

DÜSSELDORFER DEBATE

Zeitschrift für Politik · Kunst · Wissenschaft

10/85

Oktober

Die Dinge dieser Welt, die der Menschen eingeschlossen, lassen sich besser denken. Man kann eine solche Haltung als mystisch oder spekulativ verdächtigen, doch das träfe nicht den Kern. Wenn alle möglichen Folgen gegebener Voraussetzungen denkbar sind, und es gibt keinen vernünftigen Anlaß dies zu bestreiten, so ist auch der einfältigste Verlauf denkbar, dem auch ich nicht meinen Respekt verweigere, da er immerhin den tatsächlichen Fakten entspricht, dem, was wir ehrfurchtsvoll die Wirklichkeit nennen.

(Christoph Hein)

Redaktion:

Michael Ben, Peter Maiwald, Thomas Neumann
Karl Anton Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, 0211/3 6133 60

Peter **Furth**, Dr. phil., geb. 1930; Prof. für Sozialphilosophie an der FU-Berlin; u. a.: Soziologische Positionen (zus. m. Mathias Greffrath), Frankfurt 1977; Arbeit und Reflexion (Hrsg.), Köln 1980; Zur gegenwärtigen Lage des Friedens, in „Widerspruch“ 3, Zürich 1982.

Joachim **Krause**, M.A., geb. 1943; Kulturwissenschaftler an der HdK Berlin; Filme zur „Geschichte der Wohnung“ (mit J. Geist) WDR 1978 + 1985; zuletzt: Volksempfänger – zur Kulturgeschichte der Monopolware, in: Kunst und Medien, Berlin 1984.

Wilhelm **Paul**, Dr. phil., geb. 1955: Soziologe, München.

Arne **Raeithel**, Dr. phil., geb. 1943; Psychologe und Softwareschreiber; u. a. Psychologie der Wahrnehmung (mit F. Seeger und M. Stadler) 1975; Tätigkeit, Arbeit und Praxis, 1983; I + II des hier vorgelegten III. Aufsatzes erschienen in den DEBATTEN 1 + 4/85.

Armin **Steil**, geb. 1956; wiss. Angestellter am Fachbereich Politikwissenschaft der FU-Berlin; Die imaginäre Revolte – Untersuchungen zur faschistischen Ideologie und ihrer theoretischen Vorbereitung bei Georges Sorel, Carl Schmitt und Ernst Jünger, Marburg 1984.

Frank **Unger**, Dr. phil., geb. 1945; wiss. Mitarbeiter am John F. Kennedy-Institut für Nordamerikaforschung der FU-Berlin; zuletzt: Politische Ökonomie und Subjekt der Geschichte, Frankfurt 1985.

ISSN 0176-7232

DÜSSELDORFER DEBATTE

Herausgeber: Michael Ben, Peter Maiwald
Redaktion: Michael Ben, Peter Maiwald, Thomas Neumann
Organisation: Helga Bodenstein
Karl-Anton-Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, 0211/3 6133 60

Erscheinungsweise: monatlich (außer Juli/Aug.)
Abo-Heftpreis 12,- DM (einzeln 15,- DM) + Versandkosten
Kündigung mit Dreimonatsfrist zum Ende des jeweiligen Abonnement-Jahres.

Copyright©:
Verlag: GbR Peter Maiwald, Michael von Bentivogno
Konto 31046-209 Postgiroamt Hamburg (BLZ 20010020)

Gestaltung: Kurt Weidemann
Satz: Konkret, Hamburg; Druck: Plitt, Oberhausen;
Vertrieb: inter-abo, Postfach 1449, 2054 Geesthacht
Anzeigenpreisliste 1/84

Editorial2

Peter Furth

Eine konservative Verteidigung des Marxismus
Arbeit und Dialektik in der marxistischen Philosophie3

Wilhelm Paul

Spiegelbilder: Spiegelgefechte
Die Intellektuellen und die Macht24

Armin Steil

Selbstverwandlung und Ich-Opfer
Zur Ethik des Klassenverrats27

Arne Raeithel

Intuitionen, Algorithmen
und künstliche Intelligenz41

Joachim Krause

Da kam etwas dazwischen
Neue Medien — eine Quersumme53

Frank Unger

Brief eines amerikanischen Neokonservativen
an einen jüngeren linken Freund in der BRD67

Zeitschriftenschau

Che Guevara erscheint auf dem Bildschirm76

Das vorliegende Heft ist zugegeben ein schweres, nicht allein, weil es fünf große Aufsätze und gar keine Ablenkung vorstellt. Theoretische Fragen des Marxismus sind zur Zeit keine Lieblingsthemen. Aber, wo Aufbruchstimmung herrscht, der DGB eine Technologiekonferenz abhält, zu dem einzigen Zweck offenbar, die alten, altmodischen Vorbehalte durch alte, altmodische Zustimmung zu ersetzen, wo andererseits der Merkur im Beisein seriöser Menschen »die Frage nach dem Verhältnis von Zerstören und Bewahren« stellt, als wäre das Ganze nur eine Party — unter solchen scheinheiligen Umständen ist es angebracht, die Bestände zu prüfen; jedenfalls meinen wir das.

Und außerdem: Kleinere Fehler, Irrtümer, verfliegen mit der Zeit. Man kann sie vernachlässigen. Größere dagegen haben mehr als Mißstimmungen zur Folge, sie können zu dauernden Brüchen erstarren, werden sie nicht ebenso öffentlich, wie sie geschehen sind, zurückgenommen. In der letzten DEBATTE wurde der große englische Schriftsteller Lewis Carroll französisiert. Wir bedauern es ihm und seinen Freunden gegenüber.

*Lieber Bürger Turati,
Mit viel Vergnügen habe ich die Übersetzung des »Manifests« in der »Lotta di Classe« gesehen, aber ich bin derart mit Arbeit überhäuft, daß ich sie nicht mit dem Original vergleichen konnte.*

Friedrich Engels, MEW 39/3

Peter Furth

Eine konservative Verteidigung des Marxismus

Arbeit und Dialektik in der marxistischen Philosophie

Arbeit und Dialektik stehen im Titel, weil diese beiden Begriffe, einzeln wie erst recht im Zusammenhang, Sachverhalte und Theoreme anzeigen, die immer wieder im Zentrum der propagierten oder wirklichen Krisen des Marxismus gestanden haben. Arbeit und Dialektik bilden ein Syndrom, das den Angriffspunkt für die Modernisierungsversuche des Marxismus abgibt, bis dahin, daß Arbeit und Dialektik im schismatischen Streit um den Marxismus zu stigmatisierten Begriffen wurden. So werden sicher viele Arbeit und Dialektik automatisch mit der Formel »Industrialismus und Legitimationstheorie« übersetzen, um damit gerade den historisch kompromittierten Marxismus zu treffen. Die Hauptstoßrichtung einer solchen Kritik ist wohl die: der Marxismus als ein »technischer Humanismus« verkenne die gesellschaftliche und die selbstzweckhafte Dimension des menschlichen Handelns und komme über ein utilitäres Ausbeutungsverhältnis zur Natur nicht hinaus. Praktisch sei der Marxismus die Fortsetzung der Herrschaft durch Produktion und theoretisch bleibe er in den Grenzen des Positivismus mit seiner technokratischen Gleichsetzung von wissenschaftlichem und gesellschaftlichem Fortschritt. Schwankend zwischen deterministischer Passivität und technokratischen Omnipotenzphantasien habe der Marxismus in vier Bereichen die Hoffnungen enttäuscht: bei der Bildung eines revolutionären Klassenbewußtseins, bei der Entwicklung einer mehrheitsfähigen Politik des demokratischen Übergangs zum Sozialismus, bei der Schaffung einer demokratischen Organisation der Produktion und bei der ökologischen Zählung der Industrialisierung.

Die Modernisierungsvorschläge und Umbauversuche zur Behebung der marxistischen Krise sind alle auf diese Defizite bezogen. Sie zielen allesamt darauf, den Marxismus aus seiner Bindung an den szientistischen Rationalismus herauszulösen, um ihn auf der Grundlage kommunikatorischer Rationalität als Ethik und Politik allererst zur Geltung zu bringen. Die Theorieform, an der sich solche Modernisierung orientiert, ist die Kritik oder eine der Religion nahestehende Philosophie mit souveränem wissenschaftsüberlegenem Status.

Nun ist sicher, daß der Marxismus auch gerade an den erwähnten Stellen Umbauten, Weiterentwicklungen und Korrekturen braucht; das muß

schon wegen seiner engen Bindung an die Wissenschaftsentwicklung so sein. Ob allerdings die Modernisierungsversuche das leisten können, die den Marxismus von Szientismus und Objektivismus befreien wollen, indem sie seiner Praxis die reflexive utopisch-radikale Dimension wiedergeben wollen, ist fraglich. Müssen sie sich doch die Frage gefallen lassen, ob sie nur die Folge, die Antwort kritischer Entwicklungen sind oder nicht viel mehr selber unter die Ursachen der Krise des Marxismus gehören. Und noch ein anderes: Wo Modernisierung verlangt wird, werden Bewahrung und Tradition dagegen aufgeboten, ist ein gewisser Konservatismus, vielleicht besser: Traditionalismus die Folge. Meine Formulierung des Themas mag für einen solchen Traditionalismus stehen. Ein solcher Anschein aber ist für die Sache schließlich nicht so wichtig; denn ich vermute, daß die Untersuchung der Kerngestalt des Marxismus, um die es hier geht und die leicht wie eine 'konservative' Verteidigung aussehen mag, geeigneter ist, die Zukunftsleistungen des Marxismus zu erfassen als die allgemeine Unterstellung eines Modernisierungsbedarfs. Eine solche Vermutung leitet jedenfalls die folgenden Erörterungen.

I

Im Streit um den Marxismus muß man sich vor unmittelbaren Plausibilitäten hüten. Man darf sich nicht von der eingelebten Geltung von Theoremen und Begriffen oder gar vom Selbstverständnis und von den Sprachregelungen der streitenden Parteien bannen lassen. Wirkliche Krisen und Krisenpropaganda würden im Kampf und in der Arbeit an der Weiterbildung des Marxismus unterscheidbar. Was ein Begriff wie der der Arbeit meint, scheint selbstverständlich gewiß. Bei der Dialektik verhält es sich vielleicht anders. Aber die Sachverhalte, auf die sich der Begriff der Arbeit bezieht, scheinen klar zutage zu liegen und von weltanschaulicher Eindeutigkeit. So erscheint es wohl rundum auf allen politischen Seiten und erst recht für Marxisten, auch wenn sie unter sich noch einmal in Fraktionen gespalten sind. Aber dieser common sense ist, was den Arbeitsbegriff anbetrifft, trügerisch. Gerade hier ist immer noch nach so vielen Jahren weitergehende Vergewisserung vonnöten.

Verständnis und Mißverständnis des Marxschen Arbeitsbegriffs sind ungeheuer folgenreich. Denn daran hängt die für das Verständnis des ganzen Marxismus grundlegende Einsicht in den Bruch mit der Philosophie und der bürgerlichen Weltanschauung, den die Feuerbach-Thesen proklamierten. Wenn man bedenkt, daß Marx mit dem an der gegenständlichen Tätigkeit orientierten Praxisbegriff einen Bruch mit der Tradition wie auch mit der bürgerlich-revolutionären Parteinahme in der Philosophie anzeigte, so sollte eigentlich schon von vornherein klar sein, daß hier mit einem Verständnis der Arbeit aus Alltagsbewußtsein und überlieferter Kultur nicht viel auszurichten ist. Marx wendete sich in den Feuerbach-Thesen in der Perspektive der Praxis gegen eine Philosophie, die in der aristotelischen Tradition Arbeit und Politik in den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit auseinanderriß und die Menschen an diesen Gegensatz fesselte. Aber er wandte sich auch gegen die revolutionäre bürgerliche Philosophie, sowohl

gegen die Bourgeois-Philosophie des Menschen als maître et possesseur de la nature als auch gegen die Citoyen-Philosophie der reinen, die volonté générale konstituierenden Tathandlung eines Fichte und anderer.

