselsbrücken geboten: »Ánna gang úse go lúege wie d'Róss mached Bólla«, half uns augenzwin-

bei gleichzeitiger Depolitisierung des Ökonomischen und des Sozialen leisten Wolfgang Maderthaner und Lutz Musner: *Die Selbstabschaffung der Vernunft, Die Kulturwissenschaften und die Krise des Sozialen*, Wien 2007.

5 Lyotard 1986, S. 13.

6 Lyotard 1986, S. 72.

kernd der Griechisch-Lehrer, den ersten Vers der Ilias mit einem Kaulauer aus dem analen Alltag zu merken. Der Akt des Vortragens war zugleich ein kannibalischer Akt der Aneignung im eigenen Idiom. Der Ausweis von Bildung bestand darin, daß der humanistische Grieche auch im Schweizerdeutschen einverleibt erschien.

Bei der Einweihung in die großen Erzählungen ging es nicht nur um deren Botschaft, sondern auch um das *Metrum*, wie Lyotard es nennt, den Takt der Tradition. Humanistische Bildung hatte die doppelte Funktion, dem Herrschaftswissen kulturelles Ethos aufzuprägen sowie jene auszuschließen, welche die Paßwörter nicht kennen.

Erzählung und Wissen stehen schon in der antiken Philosophie auch im Konflikt. Platons Dialoge machen die Spannung zwischen *doxa*, der Meinung, die gewohnheitsmäßig dahergeredet wird, und *noesis*, dem mäeutisch gewonnenen Wissen im Disput, zur Grundlage des Philosophierens überhaupt. Im Prozeß europäischer Aufklärung verschärft sich der Dialog zum Streit zwischen Religion und einem exakten Wissen, das sich von deren Denkverböten befreien will. Die großen Erzählungen verhärten sich zu dogmatischen Lehrsätzen der Theologie, die den Menschen vor seiner eigenen Neugier schützen und ihn an die Tradition zurückbinden sollen. Damit werden Wissen und Glauben zu Gegensätzen. Zu den größten Herausforderungen im 19. Jahrhundert gehörte die Evolutionstheorie, welche die biblische Erzählung vom Schöpfergott zum Kindermärchen zurückstufte.

Mit Goethe trat erstmals ein Poet auf, der den Bruch zwischen Erzählung und Wissenschaft wieder zu heilen beanspruchte. Das Wissen sollte wieder singen lernen wie zu Zeiten von Pindar, Hesiod und Homer. In seiner *Farbenlehre* wetterte der Dichterkönig gegen Isaac Newtons Spektraltheorie und den neumodischen Unfug, Natur mittels Mathematik erklären zu wollen. Ein Verehrer von Goethe war Hegel: der letzte Philosoph, dem es noch einmal gelang, das Wissen zu erzählen.⁷

7 Siehe Beat Wyss: Der letzte Homer. Zum philosophischen Ursprung der Kunstgeschichte im Deutschen Idealismus, in: Wolfenbütteler Symposion, Kunst und Kunsttheorie, 1400-1900, hg. v. Peter Ganz, Wiesbaden 1991, S. 231-255.

Doch inzwischen traten die Versöhnungsangebote von poetischer und philosophischer Seite in den Schatten eines Empirismus, der von den Ingenieuren und Naturwissenschaftlern vorgegeben und von Gelehrten übernommen wurde, die man heute »Geisteswissenschaftler« nennt. Von Archäologie über Kunstgeschichte, Orientalistik zu Volkskunde entstanden Fächer, die ihr Wissen, wie die Physik, über empirische Methoden der Spurensicherung gewannen und so einen Schatz an disziplinärem Wissen anhäuften. Die neuen Fachdisziplinen erwarben so ihre Selbständigkeit, nachdem sie als Mägde dem Haushalt von Theologie und Philosophie entlaufen waren. Ein Beispiel aus der Kunstgeschichte sei im Kapitel *Eine empirische Wende* noch erzählt.⁸

Der Prozeß der Moderne kann beschrieben werden als der Zerfall einer Allianz von Dichtung und Wissenschaft. Es gehört zur Dialektik der Aufklärung, daß die Sehnsucht nach Versöhnung bei Dichtern und Künstlern erhalten blieb, wobei die Wege in die Esoterik führten. Goethe wurde zum Totemtier einer Alternative gemacht, welche die Naturwissenschaft zu einem Zweig theosophischer Geisteswissenschaft erklärte.

