

Silja Behre

Horizont-Ende?

Kämpfe um die Erinnerung der 68er-Bewegung
Eine deutsch-französische Perspektive

1. Momentaufnahme

In West-Berlin demonstrieren Tausende gegen den Vietnam-Krieg. In Kettenreihen untergehakt und „Ho-Ho-Ho-Chi-Minh“ skandierend, ziehen die Demonstranten durch die Straßen. Der SDS hat zu einem Internationalen Vietnam-Kongress eingeladen. Jugend- und Studentengruppen der politischen Linken aus aller Welt sind gekommen. Es ist der 18. Februar 1968. „Wir haben nicht mehr viel Zeit“, hatte Rudi Dutschke, Sprecher des anti-autoritären Flügels des Berliner SDS, kurz zuvor erklärt und die Zuhörer im Auditorium Maximum der TU Berlin mit Blick auf die drohende „Periode autoritärer Weltherrschaft von Washington bis Wladiwostok“ beschworen: „Wir haben eine historisch offene Möglichkeit. Es hängt primär von unserem Willen ab, wie diese Periode der Geschichte enden wird“¹. Die Wahrnehmung, historisches Subjekt zu sein, in die Geschichte eingreifen zu können, verbindet die Teilnehmer über alle politischen Divergenzen hinweg. Sie wird auch von einem jungen Mann aus Frankreich geteilt, der, so hat es eine Fotografie festgehalten, auf der Abschlussdemonstration des Kongresses neben Dutschke marschiert: Alain Krivine von der trotzkistischen *Jeunesse Communiste Révolutionnaire*.

Für einen Augenblick fängt diese Szene mehrere Charakteristika der 68er-Bewegung ein: die Vorstellung von der Machbarkeit der Geschichte, also eine spezifische Zeitwahrnehmung, den Enthusiasmus der Utopie, den die Träger der Proteste teilten, aber auch deren Heterogenität. Nur wenige Monate nach dem Vietnam-Kongress, Ende Mai 1968, begann in Frankreich und der Bundesrepublik der Zerfall der Bewegung. Die Trägergruppen lösten sich auf oder wurden verboten. Neue Gruppierungen formierten sich, um den einmal erreichten Mobilisierungsgrad aufrechtzu-

¹ Rudi Dutschke, Die geschichtlichen Bedingungen für den internationalen Emanzipationskampf. Rede auf dem Internationalen Vietnam-Kongress in West-Berlin, Februar 1968, in: Rudi Dutschke, Geschichte ist machbar. Texte über das herrschende Falsche und die Radikalität des Friedens, hrsg. von Jürgen Miermeister, Berlin 1991, S. 105–121, hier S. 120.

erhalten. Der Enthusiasmus, den die Utopie der 68er-Bewegung ausgezeichnet hatte, mündete in Auseinandersetzungen um die Bedeutung der Proteste.

Ausgehend von dieser Momentaufnahme werden die in den 1970er und 1980er Jahren in dokumentarischen, autobiographischen, essayistischen oder journalistischen Retrospektiven, in Fernsehsendungen und auf Kongressen ausgetragenen Auseinandersetzungen um die 68er-Bewegung mit Pierre Bourdieu als symbolische Kämpfe um die Sicht- und Teilungskriterien der sozialen Welt verstanden² und am Beispiel dreier Wahrnehmungskonkurrenzen analysiert. In Form eines französisch-deutschen Szenenwechsels soll, erstens, gezeigt werden, wie auf der Ebene der Zeitwahrnehmung die Auseinandersetzung um die Möglichkeit von Utopien die Wahrnehmung von „68“ bestimmte und Sprecherhierarchien strukturierte. Entfaltet wird, zweitens, wie sich Divergenzen auf der Ebene des Politikverständnisses innerhalb der 68er-Bewegung nach deren Zerfall im Streit um Erfolg oder Scheitern fortsetzten. Schließlich wird, drittens, untersucht, wer definierte, was von „68“ erinnert werden sollte.

2. Der Kampf um die Zeit. Was war die Utopie?

Die Vorstellung, in die Geschichte einzugreifen, um die Zukunft zu gestalten, prägte den Aufbruch von 1968. Diese für die 68er-Bewegung charakteristische Zeitwahrnehmung stand nach ihrem Zerfall zur Disposition: War mit der Demobilisierung der Bewegung das Ende der Utopien gekommen? Wie konnte eine Utopie nach dem von vielen Akteuren als Scheitern erlebten Zerfall der 68er-Bewegung noch aussehen? Diese Fragen bestimmten seit dem Ende der 1970er Jahre die symbolischen Auseinandersetzungen um die legitime Wahrnehmung der 68er-Bewegung und strukturierten die Konstruktionsarbeit an der „68er Generation“. Im Folgenden wird gezeigt, wie Generation zu einer Wahrnehmungskategorie avancierte und die um die Vergangenheit geführten Deutungskämpfe immer auch Kämpfe um Zukunftsentwürfe und die Möglichkeit von Utopien waren.

Ein Journalist griff 1976 in „Le Monde“ einen Topos auf, der bislang vor allem mit der durch den Ersten Weltkrieg geprägten Generation assoziiert worden war, und brachte ihn in einen neuen Zusammenhang. Eine „neue verlorene Generation“ sei aus den Erfahrungen des Mai 1968 und den damit verbundenen, aber nicht erfüllten Hoffnungen auf eine andere Gesellschafts-

² Vgl. dazu die Einleitung zu diesem Band, S. 8ff.

ordnung hervorgegangen³. Ein Jahr später übernahm ein Band mit Interviews ehemaliger Akteure der 68er-Bewegung den Topos der „verlorenen Generation“ als Titel und markierte den Auftakt zu einem Jahrzehnt, in dem sich die Wahrnehmung einer französischen „68er Generation“ etablierte, die sich vor allem über ihr verändertes Verhältnis zur Utopie und über ihre Abkehr von einstigen revolutionären Hoffnungen definierte⁴. Durch die Auswahl der Porträtierten avancierten die Begriffe *génération* und *génération perdue* zu Synonymen einer die Erinnerung an die 68er-Bewegung monopolisierenden Deutungselite. Die Sprecherlegitimität wurde über das Verhältnis zur Utopie verhandelt. Das Bild einer „68er Generation“, deren Machtposition vor allem auf der „Abkehr von den Ideen von 1968“⁵ gründete, sollte sich später auch in der Bundesrepublik durchsetzen, doch entwickelte es in Frankreich eine besondere Wirkmacht. Die damit verbundene Deutung fand unter dem Stichwort *génération*⁶ Eingang in die französischen „Erinnerungsorte“ und wurde von Historikern und Soziologen aufgenommen und fortgeschrieben.