Der Bruch mit der Tradition war sicher unmittelbar einsichtig, weniger einsichtig aber war der Bruch mit der Philosophie des Bürgertums, denn sie war in irgendeiner Weise doch selber an der Arbeit als leitender Norm orientiert. Diesen Bruch zu verstehen, setzt also einen Standpunktwechsel oder einen spezifischen Arbeits- und Praxisbegriff voraus. Marx brach mit den komplementären Gleichsetzungen von Materialität und Objektivität einerseits und Idealität und Subjektivität andererseits, weil sie im Rahmen des Gegensatzes von Subjekt und Objekt verbleiben und die Seiten dieses Gegensatzes metaphysisch gegeneinander fixieren. Er verwarf die Bestimmungen, die diesen Gegensatz als erklärend und nicht selber als erklärungsbedürftig unterstellen. Er wollte wie Hegel mit der Philosophie die Gegensätze des Verstandes lösen, aber er wollte sie nicht wie Hegel als bloße Widersprüche der Erscheinung in die Einheit des Wesens zurückführen. Die erscheinenden Widersprüche waren für ihn vielmehr die Realisierung tieferliegender Widersprüche, die aber materialistisch verstanden nicht zu übersteigen, sondern nur umzuformen waren.

Dafür aber brauchte es eine andere Praxisgrundlage, als sie in der Organisation der bürgerlichen Gesellschaft und von ihren Denkern bereitgestellt wurde. Dieses spezifisch Neue, das dem Marxschen Arbeitsbegriff eignet, ist immer wieder auch von den Marxisten verkannt worden, indem sie den Marxschen Arbeitsbegriff in die bürgerliche Kontinuität eines utilitär pragmatischen Verständnisses von Arbeit einstellten. Eine verhängnisvolle Rolle hat dabei Marxens Vergleich von Baumeister und Biene gespielt. Diese Stelle ist immer wieder verstanden worden, als wollte Marx damit das Wesen der menschlichen Arbeit bezeichnen, als meinte er damit nicht nur eine notwendige Bedingung der entwickelten menschlichen Arbeit, sondern auch ihre hinreichende Bedingung. Das ist eine Auffassung, die Arbeit mit zweckrationalem, instrumentellem Handeln gleichsetzt. Lukács hat in seiner »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« diese Auffassung auf den Begriff gebracht, indem er die Arbeit als die Realisation einer »teleologischen Setzung« versteht, die »innerhalb des materiellen Seins das Entstehen einer neuen Gegenständlichkeit verwirklicht.«¹⁾ Lukács will damit die alte Position, die Natur als »gesellschaftliche Kategorie« aufzufassen, verlassen und erhebt die »Arbeit als Vermittler des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur« zur »Fundamentalkategorie.«²⁾ Aber die alte Position scheint mir in veränderter Form wiederzuerstehen. Denn in der Arbeit als Telosrealisation hat die subjektive Teleologie als, wenn man so will, geistig soziales Wesen die Prärogative, und die Natur erscheint nur als äußere Bedingung der Realisierung eines inneren Wesens.

Diese idealistische Reduktion der Arbeit auf Ideenproduktion, auf Erzeugung und Durchführung von Bauplänen, macht gewiß einen ideologischen Sinn, mit dem sich gerade intellektuelle Proteste ebenso einleuchtend wie nichtssagend begründen lassen. Aber mit dem Marxschen Arbeitsbegriff verhält es sich anders. Erinnern wir uns einer Reihe von prominenten Stellen aus dem ganzen Marxschen Werk und versuchen wir, aus ihnen die entscheidenden Merkmale des Marxschen Arbeitsbegriffes zu gewinnen,

entscheidend nicht nur für eine materialistische Position, sondern vor allem für den eigentümlichen Zusammenhang von Dialektik und Arbeit bei Marx.

In den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« beschreibt Marx in Konfrontation mit der klassischen bürgerlichen Nationalökonomie seinen Ausgangspunkt wie folgt: »Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion betrachtet. ... Das unmittelbare Verhältnis der Arbeit zu ihren Produkten ist das Verhältnis des Arbeiters zu den Gegenständen seiner Produktion. ... Wenn wir also fragen: Welches ist das wesentliche Verhältnis der Arbeit, so fragen wir nach dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion.«³⁾ Methodisch gewendet formuliert Marx diesen Ansatz in den »Grundrissen«: »Nicht die Einheit der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur, und daher ihre Aneignung der Natur bedarf der Erklärung oder ist Resultat eines historischen Prozesses, sondern die Trennung zwischen diesen unorganischen Bedingungen des menschlichen Daseins und diesem tätigen Dasein, eine Trennung, wie sie vollständig erst gesetzt ist im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital.«⁴⁾ Das, was hier Einheit von Tätigkeit und Bedingungen genannt wird, formuliert Marx ein wenig später unter dem Begriff des Eigentums: »Eigentum meint also ursprünglich nichts als ein Verhalten des Menschen zu seinen natürlichen Produktionsbedingungen als ihm gehörigen, als den seinen, als mit seinem eigenen Dasein vorausgesetzten; ... Er verhält sich eigentlich nicht zu seinen Produktionsbedingungen; sondern ist doppelt da, sowohl subjektiv als er selbst, wie objektiv in diesen natürlichen anorganischen Bedingungen seiner Existenz.« Und: »Eine natürliche Produktionsbedingung für das lebendige Individuum ist sein Zubehören zu einer naturwüchsigen Gesellschaft.«⁶⁾ Legte Marx bei der Bildung seines Arbeitsbegriffes alles Gewicht darauf bei der wirklichen Arbeit anzusetzen, der Arbeit im konkreten Vollzug (»unmittelbares Verhältnis«, »Einheit«, »Eigentum«), so machte er aber auch gerade deswegen deutlich, daß er damit die Arbeit nicht als 'reine', objekt- und mittellose, nur selbstbezügliche Tätigkeit meinte. Deshalb machte er immer wieder ein Zweifaches klar: Arbeit ist eine Einheit von Entgegengesetztem, eine in sich unterschiedene Einheit, nämlich die prozessierende Einheit dreier einfacher Elemente: der zweckmäßigen Tätigkeit, des Arbeitsgegenstandes und des Arbeitsmittels, wobei das Arbeitsmittel als die materialisierte Einheit des Subjekts und Objekts der Arbeit die Prozeßeinheit, die Arbeit heißen kann, allererst verbürgt. Marx nennt das Arbeitsmittel den »wirklichen Leiter der Arbeit«⁷⁾. Und zum anderen: Arbeit darf auf keinen Fall in irgendeiner Nähe zum Schöpfungsmythos gesehen werden, sie hat demgegenüber ihr Wesen gerade in ihrer »Naturbedingtheit«, sie kann »nicht leben ohne Gegenstände«, ohne die von der Natur dargebotenen »Lebensmittel der Arbeit«.⁸⁾

Heben wir schematisch und skizzenhaft die wichtigsten Züge an diesen Marxschen Bestimmungen der Arbeit hervor:

1. Am wichtigsten und folgenreichsten scheint mir, daß Marx die konkrete Arbeit, d. h. die Arbeit als wirkliches Geschehen zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt. Er bildet einen konkreten Begriff von Arbeit,

indem er das abstrakte Herangehen an die Arbeit negiert. Er nimmt die Elemente Natur, Arbeitsmittel und Arbeit nicht im Modus ihrer Getrenntheit und Selbständigkeit; die Arbeit wäre damit bloß im Status der Möglichkeit gedacht, und ihre Realisierung wäre bloß die Addition für sich bestehender Größen. Konkret ist sein Begriff von Arbeit, insofern sie als Einheit von Verschiedenem gefaßt wird, als Einheit von subjektiver Tätigkeit und objektiven Bedingungen. Was dabei konkret heißt, hat zweifache Bedeutung für die materialistische Dialektik. Zum einen ist die Arbeit als wirklicher Sachverhalt das gewöhnlichste Konkrete und damit so etwas wie ein dialektisches 'Urphänomen', die elementare, Mensch und Natur vermittelnde Widerspruchseinheit; in der Bearbeitung seines Gegenstandes entäußert der Arbeiter seine Arbeitsfähigkeiten, so daß sie ihm vergegenständlicht als außer ihm bestehende Beschaffenheiten seines Gegenstandes entgegentreten. Und indem der Arbeiter durch die Konsumtion der erzeugten Gebrauchswerte die verausgabte Produktionsfähigkeit reproduziert, stellt er eine in sich widersprüchliche Einheit her; die dialektische Pointe besteht nämlich darin: Das effektive Verhalten des Arbeiters zu seinem Gegenstand ist in ein und demselben Zusammenhang auch Ausdruck der Qualität eben dieses Gegenstandes. So ist es sein und nicht sein Verhalten (d. i. das Verhalten des Gegenstandes). Und in anderer Hinsicht meint die Konkretheit der wirklichen Arbeit eine elementare methodische Orientierung der Dialektik, nämlich Produkte nicht isoliert von der lebendigen Arbeit zu konsumieren oder zu bewerten, sondern nur in Einheit mit ihrer Produktion zu denken.

2. Orientiert man sich an der konkreten Arbeit bei der Bildung des Begriffs, dann ist die unmittelbare Folge: das Eigentum an den objektiven Arbeitsbedingungen ist nicht ein äußerlich Hinzutretendes und eigentlich Indifferentes bei der Bestimmung der Arbeit, sondern gehört in das Wesen der Arbeit selbst. Geht es um den Marxschen Arbeitsbegriff, ist es ganz unzulässig, die Eigentumsfrage aus der Betrachtung der Arbeit auszuschließen. Die subjektiven und die objektiven Bedingungen der Arbeit sind in ihrem konkreten Vollzug wohl unterscheidbar, aber nicht trennbar. Diese Untrennbarkeit der kategorialen Glieder ist ein Charakteristikum der Dialektik; sie ist notwendige Bedingung der Arbeit in ihrem wirklichen Geschehen, sie ist aber nicht die »An-sich-Bestimmtheit« der Arbeit. Die wirkliche Arbeit ist nur als ein wiederholbarer Vorgang; sie ist nur dann, wenn sie ihre Wiederholbarkeit mitproduziert. Also kann sie nicht ohne den Vergleich von Aufwand und Ertrag, d. h. ohne Bewertung sein. Dafür aber müssen die Momente der Arbeit als getrennte, fixierte Größen, in Abstraktion von ihrer Besonderheit aufgefaßt und im Vergleich wieder zusammengeführt werden. Dafür braucht es ein anderes Verhalten und eine andere Theorieform: Analytik und Abstraktion. Denkt man diesen Sachverhalt nicht als ein internes Moment der Arbeit, nicht in sie einbeschlossen, sondern als sie dominierende äußere Bedingung, denkt man sie also unter Bedingungen der Abstraktion, unter Ausschluß ihrer konkreten Einheit, dann gerät das Verhältnis von Arbeitsvollzug und Arbeitsbewertung wie das von Konkretion und Abstraktion in einen feindlichen Gegensatz; Produzenten und Konsumenten (Urteilsbildner über fremde Arbeit) können schließlich wie in apriorisch getrennte Klassen auseinandertreten. Die Pointe der Marx-

schen Hereinnahme des Eigentums in die Wesensbestimmung der Arbeit besteht gerade darin, damit einen Begriff zu haben, in dem das Konkrete das Abstrakte übergreift und der als Inbegriff der Einheit von Produktion und Bewertung dem Auseinanderfallen von Arbeit und Eigentum den Schein begrifflicher Selbstverständlichkeit nehmen soll.

