

## Rezension Review

### **Philipp Sarasin: 1977. Eine kurze Geschichte der Gegenwart Berlin: Suhrkamp 2021**

Die Einheit des Jahres dient dem auf die Geschichte Zurückblickenden als Werkzeug, um den unüberblickbaren Fluss der Ereignisse und Eindrücke zu gliedern. Den historischen Blick auf ein einziges Jahr zu richten, ist kein neues Unterfangen: 1997 nahm sich Hans-Ulrich Gumbrecht das Jahr 1926 vor, um seinen Leserinnen und Lesern über die Darstellung disparater Entwicklungen die Vergangenheit zu vergegenwärtigen. Um eine ‚Geschichte‘ im klassischen Sinn, der Darstellung einer kausalen Ereigniskette, handelte es sich freilich weder bei Gumbrecht noch beim hier rezensierten Werk: Die Darstellung eines Jahres kann nicht chronologisch vorgehen, sondern muss von Ereigniskette zu Ereigniskette springen, ohne die eine richtig abschließen oder die andere von ihrem Ursprung aus nachzeichnen zu können. Statt einer Folge von Ereignissen erschöpfend nachzugehen, macht sie einen Querschnitt durch eine Anzahl solcher Kausalitätsketten und erzeugt damit eine Nähe zur zeitgenössischen Wahrnehmung, die der Chronologie abgeht.

Wenn Philipp Sarasins 1977 also im Untertitel behauptet, *eine kurze Geschichte der Gegenwart* zu bieten, so ist ‚Geschichte‘ hier eher als ‚Analyse der Quelle‘ zu verstehen. Denn der Schweizer Historiker behauptet nicht weniger, als dass die Moderne im Jahr 1977 an ihr Ende kam und die gegenwärtige Epoche, die Ära der Singularisierung, ihren Anfang nahm. Er postuliert einen umfassenden Einschnitt, den er durch die Betrachtung zahlreicher kleiner und disparater Brüche im Jahr 1977 zu greifen versucht.

Dass die 1970er-Jahre eine Zeit rapider Umbrüche waren, wird niemand bestreiten: Man denkt hier zunächst an das Jahr 1973, die Ölkrise und die Watergate-Affäre, oder an das Jahr 1979 mit der islamischen Revolution im Iran und dem Anschlag in Mekka, der den Aufstieg des terroristischen Islams ankündigte, an den Einmarsch der Sowjetunion in Afghanistan und die Wahl Margaret Thatchers zur Premierministerin des Vereinigten Königreichs. Wieso also 1977, das der deutschen Leserschaft lediglich durch den Höhepunkt des RAF-Terrors im kollektiven Gedächtnis geblieben ist? Sarasin beantwortet diese Frage damit, dass er nicht auf politische Großereignisse, auf Kriege und Wirtschaftskrisen etwa, aus sei. Veränderung sucht der Foucault-Experte nicht (nur) in der Tagespolitik und auch nicht in der Struktur der Arbeits- und Wirtschaftsverhältnisse, sondern auf der Ebene der Dispositive, der zeitgenössischen Ordnungen des Gedachten und Diskutierten, wo er tiefergehende und zugleich weniger offensichtliche gesellschaftliche Umbrüche identifiziert.

Im Jahr 1977 findet der Schweizer Historiker seine Umbrüche unter anderem in der Einführung des ersten Heimcomputers ‚Apple II‘, in der Gründung des libertären *Cato Institute*, dem Kinoerfolg von ‚Krieg der Sterne‘, der Prägung des Begriffs der ‚Identitätspolitik‘ und der Eröffnung des Centre

Pompidou in Paris. Sarasin führt eine Fülle dieser „Gleichzeitigkeiten ohne Zusammenhang“ (11) auf, die er wild assoziativ ineinanderfügt, um ein Muster in der gesellschaftlichen Entwicklung des Jahres auszumachen. Erst wenn Verschiedenes zusammen gedacht wird, so argumentiert er, würden Brüche als solche sichtbar, die nicht länger als Schwankungen oder Kontingenzen abgetan werden könnten. Er widmet dazu fünf übergeordneten Brüchen je ein Kapitel: dem Ende des Traums von der Revolution, dem Aufkommen der „Politik der Differenz“, der Popularisierung von Esoterik und neuen Psychotherapien, der Verbreitung von Kulturmaschinen wie Computer oder Videorecorder sowie dem Aufstieg des Neoliberalismus.