Eine andere Strategie vertraten die politischen Intellektuellen, die, rechts und links, das Konzept der Königsphilosophen in Platons *Staat* für sich entdeckten. Beispielhaft ist Antonio Gramscis Theorie des Intellektuellen, die er um 1930 in den *Quaderni* entwickelte. Er schrieb sie, wie schon Tommaso Campanella seine *Città del Sole*, im Gefängnis. In diesem Biotop scheint die utopische Hegemonie zwischen Vernunft und Macht besonders gut zu gedeihen.

Gramsci unterscheidet zwischen dem *organischen* und dem *technischen Intellektuellen*. Dies entspricht der Polarität von Erzählen und Wissen. Der organische Intellektuelle ist der Erzähler mit dem Zeug zum populären Volkstribun. Mit den führenden Schichten verbindet ihn ein hohes Maß an mentaler und sozialer Gemeinsamkeit. Der technische Intellektuelle hingegen vertritt das Wissen in seiner spröden Empirizität. Das Profil des nüchternen Technokraten befä-

8 Siehe S. 32–42.

higt aber, nach Gramsci, nicht zur Politik. Es ist der bodenständige Literat und Philosoph, der Volkes Stimme kennt und den »organischen« Pakt mit der Macht zum *blocco storico* zusammenbringt. Antonio Gramsci verbrachte als Mitbegründer der Kommunistischen Partei Italiens neun Jahre in Mussolinis Gefängnissen. Seine Theorie des »historischen Blocks« erlebte er in der Praxis als Opfer einer Hegemonie, von der er selber ausgeschlossen blieb.

Totalitäre Ideologien sind Schrumpfformen großer Erzählungen. In deren Staatsgebieten übernimmt der Parteifunktionär die Aufgabe des organischen Intellektuellen, für den die Verführung unwiderstehlich ist, als Agent der Macht eine Rolle zu spielen. Dabei verkehrt sich das Verhältnis zwischen Wissen und Macht. Der geläufige Satz von Francis Bacon, daß Wissen Macht sei, erweist sich als milder Ermächtigungswahn der Philosophen. In der totalitären Realpolitik verkehrt sich die Identität: Macht ist Wissen. Der in Parteidoktrin geschulte Intellektuelle vollstreckt Parteidiktatur.

Macht ist Wissen. Nur hat diese Allianz im anachronistischen Konzept eines platonischen Staates von Königsphilosophen um einen Philosophenkönig keine Chance gegen den Vormarsch des Kapitalismus. Auch hier gilt: Macht ist Wissen. Doch die Macht ist nicht definiert über den Staat, sondern über das Kapital. Es ist bezeichnend, mit welcher Konsequenz im Westen Gramscis Aufgabenteilung zwischen organischem und technischem Intellektuellen nach dem Zweiten Weltkrieg umgekehrt wird. Der Technokrat steigt zum Politikberater auf, während der Musensohn allenfalls unter die Paradiesvögel gerät. Mit dem Bedeutungsverlust der organischen Intellektuellen verblassen die großen Erzählungen.

Die Epoche, die damit anbrach, war das postmoderne Zeitalter; Lyotard datiert dessen Beginn auf das Ende der 1950er Jahre. Das kommt hin: 1959 stört die These von den »Zwei Kulturen« den universitären Campusfrieden; ihr Autor, Charles Percy Snow, verkörperte als Naturwissenschaftler und Romancier den Doppelagenten eines organotechnischen Intellektuellen. Daß er auch im britischen Ministerium als Staatssekretär für Wissenschaft und Technologie waltete, zeugt von der Kultur, die er bevorzugte. Snow kritisierte in

seiner berühmten *Rede-Lecture* die herkömmliche Dominanz des humanistischen Bildungskanons unter den Wissenschaften. Während Naturwissenschaftler in ihrer Freizeit der Literatur frönten, ja vielleicht gar selber Geige spielten, brüsteten sich die Geisteswissenschaftler geradezu damit, von Mathematik keine Ahnung zu haben. Verlangt wurde ein Paradigmenwechsel der Wertschätzung: Die *humanities* sollten gefälligst einsehen, daß der wissenschaftliche Nutzen von den Kollegen in Physik und Chemie erbracht werde.