Wird dagegen wie bei der Gleichsetzung von Arbeit und instrumentellem Handeln die Arbeit in ihrer abstrakten Form, also in der Trennung des subjektiven Vermögens von den objektiven Realisierungsbedingungen, für die Normalform gehalten, so wird damit die Eigentumsfrage von vornherein ausgeblendet und damit auch das Subjekt der Arbeit nur in verkürzter Form faßbar. In der Form der Trennung der Tätigkeit von den Bedingungen gedacht, wird Arbeit auf eine bestimmte Art von Intentionalität reduziert. Damit ist es aber gleichgültig, ob die Arbeit an eigenen oder fremden objektiven Bedingungen wirksam wird. Und die Konsequenz davon ist schließlich: Indem die Arbeit auf zweckrationale Intentionalität zurückgeführt wird, kann das Subjekt der Arbeit nurmehr das Individuum sein.

Im Sinne des Marxschen Begriffes jedoch ist die Arbeit die Lebensäußerung eines Gemeinwesens; nicht das Individuum, sondern das Gemeinwesen ist das Subjekt der Arbeit, und die Tätigkeiten der Einzelnen sind insoweit Arbeit, als sie zur Reproduktion der gesellschaftlichen Gesamtarbeit beitragen. Wenn nun »die Setzung des Individuums als eines *Arbeiters*, in dieser Nacktheit« selber erst »historisches Produkt«⁹⁾ ist, so kann für Marx das individuelle Subjekt der Arbeit nicht die Grundlage für die Wesensbestimmung der Arbeit abgeben, sondern muß vielmehr das zu erklärende Problem sein. Und das Eigentümliche der Marxschen Erklärung, was ohne Dialektik unbegriffen bleibt, besteht in der These, daß in der Negation des Gemeineigentums durch das Privateigentum das Gemeinwesen wirksam bleibt, nämlich als die eigentliche Basis der Arbeit — wenn auch in der verkehrten Form der ideologischen Verhimmelung etc.

3. Wenn Marx alles daran setzt, das Gemeineigentum an den gegenständlichen Arbeitsbedingungen als veränderliche, aber unaufhebbare Wesensbestimmung der Arbeit aufzuzeigen, dann ist eine verdeckte Stoßrichtung dabei, die aber genauso wichtig ist wie die offen und explizit vorgetragene. Der Eigentumsbegriff, den er im Zusammenhang mit der konkreten Arbeit bildet, stößt sich vom bürgerlichen Eigentumsbegriff ab, indem er die Personausschließung, die zum bürgerlichen Eigentumsbegriff gehört, negiert; wichtiger aber ist das dabei Implizite: Die Negation des Ausschlusses von Menschen bedeutet zugleich die Affirmation des Einschlusses der Natur. Dieser spezifische Zug am Marxschen Eigentumsbegriff kommuniziert mit dem unentwegten Insistieren Marxens auf der Naturabhängigkeit der Arbeit. Unnachgiebig besteht er darauf: Wer von Arbeit in Abstraktion von der Natur spricht, meint nicht die wirkliche Arbeit. Verzweifelt sucht er gerade auch seinen Genossen klarzumachen, daß die Verknennung der Naturabhängigkeit der Arbeit die Verknennung (oder Verharmlosung) des Antagonismus im Klassenverhältnis nach sich zieht, daß gerade die Naturbeziehung im Produktionsverhältnis die gesellschaftliche Entfremdung bedingt. Pointiert kann man sagen, der Arbeitsbegriff, den Marx in der Kritik des Gothaer Programms formulierte, richtet sich gegen die (später von Lukács vorgetragene) Auffassung der Natur als »gesellschaftlicher Kategorie«.

Die klassentheoretische Bedeutung dieser Stelle ist fast immer gebührend wahrgenommen worden, ein anderes aber nicht oder jedenfalls doch sehr viel weniger: der als Naturabhängigkeit der Arbeit formulierte Materialismus ist nicht nur von konfessioneller Wichtigkeit, sondern bedeutet eine Dialektik der Arbeit, genauer: eine Dialektik der Begrenzung der Arbeit oder modisch ausgedrückt, eine Grenze der Dialektik durch Arbeit. Gegen das Verständnis der Arbeit als nur durch sich selbst bedingte absolute Produktivität erinnert Marx an die unaufhebbare Verschränkung von Produktion und Reproduktion. Ganz gegen Hegels »praktisches Verhalten«, das auf die »Aufreibung, Vernichtung« der Natur geht¹⁰⁾, ist die Arbeit, wie Marx sie auffaßt, auf die Erhaltung der äußeren Natur als erster objektiver Arbeitsbedingung gerichtet; eine so triviale wie folgenreiche und verdrängte Wahrheit. Klar, die materielle Produktion kann gar nicht anders als immer auch Reproduktion der äußeren Natur sein, oder sie ist überhaupt nicht möglich. Unmittelbar einsichtig war das aber immer nur für die Reproduktion der Arbeitskraft. Daß die Reproduktion des Arbeitsgegenstandes eine damit gleichursprüngliche Bedingung der Arbeit ist, hatte auch für Marxisten bis heute keineswegs immer die gleiche Gewißheit. Dabei formuliert Marx den Arbeitsbegriff in der »Kritik des Gothaer Programms« so deutlich antidemiurgisch wie kaum sonstwo. Die Erinnerung an die Naturbedingtheit der Arbeit wird zugleich als Absage an die Rolle ausgesprochen, die die Arbeit beim geschichtsphilosophischen Weiterwirken des Schöpfungsmythos haben könnte. Die Natur als eine durch die Arbeit zu reproduzierende Bedingung der Arbeit ist nicht ein unendlich plastisches, sinnleeres und auf die formenden Zwecke bloß wartendes Substrat. Und die Arbeit als die »List der Vernunft«, »die Objekte« nach ihnen fremden Zwecken, aber ihrer »eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten«¹¹⁾ zu lassen, darf jedenfalls, wenn es um Marx geht, nicht als die List des frankfurterischen Bürgerodysseus mißverstanden werden. Gegen die zu dieser »List der Maschine« gehörende Vorstellung des verwertenden Danebenstehens neben der Arbeit als »automatischem System«, in einem Reich der Freiheit jenseits der Notwendigkeit, hat Marx das Verständnis der Arbeit als »Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur« gestellt. Gegen die zur »List der Vernunft« verallgemeinerte subjektive Teleologie steht mit dem Stoffwechseltheorem ein objektives Telos, aber ganz unverdächtig im Sinne von Vorsehungsabsichten oder Entelechiezielen; es soll nichts weiter sagen, als daß die Gesellschaft mit anderen auf ihre Umwelt angewiesenen Systemen die Bedingung teilt, sich im Austausch mit der natürlichen Umwelt zumindest im Sinn der einfachen Reproduktion zu erhalten. Das aber hat ungemein weitreichende Folgen für die weltanschauliche Deutung der Arbeit. Sie kann nicht mehr im Dienst der List der Vernunft als Übergang aus der Natur ins Reich der Freiheit als Reich des Geistes und der reinen Gesellschaftlichkeit gelten. Arbeit bedeutet dann vielmehr den Zusammenhang von Erweiterung und Vertiefung im Verhältnis von Natur und Gesellschaft. Oder anders: Die List der Vernunft befreit nur soweit, wie sie von der List der Natur ununterscheidbar wird, besser: von ihr überlistet wird. So würde Marxens Satz über den Kommunismus, der als »vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus« sei, nicht als die utopische Ankündigung

eines neuen übernatürlichen Menschenreiches, sondern als Anerkennung der unaufhebbaren Wechselseitigkeit von Produktion und Reproduktion im Mensch-Naturverhältnis verstanden.¹²⁾

4. Der Marxsche Arbeitsbegriff ist von zwei entgegengesetzten Mißverständnissen bedroht: einem naturalistischen einerseits und einem idealistischen andererseits. Das entscheidende Merkmal, das die Arbeit als menschliche Lebensäußerung von der tierischen unterscheidet, die Werkzeugproduktion, die Herstellung und der Gebrauch von Arbeitsmitteln, ist zugleich dasjenige Merkmal, das gegen die idealistische Reduktion des Arbeitsbegriffs steht. Zum genauen Verständnis des Marxschen Arbeitsbegriffs kommt alles darauf an, die spezielle Stellung und Leistung des Arbeitsmittels zwischen dem Arbeitenden und seinem Gegenstand hervorzuheben. An der Leistung des Arbeitsmittels, den Arbeitenden und den Gegenstand (Subjekt und Objekt in der traditionellen Terminologie der Philosophie) zusammenzuschließen, ist zu erkennen, daß es sich bei der Arbeit um einen Prozeß handelt, an dem die materielle Vermittlung das entscheidende Charakteristikum ist, und der deshalb nicht unter das traditionelle Subjekt-Objekt-Schema der Erkenntnistheorie fällt. Das Subjekt der traditionellen Erkenntnistheorie ist prinzipiell als *mittellos* unterstellt; in Analogie dazu ein von seinen Arbeitsmitteln getrenntes Subjekt als tätiges, wirkliche Arbeit ausführendes Subjekt vorzustellen, wäre absurd — eine Absurdität, die zu einer Korrektur der traditionellen Erkenntnistheorie führen müßte und zur Korrektur der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie geführt hat. Denn soviel ist klar: Eine am Marxschen Arbeitsbegriff orientierte Erkenntnistheorie kann nicht mehr »konstitutionstheoretisch« konzipiert werden. Der Vermittlungscharakter der Arbeit würde dabei völlig verfehlt. Vermittlung als Fähigkeit eines mittellosen Subjekts würde nur wieder in dieses Subjekt hineinverlagert und auf den Vollzug der Einheit des Bewußtseins mit sich selbst reduziert in der alten, so oft enttäuschten Hoffnung, daß die Einheit des Bewußtseins mit sich selbst die Subjekt/Objekt-Einheit begründen könnte. Letztlich kommt es so wieder zu der Konsequenz, die intellektuelle Tätigkeit für das Wesen der Arbeit zu nehmen, eben jenes Verständnis der Arbeit als Telosrealisation, wobei ideelle Antizipation (Zwecksetzung) und Determination der Arbeit gleichgesetzt werden.