Diese Kapitel stehen nicht so zusammenhangslos für sich, wie Sarasins Methodik erwarten lässt. Es ergibt sich vielmehr – zumindest in der ersten Hälfte des Textes – ein roter Faden, der die Entwicklungen miteinander verbindet. Geschuldet ist dies dem ersten ‚Bruch‘ Sarasins, der deutlich hervorsticht, da er doch auf einem politischen Großereignis beruht: dem Deutschen Herbst, mit der Ermordung Hans-Martin Schleyers, der Entführung eines Passagierflugzeugs und dem Selbstmord der inhaftierten RAF-Mitglieder Andreas Baader, Gudrun Ensslin und Jan-Carl Raspe. Sarasin leitet das Kapitel – und das Buch – ein mit einer Biografie des im August 1977 verstorbenen Ernst Bloch, der als Philosoph der Hoffnung auf die Revolution vorgestellt wird. Mit ihm, die Symbolik ist klar, sank auch diese Hoffnung ins Grab. Im Verlauf der kurz darauf eskalierenden Gewalt sahen sich immer mehr radikale Linke gezwungen, ihre Sympathien für die RAF und damit auch ihre Affinität für den bewaffneten revolutionären Kampf an sich auf den Prüfstein zu stellen. Spätestens nach der Entführung der Lufthansa-Maschine ‚Landshut‘ am 13. Oktober, so Sarasin, standen die letzten Unterstützer revolutionärer Gewalt in der radikalen Linken auf verlorenem Posten.

Stattdessen hätten dort unorthodoxe ‚Spontis‘ und Stadtindianer – wie sich einige der neuen Linken selbst nannten – die Oberhand gewonnen, während in der Politik die Rhetorik von Menschenrechten und Bürgerrechten die von Revolutionshoffnung und Kaltem Krieg ablöste. Kollektive Interessenskonflikte traten in den Hintergrund zugunsten von individuellem Leiden und individuellen Rechten. Viele, wie Bernward Vesper, der im radikalen Umfeld aktiv und zeitweise mit Gudrun Ensslin liiert war, wandten sich der Suche nach dem Selbst zu: Drogen waren dafür zunächst das populäre Mittel, Ende der 1970er wurden sie abgelöst durch spirituelle und therapeutische Selbsttechniken, New Age und einen sich rasch auffächernden „Psychomarkt“ für Menschen, die vor kurzem noch nicht als einer Therapie bedürftig angesehen wurden“ (216). Das passte besser als der Drogenkonsum zum Gesundheits- und Körperformungstrend, für den Arnold Schwarzenegger und das noch junge ‚Jogging‘ standen. Advokaten dieses neuen Laufsports, der einzeln und auf sich bezogen ausgeführt wird, kritisierten 1977 die Ärzteschaft und die staatliche Gesundheitspolitik und brachten eine Parole auf, die Menschenrechtsaktivisten, Anarcho-Kapitalisten, spirituelle Gurus und autonome Linke gleichermaßen unterschrieben hätten: Der Einzelne muss selbst tätig werden.

Das Bröckeln der Revolution bildet die Negativfolie, auf der die neuen Entwicklungen der weiteren vier Kapitel aufbauen. Das Muster, das Sarasin dabei ausmacht, ist eine zunehmende Singularisierung und ein Verlust des Allgemeinen. Ob sich die Linken nun auf Partikularkämpfe konzentrieren, man in der Disco kaum noch paarweise tanzt oder ob der Computer von ei-

nem sperrigen Industriechner zum privaten Selbstermächtigungswerkzeug wird; selbst das Aufkommen des Videorecorders passt in diesem Blick „zur Entfernung der Einzelnen vom Allgemeinen – und sei dieses nur das gemeinsame TV-Programm nach einem vorgegebenen Zeitschema“ (305). Sarasin schafft den Eindruck einer Verschiebung, die sich in jeder gesellschaftlichen Sphäre niederschlägt.