Macht ist Wissen im Zeichen des Kapitals. So lautet denn auch Lyotards Schlußfolgerung: Das Wissen wird eine Funktion des Reichtums sein, denn: »kein Beweis, keine Verifizierung, keine Wahrheit ohne Geld«. ⁹ Wobei der Marxsche Kreislauf zwischen Geld und Ware sich auch auf Wissen und Macht übertragen läßt: »Man kauft keine Gelehrten, Techniker und Apparate, um die Wahrheit zu erkennen, sondern um die Macht zu erweitern.« ¹⁰ Also nicht »Ware – Geld – Ware«, sondern »Geld – Ware – Geld«; nicht »Wissen – Macht – Wissen«, sondern »Macht – Wissen – Macht«. Der Trend hat sich in der Wissenspolitik durchgesetzt. Investiert wird in die universitären Disziplinen, die einen nachhaltigen *return of investment* garantieren. Im Moment ist das die Biochemie, im Verbund mit den einschlägigen industriellen Konzernen. Wir sind im erzählfreien Raum des Wissens angelangt.

Und die Achtundsechziger im Westen? Sie operierten, wider Willen, als Frontschweine des zynischen Machtwissens. In ihrem fundamentalistischen Haß gegen den »scheißliberalen Bildungsbürger« stießen sie, was schon gefallen war. Trotz der erklärten Aufarbeitung der Vergangenheit hatten die Achtundsechziger übersehen, daß eine tragende Säule des Bildungsbürgertums mit den Juden liquidiert worden war. Der heutige Finanzkapitalismus kommt ohne Feigenblatt der Kultur aus. Die Manager bilden eine Riege nachbürgerlicher Technokraten, die das Wissen der techni-

9 Lyotard 1986, S. 131.

10 Lyotard 1986, S. 135.

schen Intellektuellen verwerten. In ihrer Effizienz hat der Umbau des Macht-Wissens die Forderung von Charles Percy Snow weit in den Schatten gestellt.

Während die Achtundsechziger Jagd auf das Phantom des Bildungsbürgers machten, strömte der *American way of life* in den Hohlraum einer kulturellen Tradition, die durch zwei Weltkriege erschüttert und durch faschistische Vereinnahmung diskreditiert war. Bei allem Antiamerikanismus, den die Protestbewegung in Deutschland an den Tag legte: Kulturell war sie die Erfüllungsgehilfin der Amerikanisierung. Germanisten, die mit ihren Schülern Micky Maus statt Thomas Mann lasen, voll genüßlicher Häme, damit dem bürgerlichen Kanon zu schaden, halfen mit, den Anschluß der Nachkriegsgesellschaft an die Konsumkultur der USA durchzusetzen.

Es wäre ungerecht, die Generation, die den Langen Marsch durch die Institutionen antrat, als Totengräber der großen Erzählungen zu bezeichnen. Die Achtundsechziger waren nur die Abdecker. Die Demontage des humanistischen Erbes war ein Sachzwang im Globalisierungsprozeß des Kapitalismus. Es wundert daher nicht, daß Alt-Europa im Osten noch länger alt ausgesehen hat, da die Nachwächterstaaten des real existierenden Sozialismus als Konservierungsmittel dienten. Doch an der frischen Luft der Investmentgeschäfte, gefördert von der EU, zerfallen die mumifizierten Biotope in Polen, Rumänien und Bulgarien schnell.

Der *Kapital*-Kurs oder: Die Lesestunde

Lyotards Feststellung, wonach in der Postmoderne das Wissen eine Funktion ökonomischer Macht wurde, hat seit dreißig Jahren an Schärfe zugelegt. Etwas anders verhält es sich mit einer zweiten Annahme: Im Zeitalter der Informationsgesellschaft, die über kybernetische Maschinen kommuniziert, entstehe eine »Atomisierung

des Sozialen in lockere Netze des Sprachspiels«. ¹¹ Wer, wie Jürgen Habermas, das Projekt der Moderne fortsetzen wolle, klammere sich an jene legitimierende Rolle der Philosophie, die inzwischen anachronistisch geworden ist. Postmodern sei die »Skepsis gegenüber den Metaerzählungen«. ¹² So weit, so gut. Aber dann?

