

Postrevolution als Utopie

Sehen Sie, [...] eine Revolution – das ist etwas Großes, Erhabenes, gewiss! Es ist in der Praxis derer, die sie machen – eine Summe von Intrigen, von mühseligen Kleinarbeiten. Eine Revolution, das ist die zur Gewalt gewordene Idee, gewiss. Sie ist nicht weniger die Konjunktur der Karrieristen, der Sadisten, Hysteriker. Sie ist das Todesurteil über das Unrecht, gewiss. Sie ist nicht weniger und gerade in ihren Anfängen, in ihrem großen Augenblick, der Quell vieler sinnloser Ungerechtigkeiten. Und wenn die sich sehr hoch türmen, dann mögen ihre Opfer die Stufen werden, über die ein ehrgeiziger General zum Kaiserthron schreitet. So erhaben ist die Revolution, dass es lohnt, für sie zu leben, dass alle Gegenwart blass, schal wird, wenn sie nicht der Vorbereitung der großen Umwälzung dient. Doch damit sie gelinge, muss ihre Erhabenheit auch den Mitteln zu ihrer Herbeiführung verliehen werden. Und da beginnt die Verabsolutierung. Die sich anschicken, der barbarischen Vorgeschichte der Menschheit ein Ende zu bereiten, sind selbst Menschen dieser Vorgeschichte. Sie gehen in den Kampf gegen die Götzen mit der Seele von Götzendienern.

Manès Sperber

Diese Sätze entstammen Manès Sperbers literarischer Aufarbeitung des Stalinismus als enttäuschter kommunistischer Hoffnung, der Romantrilogie *Wie eine Träne im Ozean*. In ihr lässt er einen erfahrenen kommunistischen Revolutionär die Revolution als Ensemble von Widersprüchen beschreiben, die um den Gegensatz von Zweck und Mittel, Ideal und Realisierung, Erhabenheit und Kleinarbeit gruppiert sind. Die Revolution will mit ungerechten Mitteln das Unrecht abschaffen, mit terroristischen Methoden den Terror ausmerzen. Mit aller Gewalt will sie der Gewalt ein Ende bereiten.

Diesen Widerspruch, der sich spätestens im Jakobinismus findet und der im Stalinismus seine paradigmatische Form erhält, lässt Sperber in ein zeittheoretisches Paradox münden, das sich als eines der Subjektconstitution präsentiert: Die Zukunft muss aus der Vergangenheit entstehen, die neue Welt muss aus der alten geboren werden. Das Leben ohne Herrschaft soll von jenen Menschen begonnen werden, die nur innerhalb von Herrschaft haben leben können. Das Paradoxon stellt sich in der Revolution, bei der Wahl der Mittel, als praktisches. Es stellt sich bereits davor, in der Formulierung der Utopie, bei der Wahl des Zwecks, als theoretisches. Schon die Praxis des Denkens, des Vorstellens, des Begehrens wird mit der Schwierigkeit konfrontiert, über ihre eigene Bedingtheit hinauszugehen. Die Utopie soll eine Zukunft beschreiben, die sich von der Gegenwart radikal unterscheidet, sie kann diese Zukunft aber zugleich nur aus der Perspektive eben jener Gegenwart betrachten, der sie entstammt. Sie steht damit, vor allem wenn ihr Entwurf handlungsleitend wird, in der Gefahr, Bedingungen der Gegenwart in die Zukunft zu verlängern und das Eintreten der anderen Welt zu behindern. In der Geschichte der Utopie ist dieses Paradox immer wieder diskutiert worden und mündete nicht selten im Abschied von der Utopie. Am einflussreichsten im Begriff des »wissenschaftlichen Sozialismus« (Engels, MEW 19), mit dem sich der Marxismus vom utopischen Sozialismus trennte. Das Paradox entschärft sich, je mehr die herrschende Gegenwart als widersprüchliche analysiert wird, während es sich verschärft, je totaler der Vergesellschaftungszusammenhang, der das Denken und Vorstellen in dieser Gegenwart ermöglicht und begrenzt, konzipiert wird. Deswegen sollte es nicht verwundern, dass das Problem besonders deutlich in der frühen Kritischen Theorie von totaler Vergesellschaftung und Verblendungszusammenhang, im Begriff des »Bilderverbots« formuliert wur-

de. Eine der radikalsten Formulierungen des Bilderverbots aber stammt von dem anarchistischen Revolutionär und Theoretiker Michail Bakunin, der das utopische Denken als verbrecherisch brandmarkte:

»Da die jetzige Generation selbst unter dem Einfluss jener verabscheuungswürdigen Lebensbedingungen stand, welche sie jetzt zu zerstören hat, so darf der Aufbau nicht ihre Sache sein [...] Die Abscheulichkeiten der zeitgenössischen Zivilisation, in der wir aufgewachsen, haben uns der Fähigkeit beraubt, das Paradiesgebäude des zukünftigen Lebens aufzurichten, von dem wir nur eine nebelhafte Vorstellung haben können, indem wir uns das dem bestehenden ekelhafte Zeug Entgegengesetzte denken! [...] Für Leute der bereits begonnenen praktischen Revolutionssache halten wir jegliche Betrachtungen über diese nebelhafte Zukunft für verbrecherisch, da sie nur der Sache der Zerstörung als solcher hinderlich sind, den Gang des Anfanges der Revolution aufhalten, dadurch also ihr Ende in die Ferne rücken.« (Bakunin 1977 [1895], 360)

Radikaler als in dieser Verpflichtung auf die zerstörende Negation lässt sich das Bilderverbot kaum formulieren. In Bakunins Beschwörung fungiert nicht die Revolution als Fetisch, der das Eintreten der Utopie verhindert, sondern andersherum die Utopie als Verbrechen, das die Revolution behindert. Revolutionärinnen müssen sich darauf beschränken, die alte Welt zu zerstören, während sie den Aufbau der neuen Welt einer nachfolgenden Generation zu übertragen haben. Utopie ist unmöglich. Gerade diese Unmöglichkeit ist es jedoch, die nach Frederic Jameson das eigentliche Potenzial des Utopischen ausmacht, dessen Charakter in dieser Perspektive weniger imaginativ als kritisch, weniger positiv als negativ ist. Die Funktion von Utopien liegt ihm zufolge nicht darin, eine bessere Zukunft zu imaginieren, sondern darin, die Unmöglichkeit dieser Imagination zu demonstrieren: »Unser Gefangensein in einer nichtutopischen Gegenwart« (Jameson 2004, 46).

Tatsächlich erschöpfen sich die Funktionen von Utopien hierin nicht. Sie dienen der Konstruktion temporärer Objekte eines revolutionären Begehrens (Adamczak 2004, 59) oder fungieren im politischen Prozess als normativer Maßstab. Sie dienen der demokratischen Verständigung einer Bewegung über ihre Ziele und sind notwendige Konsequenz aus dem Scheitern vorhergegangener Realisierungsversuche von Utopien (Adamczak 2007, 141). Jamesons Perspektive führt jedoch tiefer in das revolutionstheoretische Paradox, mit dem auch Sperber und Bakunin kämpfen. Er präsentiert es in einer kognitions- oder imaginationstheoretischen Fassung: Die im herrschenden System gefangenen Subjekte sind nicht in der Lage, eine andere, herrschaftsfreie Welt auch nur zu denken oder zu imaginieren. Aber lässt sich diese Diagnose in Anbetracht der Fülle utopischer, spekulativer und wissenschaftsfiktionaler Literatur wirklich aufrechterhalten? Demonstriert die lange Tradition des utopischen Diskurses nicht deutlich die Möglichkeit, eine harmonische Welt vorzustellen – auch wenn diese Welt immer Spuren der Zeit trägt, der sie entstammt? Ist es deswegen nicht möglicherweise sinnvoller, das Problem nicht kognitionstheoretisch, sondern begehrenstheoretisch zu fassen? Besteht die eigentliche Schwierigkeit nicht darin, die erdachte Welt auch zu begehren? Verbindet sich Utopie nicht eher mit dem Gegenteil von Begehren – mit Langeweile? Und würde dies auch erklären, warum die Revolutionsforschung den Resultaten von Revolutionen so wenig Aufmerksamkeit schenkt (Foran 2007, 3912; Schieder 1973, 11)? Als wollte sie die Wirkmacht des Revolutionsfetischs demonstrieren. Als hielte sie die Ergebnisse, um derentwillen Revolutionen gemacht werden, für vernachlässigbar. Würde das erklären, warum die Menge utopischer Erzählungen immer noch überboten wird von der Masse an Revolutionserzählungen? Warum es also wesentlich mehr Darstellungen