Halten wir die wirkliche Arbeit dagegen. Sie hat ihr Wesen gerade in der Differenz zwischen gesetztem und realisiertem Zweck. Die wirkliche Arbeit realisiert immer mehr als den reinen Inhalt des gesetzten Zweckes, denn der Zweckinhalt, das antizipierte Allgemeine, ist ein abstrakt Allgemeines, das zu seiner Verwirklichung des Einzelnen bedarf, von dem selber eine Determination ausgeht, die sich in dem Unterschied zwischen antizipiertem und verwirklichtem Zweck geltend macht. Und dieser Unterschied ist für die Produktion, nicht als einzelne Handlung, sondern als Wiederholung, als Prozeß gesehen, von entscheidender Bedeutung. Denn von der Wahrnehmung dieses Unterschieds und der Realisierung dieser Wahrnehmung in einem nächsten Arbeitsgang hängt das Gelingen der Arbeit als eines stetig wiederholbaren Prozesses ab. In dieser Differenz zwischen Zweck und Arbeitsprodukt, besonders beim Arbeitsmittel, drückt sich eine Kausalität aus, die dem subjektiven Zweck unaufhebbar fremd ist, die aber über den

Realitätsgehalt des subjektiven Zwecks und die Konkretheit des antizipierten Allgemeinen entscheidet. Die Erfahrung der Negation von Subjektivität gehört also wesentlich zur wirklichen Arbeit, und es macht einen Sinn, sie als Entfremdung zu bezeichnen. Aber es ist durchaus nicht selbstverständlich, diese zur wirklichen Arbeit gehörende Enttäuschungserfahrung einzig als zu übersteigende Negativität zu verstehen. Der affirmative Sinn von Entfremdung darf in bezug auf die wirkliche Arbeit nicht verleugnet werden. Ein paar Hinweise dazu: Verallgemeinerung von zunächst bloß individuellen Vorstellungen und Zielen, die Erreichbarkeit vorher fremder Handlungssubjekte und unbeeinflussbarer natürlicher wie gesellschaftlicher Wirkungskreise, überhaupt der historisch-kulturelle Zusammenhang, der sich als Akkumulation menschlicher Fähigkeiten gerade darüber herstellt, daß die Arbeitsmittel gegenüber den Bedürfnissen und Zwecken reicher und konstanter sind. Entfremdung affirmativ als das gegenüber den Individuen bleibende reichere Allgemeine.

Aber hier scheiden sich die Geister. Die an der Antizipation, überhaupt an der Privilegierung des intellektuellen Moments in der Arbeit orientierte Kritik setzt bei der Differenz zwischen Handlungsabsicht und Handlungsergebnis an. Sie sieht die Macht entfremdeter Verhältnisse und Handlungsergebnisse darin begründet, daß sie nicht offen ihr Produziertsein zeigen. Und sie hofft, entfremdete Verhältnisse werden wieder aneignbar, wenn sie noch in ihrer entfremdeten Gestalt als eigene Produkte oder Projekte des Subjekts erkennbar gemacht werden. Das Verfahren dieser Kritik besteht darin, die in Religionskritik übertragene Arbeitsteleologie auf die Gesellschaftstheorie zurückzuprojizieren, als hätten Gott und Kapital die gleichen projektiven Merkmale an sich.

Die Kritik, die sich an dem Wesen der wirklichen Arbeit, Einheit von subjektiver Antizipation und objektiver Reflexion zu sein, orientiert, geht anders vor. Sie läßt sich nicht von dem Radikalismus des romantischen Protests aus Enttäuschung an der Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit hinreißen. Sie tendiert wohl eher zu einer reformatorischen Kritik. Ihre Negation ist nicht absolut, sondern bestimmte Negation. Sie geht davon aus, daß nicht die ethische Selbsterkenntnis, sondern die in der Arbeit begründete Naturerkenntnis eine in den Reproduktionszusammenhang der Natur integrierte Produktionsweise möglich machen wird.

II

Ich erinnerte anfangs an die Situation der Feuerbachthesen. Die Frage, vor der Marx damals stand, war: Wie kommt die Philosophie nicht nur zur Praxis überhaupt, sondern zu einer neuen Form ihrer eigenen Praxis? Fassen wir die vorangegangenen Überlegungen zu einer Antwort zusammen und erläutern sie im folgenden an einigen typischen Motiven der marxistischen Diskussion: Als gewiß galt, nur wenn die Philosophie sich an einer anderen, ihr nicht eigenen Praxis als bis dahin orientierte, würde sie zu einer neuen Praxisform in ihrem Wirklichkeitsbezug finden. Der Positivismus schlug dafür das Methodenverständnis der exakten Wissenschaften und ihre Praxisart der Technik vor. Der Marxismus jedoch sah die Philosophie nicht

bloß als vorwissenschaftlichen Wissenschaftersatz an. Er erkannte ihre kritischen und emanzipatorischen Leistungen und wollte ja gerade um ihrer willen die Philosophie in einen anderen Praxisbezug stellen. Das verlangte die Orientierung an einer anderen Arbeitsauffassung und an einer anderen Klasse. Ihre neue Praxis sollte die Philosophie nunmehr durch ihren Ausgang von der wirklichen Arbeit gewinnen, nämlich von der Arbeit als Einheit von materieller Produktion und ideeller Bewertung, als Einheit von objektiven Bedingungen und subjektiver Tätigkeit, also von der Arbeit, wie sie vom Standpunkt der unmittelbaren Produzenten zu begreifen ist. Marx und Engels haben damit eine Philosophie begründet, die wie keine andere das Verhältnis des Menschen zu seinen Werken zu ihrem Gegenstand macht. Und Werk meint dabei: die Resultate einer Praxis, die nur konkret, also subjektiv/objektiv zu bestimmen ist, weil in ihr gesellschaftliche und natürliche Determinationen nur im Zusammenhang zu erfassen sind. Und prototypisch dafür sind die Arbeitsprodukte, die als Arbeitsmittel nicht im Konsum der Individuen verschwinden, sondern in der Arbeit selbst konsumiert werden und dadurch als ihr »bleibendes Allgemeines« für die Reproduktion der Arbeit und ihre dauerhafte Gesellschaftlichkeit sorgen. Dies ist ein Ansatz, in dem die menschliche Praxis nicht zwischen den abstrakten Gegensatz von Verwirklichung und Entfremdung gestellt wird, sondern als Funktion ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu verstehen ist.

Solche Veränderungen im Praxisbezug und in der Praxis der Philosophie lassen sich auch als Veränderungen in der Rekrutierung, in der Aufgabenstellung und im Selbstverständnis der Intelligenz beschreiben. In langen Jahrhunderten dominierte immer wieder der Typus des Intellektuellen, der durch asketische Negation der natürlichen Bedingungen der Selbsterhaltung, durch den Verzicht auf gesellschaftlichen und politischen Einfluß die Imago der Unabhängigkeit und Autarkie erzeugte. Dieser Intellektuellentypus erzeugt so den Schein seiner Unabhängigkeit vom gesellschaftlichen Produktionsprozeß und den produktiven Klassen, um damit seinen Führungsanspruch und natürlich auch die erhoffte Nähe zu den herrschenden Klassen sinnfällig zu machen und zu legitimieren. Er braucht den Schein der Unabhängigkeit, weil Unabhängigkeit als Status seiner leitenden Ideen und herrschenden Werte wiederkehren soll. Und je einflußreicher er in seiner Funktion als konzeptiver Ideologe ist, desto leichter kommt er zu seiner bleibenden gesellschaftlichen Abhängigkeit in das Verhältnis des Ressentiments, und der Gedanke, daß das Absolute der Philosophen als Lebenslüge einer solchen Intelligenz zu entziffern ist, liegt nahe.

Wie läßt eine solche Intelligenz, die die Philosophie als Denken der Unabhängigkeit verstehen will, das philosophische Denken anfangen? Bekanntlich mit dem Staunen, dem Staunen des Metaphysikers und seiner Frage, warum überhaupt etwas sei und nicht nichts sei. Ihr Interesse geht auf ein voraussetzungsloses Denken, auf ein Denken, das durch Abstraktion frei von den Zwängen der Sinnlichkeit und Endlichkeit ist. Die Konzeption eines Absoluten hat eine profane Bedingung: Die Perspektive des Zuschauers, der von allem abstrahieren kann, bloß nicht von sich selbst, genauer, von seiner Perspektive nicht. Es ist die Perspektive, die als »Pathos der Distanz« ausgesprochen wird, was, auf die metaphysische Spitze gebracht, Distanz gegenüber dem Seienden als solchem bedeutet. Für den

Praxisbegriff dieser Intelligenz macht es keinen Unterschied, ob der konkrete Arbeiter an fremden oder an seinen eigenen Arbeitsbedingungen usw. tätig ist. Und das bedeutet Gleichgültigkeit dagegen, daß von der Eigentumsform keineswegs nur der individuelle Produzent, sondern vor allem das Gemeinwesen betroffen ist.

Welche philosophischen Grundprobleme, und in welcher Art, stellen sich einer Intelligenz, die sich zu ihrer Abhängigkeit von den produktiven Klassen affirmativ verhält? An die Stelle des Absoluten tritt eine andere Kategorie, in der sich analytische und normative Leistung verschränken: die Kategorie der Totalität. Die Probleme, vor die damit die Intelligenz gestellt ist, betreffen den Zusammenhang geteilter Arbeit und die innere Gliederung von Zusammenhängen aus Abhängigkeit. In dieser Orientierung kann es der Intelligenz nicht um ein voraussetzungsloses Wissen gehen, vielmehr geht es ihr um das Wissen der Voraussetzung. Das läßt sich an dem zeigen, was die Grundfrage der Philosophie genannt wurde. Die Grundfrage nach dem Verhältnis von Sein und Denken ist hier nicht Produkt der Philosophie selber, sondern ein Problem, das von außen auf sie zukommt: aus der materiellen Produktion, aus dem Wirken des konkreten Zusammenhangs von Materialität und Idealität in der Arbeit. Es werden also mit der Grundfrage Voraussetzungen anerkannt, die das philosophische Wissen zugunsten seiner Selbstbegründung nicht aufheben kann. Und so kann die Grundfrage auch nicht als ein Instrument dienen, mit dem man in der Philosophie Konfessionsgemeinschaften macht. Ebenso wenig aber legitimiert sie, daß die Philosophie mit der Lizenz der Aprioriwissenschaft allem anderen wissenschaftlichen Erkennen vorgeschaltet wird. Denn die Philosophie ist in diesem Hinblick auf ihre Probleme keineswegs autochthon, sondern bekommt ihre Probleme gerade aus der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis und damit die Aufgabe, die mit der wissenschaftlichen Erkenntnis gegebenen Bewußtseinsprodukte auf ihr Verhältnis zur objektiven Realität zu untersuchen und als Teilarbeit in einen weiterreichenden Zusammenhang zu stellen. Ein solcher Perspektivenwechsel bedingt eine radikale Umorientierung der Intelligenz, eine Umorientierung weg vom Typus des Klerikers hin zur Orientierung an den organisatorischen und wissenschaftlichen Kompetenzen, die erforderlich sind für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Produktion und ihrer natürlichen und menschlichen Voraussetzungen.

