

Przemysław Czapliński

EINE VERSPÄTETE MODERNE

Dieser Text stützt sich auf drei Thesen: 1) Der polnischen Moderne geht langsam die Energie aus; 2) von der Krise betroffen sind die modernen Ideen sowie die bisherigen emotionalen Grundlagen der Moderne, also Stolz und Scham; 3) eine Chance auf Reeneration sehe ich in einer veränderten Betrachtung der emotiven Sphäre.

Der heutige Moment der polnischen Kultur wird von zahlreichen Analytikern als Spätmoderne bezeichnet. Ich möchte diesen Begriff hier verwenden und dabei zugleich seine Vieldeutigkeit herausarbeiten. „Spätmoderne“ beinhaltet meiner Auffassung nach das gleichzeitige Auftreten zweier gegensätzlicher Zustände: Fortgeschrittenheit und Verspätung.

Die Spezifik dieses Zustands – in dem Fortschritt und Anachronizität, Vorpreschen und Hinterherhinken zur gleichen Zeit möglich sind – werde ich mithilfe von literarischen Texten zu erklären versuchen.

Zwei Flügel der Moderne

Ich fange bei der Mitte an – im wörtlichen und im übertragenen Sinn: bei einem literarischen Text, der mitten im Zeitabschnitt 1989-2014 [von der Systemtransformation bis heute; A.d.Ü.] entstanden ist und der einen Protagonisten aus der Mitte der Gesellschaft präsentiert. Ich meine *Schneeweiß und Russenrot* von Dorota Masłowska [deutsche Übersetzung: Olaf Kühl, 2004; A.d.Ü.].

Der Roman wurde irrtümlich als Portrait eines sogenannten *dresiarz* [in Ballonseide gekleideten „Prolos“; A.d.Ü.] gelesen, also eines Repräsentanten der gesellschaftlichen Unterschicht. In Wahrheit verkörpert der Protagonist, Andrzej Robakowski, genannt Silny [der Starke; A.d.Ü.], ein Mittzwanziger mit Mittelschulabschluss, ohne Job, aber mit gewaltigem Lebenshunger, eins zu eins unsere Gesellschaft. Er verachtet Frauen, verehrt aber seine Mutter und liebt seine Freundin; er hasst „Russkis“ und Deutsche und glaubt, das macht ihn zum Patriot; er will als männlicher Mann gelten und lässt deswegen seine Agressionen an „den Schwuchteln“ aus; er findet, der Staat solle seine Bürger vor Arbeitslosigkeit schützen, ist aber zugleich gegen höhere Steuern; er äußert Mitgefühl für Arbeitslose, träumt jedoch davon, reicher Kapitalist zu werden; er verdächtigt die heutigen Kapitalgesellschaften, den gesamten Lebensraum zu vereinnahmen, hält jedoch Billigwaren und illegalen Handel auch für unter seiner Würde. Kurz gesagt: Silny, das sind wir. In Silnys Kopf herrscht genau das gleiche Chaos, die gleiche wilde Mischung von Wunschvorstellungen und Diagnosen wie in den Köpfen der entscheidenden Mehrheit unserer Gesellschaft. Silny hat keine Ansichten, Silny hat Vorurteile.

Misogynie, Russenfeindlichkeit, Deutschenfeindlichkeit, Antikapitalismus und Antikorporatismus – diese geballte verbale Aggression deutet klar auf eine angstgesteuerte Persönlichkeitsstruktur hin. Und sie schöpft sämtliche Diskurse der Moderne aus: Silny ist

schließlich zugleich fort- und rückschrittlich, revolutionär und reaktionär, internationalistisch und nationalistisch. Sein Bewusstsein wird von Emotionen gesteuert, und diese entscheiden darüber, dass er sich zusammen mit der Line Speed alle nur möglichen Sprachen der Gesellschaft reinzieht, alle Doktrinen und Theorien, die es ihm gestatten, in der Opferrolle zu verharren. Silny setzt sie zusammen, wie es ihm passt, sucht er doch nicht nach Kohärenz, sondern nach Worten mit Wirkung. Und so macht er es wie eine Müllverarbeitungsanlage, die alles ungetrennt zu einer einheitlichen Pampe verarbeitet: Einstmals ganzheitliche Konzepte – Wohlfahrtsstaat, Selbstbestimmung des Einzelnen, Liberalismus, freie Marktwirtschaft – werden umstandslos zerkleinert und zu Brei zerstampft.

An Silnys Monolog wird außerdem die Erklärung für eine spezifische Gespaltenheit der Moderne erkennbar, in der wir uns befinden. Silny fordert einen funktionierenden Staat, erweist sich aber zugleich, was die gesellschaftlichen Sitten betrifft, als eingefleischter und aggressiver Konservativer. Anhand dessen lassen sich die beiden Seiten jeder – nicht nur der polnischen – Moderne bestimmen: Sie teilt sich in eine modernisierende (Infrastruktur, Wirtschaft) und eine moderne Sphäre. MODERNISIERUNG, das sind Autobahnen, gute Verkehrsführung in den Städten, Telefone, Gesundheitssystem, Rentensystem ... MODERNITÄT ist eine für alle geltende Freiheit in der Wahl des Lebensmodells, also der geschlechtlichen und sexuellen Identität, des Glaubens, des familiären Zusammenlebens. Silny ist für Modernisierung und gegen Modernität: Er ist für einen staatlich kontrollierten Kapitalismus und einen gesellschaftlich überwachten Normativismus.

Die Unterscheidung in Modernisierung (Infrastruktur) und Modernität (Pluralismus der Identitäten) gestattet es, das Schizophrene an der polnischen Moderne, also ihren verspäteten Fortschritt, zu begreifen: Ein höherer Lebensstandard und eine steigende Lebenserwartung, die Verbreiterung der Mittelschicht, die schrumpfende Distanz zwischen Polen und Westeuropa, die Autobahnen ..., das alles sind Beweise für einen unzweifelhaften Modernisierungserfolg. Dagegen sind die Verschärfung des Abtreibungsgesetzes, die wachsende Einmischung der Kirche in Staatsangelegenheiten, die Intoleranz gegenüber bestimmten Glaubensrichtungen, Misogynie, Homophobie, Aggression gegen alles Andersartige (in geschlechtlicher, sexueller, ethnischer Hinsicht ...) Beweise für einen Rückschritt in der Modernität.