vom Kampf *um* eine bessere Welt gibt als *von* dieser besseren Welt? Die Lust, die hier aufgerufen wird, ist zugleich die Lust der Heilung. Um das Glück zu spüren, das sich einstellt, »wenn der Schmerz nachlässt«, braucht es den Schmerz. Das Begehren nach Revolution bliebe, wenn es denn authentisch im Sinne seiner Nichtsubstituierbarkeit wäre, konstitutiv auf das Zu-Revolutionierende verwiesen.

Diese begehrenstheoretische Überlegung wurde bereits von Erhard Weinholz im Rahmen der DDR-Opposition der Vereinigten Linken formuliert. Anschließend an einige kursorische Bemerkungen Rosa Luxemburgs zu den organisatorischen Rahmenbedingungen der sozialistischen Gesellschaft, stellte Weinholz prinzipielle Überlegungen zum affektiven Gehalt von Utopien an. Alle ihm bekannten utopischen Entwürfe, von Edward Bellamy, William Morris, Robert Havemann oder Rosa Luxemburg erschienen ihm, egal wie hedonistisch sie angelegt waren, vor allem als »gepflegt und äußerst langweilig« (Weinholz 1995, 17). Weinholz gestand zu, dass die literarische Darstellung von Glücksmomenten prinzipiell schwierig sei, vermutete den Grund für die utopische Langeweile aber nicht in fehlenden literarischen Fähigkeiten, sondern in den Mängeln der Utopie selbst:

»Ich glaube nicht, dass all unsere Schwächen, Macken, Schattenseiten allesamt nur die Folge verkrüppelnder Verhältnisse sind, sie gehören vielmehr zum Leben dazu. Und zugleich stelle ich mir eine Gesellschaft ganz harmonisch gebildeter, solidarischer Idealmenschen bei allem Harmoniebedürfnis, das ich habe, auch etwas langweilig vor, eben so, wie Havemann sie geschildert hat.« (Ebd.)

In diesen Formulierungen wird eine innerhalb des utopischen Diskurses existierende Spannung ans Licht gebracht: Die zukünftige Harmonie steht im disharmonischen Verhältnis zur gegenwärtigen Disharmonie. Weinholz versucht diese Spannung einseitig aufzulösen, indem er sich eines ontologischen

Tricks bedient. Das subjektive Moment, das sich als Langeweile und somit als Widerspruch gegenüber der Utopie artikuliert, entstamme nicht der Herrschaft über das Leben, sondern dem Leben selbst. Erkenntnistheoretisch begibt er sich damit auf unsicheres Terrain. Welche Eigenschaften zum Leben ohne Herrschaft gehören, lässt sich außerhalb eines Lebens ohne Herrschaft schlecht bestimmen. Möglich wäre, dass die Harmonie nur deswegen als langweilig erscheint, weil unser Begehren von jenen herrschaftlichen Spannungen und ihrer medialen Bearbeitung strukturiert wird. Aber unabhängig von der Begründung fördert Weinholz einen inneren Widerspruch des Utopischen zu Tage: Sind die Menschen, die Utopien schreiben und lesen, vielleicht nicht diejenigen, die sie bewohnen sollen? Besteht das Problem also nicht darin, dass die Menschen von Heute die Welt von Morgen nicht vorstellen können, sondern dass sie dort nicht, zumindest nicht glücklich, leben könnten?¹ Dann aber machten die Revolutionäre die Revolution nicht für sich, sondern für ihre Nachkommen. Sie selbst wären zu sehr nach den Verhältnissen geschaffen, die sie abzuschaffen haben. In den neu geschaffenen Verhältnissen bliebe für sie kein Platz. Der Verlauf der Russischen Revolution demonstrierte die Anwendung dieser Lehre. Obwohl ihre Ergebnisse wenig utopisch waren und den Revolutionärinnen der ersten Generation, der sogenannten Alten Garde, weniger ihr vorrevolutionäres als ihr revolutionäres Verhalten zum Verhängnis wurde, waren sie es, die in der nach-

¹ Diese Figur findet sich bereits bei Marx. Hier ist es der Auszug der Israeliten aus Ägypten, der als Metapher für den Übergang zum Kommunismus herhalten muss. »Das jetzige Geschlecht gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muss untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer solchen Welt gewachsen sind« (Marx MEW 7a, 11). Vgl. Schmidt 2012, Walzer 1988.

revolutionären Ordnung fast vollständig liquidiert wurden. Der stalinistische Terror fraß seine Eltern.