Mit diesen Überlegungen zum Umbau in Praxis und Praxisbezug der Philosophie ist natürlich das Thema der Parteilichkeit angeschlagen. Kein harmloses Thema, denn damit ist ja nicht der der Philosophie scheinbar naturwüchsig mitgegebene Polytheismus oder auch Pluralismus der Positionen, Schulen, Ansätze etc. gemeint. Parteilichkeit, wie sie hier verstanden wird, verweist die Philosophie auf ein Außerhalb, das ihre professionellen akademischen Souveränitätsbestrebungen immer wieder vereitelt. Die Parteilichkeit setzt der Philosophie Grenzen, zeigt ihr, daß sie, obschon ihr Anspruch universal und ihr Gegenstand ein Allgemeines ist, nämlich die Herausbildung der menschlichen Gattungsnatur, nur in bestimmter historischer Besonderheit auftreten kann. Und die Philosophie hat das sich herausbildende Allgemeine nicht nur zu ihrem Gegenstand, sondern nimmt an dieser Herausbildung selber teil. Sie ist in das Werden ihres Gegenstandes selber aktiv eingeschlossen. Das heißt: Die Politik ist für die Philosophie

ein Rhodos, über das sie nicht hinausspringen kann. Eine solche Auffassung — oft auch als Postulat der Parteilichkeit an eine Philosophie herangetragen, die sich der Esoterik bedient, um den Schein der Souveränität zu wahren — hat oft dazu geführt, die Philosophie nur als eine Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln anzusehen. Doch nur von einer positivistischen Position her kann man meinen, daß Parteilichkeit bedeute, die Wissenschaft als Orientierungsinstanz auszuschließen. Für die marxistische Philosophie gilt das nicht, zumal dann nicht, wenn sie von der Arbeit als Einheit materieller Produktion und ideeller Bewertung ausgeht. Dann bleibt ja die Wissenschaft, weil sie bei aller Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit Teil des Gesamtarbeiters ist, als Orientierungsinstanz in Kraft. Beide Bezüge, der zur Politik wie der zur Wissenschaft, müssen berücksichtigt werden, wenn man die Parteilichkeit der Philosophie, und zwar durchaus ihre Klassenparteilichkeit, richtig verstehen will. Die Philosophie repräsentiert dann in der Theorie die Politik und vertritt in der Politik die Wissenschaft. So kann gesichert werden, daß die Parteilichkeit weder dogmatisch noch phantastisch utopisch wird und ihre Objektivität nicht in klassen- oder auch humanitätsfremder Indifferenz besteht.

Die Parteilichkeit, die hier vorgestellt wird, hat noch eine andere, sozusagen innersozialistische Seite, die nicht unterschlagen werden soll. Es handelt sich, im historischen Bilde gesprochen, um die protestantische Version der sozialistischen Parteilichkeit, denn sie bindet sich an die »Laien« des Sozialismus, an die unmittelbaren Produzenten. Die Norm dieser Parteilichkeit ist die Einheit der subjektiven und objektiven Arbeitsbedingungen im Urteil der Produzenten selber. Und dieser Norm sind die Funktionäre, die mit Hilfe der Parteilichkeit als ethisch weltanschaulicher Entscheidung zwischen Proletariat und Intelligenz vermitteln wollen, selber noch unterstellt. Übrigens beiseite gesagt, man verstehe die an die unmittelbaren Produzenten gebundene Parteilichkeit nicht als Rechtfertigung einer anderen Vertretungsart falsch. Praktisch muß die Parteilichkeit eines Intellektuellen zunächst und primär auf seine eigenen Bedingungen bezogen und geäußert werden.

Diese Formulierung der Parteilichkeit für die Philosophie, die Politik in der Theorie und die Theorie in der Politik zu sein, ist eigentlich nur ein anderer Ausdruck für das Verfahren von Marx, die Realisierung von Produktionsverhältnissen immer im Zusammenhang mit Voraussetzungen und Veränderungen in den Produktivkräften zu behandeln, im technischen handgreiflichen Sinn wie im Sinn der psychischen und sozialen Qualifikation der Produzenten. Was vorhin als die leitende Kategorie für den hier vertretenen Ansatz die Kategorie der Totalität genannt wurde, meint diese untrennbare, widersprüchliche Einheit von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften, soweit sie als konkreter Wirkungszusammenhang gedacht wird. Ersichtlich, daß sie nicht darin aufgeht, Kategorie im Sinne eines subjektiven Existentials zu sein — und dazu würde sie, wenn Parteilichkeit Objektivität ausschloß — ersichtlich, daß sie vielmehr, subjektiv/objektiv determiniert, eine Verschränkung von Natürlichem und Gesellschaftlichem ist. Man muß sich klarmachen: Für die Perspektive, in der hier gedacht wird, also in dem Bewußtsein, durch keine Kontemplativität der Praxis entrinnen zu können, und also in dem Bewußtsein, durch den Be-

zug auf die der Philosophie äußere Produktionspraxis sich eine eigene zu schaffen, ist Totalität nicht Gegenstand eines Zuschauers oder etwas, das von einem dritten Standpunkt wahrzunehmen und zu konzipieren ist, sondern ein Problem, eine organisierende Sichtweise, die sich aus den Nötigungen von Gegensätzen im Inneren eines Zusammenhangs ergibt. Der Quellpunkt für die Gliederungsprobleme einer Totalität, die Organisation ihrer Gegensätze, liegt in der Art und Weise der Verbindung von unmittelbaren Produzenten und Produktionsmitteln. Marx sah darin »das innerste Geheimnis der ganzen gesellschaftlichen Konstruktion«¹³⁾, und von hier aus begreift sich die Kategorie der Totalität.

In der Art und Weise der Verbindung von unmittelbaren Produzenten und Produktionsmitteln nehmen auch alle ideologischen Probleme ihren Ausgang. Werden Arbeit und Eigentum, oder anders gesagt, wird die Einheit von Produktion und Bewertung der Produkte getrennt, so wird diese durch die Auftrennung verlorene materielle Einheit mit der Bildung ideologischer Ersatzeinheiten kompensiert. Wenn die Verbindung von Arbeit und Eigentum im Gemeineigentum durch die Herstellung des Privateigentums negiert ist, wird damit zugleich das Gemeinwesen in seiner Wirklichkeit aufgehoben und in eine ideologische Form transfiguriert. Und bei der Herstellung des Gemeinwesens in ideologischer Form, bei der ideellen Vergesellschaftung, hat die Philosophie immer eine Hauptrolle gespielt, wie es am Beispiel des bürgerlichen Vernunftbegriffs zu zeigen ist. Aber ich halte es für grundverkehrt, die Philosophie auf ihre ideologisch kompensatorische Funktion zu reduzieren, und ich halte es auch für grundverkehrt, die ideologische Kompensation selber für bloß phantastisch und unreal im Sinne von trügerischer Spiegelung anzusehen. Die ideologische Kompensation hatte auch immer den Sinn, psychisch soziale Fähigkeiten und Fähigkeiten der antizipierenden und universalisierenden Abstraktion auszubilden und zu organisieren. Und diese Fähigkeiten werden, je mehr der gesellschaftliche Charakter der Arbeit zunimmt, um so wichtiger.

Nun könnte man meinen, daß bei wiederhergestellter Einheit von Eigentum und Arbeit, bzw. von Produktion und Bewertung, die Ideologie ihre Funktion verlöre, und damit auch die Philosophie als eine der Hauptinstanzen bei der Ideologiebildung überflüssig würde. Eine solche Annahme aber beruht auf dem Gedanken, daß die Beziehung von Arbeit und Eigentum, das Produktionsverhältnis, die Verhältnisform als die ihm uneigentliche abstreifen und in die Identität übergehen könnte. Eine solche Annahme ist und bleibt utopisch. Auch wenn die Form der Verbindung zwischen Produzent und Eigentümer, genauer, zwischen unmittelbarem Produzent und Produktionsmittel, die Form der Einheit ist, handelt es sich dabei doch um eine in sich unterschiedene und gegensätzlich unterschiedene Einheit. In jedem Fall sind Formen der ideellen Vergesellschaftung und Kompetenzen zur Herstellung der Fähigkeiten ideeller Vergesellschaftung damit verbunden, daß die Realisierung der Produktivkräfte im Produktionsverhältnis, d. h. in einem Verhältnis, in dem sich Unterschiedenes zueinander verhält, geschieht.

Dafür eine Überlegung zum Verhältnis von Produzent und Eigentümer im Sozialismus. Man kann dieses Verhältnis als eines der Einheit betrachten. Aber damit ist über die »gesellschaftliche Konstruktion« des Sozialis-

mus nur »die abstrakteste und ärmste Wahrheit« gesagt. Fragen wir nach dem Unterschied in dieser Einheit, und zwar, wie das Unterschiedene sich im abstrakten Zustand der Trennung zueinander verhält. Eigentum ist gesellschaftliches Eigentum. Die Gesellschaft ist Eigentümer der Produktionsmittel. Nicht der einzelne verfügt über sie, nur die Gesamtheit kann sie in Bewegung setzen. Heißt das nun, umgekehrt, daß die Gesellschaft Eigentümer der Arbeitsvermögen ist? Wollte man das annehmen, müßte man an eine unterschiedslose Identität von Produzenten und Eigentümern glauben. Aber diese Identität gibt es in keiner Produktionsweise. Es sind die Individuen der Gesellschaft, die einzelnen Personen, die über ihr Arbeitsvermögen verfügen. Wäre es anders, verfügte die Gesellschaft über das Arbeitsvermögen der Individuen, handelte es sich nicht um Sozialismus, sondern um ein System der Zwangsarbeit. Betrachten wir das Verhältnis nunmehr vom Standpunkt des konkreten Produktionsprozesses, dann zeigt sich folgendes: Zum einen, die entgegengesetzten Seiten sind identisch, denn die Gesellschaft als Eigentümer der Produktionsmittel sind die Produzenten als assoziierte Produzenten. Die Spaltung der Gesellschaft in feindliche Klassen ist aufgehoben. Aber es zeigt sich zum anderen auch der Unterschied der Seiten. Der Werktätige als Eigentümer der Produktionsmittel und als Eigentümer des Arbeitsvermögens ist nicht identisch. Als Individuum ist er Eigentümer des Arbeitsvermögens, als Assoziierter ist er Eigentümer der Produktionsmittel. Man kann sich denken, daß die Anerkennung dieses Unterschieds, der auch oft als zerreißen der Gegensatz in den Einzelnen wirkt, von Seiten der gesellschaftlichen Instanzen schwerfällt. Und man muß auch darüber nachdenken, was in den Individuen geschehen muß, damit dieser Gegensatz in eine Entwicklungsform kommt. Dafür braucht es Ideen, die Institutionen leiten, aber auch begrenzen können, dafür braucht es Motive und Fähigkeiten, in denen Sachzwänge und Wünsche sich balancieren, dafür braucht es eine Theorie, mit deren Hilfe die materielle Produktion nicht als ökonomischer Wachstums-, sondern als gesellschaftlicher Entwicklungsprozeß geplant werden kann. Das aber verlangt Einsicht darin, daß der Unterschied zwischen den assoziierten Produzenten und den individuellen Eigentümern von Arbeitsvermögen nicht eine zu beseitigende Quelle von Störungen, sondern eine ausgezeichnete Bedingung für gesellschaftliche Entwicklung ist: Dieser Unterschied repräsentiert nämlich zusammen mit der Individualität der unmittelbaren Produzenten ihre Verschiedenheit und ohne Verschiedenheit ist keine Entwicklung und ohne ihre Förderung keine reiche Entwicklung.

Reichtum darf hier nicht mißverstanden werden im Sinn einer abstrakt gefaßten Beziehung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. In einer solchen abstrakten Fassung gelten die Produktionsverhältnisse ja nur entweder als Entwicklungsform oder als Fessel für Produktivkräfte, deren wichtigstes Merkmal dann Expansion ist. Im konkreten Zusammenhang aber ist es ja nicht so, daß die Seite der Reproduktion bei den Produktionsverhältnissen liegt und die der Produktion auf der Seite der Produktivkräfte. So wie der Arbeitsprozeß unter der von den Intentionen der Produzenten völlig unabhängigen Norm steht: daß in der Produktion die Ausgangsbedingungen der Produktion zugleich reproduziert werden, so steht die Produktivkraftentwicklung unter dem objektiven Telos, die

Reproduktion der natürlichen und menschlichen Grundlagen der Produktion als eine besondere Produktivkraft mit zu entwickeln.