Er bietet aber keinen Erklärungsansatz für den Bruch des Allgemeinen. Der Tod der Revolution steht zwar am Anfang des Texts, ist deshalb aber nicht ‚Patient Null‘ der Singularisierungswellen. Er bildet nur einen Strang in einer Genealogie der Gegenwart, in der zeitgleiche Entwicklungen in fast unheimlicher Parallelität wirken, um heute Allgegenwärtiges zu beschwören. Sarasins Buch ist, vom Jahr 1977 aus gesehen, in die Zukunft gerichtet, nicht in die Vergangenheit. Denn obwohl der Historiker sich selbst die Regel auferlegt, über nichts zu schreiben, was sich nach dem 31. Dezember des titelgebenden Jahres ereignet hat, bleibt der Bezug zu heute immer deutlich, gerade im Rekurs auf Andreas Reckwitz' These einer „Gesellschaft der Singularitäten“. Unter diesem Titel legte der Soziologe Reckwitz 2017 eine Zeitdiagnose vor, nach der die gegenwärtige Sozialstruktur auf die Prämierung des Besonderen – und nicht, wie im Fordismus, auf die Prämierung des Allgemeinen im Sinne des Genormten und Normalisierten – ausgerichtet sei. Die Singularität ist für Reckwitz nicht das Individuum, nicht das Einzelne, sondern das Einmalige, „alles andere als antisozial oder vorsozial; [...] im Gegenteil das, worum sich in der Spätmoderne das Soziale dreht.“ (Reckwitz 2017, 13) Reckwitz benennt denselben Umbruch wie Sarasin: Die neue Phase der Moderne sei Ende der 1970er-Jahre eingeleitet worden, der Soziologe macht dafür vor allem den technologischen Fortschritt und die ökonomische Umstrukturierung, das Ende des industriellen Kapitalismus, verantwortlich.

Sarasins Arbeit könnte also zunächst als historische Fundierung der Reckwitz'schen Theorie aufgefasst werden, die den Umbruch von der standardisierten in die singularisierte Welt genauer untersucht. Gleichwohl bestehen einige gewichtige Unterschiede: Offensichtlich ist, dass der Historiker ganz davon absieht, nach einem unbewegten Beweger in der Ökonomie oder der Technologie zu suchen. Wenn Sarasin über den Neoliberalismus oder über Kulturmaschinen spricht (was den Sphären der Ökonomie und Technologie bei Reckwitz an nächsten kommt) so sind dies stets gleichgewichtige Stränge neben all den weiteren Entwicklungen, die er in seiner Genealogie benennt. Dann wird unten festzustellen sein, dass die Gesamtausrichtung von Sarasins Buch der von Reckwitz deutlich widerspricht, da Sarasin eine politische Krise bewältigen will, wo Reckwitz Gesellschaftstheoretiker bleibt. Vor allem aber nimmt Sarasin Anstoß an der These, dass es sich bei der neuen Ära lediglich um eine ‚neue Phase‘ der Moderne, die ‚Spätmoderne‘, handeln könnte. Für ihn war die Geburt der Moderne auch die Geburt des Allgemeinen und die Geburt der Revolution, und alle drei Geburten fallen in das Jahr 1789. Moderne, Allgemeines und Revolution gehören hier zusammen. Sarasin verneint also, dass der Verlust des Allgemeinen in der Logik der Moderne angelegt gewesen sein könnte und sich im Jahr 1977 schlicht eine Fortsetzung des Bekannten unter neuem Vorzeichen angekündigt habe.