Auch wenn die Figur des Neuen Menschen weniger buchstäblich, generationalistisch, liquidatorisch verstanden wird und stärker metaphorisch, psychologisch, transformativ, ist das Paradox ein prinzipielles. Die Utopie dient nicht den realen Bedürfnissen derer, die sie entwerfen, sondern den utopischen Bedürfnissen derer, die mit ihr entworfen werden. Sie verlangt nicht nur die Veränderung der gegenwärtigen Welt im Sinne der heute Lebenden, sondern zugleich die Veränderung der heute Lebenden im Sinne der zukünftigen Welt. Das Erreichen der Utopie erfordert das Verschwinden der Utopistinnen. Nach Frederic Jameson ist das die Angst, mit der uns die Utopie konfrontiert:

»Könnte es nicht sein, dass die Erfüllung der Utopie alle zuvor existierenden utopischen Impulse auslöscht? Schließlich sind jene, wie gesehen, sämtlich durch die Eigenschaften und Ideologien formiert wie determiniert, die uns die Bedingungen der Gegenwart auferlegen und die dann spurlos verschwunden sein werden. Aber das, was wir unsere Persönlichkeit nennen, besteht genau aus diesen Momenten, aus dem Elend und den Entstellungen, ebenso wie aus den Freuden und Erfüllungen.« (Jameson 2004, 51 f.)

Ähnlich wie Weinholz formuliert auch Jameson ein Plädoyer für Imperfektion und Deformation, für Mängel und Macken, die dort das Leben, hier die Persönlichkeit ausmachen und die als Spuren von Leiden die Grundlage eines utopischen Impulses bilden, der mit der Realisierung der Utopie verschwände. Daran ist nichts Mysteriöses: Auch das Bedürfnis nach Schmerzmitteln verschwindet, wenn der Schmerz nachlässt. Ein Leben ohne Schmerz erfordert weder die Erinnerung an Schmerz noch die Sehnsucht nach Schmerzlosigkeit. Die Abwesenheit reicht. Der Aspekt des Selbst aber, der sich im leidenschaftlichen Verhaftetsein mit den schmerzhaften Be-

dingungen unserer Existenz gebildet hat, verschwände mit der Realisierung der Utopie. Damit steht die Utopie in einem Widerspruch zu den Utopisten, die Revolution zu den Revolutionärinnen. Zur Lösung dieses Widerspruchs zwischen dem »jetzigen Geschlecht«, das »eine neue Welt zu erobern« hat, und »den Menschen«, die »einer solchen Welt gewachsen sind« (Marx), gibt es keine dritte Instanz, etwa einer chaotischen oder harmonischen Natur des Lebens. Da es sich um einen Selbstwiderspruch handelt, sind es die utopischen Revolutionärinnen selbst, die ihn auszutragen haben. Erhard Weinholz löste den Widerspruch in Richtung der Gegenwart auf, Georg Glaser andersherum in Richtung der Zukunft:

Ich zögerte lange zwischen Anarchisten und Kommunisten, und das hieß seinerzeit für mich: Ich gehörte beiden Jugendgruppen gleichzeitig an. [...] Nach wochenlangem Suchen fand ich den Mut, eine gewichtige Frage an die Anarchisten zu richten: »Was werden wir tun, wir, die Vorhut der Ausgebeuteten, wenn es uns gelungen sein wird, die bestehende Gesellschaft zu stürzen?« Zunächst schwiegen alle betroffen, bis mich der eine oder andere achselzuckend, als ob er die Mühe bedauere, auf eine solch müßige Frage eingehen zu müssen, belehrte: »Dann werden wir endlich ein menschenwürdiges Dasein führen können.« Das war genau, was ich erwartet hatte, und zitternd vor Erregung teilte ich meine Entdeckung mit: »Eben davor habe ich Angst – denn damit werden wir zu ›Bürgern‹ werden«, und ich kündigte finster und entschlossen an: »Ich sehe nur einen Weg.« [...] Was blieb uns anderes übrig, uns, deren einziges Wissen und alleiniger Beruf es war, eine Umwälzung herbeizuführen, sobald wir das Ziel erreicht haben würden? Wir, die Fürsten in Lumpen und Loden? Altersheime für ehemalige Freiheitskämpfer? [...] Flugblätter ohne Gefahr verteilen, um den Kindern zu zeigen, wie es früher gewesen war? Unser würdig war nur: In Schönheit sterben! (Glaser 1990 [1951], 41)