So verstehe ich die Spezifik der polnischen modernen Schizophrenie: Ihre konservative (reaktionäre) Ausprägung wird von denen geschaffen, die eine immer weitergehende Modernisierung und eine Beschränkung der Toleranz fordern. Die umgekehrte Variante beruht auf der Forderung nach einer Gleichberechtigung bezüglich der Identität, wobei gleichzeitig ökonomische Kriterien als Fortschrittsmaßstäbe in Frage gestellt werden. Auf der einen Seite haben wir in Polen also modernisierte Konservative, auf der anderen Seite – antikapitalistische Emanzipanten. [...]

Eine neue Landkarte

Die schizophrene polnische Moderne gestattet die Erklärung einer weiteren Tatsache – des Kulturkrieges, der fast seit Beginn der Transformation bei uns im Gange ist. Es ist

ein Krieg zwischen zwei Lagern der Moderne, nicht jedoch zwischen Traditionalisten und Fortschrittlern. Dieser Krieg wird von den gleichberechtigungsfeindlichen Befürwortern der Modernisierung und den antikapitalistisch eingestellten Befürwortern der Emanzipation geführt. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass die „Konservativen“ gern den Sittenwandel aufhalten und zugleich ein immer höheres Modernisierungsniveau erreichen würden, während die Befürworter der Gleichberechtigung zur Postmoderne übergehen (also einen wirklichen Pluralismus und auch eine Korrelation von Rechten mit Möglichkeiten erreichen wollen) und gleichzeitig die ihrer Meinung nach ungünstigen Prozesse der wirtschaftlichen Liberalisierung aufhalten möchten. Warum können die beiden Seiten nicht gemeinsam die – ohnehin zahlreichen – Probleme lösen? Warum treten sie nicht gemeinsam auf bei den Angelegenheiten, die das Schlachtfeld mittendurch teilen? Bei der Beantwortung dieser Frage lässt sich eine weitere Bedeutung des Begriffs „Spätmoderne“ ermitteln: „spät“ – also müde, kraftlos. Eine Beobachtung der polnischen Spätmoderne gestattet in dieser Hinsicht nicht viele Illusionen: ihre Energie erlahmt – nachdem nun die Freiheit erlangt und eine freie Marktwirtschaft installiert ist, lassen sich nur schwer andere Quellen für gesellschaftliche Kraft finden als gegenseitiger Hass. Nichts belebt eine Gesellschaft so sehr wie der Hass der Konservativen auf die Emanzipanten und der Hass der Fortschrittler auf die polnischen „naziöle“ [Nazis; A.d.Ü.]. Seit Mitte der 1980er Jahre sickert unaufhaltsam die Energie aus dem Ideenbehälter. [...]

Unten drunter

Ich erlaube mir, noch einmal auf *Schneeweiß und Russenrot* zurückzukommen – ein für unsere Probleme (Probleme, nicht jedoch deren Lösung) paradigmatisches Buch.

Protagonist Silny bedeutet das Ende der in die Bildung gesetzten Hoffnungen der Spätmoderne in Polen. Bevor er aufgetaucht ist, konnten wir glauben, der liberale Bildungserwerb in einem freien Land würde den Geist der jungen Leute frei machen von den Phantasmen der Fremdartigkeit, würde die jungen Leute vom Nationalismus befreien und ihnen helfen, eine patriotische Haltung beizubehalten, würde sie zu Bürgern Europas machen und gleichzeitig dafür sorgen, dass sie Polen bleiben, würde ihren Glauben von Fanatismus befreien und sie stattdessen Ökumenismus lehren, den sie den älteren Generationen darbieten könnten. Silny stellte all diese Hoffnungen auf den Prüfstein, krepelte sie um und machte sie lächerlich. Er zeigte nämlich, dass man Unfreiheit nicht kennen, mehrere Bildungsetappen in einem freien Land durchlaufen, nie von irgendeiner Seite besonderen Druck erfahren haben kann – und trotzdem unbeirrbar und im Eiltempo Phantasmen von Fremdartigkeit ausbilden kann. Silny rekonstruiert seine Feinde intuitiv und reflexartig, was heißt, dass die Matrize des Fremdartigen bei ihm unter der Oberfläche der Bildung existiert – unter Zitaten und Maximen, vor der Schwelle der Ansichten, welche lediglich Argument für die Identität, nicht jedoch deutliche Auslegung eines ideellen Standpunkts sind.

Woher nimmt Silny seine (und zugleich auch unsere) Figuren der Fremdheit? Seine Zielgruppen – Frauen, Homosexuelle, „Russkis“, Kapitalisten – speisen sich aus Gesprächen, die er zu Hause und in der Schule führt, aus Filmen, die er sieht, aus politischen Diskussionen, denen er lauscht. Soll heißen, aus der Luft, die er atmet.

Es gilt somit voller Demut einzuräumen, dass keine Bildung – verstanden als Zusammenstellung konkreter Inhalte – irgendetwas ändert. Die Ansichten, die Silny äußert, sind keine rationalisierten Erfahrungen, sondern eine Verschmelzung von Emotionen. Sie sitzen am tiefsten im Menschen, und sie entscheiden über seine Einstellung zur Welt. Aus dem Lehm der Emotionen – Ärgernissen und Sympathien, Abneigungen und Zuständen von Ekstase, Gleichgültigkeit und Hass – erwachsen die Figuren der Fremdheit. Der Diskurs erfolgt erst ganz am Ende, als jämmerlicher Versuch der Legitimation der eigenen Gefühle.