An die Stelle der großen Erzählungen trete die *Paralogie*: ein die Praxis begleitender, nicht normativer Diskurs. Wissenschaft werde als offenes System begriffen, das sich durch Selbstbeobachtung seiner Spielzüge steuert und ausdifferenziert. Systemtheorie sei eine »Kleine Erzählung«, die nach den Regeln der Ökonomie und der technischen Effizienz operiert. Damit verkannte Lyotard die Tatsache, daß mit der Postmoderne eine neue Ära von normativen Metadiskursen anbrach. Freilich war es keine Rückkehr zu den großen Erzählungen des westlichen Humanismus; dieser wurde, im Gegenteil, mit Methode abgewickelt. An die Stelle der großen Erzählungen treten die Diskurse der Meisterdenker. Und der erste Meisterdenker war, mangels Nachwuchs, noch einmal Marx.

Wer, wie der Autor dieser Zeilen, sein Studium der Humanwissenschaften um 1968 begann, wird meine Erfahrungen teilen. Naiv hatte man seine Fächer gewählt, von denen man aus der Gymnasialzeit allenfalls idealistische Vorstellungen mitbrachte. In meinem Fall war es die Kunstgeschichte, auserwählt, da meine Familie Ferien und Feiertage im Tessin zubrachte. Ich gedachte nun, das Wandern und das Zeichnen, das ich als Jüngling, angeregt von den Eltern und geteilt mit den Geschwistern, eifrig ausgeübt hatte, im Studium fortzusetzen. Im Fach Kunstgeschichte, dachte ich, da ist man an der frischen Luft. Ich stellte mir vor, nicht nur wie gewohnt mit Rucksack und Zeichenheft, sondern dann auch mit wissenschaftlichem Rüstzeug ausgestattet, die lieblichen Berge des Malcantone zu durchstreifen. Resultat meiner Streifzüge wäre eine Doktorarbeit geworden: das vollständige, kritische Inventar der Kirchen und Kapellen um den Luganer See.

¹¹ Lyotard 1986, S. 59.

¹² Lyotard 1986, S. 14.

Es braucht keine große Beschreibungskunst für die Enttäuschung, die sich in den ersten Wochen an der Universität zu grauer Gewißheit verdichtete. Wissenschaft war anders als gedacht.

Nun stand auch die Zeit nicht dafür, diese Ernüchterung als eine notwendige Unterwerfung im Licht der noch kommenden, höheren Weihen zu verstehen. Man schrieb, wie gesagt, das Jahr 1968. Allgemeine Aufregung lag in der Luft und das Gefühl – trügerisch, wie sich herausstellen sollte –, die Kommilitonen teilten die mir eigene Enttäuschung. Man hatte gehört, daß ältere Semester konspirative Gegenveranstaltungen durchführten. Hier würde eine neue, kritische Kunstgeschichte gelehrt. Es ginge um die gesellschaftliche Funktion der Kunst, die in der Lehre der bürgerlichen Professoren konsequent ausgeblendet werde, und um Begriffe wie »Basis und Überbau«, »Lohnarbeit und Kapital«, »Ästhetik und Revolution«. Ob ich auf diesem Weg wieder in mein Tessin zurückkäme? Der Besuch der Sitzungen belehrte mich eines Besseren, und statt zurück in den Malcantone gelangte ich in die Parallelgesellschaft der Studentenbewegung.