Revolution und Postrevolution stehen hier in einem Gegensatz, der keinen Übergang zulässt. Entweder weil die Postrevolution einem spießigen Altersheim gleicht oder weil die

Revolution die Menschenwürde ihrer Teilnehmerinnen korrumpiert. Diejenigen, die für eine andere Gesellschaft kämpfen, können kein Teil dieser Gesellschaft werden. Wenn die Revolution radikal in diesem Sinne ist, wenn sie wirklich alles ändert, dann ist die einzige Möglichkeit, sie zu wollen, selbstmörderisch.² Damit wird die Revolution zum Martyrium. Ihre Anhängerinnen kämpfen für einen Zustand der Reinheit, den sie als Unreine nicht betreten dürfen. Diese Konzeption des Neuen Menschen wäre nicht emanzipatorisch, sondern subvertierte den Sinn der Revolution, sofern diese auf universelle Befreiung zielt. Von Befreiung schliesse sie diejenigen aus, die als Unfreie auf Befreiung angewiesen sind. Niemand könnte befreit werden, der nicht bereits frei ist. Frei werden könnte nur, wer frei geboren ist. Die Utopie wäre somit nicht kommunistisch, sie wäre feudalistisch.

Offenkundig sind die Revolutionärinnen in einem Widerspruch gefangen. Erst ändern sie die Gesellschaft, um sie ihren Bedürfnissen anzupassen, dann ändern sie sich selbst, um sich der Gesellschaft anzupassen. Auf dem Terrain der Utopie gibt es so eine vergleichbare Bewegung der fetischistischen Ver selbstständigkeit wie auf dem Terrain der Revolution. Die

² So fragt auch Oliver Marchart, »ob Revolution, wird sie ernst genommen, nicht gerade der Name für einen [...] suizidalen Bruch wäre« (Marchart 2004, 10). Im Gegensatz zu Glaser oder Bakunin affirmiert Marchart diesen suizidalen Gehalt der Revolution nicht, sondern nimmt ihn zum Anlass, das Konzept der Revolution zu verwerfen, um es durch das Konzept der radikalen Demokratie zu ersetzen. Doch ist dieser Schritt, wie das nächste Kapitel zeigen wird, voreilig, weil er einen spezifischen Begriff der Revolution mit der Revolution identifiziert. Die Revolution ist eben nur in einer spezifischen Theorie ein »radikaler Bruch«, ein »existenzieller Sprung« (ebd. 11) und gleicht in ihrer Praxis vielmehr einem Ensemble dessen, was Marchart an anderer Stelle Mikrorevolution genannt hat (Marchart 2005, 135).

Entleerung der Utopie findet nicht nur in Beziehung zu und in Trennung von der Revolution statt, sondern bereits in einer spezifischen Konzeption des Utopischen selbst. Wo die Utopie als Negation der Topie, die Zukunft als Auslöschung der Gegenwart verstanden wird, bringt sie die Gefahr einer (Selbst-)Reinigung mit sich. Hierin besteht der Utopiefetisch. Nicht die Menschen brauchen zu ihrem Glück einen bestimmten Sozialismus, sondern der Sozialismus zu seinem Funktionieren bestimmte Menschen. In dem von Erhard Weinholz diskutierten Text sprach Luxemburg diesen Gedanken in aller Deutlichkeit aus:

»Zu all diesen großen Reformen gehört aber ein *entsprechendes Menschenmaterial*. [...] Mit faulen, leichtsinnigen, egoistischen, gedankenlosen und gleichgültigen Menschen kann man keinen Sozialismus verwirklichen. Sozialistische Gesellschaft braucht Menschen, von denen jeder an seinem Platz voller Glut und Begeisterung für das allgemeine Wohl ist, voller Opferfreudigkeit und Mitgefühl für seine Mitmenschen, voller Mut und Zähigkeit, um sich an das Schwerste zu wagen.« (Luxemburg 1918a, 435f.)