In Silnys Verhalten spielen drei negative Emotionen eine besondere Rolle: Scham, Wut und Angst. Silny kann man beschämen, wenn man ihm unzureichenden Patriotismus nachweist; man kann ihn wütend machen, wenn man die Tugendhaftigkeit seiner Mutter in Zweifel zieht; man kann ihn erschrecken, wenn man seine Männlichkeit in Frage stellt. Diesen drei Emotionen entsprechen (nicht unbedingt symmetrisch) drei positive Emotionen: Stolz, Gegenleistung und Festigkeit. Die drei aufgezählten Paare (die – ich betone – kontextuell gemeinsam existieren) scheinen die emotionale Matrize der Moderne zu sein.

Ich behaupte nicht, dass sie in der Moderne entstanden sind, sondern ich denke vielmehr, dass sie eine spezifische moderne Geschichte haben und dass die Moderne gerade aus ihnen einen gewaltigen Teil ihrer Energie schöpfte. Die Moderne verdankt ihre Dynamik bestimmten Strategien – Beschämung, Entfachung und Kanalisierung von Wut, Erweckung und Besänftigung von Ängsten. Entsprechend entwickelten sich Narrationen von Stolz, Gegenleistung (Wiedergutmachung) und Festigkeit (Stabilität, Sicherheit).

Jede dieser Emotionen hat ihre eigene (und manchmal mit anderen verknüpfte) Geschichte in der polnischen Moderne. Ich bespreche nun in ein paar Sätzen die „Strategie der Beschämung“, erscheint sie mir doch am symptomatischsten für das letzte Vierteljahrhundert.

Die gesellschaftliche Maschinerie der Scham war mit die subtilste und für die Entwicklung der Moderne eine der wichtigsten. Von den Gründungstexten (der denkwürdigen Kant'schen Definition: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“) bis hin zur Zeit der polnischen Systemtransformation war die Berufung auf das Schamgefühl die Strategie, auf die Gesellschaft einzuwirken. Die Moderne schuf ein Subjekt, das sein sollte wie folgt: autonom, also selbständig; gleich, also integriert in die Gemeinschaft; vernünftig, also kritisch gegenüber jeder Antwort, die sich nicht rational begründen lässt. Damit stiftete die Moderne eine Anthropologie der Scham, indem sie einen Menschen schuf, der sich seiner nicht vollkommenen Selbständigkeit, seiner ungenügenden gesellschaftlichen Integration und seines Hangs zu Vorurteilen schämen sollte.

Die großen Figuren der modernen Scham, umgelegt auf polnische Verhältnisse (und auch auf die Verhältnisse in anderen mittel- und osteuropäischen Gesellschaften), gestatteten eine Ordnung der Transformationsnarrationen. Die Gesellschaft wurde mobilisiert, verschiedenste Unannehmlichkeiten und unglückliche Umstände zu ertragen, und

zugleich wurde ihr ein Teil der Verantwortung für diese Dinge aufgehalst. Die Transformation stützte sich auf Beschämungen wie: zivilisatorische Verspätung (Unselbständigkeit, Rückständigkeit im Vergleich mit den am weitesten entwickelten westlichen Ländern), unzureichende Rationalität (Wirtschaft verlangt v.a. Kalkül – wer durch die unsichtbare Hand des Marktes zugrunde geht, ist selbst daran schuld) und unzureichende Solidarität (mit verschiedenartig definierten Diskriminierten: in ökonomischer oder geschlechtlicher Hinsicht Ausgeschlossenen, oder heute: behinderte Kinder und ihre Eltern). Seid selbständiger, rationaler, solidarischer – das waren die grundlegenden Gebote, bei deren Nichterfüllung pragmatischer Misserfolg drohte, aber auch Scham. Es scheint, dass die Energie der polnischen Moderne sich deswegen erschöpft hat, weil die Wirksamkeit der Beschämung nicht mehr gegeben ist [...].

Das Erlöschen der Scham

Ab den 1980er Jahren waren die bedeutendsten Quellen für Scham: die Judenvernichtung (oder – im weiteren Sinne – die Beziehungen zwischen Polen und ethnischen Minderheiten, die im Laufe des 20. Jahrhunderts aus Polen verschwunden sind), die Volksrepublik, die Geburt des polnischen Kapitalismus, die traditionalistische Mentalität.

Die Vernichtung der Juden nimmt in dieser Gruppe eine Sonderstellung ein, stellt doch die Debatte darüber einen alternativen Beginn eines neuen Zeitabschnitts dar. Nicht das Jahr 1989, nicht die Verhandlungen am Runden Tisch, nicht der Fall der Berliner Mauer, sondern eine Reihe von Büchern und Artikeln von Mitte der 1980er Jahre markierten den initiativen Moment einer neuen Periode in der polnischen Geschichte. Dieser Beginn stand im Zeichen moralischer Verpflichtungen. Von Jan Błoński's Essay („Die armen Polen blicken aufs Ghetto“, 1987 [dt. Übersetzung 1995 erschienen, Polnische Bibliothek bei Suhrkamp; A.d.Ü.]) bis zu den späten 1990er Jahren beriefen sich die Narrationen über den Holocaust prinzipiell auf die Kategorie der Schuld und waren auf eine mögliche – moralische oder materielle – Wiedergutmachung ausgerichtet. Jene Texte schlugen vor allem eine Erweiterung des kollektiven Gedächtnisses vor, in das die Juden als Bestandteil der polnischen Geschichte und der polnischen Gemeinschaft mit aufgenommen werden sollten. Eine erhabene – in vielerlei Hinsicht schlüsselhafte, aber auch sehr irreführende – Rolle spielte damals die Topik der Trauer: Die polnischen Holocaust-Narrationen versuchten, den Ahnenritus zu erweitern, indem sie die jüdische Gemeinschaft dem polnischen Trauergedenken hinzufügten und, um die Notwendigkeit eines solchen Prozesses zu belegen, konkrete Figuren präsentierten (die Erzähler aus den Romanen *Weiser Dawidek* von Paweł Huelle [dt. Übers. von Renate Schmidgall, 1990], *Die schöne Frau Seidenman* von Andrzej Szczypiorski [dt. Übers. von Klaus Staemmler, 1988], *Das Buch eines Tages* von Piotr Szewc [dt. Übers. von Esther Kinsky, 2011], *Umschlagplatz* von J. M. Rymkiewicz [dt. Übers. von Martin Pollack, 1993]), die um die Juden trauern und ihre Trauer nicht mit dem Alltag der Nachkriegszeit in Einklang bringen können. Durch diese Darstellungsweise verlagerte sich der Schwerpunkt von den Opfern des Holocaust auf die Opfer der Holocaust-Zeugenschaft, von den Juden auf die Polen, von den Ermordeten auf die Erinnernden. Und weil das Verschwinden der polnischen Juden sich als unausdrückbar herausstellte, Trauer als unmöglich, Gedenken als undurchführbar, verwandelte Trauerarbeit sich in Melancholiearbeit. Also in den unendlichen, neurotischen, in der immergleichen Bewegungsabfolge wie-