Damit ist ein Problem erreicht, das das Krisengefühl in der Gegenwart ungeheuer verschärft hat, nämlich das ökologische Risiko einer einfachen Fortsetzung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Die Schwierigkeiten, sich eine entscheidende Wende in dieser unheilvollen Entwicklung vorzustellen, machen einen Hauptteil an dem aus, was man gegenwärtig die »Sinnkrise« nennt. Und ich habe den Eindruck, daß viele Intellektuelle damit eigentlich eine Krise des Marxismus meinen. Kein Wunder, daß der Marxismus von einem epochalen Krisengefühl nicht unbetroffen bleibt. Verständlich sind Skepsis und Resignation gegenüber dem Marxismus wegen der Enttäuschungen an dem Ausbleiben und Steckenbleiben der politischen und sozialen Revolution nach 1917. Aber es ist sehr schmerzlich zu erleben, wie auch und gerade die erprobten Theoriebestände des Marxismus in die Flut einer neuen politischen Alchemie hineingerissen werden und der Marxismus gerade wegen seiner realistischen Erkenntnishaltung gegen Mythologien des romantischen Protestes ausgetauscht wird.

Nun kann man sagen: Die Krise des Marxismus ist eine Krise des mißverstandenen Marxismus, mißverstanden sowohl von seinen eigenen Vertretern wie von seinen Gegnern. Das ist gewiß wahr. Die Krise betrifft vor allem Mißverständnisse, gegen die Marxisten selber zuerst und unnachgiebig angekämpft haben. Aber diese Wahrheit hat ihre Grenzen, die Situation im ganzen ist damit sicher nicht zu begreifen, und es handelt sich dabei um eine Wahrheit, die vorerst nur 'theoretisch' wahr ist, abstrakt und nicht eigentlich wirklich. Der 'mißverstandene Marxismus' ist wirklich, ebenso seine Krise. Aber das bietet auch die Chance, wahrzunehmen, daß der Marxismus, wie es immer um seine institutionalisierte Gestalt bestellt sein mag, eine Theorie ist, die sich durch ihre Selbstaufklärungskraft auszeichnet und bei der Erkenntnis von Bedingungen und Gegenwirkungen in den krisenhaften Gefahren unserer Epoche Entscheidendes zu leisten vermag.

Ein Theorem oder auch ein Mißverständnis, das die Interpretation des Marxismus nahezu unverrückbar festgelegt hat, ist dafür zu allererst aufzuklären. Es steht im engsten Zusammenhang mit unserem Thema; ich meine den Kult der Arbeit als »übernatürlicher Schöpfungskraft«. Die Aufklärung dieses Motivs ist so bedeutsam, weil es nicht nur den Marxismus und seine Krise, sondern die gesamte weltanschauliche Situation, also auch die bürgerliche Ideologiewelt des Marxismus betrifft. Es ist ein komplexes Motiv; es wirkt in der Technokratie, im Linksradikalismus, in der Metaphysik der Subjektivität und gegen den Anschein auch noch in den Theorien der kommunikatorischen Rationalität; es macht den einen Hoffnung und den anderen Furcht, es gilt sowohl als Ursache wie als Symptom. Es gehört eine ruhelose Ambivalenz zu ihm. Führen wir uns seine weltanschauliche Bedeutung an seinen Folgen für Menschenbild und Geschichtsauffassung kurz vor Augen. Der Mythos der übernatürlichen Schöpfungskraft der Arbeit ist konsequenterweise auch ein Mythos von der Macht des Subjekts und der Geschichte als eschatologischer Realisierung eines ideell gesetzten Telos. Die Ermächtigung des Menschen zu einer solchen Geschichte kommt aus der mit Hilfe der junghegelianischen Religionskritik betrieb-

nen Wiederaneignung der auf den Demiurgen-Gott projizierten Qualitäten. Und in der religionskritischen Nachfolge Hegels ist auch das Ziel dieser Geschichte vorgestellt worden: als wiederhergestellte Identität von Wesen und Existenz.

Ich meine, eine solche Auffassung von Subjekt und Ziel der Geschichte ist dem Marxismus keineswegs fremd. Und so hat es oft genug den Eschatologievorwurf gegen den Marxismus gegeben, gerichtet gegen das Zurückfallen hinter Resultate und Gebote der Aufklärung. Diese Kritik ist immer wieder zurückgewiesen worden, aber sie wurde auf Seiten des Marxismus ebenso oft bestätigt durch den einfachen, naiven Ausdruck eschatologischer Geschichtshoffnungen oder dadurch, daß Radikale sie als von der Bürokratie verleugnet oder verspielt einklagten. Man denke an die Liste der mit der klassenlosen Gesellschaft überflüssig werdenden Überbaufunktionen, an die damit erwartete Auflösung der von der Philosophie aufbewahrten Aporien, an die mit der Aufhebung des letzten Klassenantagonismus verbundenen Harmoniehoffnungen. Nach der ganzen bisherigen bekannten Geschichte als bloßer »Vorgeschichte« wird die 'eigentliche' Geschichte erwartet, weil nicht nur ein 'neuer', sondern der eigentliche Mensch erscheinen soll. Generationen von Intellektuellen haben sich an dieses Theorem von der nicht durch Ausdenken beschreibbaren, aus gegenwärtigem Wissen unbestimmbaren, aber alles umstürzenden Wende gewöhnt, parteilich dafür oder dawider. Aber ob die surrealistische Ungeheuerlichkeit dieses Gedankens überhaupt wahrgenommen wurde, scheint zweifelhaft. Aus heutiger Spätzeitperspektive, in der so manches Auseinanderliegende zusammenrückt, kommen unvermutete und verpönte Ähnlichkeiten in den Blick: z. B. mit Nietzsches »Übermensch«, nicht rassistisch über und gegen die Masse gestellt, sondern demokratisch verallgemeinert; oder mit der antiken Polis unserer klassizistischen Tradition, allerdings dahin vervollkommenet, daß nun alle zur eigentlich menschlichen, nämlich geistigen Tätigkeit befreit sind, während die Stelle der Sklaven und Banausen von einer in einen Automaten verwandelten Natur eingenommen wird.

Ich halte solche 'äußersten' Hoffnungen, bei denen Revolution und Transzendenz zusammenfallen, für ein verhängnisvolles Erbe aus langen Jahrhunderten von Wunschproduktion, und zwar einer Wunschproduktion, in der die Wünsche aus zu wendender Not und die Allmachtphantasien der schon Mächtigen ununterscheidbar geworden sind. Und im übrigen gebührt dem, was da Wunschproduktion heißt, schon deshalb Skepsis, weil diese Produktion für die Intellektuellen als ihre Einrichtung und Verwalter die profane Realität und die opportunistische Einträglichkeit einer Profession hat. Aber abgesehen davon; ich halte die eschatologischen Motive für eine Romantik im Marxismus, so wie auch die Aufklärung eine Romantik in sich enthält: dann nämlich, wenn Transzendenz ins Diesseits 'heimgeholt' wird, wenn überirdische Mächte durch diesseitige Potenzen ersetzt werden, die Eigenschaften dabei aber gleichbleiben; Ergebnis einer Kritik, die Entfremdung, Entäußerung durch »Umkehrung« überwindet. Denn eine solche Kritik zielt auf die *Fremdheit* der Macht, meint die fremde Hand auf dem Besitz, aber nicht ihn selber. Er wird gelassen, wie er ist; er soll ja auch genommen werden können, wie er ist, in all seiner Fülle und Übermacht. Von Gott kommt diese Kritik nicht auf den Menschen zurück, son-

dern auf den Gottmenschen. Ein solches Ideologem, aus Ermächtigungsphantasien stammend, in denen bürgerliche und proletarische Emanzipation sich noch berührten, hat einerseits immer noch Macht, weil es im bisher unentschiedenen Kampf der Klassen unentbehrlich ist, und ist andererseits untauglich bei der Abwehr von Gefahren für die Gattung Mensch überhaupt, zweifach untauglich: bei der Neubestimmung von Politik unter den Bedingungen der atomaren Drohung einmal und zum anderen beim Verständnis der ökologischen Krise.

Mit der atomaren Situation ist ein Novum in die Geschichte gekommen. Das, was bisher Politik war, Gewaltanwendung und Gewaltandrohung für Machterwerb und Machterhaltung, kann nicht mehr sein, oder die menschliche Zivilisation als Ganze ist in Gefahr. Die Politik, wie wir sie aus der bisherigen Geschichte kennen, hat — um den Preis des totalen Holocaust — ihr hauptsächlich Mittel, den Krieg, jedenfalls in der prinzipiellen Konsequenz eingebüßt und damit ihr altes privilegiertes Verhältnis zur Wirklichkeit verloren. Ihr Wesen darf nicht mehr in der Dimension der Entscheidung unvermittelbarer Gegensätze gedacht werden. Der hohe Wert, der ihr als dem eigentümlichen Element des menschlichen Willens zuerkannt wurde, muß vielleicht sehr ermäßigt werden zugunsten anderer Verkehrsformen und anderer Rangordnungen unter den menschlichen Wirklichkeitsbezügen.

Wie ist nun der romantische Marxismus von dieser Krise der Politik betroffen? (Nebenbei: Der alte Vorwurf, daß der Marxismus als ein ökonomischer Determinismus ein Politikdefizit habe, auf jeden Fall theoretisch, vielleicht auch praktisch, soll hier nicht besprochen werden; er scheint mir überholt oder der Situation so unangemessen, daß er ganz neu formuliert werden müßte.) Für den Marxismus, der Subjekt und Ziel der Geschichte demiurgisch und eschatologisch auffaßt, steht die Politik unter absoluten Normen, sie hat damit selber etwas Absolutes an sich, und wenn es nur die Anerkennung und Ausübung eines absoluten Entweder/Oder ist. Das eben ist aber unter der atomaren Drohung aporetisch: Unter atomaren Bedingungen ist der gerechte Krieg zwar immer noch ein gerechter Krieg, dafür aber auch absurd. Diese Situation trägt der romantische Marxismus mit, eher leidend als tätig. Aber worauf kann ein über sich selbst aufgeklärter Marxismus zurückgreifen, um nicht auf diese Situation einer aporetisch gewordenen Politik fixiert zu werden? Auf ein Zweifaches, das wiederum mit dem Thema »Arbeit und Dialektik« bezeichnet werden kann. Allerdings betrifft es den Marxismus nur als philosophische Instanz und hat deshalb nur die Reichweite einer theoretischen Selbstbesinnung. Der Marxist kann in dieser Erkennungsszene der Menschheitsgeschichte zeigen, daß der Materialismus ein friedens- und lebensrettendes Denken ist. Denn aus der materialistischen Position ergibt sich ein eigentümlich erhellendes, unwiderstehliches Argument: Wenn die Überwertigkeit der Vernichtungskraft des Verteidigungsmittels die Verteidigung bestimmt, dann besteht die Substanz des zu Verteidigenden nicht im Leben und in der materiellen Lebenswirklichkeit der Menschen, denn die sind mit solchen Mitteln ja nicht zu verteidigen, wohl aber die ideellen Verhältnisse und die imaginären Werte, die zwar in der Form des Opfers Zerstörung verlangen, selber aber darüber erhaben sind. Für den Materialisten, und das ist jener, der die konkrete Ar-

beit denkt und sich von ihr her in der Wirklichkeit verstehen will, für ihn stehen Werte — eben vom Nachdenken über das Wesen der Arbeit her — zuallererst unter der Vernunftnorm der Reproduktion des Daseins als Bedingung des Werdens. Er kann kein Wesen ohne Existenz denken, und in manchen Situationen hat die Existenz schon den Wert des Wesens selbst. Seine Theorie ist die Theorie der Konkretion, z. B. der Aufhebung der Trennung von Sein und Sollen durch ein Verhältnis, in dem das Sollen immer auch als Reproduktion von Sein verstanden wird. Es wird so erkennbar, daß dem Materialismus eine Position gegenübersteht, die eigentlich nur mit Nietzsche zutreffend benannt werden kann, die Position des Nihilismus. Die atomare Drohung kann nur jemand betreiben, dessen Wesen, um es mit Nietzsche zu sagen, darin besteht, »lieber noch das Nichts zu wollen, als nicht zu wollen«¹⁵ — nihilistischer Abglanz der alten idealistischen Metaphysikerfreiheit, alles Seiende aus dem Denkenkönnen des Nichtseins begreifen zu wollen.