Das sozialistische Subsumtionsverhältnis von Allgemeinem und Besonderen, in dem »jeder an seinem Platz« zu funktionieren hat, wiederholt sich im Verhältnis von Utopie und Subjekt: Erst kommt der Sozialismus, dann die Menschen, die zu ihm passen. Die Utopie gleicht dann einem Haus, das nach Menschenmaß gebaut wurde, bei dem aber nicht tatsächliche, sondern idealisierte Menschen Modell standen. Die zukünftigen Bewohnerinnen können nur hoffen, nach Jahren anstrengender Workouts und Diäten zu seinem Genuss fähig zu sein – falls sie die Aufgabe nicht direkt der nächsten Generation übertragen (vgl. Steinberg 1981 [1923], 317f.). Es gibt einfachere, nominalistischere Wege, den Widerspruch zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Bedürfnis und Welt zu lösen, wie Louis C. K. demonstriert:

»Ich habe endlich den Körper, den ich will, und das ist ja etwas, das alle immer wollen [...] Ich werde euch verraten, wie ihr genau den Körper bekommt, den ihr wollt. Ihr müsst einfach nur einen beschissenen Körper wollen. Das ist alles. Ihr müsst euren eigenen beschissenen, hässlichen, widerlichen Körper wollen.« (C. K. 2010, 1:01)

Vielleicht, das ist die hier angestellte Vermutung, sollten die revolutionären Bauarbeiterinnen das ideale Haus nicht zu bauen versuchen. Statt sich so weit zu ändern, dass sie zum perfekten Heim passen, sollten sie dessen Baupläne so weit ändern, dass es zu ihnen passt – genau auf Kosten der Perfektion (vgl. Kaindl 2012, 74 und Markard 2008). Dieser Vorsatz lässt sich allerdings nur realisieren, wenn die Metaphorik des Utopischen von Mensch und Haus verlassen wird. Sie bringt ein Dilemma zum Ausdruck, in dem sich die revolutionären Bewegungen von 1917 wie 1968 verfangen haben, wenn sie soziale Transformation entweder über das Subjekt oder über den Staat, über die Einzelne oder die Totalität konzipierten. Was stattdessen in den Fokus rücken muss, ist das *Verhältnis* von Mensch zu Haus wie von Mensch zu Mensch. Als Ensemble von Beziehungsweisen sollte sich das Utopische so rekonzeptualisieren lassen, dass es zugleich Stabilität wie Beweglichkeit transportiert und die utopische Gesellschaft ebenso wenig zum Maßstab der Subjekte macht wie andersrum die gegenwärtigen Subjekte zur absoluten Begrenzung der utopischen Gesellschaft. Statt ein reines Ideal zu verfolgen, das sich nur grausam und also scheiternd erreichen lässt, müssen revolutionäre Politiken mit den Verletzungen und Beschädigungen rechnen und sorgsam Beziehungen flechten. »Es ist vor allem zu vermeiden«, forderte der junge Marx, »die ›Gesellschaft‹ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren« (Marx, MEW 40, 538). Die Aufspaltung von Revolution und Postrevolution führt in eine doppelte Sackgasse. Entweder zu einem paradoxen Begehren nach Revolution,

das die Traurigkeit der Kommunistinnen zur Tragödie verdammte, zur zwanghaften Wiederaufführung der Revolution, die immer neue Anlässe für Trauer schafft. Oder zu einem Begehren nach Utopie, das strukturell suizidal und damit feudal ist, das die Abschaffung der Utopistinnen verlangt, die für die Utopie kämpfen. Vielleicht muss die Utopie in einem bestimmten Sinn konservativ werden. Vielleicht muss das Begehren, *alles* anders werden zu lassen, an etwas festhalten, das nicht verändert werden soll – und sei es auch nur jenes Moment, das nach dieser Veränderung begehrt. Solange Kommunismus eine Welt ist, in der Kommunistinnen nicht leben können, sollte es jedenfalls nicht verwundern, wenn sie wenig Anstalten machen, ihn zu erreichen.