derholten Beginn eines Ritus, dem es weder gelingen will, den Gegenstand der Trauer zu präsentieren, noch, die Verpflichtungen der Lebenden gegenüber den Toten zu bestimmen.

Eine kritische Masse erreichte die Schuld nach dem Erscheinen von Jan Tomasz Gross' Buch *Nachbarn* [dt. Übers. von Friedrich Griese, 2001]. Und diese kritische Masse offenbarte sich schon in neuer Gestalt, definiert durch Scham, nicht durch Schuld. Vor *Nachbarn* durfte man noch auf Vergebung und eventuelle Wiedergutmachung hoffen. Gross' Buch aber verdeutlichte ein gewisses Übermaß an Grausamkeit, das nicht in der Pragmatik von Verbrechen und Sünde Platz findet. Die Obszönität dessen, was in Jedwabne geschehen ist, ließ kein Verharren bei der Frage zu, WAS den Juden angetan wurde, sondern zwang zum unablässigen Nachdenken darüber, WIE es getan wurde. Joanna Tokarska-Bakir hatte recht, als sie feststellte, dass der Ort Jedwabne sich nach Erscheinen der *Nachbarn* „vor den Augen ganz Polens vor Scham wand“. Tomasz Szarota stellte im Gespräch mit Jacek Żakowski fest, nun sei die Zeit gekommen, sich endlich mit der „dunklen Seite der polnisch-jüdischen Beziehungen“ zu befassen („Diabelskie szczegóły“ [Teuflische Details]. „GW“ vom 18./19. 11. 2000, S. 10–12). Nach Gross' Buch haben die polnisch-jüdischen Beziehungen zur Zeit des Holocaust den Charakter einer „dunklen Materie“ angenommen – die sich nicht mehr auf das Problem der Schuld beschränken lässt, sondern die düsteren Geheimnisse eines xenophoben Patriotismus und Katholizismus birgt.

[...]

Kurz: In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre trat der Holocaust in die polnische Kultur ein – als Herausforderung für das Gedächtnis, für die kollektive Moral (die damit vor die Verpflichtung einer Reinigung gestellt wurde), für die kollektive Identität (für die es unumgänglich wurde, Bindungen mit dem Anderen einzugehen, tatsächliche Solidarität aufzubauen) und schließlich als Herausforderung für zukünftige Gesetze. Im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts hat sich zwar der Holocaust im kollektiven Post-Gedächtnis eingemischt, ausgedrückt in einer Ästhetik des Horrors aktiviert er aber ein kollektives immunisierendes Symbolsystem. Die Aufgabe jenes Systems ist der Schutz vor einer entsetzlichen Angst. Der Holocaust dient BISHER noch nicht zu einer Formulierung neuer gemeinschaftlicher Aufgaben. Die Energie von Schuld, Scham und Angst kumuliert sich irgendwo im kollektiven Unterbewusstsein, führt aber nicht zu einer Festlegung neuer Ziele. Die eingeschlafene Energie der mit dem Holocaust verbundenen Emotionen weckt (und nutzt auf eine andere Art) heute derjenige, der es schafft, in der Sprache der Angst zu reden und jene Angst mit Moral zu verknüpfen.

Transformationsbegründete Auslöser von Scham

Ende der 1980er Jahre pickte sich die Literatur einen Protagonisten heraus, den sie – mit symbolischen Mitteln – wie besessen malträtierte. Es war dies der damalige Sieger im Wirtschaftswettbewerb, also der windige Geschäftemacher, der Warschauer Kleinkapitalist, der hastig und plump die Spuren seiner plebejischen Herkunft verwischen und sich mit den Federn der Business-Class schmücken wollte. Sein Aufzug, Äußeres, Auftreten, sein Benehmen und Geschmack waren kulturell geächtet.

Wenig später, Anfang der 1990er Jahre, gesellte sich ein zweiter Typ dazu: der Volksrepublikler. Er wurde häufig als ebensolcher Businessman präsentiert, der – nach bewährtem konformistischem Muster – erst nach 1989 sein Aussehen veränderte. Zu volkspolnischen Zeiten musste er nicht zwangsläufig Parteimitglied oder Funktionär des Regimes gewesen sein, eher hatte er sein eigenes Leben auf die in einem sozialistischen Staat erreichbaren Ziele zugeschnitten: Wohnung im Plattenbau, Polstergarnitur im Wohnzimmer, Polski Fiat, Urlaub an der Ostsee ... Eine Mischung aus Billig und Geschmacklos, erworben mit hart verdientem Geld und von den glücklichen Besitzern als das Höchste angesehen. All das – der gedankliche und ästhetische Horizont, die Lebensplanung, zugeschnitten auf Ambitionen, wie sie der sozialistische Staat weckte – wurde zum literarischen Gespött. Und damit wurden der sozialistische Alltag und das, was man daraus mitgenommen hatte, zu einer beschämenden Erfahrung.