Den Höhepunkt dieser Entwicklung markierte die dokumentarische Fernsehserie *Génération*, die auf einem populärwissenschaftlichen Sachbuch-Bestseller basierte⁷. Zwei Journalisten entwarfen darin auf der Grundlage von Interviews mit Protagonisten der französischen 68er-Bewegung ein Panorama der 1960er und 1970er Jahre. Ins Zentrum rückte das Porträt einer Generation, die, aufgebrochen, die Welt zu verändern, innerhalb von zehn Jahren Abschied von den einstigen Idealen genommen hatte. Sie bedienten sich damit einer Erzählstruktur, die bereits den in den 1970er Jahren erschienenen Retrospektiven auf den Mai 1968 zugrundegelegen hatte⁸. Erzählt wurde eine 1968 beginnende Reise ans Ende der Utopie, bei der die einzelnen Etappen einer schrittweisen Desillusionierung gleichkamen. Eine Etappe in der Erzählung von *Génération* bildete der Terrorismus der Roten Armee Fraktion in der Bundesrepublik. Die Autoren erklärten diese Entwicklung mit der Empörung über den Vietnam-Krieg, die durch eine

³ Le Monde vom 6.9.1976: „La nouvelle génération perdue“ (Pierre Vianson-Ponté).

⁴ Jacques Paugam, *Génération perdue*, Paris 1977.

⁵ Heinz Bude, Die Politik der Generationen, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 11 (1998), S. 689–694, hier S. 692.

⁶ Vgl. Pierre Nora, La génération, in: ders. (Hrsg.), *Les lieux de mémoire*, Bd. 2, Paris 1997, S. 2975–3015.

⁷ Hervé Hamon/Patrick Rotman, *Génération I. Les années de rêve/II. Les années de poudre*, Paris 1987/88.

⁸ Vgl. z.B. Jean-Claude Guillebaud, *Les années orphelines 1968–1978*, Paris 1978.

Revolte gegen die Elterngeneration und deren Rolle und Verhalten im Nationalsozialismus verstärkt worden sei. Protagonisten der französischen 68er-Bewegung griffen diese Deutung auf, um ein positives generationelles Selbstbild zu konstruieren, und schrieben mithin die Wahrnehmung der deutschen 68er-Bewegung als Rebellion gegen die Elterngeneration fort⁹.

Während das veränderte Verhältnis zur Zukunft als Matrix der französischen Generationskonstruktion fungierte, markierte in der Bundesrepublik die Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit den Ausgangspunkt für die Deutung der 68er-Bewegung als Generationskonflikt. In den Auseinandersetzungen um den Generationenbegriff, vereinzelt als Reduktion kritisiert¹⁰, wurde auch mit dieser Interpretation ein spezifisches Verhältnis zur Zukunft verhandelt, nämlich die Maxime, anders zu handeln als die Elterngeneration. „Weltvertrauen“ nannte die Publizistin Silvia Bovenschen 1988 den Glauben „an die prinzipielle Veränderbarkeit von allem und jedem“. Zugleich zweifelte sie in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit dem Werden *ihrer* Generation, ob „heute noch viele von uns die Befunde dessen, was sie für ihre Individualität halten, in ein [...] fortschrittsgeschichtliches Streckbett legen würden“¹¹. Sie konstatierte eine Wahrnehmungsveränderung, die zehn Jahre zuvor von Klaus Hartung, einem ehemaligen Mitglied des Berliner SDS und Mitbegründer der „tageszeitung“, als „Verlust von Zeit als Medium politischen Kampfes“ beschrieben worden war¹². Die Fähigkeit, Zukunft zu denken, sei auf der radikalen Linken verloren gegangen. Im selben Jahr hatte Hans Magnus Enzensberger den Verlust der Zukunft, des Glaubens an die Möglichkeit gesellschaftlicher Transformation und die Machbarkeit von Geschichte in „Der Untergang der Titanic“ zu einer „Komödie“ verdichtet¹³.

Die Diagnose einer veränderten Zeitwahrnehmung forderte auch den Schriftsteller Peter Schneider heraus, der 1967/68 die Kampagne gegen das Verlagshaus Springer organisiert hatte. Auf einem Kongress, der 1985 in

⁹ Vgl. Hamon/Rotman, *Génération*, Bd. 2, S. 591 und S. 636–637, sowie Henri Weber, *Vingt ans après. Que reste-t-il de 68?*, Paris 1988, S. 74.

¹⁰ Vgl. Frankfurter Rundschau vom 9. 7. 1988: „Ein Mythos, den man zerstören muß“ (Detlev Claussen im Gespräch mit Claus Leggewie).

¹¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. 12. 1988: „Die Generation der Achtundsechziger bewacht das Ereignis. Ein kritischer Rückblick“ (Silvia Bovenschen).

¹² Klaus Hartung, Über die langandauernde Jugend im linken Getto. Lebensalter und Politik – Aus der Sicht eines 38jährigen, in: Kursbuch 54 (1978), S. 174–188, hier S. 177.

¹³ Vgl. Henning Marmulla, Enzensbergers Kursbuch. Eine Zeitschrift um 68, Berlin 2011, S. 247ff.