Als Kaderschmiede dienten die Kurse zu *Das Kapital* von Karl Marx. Und es ist im Rückblick erstaunlich, wie rasch und unwidersprochen man sich seinen naiven Idealismus abschminken ließ. Schon bald war ich im Besitz der obligaten drei blauen Bände, einer Separatausgabe der *Marx-Engels-Werke*, herausgegeben vom Zentralkomitee der DDR. Im Büchergestell bildete der voluminöse Korpus eine materielle Stütze, an die sich die übrigen schütter und zufällig aufgereihten Taschenbücher anlehnen konnten. Der Besitz der *MEW* 23-25, wie der Kenner sie nannte, versprach einen Weg aus der Verunsicherung des Studienanfängers.¹³

Die Parallelgesellschaft der Studentenbewegung bot die überwachende Geborgenheit einer Sekte. Ein bis zwei Mal die Woche traf man sich zur Lektüre von *Das Kapital*. Nie hätte ich es gewagt, einer Sitzung einfach fernzubleiben. Der Gruppendruck heizte sich auf

13 Karl Marx: Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, drei Bände, Separatausgabe von Karl Marx und Friedrich Engels, Werke, Bde. XXIII-XXV, Berlin (Ost) 1974.

unter dem Tarnnetz des Konspirativen. Viel einfacher war es, die Proseminare zu schwänzen, da der offizielle Lehrbetrieb anonym auf den Anfänger wirkte. Was interessierte die christliche Ikonographie, die Kathedralen der *Île-de-France*, die italienische Skulptur der Frührenaissance einen Initianden, der eben in die Marxschen Theorien des Mehrwerts eingeweiht wurde?

Eines Tages stellte ich fest, daß mein Professor eine Vorlesung über die lombardische Architektur der Romanik anbot. Sie fand zur selben Zeit statt wie der *Kapital*-Kurs. Daß ich mich ohne großes Bedauern für letzteren entschied, erschien mir damals als Ausdruck der Reife. Ich hatte endlich dem lockenden Ruf des Tessin entsagt. Als verspäteter Nazarener war ich in die akademische Laufbahn hineingestolpert. Als hätte man die »Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders« von Wackenroder und Tieck um 1968 noch einmal nachleben können! Statt dessen hatte ich jetzt schon den zweiten Band von *Das Kapital* fast durchgearbeitet, bis zum Kapitel *Einfache Reproduktion*, deren komplizierte Berechnungsformeln mir allerdings klarmachten, daß ich die Geheimnisse der politischen Ökonomie nie ganz durchdringen würde. Das aber war kein Grund zum Aufhören.

Die Geschichte, warum ich den *Kapital*-Kurs nicht zu Ende besucht habe, erspare ich dem Leser. Leider gehöre ich nicht zu denen, die von sich sagen können, *MEW* 23-25 ganz intus zu haben. Meine Anstreichungen versiegen noch vor dem Kapitel über den tendenziellen Fall der Profitrate im dritten Band. Dabei hatten die marxistisch beschlagenen Vorleser immer mit drohender Herablassung betont, wer den dritten Band nicht schaffe, habe von Marx und Engels nichts verstanden. Und man mußte noch lange damit leben, in diesem Punkt versagt zu haben.

Der Leser sehe dem Autor dieses autobiographische Bekenntnis nach. Es ist nötig, um einzusteigen in eine Kritik der Diskurskultur, welche die Geisteswissenschaften seit den späten sechziger Jahren in Bann schlägt. Die Erinnerung an die Marx-Lektüre im verschworenen Kollektiv tauchte nach Jahrzehnten wieder aus der Versenkung auf beim Lesen von Homi Bhabhas Essay *Signs taken for wonders*.

Eine von Bhabha beschriebene Szene spielt Anfang Mai 1817: In einem Baumgarten der Mission von Meerut, in der Nähe von Delhi, hatte sich eine große Gruppe von Indern versammelt. Es waren 500 Männer, Frauen und Kinder, die ein Buch bestaunten: eine Bibel, übersetzt ins Hindustani. Die einfachen Leute waren stolz, ein Buch zu besitzen, auch wenn es nur ein christliches war. Denn in der Hindugesellschaft beschränkte sich der Zugang zu geheiligten Schriften auf die Angehörigen höherer Kasten. Diese heilige Schrift aber war ihnen von den Missionaren geschenkt worden, wie jene eines Tages in der Gruppe des *Kapital*-Kurses verteilt wurde. Die gewichtigen Bücher mit ihren breiten, gestanzten Rücken sahen prachtvoll aus im Regal einer Studentenbude. Die *MEW* 23-25 füllten einen Zwischenraum zwischen bürgerlicher Normalität und einem Geheimwissen, das ebenjener Normalität den Kampf anzusagen versprach.