Ungefähr ab der zweiten Hälfte der 1990er Jahre kam noch ein dritter peinlicher Protagonist hinzu – der „typische Pole“. Intolerant und in seinem gesellschaftlichen Denken eher auf sich selbst als auf die Gemeinschaft bezogen, sah er im Pluralismus die Quelle für mehrere Übel – jene Figur wurde als Repräsentant eines tief verwurzelten und engstirnigen Konservatismus dargestellt. Anstelle von Ansichten und Argumenten hatte er nur seine Frustration. Sein Katholizismus war verstaubt, sein Patriotismus voller Hass auf fingierte Fremde, und sein Denkhorizont wurde von der Überzeugung beschränkt, dass Geschlecht, ethnische Herkunft und Sexualität naturgegeben seien. Jegliche Abweichung davon war deshalb für den „Ewiggestrigen“ unmoralisch und unnatürlich, er selbst wiederum wurde bald als Paradebeispiel für hinterwäldlerisches Polentum kreiert.

Eben weil Literatur und Medien diese drei „peinlichen“ Figuren der polnischen Kultur kreierten, geriet die ganze Normalität des Lebens nach der Transformation in Gefahr. Zusammen mit den herausgepickten und typischen Drei wurden nämlich drei umfangreiche Erfahrungen samt den dahinterstehenden gesellschaftlichen Lebensformen an den gesellschaftlichen Rand gedrängt: die Zeit Volkspolens, die Entstehungszeit des Kapitalismus und die traditionalistische kollektive Identität. Wäre es gelungen, sie in dieser Position zu halten, hätte das geheißen, dass wir uns in einer kapitalistischen Realität bewegen, ohne zugleich über eine besondere Ästhetik zu verfügen, in der wir von unserem neuen Leben sprechen könnten. Wir könnten an unsere in der sozialistischen Zeit wurzelnden Biografien zurückdenken, doch wären zugleich nicht ohne Prestigeverlust in der Lage, laut über sie zu reden. Außerdem könnten wir weiterhin in die Kirche gehen, den Wert unserer Sittlichkeit hochhalten, die polnische Tradition akzeptieren, ohne jedoch Kommunikationsmittel bei der Hand zu haben, die uns gestatten würden, das auf respektable Weise auszudrücken.

Ein erheblicher Teil der Romane über die neue Wirklichkeit bezog sich auf einen der drei grundlegenden Schenauslöser. Ein Roman, der sie alle drei umfasst, stammt von Michał Witkowski. In *Queen Barbara* (2007) [dt. Übers. von Olaf Kühl, 2010; A.d.Ü.] – einem so herausragenden wie symptomatischen Buch – begegnen wir einem Protagonisten, der in und an sich alles versammelt, was beschämen kann: Zu Ende der sozialistischen Zeit hat er es mit verschiedenen linken Geschäften zu einem kleinen Vermögen gebracht; in der 3. Republik betreibt er ein Leihhaus (kauft armen Leuten allen mögli-

chen Plunder ab), betätigt sich als Geldverleiher, wird zum Schuldeneintreiber; sein Lebensstil (Muckibude, Proteinpulver, zwei ukrainische Bodyguards immer im Schlepptau) ist die Essenz der Peinlichkeit, und seine Moral (alltags Gewalt, sonntags Kirche) ist die ganz gewöhnliche gesellschaftliche Heuchelei.

Mit alldem ist Witkowski eine ganz entscheidende Sache gelungen: Er hat die infolge der Transformation eingetretenen Schamauslöser in Oberpeinlichkeiten verwandelt – und somit Verhaltensweisen, die einer moralischen Qualifikation unterlagen, zu ästhetisch bewertbaren Entscheidungen gemacht. Haltungen und Objekte, die dadurch in die Sphäre des Oberpeinlichen rückten, erfuhren dabei eine Aufwertung.

Ich nenne Witkowskis Roman deshalb symptomatisch, weil der Autor in ihm einen Prozess deutlich gemacht hat, der sich durch das ganze gesellschaftliche Leben zog: Drei wichtigen Erfahrungen (Was haben wir in der Volksrepublik gemacht? Wie haben wir Kapitalismus geschaffen? Welche Moral vertreten wir?) drohten für konkrete Delikte angeklagt zu werden. Die Kunst der 1990er Jahre arbeitete an der Verwandlung moralischer Qualifikation in ästhetische, und Witkowski wiederum erhärtete jenen Prozess und gab ihm eine neue Qualität: Sein Roman zeigte die unzweifelhafte Oberpeinlichkeit der alltäglichen Ästhetik (die alten Plunder mit neuem verband), die Oberpeinlichkeit der Frömmigkeit, der Beteiligung am Kapitalismus oder des Engagements in der Volksrepublik Polen, bewies jedoch zugleich, dass es eine andere Alltagsästhetik eben nicht gibt. Wir haben nur das Oberpeinliche zur Verfügung, deswegen müssen wir uns schlicht und einfach damit begnügen.

Daher betrachte ich Witkowskis Roman als ein Signal für das Erlöschen der Transformationsenergie, die sich mit der Möglichkeit zur Beschämung verknüpft und auf drei Fortschrittsbereiche rekurriert: den Wandel des Kapitalismus (vom adaptiven zum souveränen), die Betrachtung des postsozialistischen Erbes und die Modernisierung der Religiosität.

Den heutigen Polen kann man kaum beschämen, hat er doch gelernt, sich eines Schutzsystems zu bedienen: Er ist in der Lage, die technisch-zivilisatorische (fortgeschrittene) Sphäre von der Sphäre der Sitten zu trennen und dabei erstere als eigene Ausbeute, letztere als eigene Wahl zu betrachten. Anders gesagt: Der Pole der heutigen Zeit ist am Ende der Geschichte angelangt, weil er beschlossen hat, seine Mentalität oder Beziehungen zu anderen nicht mehr ändern zu müssen. Er bringt es fertig – das zeigt der Fall der Mohairmützen [auf den Köpfen der älteren, konservativen Bevölkerung; A.d.Ü.], – sich auf eine Weise zu kleiden, die von anderen als peinlich empfunden wird, und stolzgeschwellt im Gewand der gesellschaftlichen Geringschätzung herumzuspazieren. Die Veränderung scheint insofern wichtig, als die Scham sich für eine „Steuerung“ von außen nutzen ließ, während die Oberpeinlichkeit eine Frage der individuellen Entscheidung ist. Der Pole ist eben so, wie er ist, und dafür soll er sich nicht nur nicht schämen, sondern mehr noch – er darf stolz darauf sein.