Berlin ehemalige Mitglieder des SDS wieder zusammen brachte, forderte Schneider die einstigen Weggefährten zu einer kritischen Reflexion über ihr Verhältnis zur Utopie auf und knüpfte an die Wahrnehmung der 68er-Bewegung als Auseinandersetzung der Generationen mit einem Vergleich an: „Wir sind mit unserer eigenen Vergangenheit, die allerdings keine Vergangenheit der Taten war, sondern von Utopien, mit dieser Vergangenheit sind wir nicht viel besser umgegangen als unsere Väter mit der ihren.“ Das Defizit, das Schneider wahrnahm, beruhte auf dem Vergleich mit einer französischen Debatte: „Wenn die Franzosen so etwas versucht haben, z. T. vollkommen missglückt, dann ist hier nur ein entsetzter Aufschrei zu hören, wie sehr die nach rechts gerutscht sind.“¹⁴ Was war in Frankreich geschehen?

Unter dem Etikett der *Nouvelle Philosophie* waren ehemalige Aktivisten oder Beobachter der 68er-Bewegung wie André Glucksmann, Christian Jambet, Guy Lardreau und Bernard-Henri Lévy seit 1976 mit ihren Thesen über den Zusammenhang zwischen Marxismus und Totalitarismus hervorgetreten und hatten eine Diskussion über den Fortschrittsoptimismus der Moderne eingeleitet. Ihre Argumentationen einte die Absage an gesellschaftliche Transformationsprozesse, die sich an der marxistischen Theorie orientierten. Sie machten früheres politisches Engagement in maoistischen Trägergruppen der 68er-Bewegung und deren Nachfolgeorganisationen – wie der *Gauche Prolétarienne* – sowie den 1974 in Frankreich erschienenen „Archipel Gulag“ von Alexander Solschenizyn zum Ausgangspunkt einer These, die im Marxismus die Wurzel totalitärer Entwicklungen sah. Der unkritische Glaube westlicher Intellektueller an das in der Marxschen Theorie angelegte Emanzipationsversprechen habe das sowjetische Lagersystem als historische Notwendigkeit legitimiert. Mit dieser Kritik stellten sie ein Zeit- und Geschichtsverständnis infrage, das sich an historischen Gesetzen orientierte, bezogen ihre Forderung nach einer Revision des Utopiegläubens auch auf die „Protestbewegung in Westeuropa“ von 1968 (André Glucksmann) und verorteten den Mai 1968 als „schwärzestes Datum des Sozialismus“ (Bernard-Henri Lévy)¹⁵.

¹⁴ Peter Schneiders protokollierter Diskussionsbeitrag in: Siegfried Lönnendonker (Hrsg.), Linksintellektueller Aufbruch zwischen „Kulturrevolution“ und „kultureller Zerstörung“, Opladen 1998, S. 221 f.

¹⁵ André Glucksmann, Köchin und Menschenfresser. Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager, Berlin 1976, S. 26; Bernard-Henri Lévy, La barbarie à visage humain, Paris 1977, S. 212.

In der Debatte vollzogen sich auf diese Weise zwei Gleichsetzungen: Die dem Mai 1968 zugeschriebene Utopiegläubigkeit wurde mehr und mehr zum Synonym einer sich an historischen Gesetzen orientierenden Zeitwahrnehmung in der Nachfolge historischer Revolutionen. Zugleich wurden die Thesen der sogenannten Neuen Philosophen als die Stimme der „neuen verlorenen Generation“ (Pierre Viansson-Ponté) wahrgenommen. Nur wenige erhoben Einspruch, darunter der Philosoph Guy Hocquenghem. Er hatte sich im Mai 1968 für die trotzkistische *Jeunesse Communiste Révolutionnaire* von Alain Krivine engagiert, doch unter dem Eindruck der Ereignisse von dem traditionellen Organisationsmodell ab- und antiautoritären Aktionsformen zugewandt. Auch 1986, als er einen „offenen Brief“ an jene seiner ehemaligen Mitstreiter adressierte, die den „Mao-Kragen“ gegen den „Rotary Club“ eingetauscht hätten, verteidigte er die Möglichkeit einer Utopie, und zwar einer Utopie, die sich gerade nicht an den von Marx formulierten historischen Gesetzen orientiere, sondern im Gegenteil sich gerade in Opposition dazu formiert habe. Zugleich erteilte er in seinem Brief, den er namentlich auch an einige der Neuen Philosophen gerichtet hatte, der Selbstbeschreibung ehemaliger Akteure der 68er-Bewegung als Generation, für ihn gleichbedeutend mit dem „Eingeständnis eines gescheiterten Traums“¹⁶, eine Absage.

War der Generationsbegriff als Selbst- und Fremdzuschreibung in den Auseinandersetzungen um die 68er-Bewegung eine Kategorie mit „Depolitisationseffekt“¹⁷, wie Kristin Ross für den französischen Fall festgehalten hat? Oder war er vielmehr die Folge einer nachträglichen „Politisierung des Privaten“, welche es ermöglichte, Generation als „emphatische Selbstbezeichnung“¹⁸ zu akzeptieren? Die erste These knüpft an die zeitgenössische, von ehemaligen Akteuren der 68er-Bewegung geäußerte Kritik an. Die zweite These verschiebt die Ausweitung des Politikbegriffs der 68er-Bewegung in deren Wirkungsgeschichte. Indes, Generation kann als stets umkämpfte Wahrnehmungskategorie unterschiedliche Bedeutungen annehmen. Die Neuen Philosophen übernahmen nicht zwangsläufig den Begriff der Generation als Selbstbeschreibung. Und auch umgekehrt gilt: Nicht immer war die Deutung der 68er-Bewegung als generationsstiftendes oder von einer Generation getragenes Ereignis verbunden mit einer Absage an den Utopie-

¹⁶ Guy Hocquenghem, *Lettre à ceux qui sont passé du col Mao au club Rotary*, Paris 1986, S. 16f.

¹⁷ Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Brüssel 2005, S. 13.