Auf welche Form oder auf welche Momente seiner Dialektik hat der Marxismus sich zu besinnen, wenn er nicht von der manichäischen Konsequenz in der atomaren Drohung, daß absolute Vernichtungsmittel den absoluten Feind verlangen, verschlungen werden will? Ich glaube, am wichtigsten hierbei ist die Erinnerung an die »Grenzen der Dialektik« im Sinne des marxistischen Materialismus. Das ist die Erinnerung daran, daß die Dialektik als Theorie des »wesentlichen Widerspruchs« nicht unter der Norm eines Absoluten mit dem Hauptmerkmal 'Widerspruchsfreiheit als Einheit in der Idee' steht, sondern als Theorie der Bewegungsformen der Widersprüche der Norm der Widerspruchsbeherrschung folgt. Aber dieser Gedanke soll nun zum Schluß anläßlich der noch fälligen Bemerkungen über die Stellung des Marxismus in der ökologischen Krise weitergeführt werden.

Das abendländische Eschatologieprogramm, das auf irgendeine Weise auf allen Seiten, die Marxisten eingeschlossen, gilt, ist in eine kritische Phase gekommen. Die ökologische Resurrektion der Natur niederschlagen, nach dem biblischen Auftrag »Machet Euch die Erde untertan«, potenziert die Krise. Eine solche Zukunft wirft ihre düsteren Schatten voraus. Es sind radikale Veränderungen im Naturverhältnis der Gesellschaft erforderlich. Aber aus welcher Erkenntnis und mit welcher Macht dahin kommen, wenn es sich beim Naturverhältnis um den Kern der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse handelt? An der Literatur zur ökologischen Krise ist bemerkenswert, daß Schuldzuweisung und Auswegshoffnung ziemlich einhellig festgestellt und auf konträre Seiten verteilt werden. Die Verursachung und die Bedrohung sieht man auf Seiten von Wissenschaft und Technik, bei dem Wissenschaft/Technik/Weltanschauungskomplex, der Szientismus genannt wird und dem man natürlich auch den Marxismus zuordnet. Die Hoffnung legt man dagegen überwiegend auf die Seite der freien Subjektivität; sieht sie in den Veränderungen des inneren Wesens der Menschen, herbeigeführt durch die dem ethischen Subjekt eigentümliche Kraft der reflexiven Selbstbesinnung, oder man spekuliert auf die Wiederbelebung religiöser Verbindlichkeiten.

Aber so kann die Rechnung nicht aufgehen. Die Gefahr auf der Seite von Wissenschaft und Technik zu lokalisieren, die Gefahr in einer der Wissen-

schaft selber einbeschriebenen Verselbständigung der Mittel zu sehen, ist widersprüchlich. Schon für die Wahrnehmung der Gefahren, um die es geht, für ihre Erklärung braucht man die Wissenschaft, und auch die Abwendung der Gefahren ist ohne Wissenschaft gar nicht möglich. Die Abhilfe auf der Seite der Subjektivität, und zwar reduziert auf ihre ethische Dimension, ist ebenfalls in sich widersprüchlich. Die Gefahr, die in der Verselbständigung von Arbeit, Technik und Wissenschaft gesehen wird, also in ihrer Abgetrenntheit vom ethischen Handeln, tritt doppelt auf: als Gegenstand der Kritik von dieser Position aus und zugleich als konstitutive Bedingung für diese Position. Die Kompetenz des ethischen Subjekts muß rein und frei von äußeren Bedingungen gedacht werden; das aber macht zugleich eben auch die Krise eines solchen Handelns und eines solchen Subjekts aus.

Offenbar eine paradoxe Lage: In den Erdgegenden mit fortgeschrittener technischer Zivilisation haben wir heutzutage wenig von der Natur zu befürchten, und es bestehen auch Aussichten dafür, daß es bald überall so sein wird. Unser einziges ernstes Problem ist der Mensch, der jetzt fähig ist, etwas zu tun oder es die Natur tun zu lassen, was er selbst noch nicht zu verstehen vermag. Angesichts dessen, was Günther Anders das »prometheische Gefälle«¹⁶ genannt hat, kann es einem so erscheinen, als ob die Herrschaft über die Natur den Menschen gewissermaßen in seinen anfänglichen hilflosen Stand ihr gegenüber zurückgeworfen hätte. Auch die frühen Völker hielten alle Probleme für letztlich menschliche Probleme. Sie lebten in dem Glauben, das Verhalten der Natur ihnen gegenüber hänge davon ab, ob ihre Handlungen den Göttern gefielen oder mißfielen.

Es mag einen befremden, und doch ist es kein Wunder, daß in dieser Situation die religiösen Restaurationsversuche und die Projekte synthetischer Religionsherstellung Konjunktur haben. Nichts scheut man angeblich mehr als den homo faber — und zwar den intellektuell mißdeuteten —, aber ich fürchte, mit solchen Projekten bleibt man ganz in seinem Horizont und folgt weiter der Eschatologie des demiurgischen Gottmenschen. Denn die Religiosität, von der man als erneuerter conscience collective — das darf keinesfalls übersehen werden — eigentlich nicht ein neues Naturverhältnis erwartet, sondern soziale Bindekraft und Autorität für erweiterte Askesezumutungen, hat nach wie vor die ideologische Form, die wir von den monotheistischen Religionen kennen: Schöpfer und Schöpfung sind sich selbst genug, indem sie ein umweltloses, voraussetzungsloses, ein geschlossenes System bilden, das seine Bedingungen als eigene selber erzeugt und für das ein Anderes, Äußeres, Fremdes: die Natur, nur uneigentlich gilt: als bestätigender Spiegel, als aufzuhebendes Mittel oder als zu vergessender Umweg der Selbsterfahrung.

Je erfolgreicher die ausbeutende Verfügung über die Natur ist, desto hilfloser wird der Umgang mit der auf den Menschen zurückwirkenden Natur; was einmal in Kauf genommene Nebenwirkung war, ist nunmehr zur lebensbedrohlichen Hauptwirkung geworden. Was für ein Denken ist dieser paradoxen Lage angemessen oder verstellt sie wenigstens nicht? Gebraucht wird die Erkenntnis, daß im Bekanntesten, dem Akt der Auseinandersetzung mit der Natur, ein Unerkanntes, erst noch zu Erkennendes steckt, daß die Produkte dieses Aktes nicht einfache reine Selbstentäußerungen sind

mit der Folge der Transparenz für das Bewußtsein. Und dafür ist an die vorhin angeführte dialektische Grundeinsicht zu erinnern: Arbeit als Widerspruchseinheit; was den Sachverhalt meint, daß die Arbeit menschliche Tätigkeit und zugleich nichtmenschliche Tätigkeit, nämlich Tätigkeit der Natur ist. Eine solche kategoriale Formel meint in der Konsequenz: die Folgen aus der Zerstörung von Gleichgewichtsverhältnissen in der äußeren Natur zeigen, daß das weitere Schicksal der Menschen von der Objektivität im Naturverhältnis, d. h. von der Einsicht in die Notwendigkeit einer Produktion als Reproduktion ihrer Naturvoraussetzungen abhängt.

Eine solche Auffassung rückt die Wissenschaft in ganz anderer Weise in das Theorie-Praxis-Verhältnis ein, als es aus der Überzeugung der Existenz einer Sinnkrise und vom Interesse an Sinnproduktion her geschieht. Wenn schon, wegen der ideenpolitischen Konjunktur, die Religion zum Vergleich herangezogen werden soll, dann so: Durch die Wissenschaft wird auf höherer Ebene, universal und abstrakt, das Wissen wieder eingeholt, was in der agrarischen Produktionsweise unmittelbar im einzelnen Produktionsakt sinnlich präsent war. Die Produktion als ein auf Dauer gestellter Prozeß ist nur möglich, wenn er sich als Moment im Reproduktionszusammenhang der äußeren Natur bewährt. In der wesentlich auf autarker Einzelproduktion beruhenden agrarischen Produktionsweise konnte das Wissen als Naturreligion nur lokal borniert und nur in der Form der mimetisch-rituellen Darstellung der Natur auftreten. Aufgrund der Produktivkraftentwicklung kam es in den Wissenschaften zu universaler und zugleich auf die empirische Mannigfaltigkeit des Wirklichen bezogener Geltung. Und die Besonderheit der Naturreligion, dem Menschen durch seine Teilnahme an den Reproduktionsprozessen der Natur Sicherheit und Macht zu versprechen, erschien in dem wieder, was dem wissenschaftlichen Erkennen als das Höchste gilt, der Objektivität. Es ist gerade die Universalität der Herrschaft über die Natur, die solche Gedanken zuläßt, ja sie fordert. Die Sicherheit im Verfügenkönnen über die Natur setzt uns Heutige instand, die Nutzung der Natur nicht im Sinne des frühen menschlichen Traumes mißzuverstehen, als Umkehrung des Verhältnisses von Herr und Sklave. Eine solche analogisierende Erinnerung meint: Das erreichte Niveau der menschlichen Herrschaft über die Natur ermöglicht gerade die Absage an den Herrenstandpunkt gegenüber einer zu versklavenden Natur und ermöglicht die Hereinnahme der Natur in die ansonsten nur für die zwischenmenschlichen Beziehungen geltende Ethik, sowie — was genauso wichtig ist — die Anerkennung wissenschaftlicher Strenge in der Ethik. Es ist absehbar, daß ein Gedanke, der bisher nur in mythischer Form, d. h. wunschhaft trügerisch, gedacht werden konnte, realistisch wird: das Naturverhältnis des Menschen als Partnerschaft zu denken, ohne damit die Objektivität im Naturverhältnis zu ermäßigen und durch etwas, das bisher Moral hieß, aufweichen zu wollen.

Damit will ich spekulativ eine zukunfts zugewandte Gestalt von Ideologie andeuten, die nicht mehr bestimmt ist durch die zentralperspektivisch organisierte, monozentrische Religion des schöpferischen Subjekts, sondern sich an der universalen, aber polyzentrischen Wissenschaft mit ihrer Privilegierung der Objektivität im Mensch/Naturverhältnis orientiert.