Die einzige noch nutzbare Motivation hängt mit der mangelnden Solidarität zusammen – nicht nur der zwischenmenschlichen, sondern auch der zwischen Gattungen, d.h. einer Solidarität, die nicht nur menschliche Wesen mit einbezieht. Der Fall Rospuda-Tal [ein

Naturschutzgebiet mit seltenen Tierarten, durch das eine Schnellstraße gezogen werden sollte; A.d.Ü.] und auch der Streit um rituelle Tierschlachtungen zeigen jedoch, dass die polnische Solidarität auf einem Gattungschauvinismus gründet und nur unter Schwierigkeiten bis an die Grenzen der menschlichen Welt vordringt. Mit Sicherheit jedoch stellt ökologisches Gedankengut eine andere Sprache dar, mit der an das Schamgefühl appelliert werden kann, und somit darf man hoffen, dass darin eine Chance auf eine Auffrischung der gesellschaftlichen Kommunikation liegen möge. (Als Experiment könnte man vorschlagen, in den Grundschulen ein praktisches Unterrichtsfach „Mit der Natur sprechen“ einzuführen, in dem gelehrt wird, Tieren, Pflanzen, Insekten zuzuhören und sie zu verstehen, und sich im Weiteren für sie einzusetzen.)

Vergiftete Quellen des Stolzes und neue Mediationen

Scham hat die emotionale Grundlage der Moderne in einer Kombination mit Stolz geschaffen.

Gehen wir die Sache schematisch an: Im Tausch gegen das Verschwinden der entscheidenden Schamauslöser – Scham aufgrund von Verspätung, Unselbständigkeit, Unsolidarität – bot die Moderne den Stolz. Eine Beschleunigung der Entwicklung, das Streben nach Autonomie sowie die Schaffung gesellschaftlicher Bande sind die spezifisch modernen Grundlagen von Anerkennung. Aus dieser Perspektive ist das Jahr 1989 eine Kulmination der Moderne: Die Wiedererlangung der Unabhängigkeit bedeutete, dass der Staat die Herrschaft über seine eigene Geschichte zurückgewann und von da an selbständig die Bedingungen für seine eigene Entwicklung herstellen würde; dass die Gesellschaft zusammen mit der geschichtsschaffenden Position auch die (beschämenden) technisch-zivilisatorischen, wirtschaftlichen und rechtlich-kulturellen Versäumnisse, die uns von weiter entwickelten Staaten trennen, würde aufarbeiten können; dass es unter den neuen Umständen möglich würde, immer größere menschliche und nicht nur menschliche Gruppen in die Idee der Solidarität mit einzubeziehen. Der Stolz über die Wiedererlangung der kollektiven Autonomie gab den Zugang zu weiteren, mit Fortschritt und Gerechtigkeit zusammenhängenden Quellen der Anerkennung.

Die dreifache Quelle für Stolz wurde jedoch bereits im ersten Jahrzehnt vergiftet. In den Mittelpunkt der öffentlichen Debatte rückte die Frage nach dem kollektiven Subjekt, für das (in dessen Namen) die Unabhängigkeit erlangt worden war. In dieser Frage gerieten zwei Narrationen in Konflikt. Die erste, bereits Mitte der 1980er Jahre ausgebildete Narration besagte, jenes Subjekt sei eine zahlreiche und differenzierte Gemeinschaft von Lebenden und Toten, von Polen und den Geistern der alten Republik, von „normalen“ und verschrobene Menschen. Die angestrebte Gemeinschaft umfasste somit die bis dahin weniger als Subjekt betrachtete Frau, Juden, ethnische und religiöse Minderheiten und auch Menschen, die in sexueller Hinsicht von der Norm abwichen.

[...]

Diese Narration jedoch brachte schwierige Konsequenzen für die traditionelle Identität mit sich, stellte sie doch das Recht zum Stolz auf die bisherigen identitätsstiftenden Grundlagen in Frage. In der Gesellschaft gegen Ende der Volksrepublik fiel jedem Polen

ein Krümchen Anerkennung allein aus dem Grund zu, dass er Teil einer kollektiven Identität war: „Pole“, „männlich“ (Frauen wurden hier weniger einbezogen) und „heterosexuell“. Das pluralistische kollektive Subjekt, das die polnische Kultur in den 1980er Jahren entwarf, stellte den Automatismus jener Anerkennung in Frage. Die Eigenschaften, die bislang genügt hatten, um am Transfer des Stolzes teilzunehmen, erwiesen sich nicht nur als „erworben“, sondern, schlimmer noch, als verstrickt in eine Geschichte der Unterdrückung. Polentum gegen andere Volkszugehörigkeiten (besonders die jüdische, ukrainische und litauische), Männlichkeit gegen Weiblichkeit, Heterosexualität gegen Homosexualität nahmen gewalttätigen Charakter an und verloren ihre Qualität der „Natürlichkeit“. Aus dem Verborgenen hervorgezerrt wurden sie zu kulturellen Tatsachen von verdächtiger Biografie und gefährlichem Potenzial.

Eine solche Darstellung der Sache rief in den Trägern der traditionellen Identität das Gefühl hervor, ihnen werde die Anerkennung versagt. Daher kam in den 1990er Jahren eine zweite, antipluralistische Narration auf, die besagte, dass die Gemeinschaft, in deren Namen die Unabhängigkeit erlangt worden war, traditionelles „Polentum“, „Heterosexualität“ und „Katholizismus“ als entscheidende Maßstäbe der Bürgerschaft anerkennen müsse. Der pluralistischen Narration stand also weniger eine monistische als eine mehrheitliche Narration gegenüber, die den verschiedenen Minderheiten je nach eigenem Ermessen Rechte zugestehen wollte.