¹⁸ Albrecht von Lucke, *68 oder neues Biedermeier. Der Kampf um die Deutungsmacht*, Berlin 2008, S. 29.

glauben. So gab es Autoren, die von einer Generation als Träger der 68er-Bewegung sprachen, ohne sich der Enttäuschungsgeschichte anzuschließen¹⁹. Verknüpft war die Auseinandersetzung um die Wahrnehmungskategorie Generation jedoch stets mit der Frage nach der Möglichkeit der Utopie, nach einer Utopie, die nicht in den historischen Gesetzen der Marxschen Theorie aufging. War die 68er-Bewegung, die zum Symbol einer vergangenen – gleichwohl umkämpften – Utopie wurde, gescheitert?

3. Vom Glück des Scheiterns oder: der Streit um das Politische

Rudi Dutschke und Alain Krivine demonstrierten 1968 gemeinsam in West-Berlin gegen den Vietnamkrieg, einig, diese Welt zu verändern. Sie hatten lange vor 1968 nach Möglichkeiten sozialistischer Politik jenseits des sowjetischen Modells gesucht. Die *Jeunesse Communiste Révolutionnaire* von Krivine verknüpfte das Ziel einer gesellschaftlichen Transformation zwar noch mit einer Avantgarde-Partei und der Arbeiterklasse als revolutionärem Subjekt, grenzte sich durch ihren Antistalinismus aber von den moskauorientierten kommunistischen Parteien ab. Darin stimmte sie mit Rudi Dutschke überein. Für den von der intellektuellen Neuen Linken beeinflussten Dutschke führte der Weg zur gesellschaftlichen Transformation jedoch nicht über hierarchisch strukturierte Organisationen, sondern über provokative antiautoritäre Aktionen. Für ihn und seine Mitstreiter galt es, autoritäre Strukturen in Erziehung, Beziehungen und Institutionen aufzubrechen. Die unterschiedlichen Politikvorstellungen Rudi Dutschkes und Alain Krivines stehen exemplarisch für die innerhalb der 68er-Bewegung konkurrierenden kognitiven Orientierungen. Diese Konkurrenzen setzten sich nach dem Ende der Proteste in den symbolischen Auseinandersetzungen um den politischen Charakter der 68er-Bewegung fort. In einer Bilanz 20 Jahre nach dem Vietnam-Kongress griff Alain Krivine eine Deutung auf, die in den Auseinandersetzungen um „1968 und die Folgen“ in Frankreich und Deutschland journalistische Kommentare, autobiographische Rückblicke und die Forschung prägte: Die 68er-Bewegung sei politisch gescheitert, doch kulturell erfolgreich gewesen²⁰.

Seit den 1980er Jahren ist diese Aussage zu einem veritablen Wahrnehmungsprogramm avanciert, wie Pierre Bourdieu „rituelle Ausdrucksformen“

¹⁹ Vgl. Jean-Marc Salmon, *L'hôtel de l'avenir*, Paris 1978.

²⁰ Alain Krivine, in: Hamon/Rotman, *Génération*, Bd. 2, hier S. 627.

genannt hat, die „mit einem bestimmten Anspruch auf symbolische Autorität“ eine „bestimmte Vorstellung von der sozialen Welt“ durchzusetzen suchen²¹. Was aber bedeutet „politisch gescheitert“ und „kulturell erfolgreich“? Als Antithese formuliert, schreibt sie der 68er-Bewegung gegensätzliche Wirkungen zu. Dabei bezieht sich das als „politisch“ definierte Scheitern auf die ausgebliebene Veränderung des politischen Systems. Unter dem Begriff „kulturell“ werden dagegen die dem Bereich der Lebenswelt zugeschriebenen Veränderungen gefasst. Die Formel fasst die innerhalb der 68er-Bewegungen konkurrierenden politischen Ordnungsvorstellungen, perpetuiert aber einen traditionellen Politikbegriff, den die Neue Linke aufgegeben hatte. Was diese als „politisch“ definiert hatte, wird wieder dem kulturellen Bereich zugewiesen. Das Wahrnehmungsprogramm vom politischen Scheitern und kulturellen Erfolg der 68er-Bewegung ist das Ergebnis einer homogenisierenden Konstruktionsarbeit, die vier Merkmale aufweist.

Erstens: Die Identifikation der 68er-Bewegung mit einem Politikverständnis. „Wir haben politisch verloren“, resümierte beispielsweise Tiennot Grumbach 1988, aber seine Generation habe die „kulturellen Fundamente der französischen Gesellschaft“²² verändert. Grumbach hatte zwischen dem Ende der 1960er Jahre und den frühen 1970er Jahren zu unterschiedlichen politischen Gruppen gehört. Diese Erfahrungen subsumierte er unter einem Verständnis von Politik, das mit Hilfe des Kollektivs „wir“ auf die gesamte Protestbewegung projiziert werden konnte.

Zweitens: Die (Re-)Akzentuierung des traditionellen, staats- und machtzentrierten Politikbegriffs sowie der Vergleich mit historischen Revolutionen ermöglichten eine Integration der transnationalen 68er-Bewegung in die Nationalgeschichten. Tilman Fichter, ehemaliges Mitglied des Berliner SDS, urteilte 1988, dass die „Studentenbewegung [...] von Anfang an zum Scheitern verurteilt“ gewesen sei, sich einreihend in die in Deutschland gescheiterten „Jugend- Lebensreform- und Frauenbewegungen“ und diese Form des Protests ohne Unterstützung der Sozialdemokratie und der Gewerkschaften „machtpolitisch“ auch weiterhin erfolglos bliebe²³. Aus der Perspektive der nationalen Geschichte ergaben sich in dieser Perspektive Zwangsläufigkeiten, von denen auf Verlauf und Entwicklung der 68er-Bewegung geschlossen wurde. Im Land der Revolutionen müsse, konstatierte der Journalist Laurent

²¹ Pierre Bourdieu, Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien ²2005, S. 100.