Auch wegen dieser Verquickung von Moderne, Allgemeinem und Revolution ist das Ende der Revolutionsidee das erste und wichtigste Vorzeichen für den Abklang der beiden anderen. Man könnte wohl in Frage stellen, ob es sich bei Sarasins Arbeit wirklich um eine Genealogie im klassischen Sinn,

ohne klaren Auslöser, handelt oder ob dieser Hoffnungstod nicht doch der ausschlaggebende Umbruch ist; der Autor scheint sich hier selbst nicht sicher. Am vermeintlichen Abklang der Revolutionshoffnung lässt sich aber auch die Stichfestigkeit von Sarasins These eines zerbröckelnden Allgemeinen exemplarisch überprüfen: 1979 folgte schließlich, zwei Jahre nach Sarasins Bruchpunkt, die weltweit Wellen schlagende Revolution im Iran. Der Autor wischt diese Revolution mit dem Argument beiseite, dass sie reaktionär und damit anti-modern gewesen sei, und daher keine ‚Revolution‘ im von ihm verwendeten Sinn eines strikt modernen Phänomens. Die Reaktion trennt er von der Moderne, weil die Reaktion, obwohl auch sie sich auf ein Allgemeines berufe, stets die Unterwerfung des Individuums unter dieses Allgemeine fordere, während das Spezifische an der modernen Allgemeinheit ihr Anspruch sei, die „Freiheit und Gleichheit der Individuen“ (29) zu verwirklichen. Dabei behauptet er jedoch auch, der jakobinische Terror, die nationalsozialistische Volksgemeinschaft und der Stalinismus seien „die modernen Grenz- und Extremfälle, die diesen Grundsatz bestätigen“ (30), gewesen. Wieso diese Exzesse des Allgemeinen für Sarasin nicht aus der Moderne fallen, die iranische Revolution allerdings schon, bleibt ungeklärt.

Man kann ihm zugutehalten, dass ein Epochenbruch nie glatt auf ein Jahr datierbar ist: Selbst wenn man annimmt, dass die revolutionären Ereignisse des Jahres 1979 typisch modern waren, könnten diese auch nicht mehr als eine letzte Fanfare oder ein postmortales Aufflackern einer doch verlorenen Moderne sein. Dennoch zeigt sich hier, dass Sarasin die Moderne nur vage als ein delikates Gleichgewicht zwischen Allgemeinem und Besonderen definiert. Außerdem tritt hier ein Problem hervor, das zu erwarten ist, wenn aus einer Reihe vermeintlicher Parallelen in disparaten Phänomenen ein allgemeines Muster abgeleitet werden soll: Es zeigt sich, dass einige dieser Parallelen und Tendenzen sich bei näherem Hinsehen nicht so glatt ineinanderfügen, wie der historische erste Blick und Sarasins Darstellung es scheinen lassen. Dies gilt nicht nur für das Ende der Revolution, man könnte auch argumentieren, dass der individualistische Neoliberalismus Sarasins Verständnis einer dem Individuum verpflichteten Allgemeinheit entspricht und damit typisch modern ist, und nicht, wie er behauptet, singularistisch-postmodern. Oder man könnte seine Beschreibung der Rolle der Ausbreitung von Kulturmaschinen für die Singularisierung in Frage stellen: Sind das Internet und die sozialen Medien, ebenso wie soziale Phänomene wie der Rave und die Parade von Subkulturen nicht Gegenbewegungen zur singularistischen Vereinzelung, in denen vormals Disparate zueinander finden? Auch werden noch heute Serien und Filme breit (dank Internet womöglich noch breiter) und nicht nur subkulturell rezipiert, und Kinos – im Verhältnis zu den Streaming-Diensten Orte des Allgemeinen – überleben gegen alle Prognosen weiterhin.