Die entzweiten Gruppen versperren einander den Zugang zu den Quellen der Anerkennung, oder sie vergiften jene Quellen. Im Ergebnis entsteht eine autarke Verwaltung des Stolzes, die darin besteht, dass Anerkennung nur in geschlossenen Gruppen bezeugt wird, zwischen denen kein Transfer des Stolzes möglich ist. Wenn zum Beispiel ein Liberaler sagt: „Wir sollten stolz darauf sein, was Polen im vergangenen Vierteljahrhundert erreicht hat“, dann stellen sich ihm (in vorübergehender und unfreiwilliger Verbrüderung) die Linken und die Rechten entgegen, die einwerfen: „Mit Stolz sollten wir uns zurückhalten, bis nicht alle Ausschlussfaktoren beseitigt sind.“ Linke und Rechte haben dabei ein unterschiedliches Verständnis von Ausschluss: Für die Linken ist es die rechtliche und wirtschaftliche Diskriminierung, welche die Vertreter von Minderheiten betrifft, während nach Auffassung der Rechten die Mehrheit und deren Sitten ausgeschlossen sind. Dasselbe geschieht, wenn die Rechten vom Warschauer Aufstand als einer Quelle des Stolzes sprechen, oder die Linken von emanzipatorischen Traditionen, oder die Ökologen von geänderten Gesetzen. Was für die einen Quelle der Anerkennung ist, wird für die anderen zum unwirksamen Instrument der Beschämung.

Diese Asymmetrie resultiert daraus, dass in der polnischen Kultur im Moment kein spezifisch moderner Wert existiert – im Bereich der Autonomie, Entwicklung und Solidarität –, dessen Erlangung als Grundlage für allgemeine Anerkennung dienen könnte. Und da das so ist, funktioniert auch die moderne Beschämung aufgrund von Verspätung, Unselbständigkeit und Egoismus nicht mehr. Die einzelnen Scham- und Stolzauslöser funktionieren in verschiedensten Konfigurationen und verschiedensten Gesellschaftsgruppen, prinzipiell unmöglich ist es jedoch geworden, außerhalb der Grenzen einer autark definierten Gemeinschaft Anerkennung und die Erwartung von Ausdrücken der Anerkennung zu äußern. Vom Gesichtspunkt der Logik der Anerkennung her ist das ein Widerspruch. Wer aus anderen Quellen Stolz schöpft, fordert unsere Bemühungen um

Anerkennung heraus. Wir möchten, dass so jemand unsere Errungenschaften anerkennt. Doch der Andere überwacht die Integrität der Anerkennung: Er gibt uns recht, wenn wir die von ihm definierten Bedingungen erfüllen, die Selbständigkeit, Entwicklung und Solidarität verbinden. Weil aber die modernen Ideale eine Relativierung erfahren haben, ist der Zugang zur Anerkennung blockiert. Man kann Anerkennung erwerben, indem man sich für die Gleichberechtigung der Geschlechter oder für den Schutz der katholischen Kirche einsetzt, indem man Solidarität mit dem Volk oder mit Tieren bekundet, indem man Jesus Christus die Treue hält oder indem man seinem gleichgeschlechtlichen Partner treu ist (ich sage nicht, dass das separate Werte sind – ich sage nur, dass sie als widerstreitend angesehen werden).

Emotionale Antwort auf die unbefriedigten Ansprüche ist Wut. Wut und ihre diversen Spielarten: Unzufriedenheit, Unbehagen, Ärger, Frustration, Empörung, Zorn. Angesichts der unwirksamen Schamauslöser und des blockierten Zugangs zum Stolz scheinen jene Spielarten der Wut im polnischen Gefühlsleben zu dominieren. Daher verwerfe ich die Frage: „Warum gestalten nicht mehr Scham und Stolz die moderne Gemeinschaft?“ zugunsten einer anderen Frage: „Lässt Wut sich sozialisieren?“

Bevor ich antworte, möchte ich versuchen, kurz die Landkarte der Wut zu charakterisieren. Daran lässt sich nämlich zeigen, wie diese Emotion sich dahingehend verbreiten konnte, dass ihre Erfahrung und die Art ihrer Artikulation gesellschaftliche Unterschiede verwischen.

Wollten wir Wut mit roter Farbe markieren, würde die Karte sich gänzlich rot färben. Beide Seiten des (wiederentstehenden und nicht des Chaos entbehrenden) Kulturkrieges haben die Wut sehr früh entdeckt. Die konservative Seite (Rymkiewicz, Ziemkiewicz, Horubała, Wildstein) betont vor allem das Problem der schwindenden Souveränität kollektiver Subjekte (Staat, gesellschaftliche Klasse, Familie, Glaubensgemeinschaft), und auch das Bild einer demoralisierten Herrschaft, eines globalisierten Marktes, einer unmoralischen und unwesentlichen Kultur, um auf diese Weise eine Berechtigung für die wütenden Protagonisten zu finden. Eine neue Erscheinung im polnischen Leben scheint der fast identische Grad von Wut auf beiden Seiten zu sein. Auf der anderen Seite sind die Befürworter von Pluralismus und Erweiterung der solidarischen Verpflichtungen ebenfalls von einer Sprache des Stolzes und der Scham zu einer Sprache der Wut übergegangen. In „fortschrittlichen“ Büchern sehen wir – symmetrisch zu „rechten“ Büchern –, wie die Artikulation von Ideen zusammenschrumpft und wie sich die Wirkungszeit starker Affekte verlängert. In Sylwia Chutniks *Cwaniary* [Luder], im Roman *Dunkel, fast Nacht* [dt. Übers. von Lisa Palmes, 2016; A.d.Ü.] von Joanna Bator, in Olga Tokarczuks Horrroman *Der Gesang der Fledermäuse* [dt. Übers. von Doreen Daume, 2011; A.d.Ü.], in Mariusz Sieniewicz's zornigen Gesellschaftsphantasien *Czwarne niebo* [Der vierte Himmel] und *Rebelia* [Rebellion], im Roman *Nieobecni* [Die Abwesenden] von Bartosz Żurawiecki erkennen wir ausgeschlossene Gesellschaftsgruppen (Arme, Obdachlose, ältere Menschen, Frauen, Homosexuelle) oder von der Menschenwelt ausgeschlossene Tiere. Pläne für die Erneuerung und Erweiterung des Solidaritätsprinzips werden hier jedoch nicht bloß „getestet“, also im Streit der Argumente ausgesprochen, sondern vor allem in die Handlung eingearbeitet. Begründung für den Protest ist das Unrecht, das die Ausgeschlossenen betrifft, dennoch sind die Ausge-

