



## Im Gespräch mit: Philipp Sarasin

Im Jahr 1977, sagt der Schweizer Historiker Philipp Sarasin, begann auf vielen Ebenen die Reise zu sich selbst. Ein Gespräch über die Idee der Menschenrechte, den Personal Computer und das Phantasma namens «Identität».

# Als die Welt persönlich wurde

**Harald Staun\***

*Sie versuchen in Ihrem Buch, im Jahr 1977 einen Strukturbruch festzumachen, von der Moderne zur Postmoderne, wenn man es kurz macht, von universellen Ansprüchen zu individuellen, singulären. Am pointier-testen kommt dieser Bruch vielleicht in einem Baudrillard-Zitat vor, das Sie anführen. Er spricht von einer neuartigen «Gewalt», von der «wir nicht mehr wissen, wie wir sie analysieren sollen». Was verstand man nicht mehr?*

**Philipp Sarasin:** Das Zitat stammt aus einem Text über das Centre Pompidou, das 1977 eröffnet wurde. Er beschreibt es als Kulturzentrum, in dem der Sinn der Kunst gleichsam implodiert, ja verschwindet. In diesem Zusammenhang blickt er auf jene politischen Aktivisten, die sich ausserhalb des Rasters einer klassischen linken Politik bewegen – die «Stadtindianer» oder die «Radiopiraten» in Italien –, Bewegungen, welche nicht mehr das «Zentrum» erobern, sondern, so eine Metapher dieser Zeit, «Stämme» bilden wollen und in ihrer Eigenheit, in ihrer Kultur anerkannt werden wollen. Baudrillard sagt dann, das sei nicht mehr das «expansive Zeitalter des Kapitals und der Revolution», als das er die Moderne versteht. Vielmehr kehre sich die Energie um und falle gleichsam zurück, wie in ein

schwarzes Loch. Und da sagt er: Ich weiss nicht mehr, was das ist, ich kann das nicht mehr einordnen in die modernen Schemata der Welterklärung. Lyotard wird dann zwei Jahre später sagen, es gibt keine «grossen Erzählungen» mehr, was auch diesen historischen Moment in ähnlicher Weise beschreibt.

*Nicht alle haben das als Bruch wahrgenommen. Sie zitieren auch Niklas Luhmann, der die Auflösung aller Gewissheiten gerade für ein Signum der Moderne hält und sagt: Seit der Französischen Revolution, spätestens seit der Industrialisierung, wisse man nicht mehr, «was der Fall ist».*

**Sarasin:** Interessanterweise ist Luhmanns Beschreibung, es zeichne die Moderne aus, dass alles Bestehende korrosiv wird, also sich zersetzt, gar nicht so weit etwa von Lyotard entfernt. Der Unterschied ist, wie Lyotard dann in seinem Buch über die Postmoderne schreibt, dass die Trauer darüber weg sei, die Sehnsucht nach einem Ganzen, die Möglichkeit, daran zu glauben. Aber mir geht es weniger um eine begriffliche Unterscheidung. Ich habe versucht, die Moderne und ihr Verblässen historiografisch, als Geschichte, fast schon erzählerisch, fassbar zu machen.



*Warum haben Sie sich genau für das Jahr 1977 entschieden? Sie schreiben selbst, es gebe in der Nähe zwei grosse Konkurrenten: 1973 mit der Ölkrise und 1979 mit der Islamischen Revolution in Iran und dem Einmarsch der Sowjets in Afghanistan.*

**Sarasin:** Letztlich ist das natürlich kontingent. Mein Ausgangspunkt war sogar ziemlich lapidar: Michel Foucault hatte 1977 ein Freisemester – und ich hatte den Eindruck, dass sich genau dann sein Denken zu verschieben begann. Das Jahr setzte sich damit in meinem Kopf fest, und bald rückten viele, natürlich auch bedeutendere Ereignisse in den Blick: der Deutsche Herbst, die Entstehung des Internets und des Personal Computers, der Eurokommunismus – oder auch Punk, Disco und Hip-Hop, die Architektur der Postmoderne et cetera.