²² Tiennot Grumbach, in: Hamon/Rotman, Génération, Bd. 2, S. 639.

²³ Tilman Fichter, in: Tobias Mündemann, Die 68er ... und was aus ihnen geworden ist, München 1988, S. 205.

Joffrin 1988, eine Revolution scheitern, damit sich alles ändere. Es triumphierte der kulturelle Teil des Mai 1968 als stille „Revolution der Sitten“²⁴.

Drittens: Die Argumentationsstruktur der „List der Vernunft“. Diese verstand die nicht-intendierten Folgen der 68er-Bewegung als eigentlichen Erfolg der Proteste und prägte damit seit den 1980er Jahren sowohl die deutsche als auch die französische Auseinandersetzung um die 68er-Bewegung und ihre vermeintlichen Folgen. Sie besagt: Die eigentlichen Entwicklungen gingen nicht auf die Forderungen und Handlungen der Akteure zurück, sondern seien schon lange in der historischen Konstellation angelegt gewesen, und zwar jenseits der Wahrnehmung der Akteure. In den 1980er Jahren popularisierte der Historiker François Furet diese Deutung am Beispiel der Französischen Revolution im Rahmen seiner Revision der Historiographie. Sie avancierte zum zweihundertjährigen Revolutionsjubiläum 1989, dem *bicentenaire*, gleichsam zur offiziellen Lesart von „1789“. Aus dem Kreis um Furet gingen wirkmächtige Interpretationen des Mai 1968 hervor²⁵, die sein Deutungsgerüst der Französischen Revolution auf den Mai 1968 anlegten. In der Bundesrepublik knüpfte der Politologe Claus Leggewie 1988 im Rahmen einer in der „Frankfurter Rundschau“ erschienenen 68er-Serie daran an und hielt an der Argumentationsfigur der „List der Geschichte“ in einer späteren Publikation fest, als er 1968 als „glücklich gescheiterte Revolution“ charakterisierte²⁶.

Viertens: Die Zuschreibung „Glück des Scheiterns“, von Wolfgang Welsch „postmoderne Reflexion“ genannt, wurde von zahlreichen ehemaligen Akteuren der 68er-Bewegung seit dem Ende der 1970er Jahre vorgenommen und propagiert. Sie beruhte auf der Prämisse: „Die Einlösung der Idee, deren vollendete Realisation brächte das vollendete Desaster. Das Nichtgelingen ist unser Glück.“²⁷ Die Formel blieb nicht ohne Widerspruch.

Es waren die Repräsentanten antiautoritärer Gruppen, die diesem Wahrnehmungsprogramm ihre gänzlich anderen Erfahrungen entgegensetzten. Jacques Baynac beschrieb 1978, wie im Mai 1968 in einem *comité d'action* Studenten und Arbeiter ohne institutionalisierte Parteistrukturen, Ämter

²⁴ Laurent Joffrin, *Mai 68. Histoire des événements*, Paris 1988, S. 9 und S. 319.

²⁵ Vgl. Luc Ferry/Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1988, oder Isabelle Sommier, *Sous les pavés d'une page officielle*, in: *Sociétés contemporaines* 20 (1994), S. 63–82.

²⁶ Claus Leggewie, *Die edle Revolte: Bilanz eines Gedenkjahres „20 Jahre antiautoritäre Protestbewegung“*, in: *Frankfurter Rundschau*, 17. 12. 1988; vgl. auch Claus Leggewie, 1968 ist Geschichte, in: *APuZ* 22–23/2001, S. 3–6, hier S. 5.

²⁷ Wolfgang Welsch, *Einleitung*, in: ders. (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, S. 1–43, hier S. 16.

und Programme kollektiv Entscheidungen trafen. Für ihn konnte man daraus „wie in einem offenen Buch“ lesen, „dass der Mai 1968 eine Revolution in der Revolution“ gewesen sei²⁸. Im „Kursbuch“ rief 1977 der Journalist Klaus Hartung das Politikverständnis der „antiautoritären Bewegung“ in Erinnerung, nachdem ein überwunden geglaubter „neuer alter Begriff von Politik“²⁹ wieder in den Vordergrund getreten sei. Sieh ebenfalls von einem traditionellen Politikbegriff abgrenzend, charakterisierten Frank Wolff und Eberhard Windaus die Studentenbewegung als „vorpolitisch, nicht macht- oder staatspolitisch“, und argumentierten, dass sie „alle wesentlichen, fast existentiellen Fragen von Familie, Erziehung, Sexualität, Kultur und Wissenschaft, Bewußtsein, sinnloser Arbeit, langweiliger Freizeit, Herrschaft“³⁰ aufgegriffen und zum Thema gemacht habe.

Auch Daniel Cohn-Bendit wehrte sich 1978 in einer Diskussion im österreichischen Fernsehen dagegen, traditionelle politische Kategorien als Bewertungskriterien für die Wirkung der 68er-Bewegung gelten zu lassen. Für ihn kam es einem „Begräbnis“ gleich, vom Scheitern zu reden. „Es ist gescheitert“, hielt er dem Moderator Günther Nennung entgegen, „mit den Maßstäben der Politik, die wir gerade abgelehnt haben“³¹. Das Beispiel zeigt: Diejenigen, die sich zur antiautoritären Strömung der 68er-Bewegung zählten, sahen sich gezwungen, ihren Politikbegriff *ex negativo* zu definieren. Die Kontrastfolie dazu bildeten das Modell der Avantgarde-Partei in der Tradition Lenins sowie staatliche Institutionen.

Folgt man dem französischen Politologen Bernard Lacroix, dann ist die Dominanz des staatszentrierten Politikbegriffs in den Rückblicken auf die französische 68er-Bewegung Ausdruck eines staatlichen Monopols über das legitime Politikverständnis. Er stellt einen Zusammenhang zwischen den Positionen der Sprecher, ihrer Nähe zur staatlichen Macht und ihrer Deutung der 68er-Bewegung her³². Tatsächlich hielten vor allem solche Erinnerungs-

²⁸ Jacques Baynac, *Mai retrouvé*, Paris 1978, S. 13.