schlossenen nicht mehr Gegenstand der gesellschaftlichen Debatte. Der entscheidende Prozess in den Geschichten besteht in der Subjektivisierung, also im Übergang vom Unrecht zur Wut und von der Wut zum Handeln.

Bei beiden Seiten tritt also ein weiteres Phänomen in Erscheinung, das Unterteilungen verwischt: Das ist nicht nur der Übergang von der Dialektik des Stolzes und der Scham zur Wut, sondern auch die Nutzung der Wut als Zeichen für eine andere Art der Beteiligung an Geschichte. Für jene Beteiligung ist Gewalt keine verbotene Wahl mehr.

Das gilt es zu betonen: Die polnische Literatur des letzten Jahrzehnts – betrachtet als Verzeichnis und Prospekt der kollektiven Identität – sagt deutlich aus, DASS ES HEUTE KEINE GESELLSCHAFTLICHE GRUPPE MEHR GIBT, DIE VOR GEWALTANWENDUNG ZURÜCKSCHRECKEN WÜRDE. Nationalisten und Homosexuelle, Konservative und Pluralisten, Rechte und Feministinnen, Katholiken und Antifaschisten, Verteidiger des Kreuzes und Tierschützer – sie alle erzählen von Akten der Gewaltanwendung als Antwort auf Ungerechtigkeit. Natürlich, in Bezug auf Literatur sollte man von einem Spiel mit Phantasmen von Gewalt sprechen, dennoch würde ich diesen Aspekt nicht nur deswegen auf die leichte Schulter nehmen, weil er sich im Fiktiven ereignet. Wird im Imaginären eine Grenze überschritten, ist das der Ausdruck eines Wunsches nach veränderter Wirklichkeitsgestaltung.

[...]

Woher kommt diese Allgegenwart von Gewalt? Es scheint, als resultiere sie aus den zuvor besprochenen oder angedeuteten Prozessen. Eine Rolle spielt, erstens, die Krise des Dialogs (der Konsensualität, des Parlamentarismus) als Strategie, kollektive Identitäten für rechtskräftig zu erklären (im Ergebnis spricht eine Gesellschaft so über sich, als würde sie „sich selbst regieren“); zweitens schwindet die Wirksamkeit der modernen Verwaltung von Stolz und Scham; drittens bildet sich ein neues affektives Netz heraus, dessen Vitalität durch starke negative Emotionen garantiert wird; viertens hat sich bereits eine Umdefinition des Opfers vollzogen – nach erlittenem Unrecht braucht es keiner Gewalt mehr zu entsagen.

Was „ist Gewalt“? Sie ist Mediatorin. Sie vermittelt zwischen verschiedenen Menschen und Gruppen, und auch zwischen Zeiten. Die vermittelnde soziale Funktion von Gewalt besteht darin, die Einzelnen zu verbinden: Für einen Moment vereinen sich die Geschädigten, die unterschiedliche Erfahrungen repräsentieren, und erkennen aneinander einen ähnlichen Zug – die Ähnlichkeit, den derzeitigen Zustand in Frage zu stellen und handlungsbereit zu sein. Das verbindet sich mit einer zweiten Mediation, die das schwache Band der Gegenwart mit der Zukunft betrifft: Die momentane Wutgemeinschaft weiß, was sie nicht länger tolerieren will, weiß aber nicht, was nach dem Gründungsmord eintreten soll. Im Akt von Gewalt, den sie vollführt, drückt sich eher die Sehnsucht nach einem Festhalten der Gegenwart aus als die Fähigkeit, die Zukunft zu öffnen. Die Gewalttaten auf der Bühne sind Morde an der alten Ordnung, tragen jedoch nicht zur Schaffung einer deutlichen neuen Ordnung bei.

Statt einer Schlussfolgerung

Sämtliche von mir angesprochenen Phänomene – die schwindende Vitalität der modernen Ideen, die schwächer werdende progressive Rolle von Scham und Stolz, die wachsende Rolle starker Emotionen, die Herausbildung einer Wutgesellschaft, der neue (gewaltverbundene) Zug von kollektiven Identitäten – summiert sich zu einem Zustand axiologischer, narrativer und symbolischer Auflösung. Die Schlüsse, die zu formulieren ich in der Lage bin, sind, ähnlich wie die Auflösung, recht nebulös.

Erstens haben die nötigen kulturellen Veränderungen – mehr Kooperation als Konkurrenz, mehr Sicherheit als Reichtum (mehr Stabilität als Risiko), mehr menschliche und darüber hinausgehende Solidarität als Egoismus – nur dann eine Chance, wenn sie nicht in die aktuellen Methoden einer Verwaltung von Wut eingebunden werden. Zweitens kommt es in Bezug auf die Erwachsenen immer ein Erwachsenenleben zu spät, dass über Veränderungen (von Mentalität, Verhalten, Präferenzen, Praktiken) gesprochen wird – denn hier muss bei den Kindern begonnen werden. Drittens wird die Möglichkeit, Veränderungen auszuhandeln oder sie mittels rationaler Debatten einzuführen, zunehmend kleiner – eine Chance auf Modifikation liegt eher darin, sich auf Emotionen und Empfindsamkeit zu berufen.

Neue Narrationen kämen da wie gerufen.

(2015)

Aus dem Polnischen von Lisa Palmes