Es sei das Buch Gottes, raunten die einfachen Hindus von Meerut, Gott selber habe es ihnen geschenkt. Allerdings sei es der Gott der Sahibs aus Europa, und diese essen bekanntlich das Fleisch von der Kuh, die doch heilig ist. War die Schrift jetzt von Gott gegeben oder von den Sahibs, die sie ja schon lange zuvor von Gott bekommen hätten? Auch mir war nie ganz klar, wie die *MEW* 23-25 zu uns gekommen waren. In keiner normalen Buchhandlung gab es diese Bände zu kaufen. Auf geheimen Wegen mußten sie in die politisch neutrale Schweiz gekommen sein; gedruckt worden, so stand zu lesen, waren sie in der Hauptstadt Berlin, wo, wie man sagte, die Kirchen und die bürgerliche Freiheit unterdrückt wurden.

Und so war es denn auch jene unmittelbare Erscheinung des Buches, die Neugier und Abwehr, Ehrfurcht und Zweifel säte. Zum einen schien das gedruckte Wort Klarheit schaffen zu wollen: Gott gab sich in der Schrift zu erkennen. Doch sein Wort trat zugleich in einem Zustand der »Entstellung«¹⁴ auf; es war buchstäblich verrückt vom Ort, von dem es kam: aus Großbritannien. In die Kolonie versetzt, schuf gerade die den Engländern so gewohnte *englishness* der

14 Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000, S. 149.

Textgestalt eine Unklarheit. Es ist kein Zufall, daß auch *Das Kapital* aus England kam, wo Kolonialismus und industrielle Revolution im 19. Jahrhundert ihrem Höhepunkt zustrebten. Marx schrieb *Das Kapital* im Londoner Exil zwar auf deutsch, doch dieses Deutsch erzeugte Unklarheit bei den Lesern, die aus der Perspektive von 1968 auf den Text blickten. Noch der willigste Leser konnte Ähnlichkeiten zwischen der sozialen, politischen und ökonomischen Lage der Viktorianischen Zeit und der eigenen Lebenswelt nur mit zugekniffenen Augen erkennen. Wie sollte man den Kampf gegen Verelendung und Manchester-Kapitalismus in eine Gegenwart hineinragen, wo soziale Marktwirtschaft galt, gestützt von einer nie dagewesenen Hochkonjunktur im transatlantischen Westen? Sollten jene Angestellten bei der Aufzugfabrik Schindler in Ebikon das Proletariat sein, von dem Marx schrieb? Sie kamen in bequemen, beigefarbenen Windjacken, fuhren auf Mopeds, aber auch im VW Käfer, im Ford Escort oder gar im Opel Manta zur Arbeit, den Ellbogen lässig zwischen Fensterrahmen und Dachtraufe eingekeilt. Versuchte man, ihnen die Flugblätter aufzudrängen, worin ihre Ausbeutung in einer an Marx geschulten Sprache angeprangert war, hieß es: »Moskau einfach!«, und die Fenster wurden hochgekurbelt.

Im Zusammenprall zwischen einer autoritativen Wahrheit, wie sie im geschenkten Buch behauptet wird, und der Entstellung, welche dessen in die Lebenswelt des Kolonisierten verschobene Botschaft erfährt, entsteht das Hybride, sagt Bhabha. Hybridität ist »Metonymie der Präsenz«¹⁵. Im Unterschied zur Metapher, welche die Präsenz eines Abwesenden durch einen beliebigen Fetisch ersetzen kann, zeigt das hybride Objekt hingegen Ähnlichkeiten mit dem, was von ihm ersetzt wird. Zugleich aber erscheint diese Ähnlichkeit entstellt und entstellend: »Diese merkwürdige Metonymie der Präsenz besitzt die Macht, die systematische (und systemische) Konstruktion diskriminierender Kenntnisse derart zu stören, daß das Kulturelle, sowie es als Medium der Autorität erkannt ist, so gut wie nicht mehr wiederzuerkennen ist.«¹⁶

15 Bhabha 2000, S. 169.

16 Bhabha 2000, S. 170.