*Einige Parallelen erscheinen aus heutiger Sicht fast konsequent. Stehen diese auch in kausalen Zusammenhängen? Ich habe mich oft gefragt, ob die Zeitgenossen diese Gleichzeitigkeiten auch schon gesehen haben oder überhaupt sehen konnten.*

**Sarasin:** Nein, das muss man nicht annehmen, das ist das Privileg des Historikers. Zunächst wollte ich einfach gewisse Paralleltäten darstellen. Zum Beispiel, wie westliche Mittelstandskinder anfangen, Bhagwan zu folgen, der den globalen Kapitalismus lobte und sagte, wir müssen den Augenblick leben – und wie gleichzeitig Margaret Thatcher neoliberale Konzepte verkündete.

*Das meinte ich. Wenn ich als Hippie im Ashram merke, Margaret Thatcher sagt genau das Gleiche, was mein Guru sagt, wäre ich vielleicht stutzig geworden.*

**Sarasin:** Oder bin dann bereit zu sagen: Ich gründe ein Start-up. Wie Steve Jobs. Es ist schon klar, dass diese sich verändernde, nun, vielleicht «Stimmung» auch den Zeitgenossen bewusst war. Der politische Anspruch der 68er zerfiel zunehmend, viele ehemalige Linke machten sich auf die Reise zu sich selbst.

*Was verursachte diese Verschiebung ins*

*Private? War das in Deutschland der Schock über die Gewalt der RAF? Oder der Frust über die uneingelösten Versprechen der Revolution?*

**Sarasin:** Ich glaube, beides. In der Alternativszene war der Frust darüber mit Händen zu greifen, dass sich die Revolutionshoffnungen nicht realisierten und eine bestimmte linke Lebenspraxis vom Flugblattverteilen bis hin zum sogenannten «bewaffneten Kampf» alles andere als attraktiv war. Dabei spielten Frauen eine ganz wichtige Rolle, die ihre männlichen Genossen mit der schäbigen Realität ihres nach wie vor «bourgeois Verhaltens» konfrontierten. Aber auch die Frankfurter Spontis, namentlich Joschka Fischer und Daniel Cohn-Bendit, suchten jetzt mit der Frage «Was hat das alles mit mir zu tun?» nach Konkretheit im Alltag. Andererseits wird 1977 das zunehmende Befremden über die Gewaltspirale zwischen RAF und Staat deutlich, etwa in Zeitschriften wie dem «Pflasterstrand». Als die «Landshut» entführt wurde, hiess es dort: Jetzt ist bei uns Schluss, das können wir endgültig nicht mehr nachvollziehen.

*Der Trend zur individuellen Sinnsuche etabliert sich damals in vielen Bereichen: in einer «Neuen Subjektivität» in der Literatur, in unzähligen esoterischen Sinnstiftungsangeboten oder der Fitnesswelle. Sie zeigen, dass auch im Kampf um die Anerkennung von Menschenrechten die Individualisierung der Politik deutlich wird. Das klingt doch erst mal nach einem Konzept mit universellem Anspruch?*

**Sarasin:** Zunächst einmal muss man gegenüber dem Narrativ von den Menschenrechten als universell gültige Errungenschaft, als gewissermassen moralischer Urmeter, der 1789 in Paris geprägt wurde und sich seitdem durchsetzt, skeptisch sein. Im 19. Jahrhundert spielten sie keine Rolle und auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg trotz der UN-Deklaration von 1948 erst auf kleiner