²⁹ Klaus Hartung, Versuch, die Krise der antiautoritären Bewegung wieder zur Sprache zu bringen, in: *Kursbuch 48* (1977), S. 14–43, hier S. 14.

³⁰ Frank Wolff/Eberhard Windaus (Hrsg.), *Studentenbewegung 1967–69. Protokolle und Materialien*, Frankfurt a. M. 1977, S. 12f.

³¹ Die Linke lebt – ein Fernseh-Dialog. Daniel Cohn-Bendit, Rudi Dutschke, Günther Nennung, Kurt Sontheimer und Mathias Walden diskutierten am 13./14. Juni 1978 im österreichischen Fernsehen drei Stunden und zwölf Minuten über den Mai 68 und die Folgen, in: Rudi Dutschke, *Die Revolte. Wurzeln und Spuren eines Aufbruchs*, hrsg. von Gretchen Dutschke-Klotz, Jürgen Miermeister und Jürgen Treulieb, Reinbek 1983, S. 264–313, hier S. 274.

³² Vgl. Bernard Lacroix, 1968, 1995: *Question de point de vue*, und Bernard Lacroix, *D'aujourd'hui à hier et d'hier à aujourd'hui: le chercheur et son objet*, beide Beiträge in:

unternehmer³³ am traditionellen Politikbegriff fest, die während der 68er-Bewegung oder zum Zeitpunkt ihrer Stellungnahme über „1968“ einer marxistisch-leninistischen Gruppierung oder sozialdemokratischen Organisationen nahestanden.

Etablieren und durchsetzen konnte sich das Wahrnehmungsprogramm „politisch gescheitert, kulturell erfolgreich“ allerdings auch deshalb, weil zahlreiche Akteure ihre mit hierarchischen Ordnungsprinzipien gemachten Erfahrungen in marxistisch-leninistischen Organisationen mit der Politik („la politique“) assoziierten und dieses Politikverständnis retrospektiv auf die gesamte 68er-Bewegung projizierten. Es gilt also, dem zeitlichen Verlauf der 68er-Bewegung Rechnung zu tragen, die Phasen von der Formierung der Bewegung über die Mobilisierung und den Zerfall zu unterscheiden und die Erfahrungen und Stellungnahmen einzelner Sprecher vor diesem Hintergrund einzuordnen. Schließlich bleibt zu prüfen, inwiefern die dominierende Rolle des traditionellen Politikbegriffs Folge einer Assoziation mit Männlichkeit war.

In einer 1986 geführten Diskussion über das Politikverständnis des SDS differenzierte Jürgen Seifert, der seit den 1950er Jahren im SDS aktiv gewesen war, zwischen einem antiautoritären, mit Kommunebewegung und Kinderläden assoziierten, und einem traditionellen, als „männlich“ umschriebenen Politikverständnis innerhalb des Studentenverbands. Die Politisierung der als privat verstandenen Lebensbereiche habe „die bisherige Definition von Politik“³⁴ verändert und den die männliche Vorherrschaft sichernden traditionellen Politikbegriff infrage gestellt. Mit ähnlichen Argumenten grenzten sich Wortführerinnen der Neuen Frauenbewegung von der 68er-Bewegung ab³⁵. Indem ein Teil der Neuen Frauenbewegung nach 1968 die Deutung des SDS als „Männerverein“ forcierte, gleichzeitig

Scalpel 4/5 (1999), S. 3–6 und S. 147–168; Boris Gobille, *Excès de mémoire, déficit d'histoire. Mai 1968 et ses interprétations*, in: Johann Michel (Hrsg.), *Mémoires et Histoires. Des identités personnelles aux politiques de reconnaissance*, Rennes 2005, S. 181–209.

³³ Vgl. Michael Pollak, *Mémoire, oubli, silence*, in: ders., *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*, Paris 1993, S. 15–39, hier S. 30

³⁴ Jürgen Seifert in: Helmut Schauer (Hrsg.), *Prima Klima. Wider den Zeitgeist: Erste gnadenlose Generaldebatte zur endgültigen Klärung aller unzeitgemäßen Fragen*, Hamburg 1987, S. 95f.

³⁵ Vgl. Alice Schwarzer, 1968: Granit. Alice Schwarzer erinnert sich: Von 68–88 kein langer Weg, in: *Emma* 5 (1988), S. 24–29. Zum Deutungskampf um „1968“ in der Neuen Frauenbewegung vgl. Kristina Schulz, *Der lange Atem der Provokation. Die Frauenbewegung in der Bundesrepublik und in Frankreich 1968–1976*, Frankfurt a. M. 2002, S. 184–189.

aber den antiautoritären Politikbegriff – Das Private ist politisch! – für sich beanspruchte, bekräftigte sie die Gleichsetzung der 68er-Bewegung mit einem traditionellen Politikbegriff.

In seiner „Bilanz“ zu „Achtundsechzig“ plädierte Wolfgang Kraushaar 2008 für eine Relativierung des Urteils, „politisch sei die damalige Bewegung zwar auf der ganzen Linie gescheitert, soziokulturell jedoch habe sie, wenn auch unbeabsichtigt, im Nachhinein eine Reihe von Erfolgen gezeitigt“³⁶. Damit stellte er jedoch keineswegs die Kategorien infrage, sondern hielt an der „grundlegenden Bedeutung“ der „Unterscheidung zwischen einer politischen und einer soziokulturellen Sphäre“ fest. Indes, eine Historisierung der Auseinandersetzungen um das Politische der 68er-Bewegung muss „politisch“ und „kulturell“ als Kategorien in den symbolischen Auseinandersetzungen um „1968“ begreifen, die einem ständigen Redefinitionsprozess unterliegen.