Reckwitz, der in seiner Diagnose ebenfalls von Kulturmaschinen spricht, kann einer solchen Kritik entgegenhalten, dass die Singularisierung nichts mit Vereinzelung und Isolation zu tun hätte, sondern mit dem, was er eine „Kulturalisierung des Sozialen“ (Reckwitz 2017, 17) nennt: Das Eigentümliche der Kulturmaschine ist, dass sie nicht bloßes Werkzeug ist, sondern Produzent von Affektion, von kulturellen Zeichen, wie sie in der Gesellschaft der Singularitäten allgegenwärtig sind. Die Gesellschaft der Singularitäten ist bei Reckwitz nicht zersplittert, und auch das Allgemeine besteht weiterhin, nur ist es nun paradox auf diese Besonderung ausgerichtet.

Auch wenn Sarasin formell denselben Begriff der Kulturmaschine wie Reckwitz verwendet, lässt sich diese Antikritik nicht einfach auf seine Argumentation übertragen, da es bei Sarasin eben doch um Vereinzelung und Zersplitterung geht. Hier zeigt sich der oben erwähnte dritte Unterschied in der Ausrichtung der beiden Singularisierungsdiagnosen: Reckwitz wehrt sich gegen den „nostalgischen‘ Rückblick[]“ (ebd., 435) auf vergangene Zeiten und geht sogar so weit, am Ende seines Werkes bereits ein Abschwächen des eben erst von ihm analysierten „apertistisch-differenziellen Liberalismus“, wie er die politische Matrix der Singularisierung nennt, zu konstatieren. Von Katastrophenstimmung oder einem konkreten Handlungsauftrag an seine Leserschaft bleibt er weit entfernt. Sarasin hingegen äußert Pessimismus, ja Verzweiflung im Angesicht der singularisierten Postmoderne. In ihr sieht er den Grund für die gegenwärtige politische Krise, das heißt für die Bedrohung des politischen Grundkonsens, die „sprunghafte Verbreitung von Verschwörungstheorien“ und den „Verlust des Vertrauens in wissenschaftliche Rationalität“ (426). Wenn man ihn auch kaum als romantischen Nostalgiker bezeichnen kann, schafft seine Lektüre ein deutliches Gefühl für das mit der Moderne Verlorengegangene. Singularisierung, könnte man sagen, ist bei Sarasin doch auch Spaltung und Isolierung, zumindest in ihren Konsequenzen, und daher lässt sich – mit den oben angerissenen Gegenargumenten zu Sarasins Thesen – fragen, ob die Lage wirklich so düster aussieht.

Konkretisieren lässt sich dies abschließend dort, wo Sarasins Analyse ihren deutlichsten Bezug zur Gegenwart zeigt: An seinen Überlegungen zur Identitätspolitik, die 1977 erstmals von einer Gruppe schwarzer, lesbischer Frauen, dem *Combahee River Collective*, konzipiert wurde. Hier hatte sich laut Sarasin die heute „entscheidende[] Demarkationslinie zwischen ‚links‘ und ‚rechts‘“ herausgebildet, „die den alten Klassenantagonismus in dieser Rolle ablöst“ (249). Die Feststellung, dass ein Widerspruch von Solidarität und Identität bereits in den Texten des Combahee River Collective angelegt war, die Identitätspolitik also schon immer damit kämpfte, gleichzeitig Besonderung und Gleichheit fordern zu müssen, ist treffend, und beeindruckend ist auch Sarasins Vergleich mit der zeitgleich in der Neuen Rechten auftauchenden Faszination für Authentizität und Territorialität: Auch hier wurde eine Form von Identität immer wichtiger. Sarasin behandelt linke und rechte Identitätspolitiken aber nicht als zwei Seiten derselben Medaille, sondern stellt den Unterschied in ihren Formen der Gruppenkonstitution heraus. Während Identität beim Combahee River Collective näher an der Bedeutung von ‚Erfahrung‘ lag als an ethnischen Identitäten, so wurden letztere in der Neuen Rechten besonders als Heilmittel gegen die moderne Entfremdung betont. Hier zeigt die auf disparate Muster angelegte Methode übrigens ihre Stärke, denn sie macht glaubhaft, dass die parallelen Identarisierungsprozesse einer über die einzelnen rechten oder linken Identitätspolitiken hinausführenden gesamtgesellschaftlichen Tendenz entspringen.