Flamme, wie der Rechtshistoriker Samuel Moyn argumentiert. In den Siebzigerjahren werden sie dann aber einigermassen plötz-



lich zu einem Instrument der Kritik zum Beispiel an Militärdiktaturen wie jener in Chile ab 1973 – und sie werden 1977 von Jimmy Carter zum neuen Massstab der US-Aussenpolitik erklärt. Dazu gäbe es viel zu sagen; was ich aber besonders wichtig finde, ist, dass Amnesty International, die 1977 den Friedensnobelpreis erhielt, in stilbildender Weise eine strikt politisch neutrale, ja geradezu unpolitische Strategie verfolgte: Dass sich immer nur eine ganz kleine Gruppe von engagierten Individuen um je einen politischen Gefangenen der «Ersten», der «Zweiten» und der «Dritten Welt» kümmerte – von Individuum zu Individuum gleichsam. Das war eine neue Form des Politischen, die sich hier abzeichnete, eine Vision, den oder die verletzte Einzelne ins Zentrum zu rücken – und nicht mehr eine soziale Gruppe oder Klasse. André Glucksmann sagte 1977, unsere Referenz muss immer das algerische Waisenkind oder der sowjetische Dissident sein.

*Als Beispiel dieser Individualisierung gilt heute auch die Idee der Identitätspolitik,*

*der Kritiker oft vorwerfen, nur die Partikularinteressen einer bestimmten Gruppe im Blick zu haben. Auch diese Entwicklung kann man im Jahr 1977 verorten: Im berühmten Statement der schwarzen lesbischen Feministinnen des Combahee River Collective taucht der Begriff «identity politics» zum ersten Mal auf. Aber wenn man den Text genauer liest, merkt man, dass es den Autorinnen gar nicht so sehr um die Abgrenzung ihrer eigenen Identität geht.*

**Sarasin:** Ja und nein. Einerseits prägen sie den Begriff und sagen: Die Einzigen, die für uns sorgen und politisch für uns kämpfen können, sind wir selbst. Im Kern meint «Identität» hier die eigene Erfahrung und eigene Verletzung als schwarze lesbische Frauen. Aber das Bostoner Kollektiv hat den Signifikanten «Identität» nicht ethnisch aufgeladen, etwa im Sinne eines simplen Schwarz gegen Weiss oder als Gegensatz der Geschlechter. Vielmehr zielten sie auf etwas, was man dann später «intersektional» zu

nennen begann, das heisst die Erfahrung der Überlagerung verschiedener Diskriminierungserfahrung. Und, ganz wichtig, sie reklamieren explizit einen Anspruch, als «levelly human», wie es heisst, als «gleich menschlich» anerkannt zu werden.

*Steckt darin nicht, anders als der Identitätspolitik oft vorgeworfen wird, wenigstens noch die Utopie eines universalistischen Ansatzes?*

**Sarasin:** Das ist eigentlich die Frage, die sich durch mein ganzes Buch zieht: Was bedeutet es, wenn man sagt, es gibt – anders als noch in der Moderne – «die» Geschichte, «das» Zentrum und «das» allgemein gültige Gesetz nicht mehr und man daher die Anerkennung eines Eigenen einfordert und Politik der Differenz betreibt? Heisst das, dass die Gesellschaft zerfällt? Oder heisst das, dass man auch daran arbeitet, inkludierende Formen eines neuen Allgemeinen zu finden, das irgendwie anders funktioniert? Das kann eine Position der Linken sein – was nicht heisst, dass alle Linken sie teilen. Eindeutig hingegen ist die Position der Neuen Rechten, die sich auch zu dieser Zeit um Leute wie Alain de Benoist in Frankreich und Henning Eichberg in Deutschland formierte. Sie lehnen die Gleichheit ab. «Identität» und «Authentizität» heisst für sie Ungleichheit, wenn auch scheinbar freundlich geografisch verteilt: Alle dürfen sein, wer oder was sie wollen, solange sie dort bleiben, wo sie geboren wurden. Eichberg prägte dafür den Begriff «Ethnopluralismus».