4. Akteure und Formen der Vergangenheitsverwaltung. Wer bestimmt, was von einer Bewegung erinnert wird?

Bewegungsakteure konnten, wie die Beispiele zeigen, zu Erinnerungsunternehmen werden, aber die sich an den Debatten um „1968“ beteiligenden Erinnerungsunternehmer mussten keine Bewegungsakteure sein. Mit dem Erscheinen der ersten Retrospektiven und historischen Überblicksdarstellungen gegen Ende der 1970er Jahre setzte ein Prozess der Vergangenheitsverwaltung ein, in dem es nicht mehr nur um die Frage ging, welche Geschichte zu schreiben war, sondern vor allem darum, von wem sie geschrieben werden sollte. Welche Darstellungsform, welche Methode, welche Disziplin konnte die kollektiv erlebte Geschichte fassen, die manchen als ein „Rätsel“³⁷ erschien? In den Auseinandersetzungen wurde die Rolle der Akteure als Historiker der eigenen Geschichte ebenso kontrovers verhandelt wie die Form der historischen Darstellung. Für die Trotzisten Alain Krivine und Daniel Bensaïd kam die Autobiographie als Form der Auseinandersetzung einem „Grabstein“ der eigenen Geschichte gleich. „Das Symbolische verschlingt das Politische. Die subjektive Erzählung hört nicht auf, den Sinn zu verschleiern“³⁸, beanstandeten sie 1988 eine Wahrnehmung der 68er-Bewegung,

³⁶ Wolfgang Kraushaar, *Achtundsechzig. Eine Bilanz*, Berlin 2008, S. 286.

³⁷ *Le mystère 68. Table Ronde*, in: *Le Débat* 50 (1988), S. 61–78; vgl. auch die Beiträge unter dem Titel „Le mystère 68“ in: *Le Débat* 51 (1988), S. 153–192.

³⁸ Daniel Bensaïd/Alain Krivine, *Mai si! 1968–1988: Rebelles et repentis*, Montreuil 1988, S. 183 und S. 11.

die, von einzelnen Persönlichkeiten bestimmt, als Ereignis vor allem in ihren Folgen auf die eigene Biographie reflektiert wurde. Ihre Kritik richtete sich gegen das Argument, die Komplexität der Ereignisse um „1968“ entziehe sich „eindeutigen Thesen“³⁹ und sei nur über die individuellen Lebenswege der Beteiligten abzubilden.

Der Anspruch, die Pluralität *der* Geschichten zu erzählen, spiegelte die Wissenschafts- und Theorieskepsis wider, die mit der skizzierten Wahrnehmungsveränderung am Ende der 1970er Jahre verbunden war. Als Ausdruck des Verlusts und der Abkehr von *der* Geschichte als teleologische Entwicklung war die Betonung *der* Geschichten in Form von Interview- und Porträtbänden zugleich eine symbolische Strategie, jenen „exemplarischen Unbekannten“⁴⁰ eine Stimme zu verleihen, die weder zur Bewegungselite noch zur Deutungselite gehörten und mithin die Monopolisierung der Erinnerung aufzubrechen.

Neben dokumentarische und biographische Publikationen und Retrospektiven traten Kongresse als Orte symbolischer Produktion. Um sich der eigenen Geschichte zu nähern, initiierten ehemalige Mitglieder des SDS, der sich 1970 aufgelöst hatte, zwei Kongresse, geleitet von unterschiedlichen Intentionen: Der „Prima-Klima“-Kongress, der 1986 in Frankfurt stattfand, verstand sich als Intervention „wider den Zeitgeist“⁴¹. Das 1985 vom Zentralinstitut für sozialwissenschaftliche Forschung der Freien Universität Berlin organisierte SDS-Symposium verfolgte den „forschungspolitischen Aspekt“, die Geschichte der Proteste „fest[zu]schreiben“⁴². Es stellte den Versuch dar, die Deutungshoheit über die eigene Vergangenheit zu sichern und mit einem angegliederten Archiv zu institutionalisieren. Einige Teilnehmer kritisierten diesen Anspruch sowie die Organisation, Struktur und Themensetzung beider Kongresse und provozierten mithin Auseinandersetzungen über Deutungshierarchien: zwischen Männern und Frauen, zwischen ehemaligen Anhängern des antiautoritären Flügels und ihren Kritikern, zwischen Zeitzeugen und interessierten Diskutanten. Dabei funktionierte die Akteursrolle als Legitimationsinstrument.

Ganz anders in Frankreich. Dort suchten Teilnehmer einer 1986 in Lyon organisierten und den Deutungen des Mai 1968 gewidmeten Konferenz

³⁹ Hamon/Rotman, *Génération*, Bd. 1, S. 597.

⁴⁰ Vgl. Peter Mosler, *Was wir wollten, was wir wurden. Studentenrevolte – zehn Jahre danach*. Mit einer Chronologie von Wolfgang Kraushaar, Reinbek 1977, Klappentext.

⁴¹ Vgl. Schauer, *Prima Klima*, S. 8.

⁴² Siegfward Lönnendonker (Hrsg.), *Linksintellektueller Aufbruch zwischen „Kulturrevolution“ und „kultureller Zerstörung“*, Opladen 1998, S. 33 und S. 57.