Identität, so Sarasins Analyse, ist ein „nachmodernes Prinzip wesenhafter Ungleichheit und Nichtvermittelbarkeit“ (421) und damit eine prägnante Chiffre für die politische Singularisierung und die damit verbundene Bedrohung der liberalen Demokratie. So sehr diese Warnung auch berechtigt ist, muss man doch daran erinnern, dass sich in der Identität auch ein Wunsch nach intensiverer Vermittlung ausdrückt – der nach dem Aufgehen des Einzelnen im identitären Kollektiv. Sarasin selbst stellt fest, dass Identität einerseits die des Einzelnen mit sich selbst, andererseits die des Einzelnen

mit dem Kollektiv meint. Der zeitgenössische Identitarismus kann daher genauso als eine Reaktion auf die Entwicklungen der Singularisierung erscheinen, wie als dessen ungebremste Folge, als Versuch nämlich, Möglichkeiten der Vermittelbarkeit zu finden, die auf der Grundlage der Singularisierung funktionieren. Gewissermaßen bestätigt Sarasin dies unwissentlich, wenn er im Schlussteil gerade der oft mit Identitätspolitik in Verbindung gebrachten ‚Black Lives Matter‘-Bewegung das Potential zuspricht, das verlorene Gemeinsame wieder aufzurichten. Oder wenn er mit Empathie die U.S.-Dichterin Amanda Gorman zitiert, die hoffnungsvoll auf eine geeinte und doch die Differenz anerkennende Zukunft blickt, und deren Rezeption in Europa dennoch von identitären Grabenkämpfen durchzogen wurde, in Kontroversen um die ‚Identitäten‘ zweier ihrer Übersetzer (Der Spiegel 2021). Der Verweis auf und der Wunsch nach einem grundsätzlichen gesellschaftlichen Konsens lässt sich womöglich kaum mehr von der Kontroverse um die Identität, und damit auch von der Singularität, trennen, und so überwiegt auch bei Sarasin am Ende die Hoffnungslosigkeit, dass die gesplitterten Wahrheitsregeln sich wohl nicht wieder ineinanderfügen werden.

Seine Definition von Moderne und Allgemeinheit birgt, wie gezeigt, einige Schwierigkeiten und Widersprüche. Dennoch, selbst wenn man das Ende der Moderne nicht, oder nicht so glatt, im Jahr 1977 identifizieren kann; das Bewusstsein eines nicht nur graduellen Unterschiedes zwischen dieser und der heutigen Post- oder Spätmoderne schafft er beim Leser. Zu marginalisiert ist die radikale Linke heute, unfähig an ihr Momentum nach 1968 heranzureichen; zu selbstverständlich die Rhetorik der Menschenrechte; zu heterodox das mediale Spektrum, das sich vielleicht nicht in einen anarchischen Meinungsdschungel aufgelöst hat, wo der Konflikt mit den ‚alternativen Medien‘ aber dauerpräsent geworden ist. Sarasins Verdienst ist es, die schleichende Verlagerung des Fokus auf das Besondere in jeder Sphäre, sei es die Architektur, das Familienleben oder die Politik, auf eine Weise sichtbar zu machen, dass der Leser nicht umhinkommt, die Muster der Singularisierung auch im Alltag überall wiederzuerkennen. – Ein bildreiches und damit den Blick schärfendes Buch zur Besonderung der Welt.

**Yannick Allgeier**

## Literatur

*Katalanischer Übersetzer hat »falsches Profil«* (2021). In: DER SPIEGEL. <https://www.spiegel.de/kultur/amanda-gorman-katalanischer-uebersetzer-hat-falsches-profil-a-6b1544ef-59ca-4377-ac29-77aa6bb3fcc1> (29/03/2022).

Reckwitz, A. (2017) *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.