*Der Identitätsdiskurs der Linken ist nicht der gleiche wie der der Rechten.*

**Sarasin:** Ja, das habe ich versucht zu zeigen. Trotzdem erscheint es mir heikel, den Begriff der Identität zu verwenden. Denn «Identität» ist, im Gegensatz zu Interessen, nicht verhandelbar. Auch im Text des Combahee River Collective weiss man nie recht, wo «Identität» beginnt, die «Solidarität» zu untergraben. Und gleichzeitig ist «Identität» natürlich ein Phantasma. Denn was Identität bedeutet, was dieses angeblich ganz Eigene sein soll, shiftet permanent, bezieht sich mal auf die eigene Erfahrung, mal auf das Geschlecht, auf die «Rasse», das Territorium, die Kultur... end-



los.

*Die Ausbreitung des Personal Computers, der 1977 etwa in Gestalt des Apple II auf den Markt kam, bot dann noch mal ein ganz neues Instrument, eigene Welten zu erschaffen. Der Computertheoretiker Alan Kay sagte damals, dass seine einzigartige Fähigkeit in der «Simulation von Unsinn» bestehe. Heute explodieren die Lügen im Internet, als gäbe es tatsächlich keine verbindlichen Wahrheitslogiken mehr. Man muss in dieser Hinsicht fast Paul Feyerabend mit seiner berühmten Parole «Anything goes» recht geben. Würden Sie dem Vorwurf zustimmen, dass die Postmoderne für solche Erosionen der Wahrheit verantwortlich ist?*

**Sarasin:** Kay meinte allerdings nicht Lügen, sondern das spielerische Entwerfen von Welten. Aber wenn man mit Postmoderne jemanden wie Feyerabend und sein «Anything goes» meint, hat er diesem Problem sicher Vorschub geleistet, indem er in seinem Buch «Wider den Methodenzwang» die Differenz zwischen Wissenschaft und Mythos eingeebnet hat, und zwar ziemlich radikal. Der Regentanz der Hopi, die biblische Schöpfungsgeschichte und eine wissenschaftliche Erklärung waren ihm explizit gleich viel wert. Das deckte sich, vielleicht nicht von ihm beabsichtigt, aber doch de facto mit der Weltsicht vieler Esoteriker. In Gestalt der «Querdenker» oder der QAnon-Verschwörungstheoretiker haben wir es heute zweifellos mit dieser Art von Postmoderne zu tun, in der Kriterien für

gemeinsame Wahrheiten sich aufgelöst haben – was aber mit der Dekonstruktion zum Beispiel von Derrida nicht das Geringste zu tun hat.

*Haben wir heute besser gelernt, zu erkennen, worum es geht? Sind wir überhaupt noch in der Postmoderne?*

**Sarasin:** Ich weiss es nicht. Ich würde durchaus sagen, die klassische Moderne liegt definitiv hinter uns, das sieht man auch an der Bedrohung der Demokratie an vielen Orten. Ich habe schon das Gefühl, es zieht so etwas wie ein neues Zeitalter auf. Wir sind in einer Sattelzeit. Ob das gut oder schlecht ausgeht, kann ich natürlich nicht sagen.

\*«Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung»

**«Ich würde durchaus sagen, die klassische Moderne liegt definitiv hinter uns, das sieht man auch an der Bedrohung der Demokratie an vielen Orten.»**



**«1977. Eine kurze Geschichte der Gegenwart»**

Philipp Sarasin  
 Suhrkamp, 2021,  
 502 S., Fr. 35.90



Schaffhauser Nachrichten  
8201 Schaffhausen  
052/ 633 31 11  
<https://www.shn.ch/>

Medienart: Print  
Medientyp: Tages- und Wochenpresse  
Auflage: 18'462  
Erscheinungsweise: 6x wöchentlich

Seite: 12  
Fläche: 206'505 mm<sup>2</sup>

Auftrag: 1070143  
Themen-Nr.: 377.012

Referenz: 81081643  
Ausschnitt Seite: 5/5



**Die 1970er sind bedeutend:  
Philipp Sarasin ist  
Professor für Neuere  
Allgemeine Geschichte  
am Historischen Seminar  
der Universität Zürich.**

BIL D KEY