den Bewegungsakteuren die Deutungshoheit über die 68er-Bewegung abzusprechen und zugleich Prämissen einer an Alexis de Tocqueville orientierten politischen Philosophie als Theorie der Wahrnehmung durchzusetzen⁴³. Die Konferenz stand beispielhaft für Bemühungen, die Auseinandersetzungen mit der 68er-Bewegung zu verwissenschaftlichen und den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit als Basis der Sprecherlegitimation gegenüber konkurrierenden Deutungsangeboten zu etablieren. Die Referenten richteten ihr Interesse auf die der 68er-Bewegung zugeschriebenen Folgen und ordneten sie in die Entwicklung des modernen Individualismus seit 1789 ein. Luc Ferry, Alain Renaut und Gilles Lipovetsky, junge Philosophen und daher oft verglichen mit den *Nouveaux Philosophes* der 1970er Jahre, fragten nach Kontinuitäten. So sah Gilles Lipovetsky in den Slogans der antiautoritären Gruppen den „esprit de Mai“ als den Katalysator einer Entwicklung am Werk, die zur Ausprägung eines zeitgenössischen Individuums geführt habe, das er als „entpolitisiert und realistisch, treibend und apathisch, größtenteils gleichgültig gegenüber großen sozialen Zielen und kollektiven Kämpfen“⁴⁴ charakterisierte. Er bereitete mithin eine Deutung der 68er-Bewegung vor, welche die Forderung nach Selbstbefreiung akzentuierte. Dabei blendete er die kollektiven Emanzipationsansprüche nicht aus, setzte sie jedoch mit der Theorie des Marxismus gleich und ignorierte, dass die Emanzipationsstrategie der Neuen Linken zugleich individuell und kollektiv war, ohne in den Prämissen des Marxismus aufzugehen: Selbstbefreiung ist nicht möglich ohne Selbstverwaltung⁴⁵.

5. Horizont-Ende?

Wie formiert sich in den symbolischen Auseinandersetzungen um die 68er-Bewegung die Erinnerung der Bewegung und an die Bewegung? Wie kann sich überhaupt ein Kollektiv erinnern, das zerfallen ist? Braucht es den vieldeutigen, unscharfen und zum wissenschaftlichen Modewort avancierten Begriff Erinnerung, um die Konkurrenzkämpfe um die „wahre“ Bedeutung der Protestbewegung zu rekonstruieren und zu analysieren?

⁴³ Die Beiträge der Konferenz sind erschienen in: Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques. Mai 68, 39 (1986).

⁴⁴ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris 1983; Gilles Lipovetsky, „Changer la vie“ ou l'irruption de l'individualisme transpolitique, in: Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques 39 (1986), S. 91–100, hier S. 98.

⁴⁵ Vgl. Ingrid Gilcher-Holtey, *Die 68er Bewegung. Deutschland – Westeuropa – USA*, München 2001.

Die diesem Beitrag zugrundeliegende Studie versteht sich als kritischer Beitrag zur historischen Erinnerungsforschung, die versucht, den angewandten Erinnerungsbegriff zu schärfen und in den Grundannahmen der Kulturosoziologie Pierre Bourdieus ein Instrumentarium zur Analyse von kollektiven Erinnerungsprozessen sieht. Sie arbeitet mit einem Erinnerungsbegriff, der an die von Maurice Halbwachs formulierte Prämisse des gegenwartsorientierten Rekonstruktionscharakters von kollektiven Erinnerungsprozessen⁴⁶ anknüpft und sie zugleich erweitert: erstens, um die Ebene der Klassifizierungs- und Auslegungskonflikte, wobei – anders als bei Halbwachs – nicht die Kohäsion, sondern die Konkurrenz akzentuiert wird⁴⁷. Zweitens knüpft sie an eine Soziologie der Erinnerung an, die Erinnerungskonstruktion als dynamischen Prozess definiert. Ein solcher Ansatz unterstreicht die Akteursrolle der Individuen, indem sie diese auch nach dem Zerfall des Kollektivs, in diesem Falle der sozialen Bewegung, in einem Netz von Kommunikations- und Machtbeziehungen sieht und analysiert⁴⁸. Drittens versteht sie Erinnerungskonstruktion als einen Prozess, in dem Wahrnehmungskonkurrenzen nicht nur die Zeitebenen Gegenwart und Vergangenheit aufeinander beziehen, sondern zugleich immer auch die Zukunft zu definieren suchen.

Am Beginn dieser Darstellung stand eine Momentaufnahme aus dem Jahr 1968: der Internationale Vietnam-Kongress als „Schlüsselereignis“⁴⁹ der transnationalen 68er-Bewegung. Damit wurde kein systematischer deutsch-französischer Vergleich eingeleitet. Sie wurde vielmehr zum Ausgang genommen, um durch Szenenwechsel die parallel verlaufende Dynamik der Konstruktionsprozesse der Erinnerungen an die 68er-Bewegung in den 1970er und 1980er Jahren miteinander in Beziehung zu setzen und ihre Wahrnehmungskonkurrenzen sowie transnationalen Transfer- und Abgrenzungsprozesse aufzuzeigen. Während dieser Zeit wurden die diskursiven Grundbausteine der Auseinandersetzungen gelegt, wurden Klassifikations-schemata etabliert, deren Konstruktion am Ende der 1980er Jahre weitestgehend abgeschlossen war und die in späteren Jahren nur noch variiert und akzentuiert werden konnten.

⁴⁶ Vgl. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1997; Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1997.

⁴⁷ Vgl. Pollak, *Mémoire, oubli, silence*.

⁴⁸ Vgl. Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris 1960; Roger Bastide, *Mémoire collective et sociologie du bricolage*, in: *L'Année Sociologique* 21(1970), S. 65–108; Marie-Claire Lavabre, *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Paris 1994; Pollak, *Mémoire, oubli, silence*.

⁴⁹ Ingrid Gilcher-Holtey, *68er Bewegung*, München 12008, S. 9.

Die deutsch-französische Perspektive auf die Erinnerungskämpfe zeigt: Der Möglichkeitsraum des Utopischen, der sich durch die 68er-Bewegung geöffnet, geweitet, der die Grenzen des Politischen infrage gestellt hatte, schloss sich mehr und mehr und scheint mit dem Urteil vom politischen Scheitern *verschlossen*. Doch die Erinnerungsgeschichte der 68er-Bewegung geht nicht in einer diachronen Erzählstruktur, nicht in einer Aufbruchs- und Enttäuschungsgeschichte und nicht im Bildungsroman einer Generation auf. Sie ist eine Kampfgeschichte um das Ende des Horizonts. Solange es Auseinandersetzungen gibt, solange „gibt es auch Geschichte, und das heißt Hoffnung“⁵⁰.

⁵⁰ Pierre Bourdieu, *Soziologische Fragen*, Frankfurt a. M. 1993, S. 65.