Wissenschaft ist durch eine einzigartige und unüberschätzbare Fähigkeit

ausgezeichnet: Ihre Anwendung auf sich selbst zerstört sie nicht zum logischen Paradox, wie wir es von den bekannten Paradoxien der Selbstanwendung in der Logik kennen. Die Anwendung der Wissenschaft auf sich selbst bringt nicht nur »Reflexionserfolge«, sondern neues Wissen und nicht nur im Sinne der einfachen Akkumulation, sondern im Sinne der bestimmten Negation. Aber diese Selbstaufklärungsfähigkeit der Wissenschaften ist keine rein theoretische Angelegenheit. Solange die Produktivkraft der Wissenschaften unter Bedingungen privater Aneignung zum Zweck der Tauschwerterzeugung steht, kann sich die Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnisse nur in widersprüchlicher Weise durchsetzen, als ein Sachzwang nämlich, in dem produktive und destruktive Folgen der Produktivkraftentwicklung ununterscheidbar werden. Und die Selbstanwendung der Wissenschaften auf sich wird unter solchen Bedingungen in der Regel wohl akademisch folgenlos bleiben. Diese Verzerrung in der Erscheinung von Wissenschaft und Technik ist nicht theoretisch, sondern nur praktisch aufzuheben, indem die Produktivkraftentfaltung von den Bedingungen der kapitalistischen Akkumulation abgetrennt wird. Diese alte marxistische Weisheit hat weiterhin Gültigkeit. Wird sie vergessen, wird es keine in den Reproduktionszusammenhang der Natur integrierte Produktionsweise geben.

- 1) G. Lukács, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit. Neuwied/Darmstadt 1973, S. 13 — Vgl. dazu P. Ruben und C. Warnke, Arbeit — Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1979 Heft 1, S. 20 ff. Dabei handelt es sich um eine paradigmatische Kritik an Lukács' Arbeitsbegriff, die wegweisend sein könnte für die marxistische Philosophie, weil sie die kategoriale Strenge der klassischen Philosophie für die Entwicklung der materialistischen Dialektik nutzt, die aber von der 'Parteiphilosophie' inzwischen geächtet wurde.
- 2) G. Lukács, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx. Darmstadt/Neuwied, 1972, S. 14
- 3) Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband 1, S. 513
- 4) K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 389
- 5) Ebenda, S. 391
- 6) Ebenda
- 7) Marx-Engels-Werke, Bd. 23, S. 194
- 8) Marx-Engels-Werke, Bd. 19, S. 15 u. Ergänzungsband 1, S. 512
- 9) K. Marx, Grundrisse, S. 375
- 10) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, § 245, Werke, Frankfurt, Bd. 9, S. 13
- 11) Ebenda, Bd. 8, S. 365
- 12) Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband 1, S. 536
- 13) Marx-Engels-Werke, Bd. 25, S. 799 f.
- 14) F. Nietzsche, Genealogie der Moral, Leipzig 1922, S. 484
- 15) G. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, München 1956, S. 21 ff.

Siehe, die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Türe.
Paulus

Wilhelm Paul

Spiegelbilder: Spiegelgefechte

Neues zu einem alten Thema:
die Intellektuellen und die Macht

Es ist nicht allein die Betrachtung des Kapitals, die freundlicher, und die Polemik mit dem Marxismus, die versöhnlicher wird, wie Thomas Neumann konstatiert hat (DEBATTE 8-9/1985). Betrachtet man andere Gefilde linksintellektueller Diskussion, so erscheinen in diesen auch die »Agenten des Kapitals«, sofern sie sich nur »modernistisch« geben, in rosigerem Licht. Was links an Optimismus in den 70er Jahren abhanden gekommen ist, wird auf dem Wege der Anleihe rechts wieder aufgenommen. Thomas Schmid, Redakteur des »Freibeuter«, darf als Prototyp dieses intellektuellen Gestus gelten. Er ist bis hinein in seine politische Karriere exemplarisch: von der antiautoritären Linken über K-Gruppen-Affinitäten bis zu den Grünen und nunmehr zu deren »ökolibertären« rechten Flügel. Schmid jedenfalls erscheint die Symbiose von Konservatismus, Sozialstaatsabbau und HighTech-Optimismus als das non plus ultra dieser enttäuschungsreichen Zeit: Lothar Späth stößt bei ihm auf wärmste Zustimmung: er, so Schmid, repräsentiere eine »wirklich konkrete Utopie«, die als legitime, praktisch-tätige Kritik der Modelle eines Marcuse gelten dürfe. In diesen und ähnlichen Positionen deutet sich an, daß die Stimmung sich schon wieder gewendet hat: »Katastrophismus« (Michael Schneider) ist out, gedämpfter Optimismus scheint angesagt.

Natürlich sind dergleichen nur Symptome. In der Grundströmung zeigt sich etwas anderes. Es geht um nichts geringeres als den Versuch, die »Fahnenflucht« der Intellektuellen der späten 60er und frühen 70er Jahre zu revidieren. Das kommt nicht als plumpe Bestechung daher, und auch die derzeit wachsende Attraktivität rechtsintellektueller bis neurechter Diskurse ist nur

ein Ausdruck für einen tieferliegenden Wandel. Mir scheint es angezeigt, die Substanz dieses Prozesses in einer sich graduell verändernden *Wahrnehmungsweise von Politik* zu verorten. Und das dankbare Objekt solcher intellektueller Wandlungen ist allemal das — nicht zufällig so genannte — Bonner Theater samt seiner kritischen Rezensenten. Reizvoll wäre es, eine Phänomenologie der Wahrnehmungsformen von Politik zu entwerfen, wie sie in dem breiten Spektrum vom »Freibeuter«, »Ästhetik & Kommunikation«, »Kursbuch« über »L'80« und die »Frankfurter Rundschau« bis hin zum »Merkur« anzutreffen ist. Die Zeichen für ein solches Unterfangen stehen günstig, Georg Simmel wird gerade exhumiert, Ernst Cassirer harret der Relektüre und Pierre Bourdieu's »Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft« gehört — ganz zu recht — schon zu den modernen Klassikern. Doch beschränken wir uns auf fragmentarische Bemerkungen, um lediglich das Feld zu vermessen, in dem sich der Diskurs entwickelt.

Am unteren Ende kann ohne Probleme der *politische Witz* lokalisiert werden, der durch die Kanzlerschaft Kohls neuen Höhen entgegeneilt. Seine Ambivalenzen sind aus den Freud'schen Bemerkungen bekannt: die eigenartige Mischung von lustvoll-befreiender Entlarvung, heimlichem Ressentiment und moralischer Komplizenschaft, die jene Erfahrung bewirkt, den Kaiser auch einmal nackt gesehen zu haben. Unter Intellektuellen genießt der Witz freilich einen nur geringen Status (daher auch seine Placierung); er trägt den Geruch des Vulgären — wenn er sich nicht schon selbst der Vulgarisierung bedient. Dem intellektuellen Geschmack angenehmer, weil unaufdringlicher, ist die *Anekdote*, die sich — den Distink-

tionen des Legitimen folgend — zum Witz etwa so verhält wie die Erotik zur Pornographie. Freilich setzt sie passable Objekte voraus. So wird es jedem einleuchten, daß Anekdoten über Weizsäcker (Adenauer sowieso) vorstellbar (und — im letzteren Falle — zahlreich) sind, über Kohl aber nicht: es fehlt das »Format«. An ihre Stelle tritt folglich der auf dem politischen Markt im Überangebot vorhandene *Skandal*, der — sozusagen in gehobener und komplexer Form — die Funktionen des Witzes erfüllt, zugleich aber auch ein höheres Maß intellektueller Schärfe (»Entlarvung«) zuläßt.

Klaus Laermann hat auf eine dem Skandal eigentümliche Widersprüchlichkeit hingewiesen, die sich unserer These annähert. »Der Entrüstung über den Skandal fehlt ... nie die vorgängige Faszination durch die Macht.« (S. 164) Mithin bleibt die Kritik an der Macht, die im Skandal offenkundig wird, zwischenschlächtig. Niemand hat das besser zum Ausdruck gebracht als Arnulf Baring in einem jüngsten taz-Gespräch: »Ich finde«, dementiert er die mobilisierende Funktion des Skandals, »die Regierung (ist) sehr stabil... Schlamperei, sehr viel Schlamassel, aber stabil.« Ein anderer Ausdruck des nämlichen Effekts ist die — nur auf den ersten Blick erstaunliche — Diskrepanz intellektueller Reaktionen auf die vielfältigen Kohl-Skandale und den — immer noch wuchernden — Parteispenden-Skandal. Auch die Personalisierung durch Flick, für die Wirksamkeit des Skandals kaum entbehrlich, hat nicht geztündet... Die gleichsam verlängerte Form des Skandals findet sich in der grassierenden, wohlfeilen *Sprachkritik* sowie im *taktischen Raisonement* gegenüber den Bonner Akteuren, etwa hinsichtlich des »Aussitzens« u. dergl. mehr. Sofern aber nicht über die Inhalte dessen geredet wird, was da in Kohl'scher »Unsprache« dargeboten wird, bleibt die kritische Geste hohl: dann wird, wie bei Hermann Glaser, der »Schaumteppich« Kohl'scher Diktion beschworen, die »Mitte« gegen das »Mittelmaß« oder die »Urbanität« gegen den »Pro-

vinzialismus« aufgeboten. Man weiß dann einfach nicht mehr, wie man noch den künftigen Kanzlerkandidaten Rau gegen den amtierenden Kanzler Kohl profilieren soll... Hinter solchen, eher hilflosen Manövern der politischen Kritik gewinnt freilich ein neues Genre an Gestalt, in dem zwei ungleiche Bedürfnisse möglicherweise zur Deckung gelangen könnten. Da ist zum einen der Symbolbedarf der nun — die »Wende« hat's besiegelt — wieder konsolidierten und auch für die Union nicht mehr provisorischen Republik, zum anderen das intellektuelle Verlangen nach Distinktion, das nun um so heftiger hervorbricht, als sich der intellektuelle Markt im Zuge akademischer Massenproduktion der 70er Jahre derart erweitert und folglich entwertet hat. Seinen Gegenstand findet dieses Bedürfnis in der *Kritik an Stil und Habitus* der führenden Politiker und ihrer staatstragenden Verrichtungen. Als Meisterdenker des neuen Genres hat sich Karl-Heinz Bohrer den Markt erobert; seine Ausführungen im »Merkur« werden allenthalben nachgebetet, ohne daß der strikt konservative Grundzug der Kritik auch nur wahrgenommen würde. Denn die Denunziation des »Angestellten an der Macht«, die Bohrer vorträgt, ist ja nur vordergründig eine Machtkritik, spiegelbildlich aber immer und wesentlich eine Kritik am Angestellten, deren Inhalt dann offenkundig wird, wenn wir jenen als Metapher der Vergesellschaftung von Politik begreifen, die sich bis hinein ins politische Personal ausprägt — unter welchen systembedingten Formverzerrungen auch immer.

Über die Haltung des intellektuellen Kritikers läßt sich nun einiges schlußfolgern, das über die Wahrnehmungsformen von Politik Auskunft gewährt. Dominant in allen diesen Genres politischer Kritik ist die Selbststilisierung des Kritikers zum Zuschauer bzw. Rezensenten, der in dem gegebenen Stück der »Bonner Bühne« keine aktive, sondern nur eine betrachtende, eine ästhetische Rolle spielt. Die Wahrnehmung von Politik als Theater mag einiges an den Ritualen durchsichtig machen, die im-

plizit vermittelte Geste der Theaterkritik empfiehlt aber weder die Intervention noch das Engagement als stilbildende Haltung intellektueller Politikrezeption. Der Kritiker kommt bekanntlich im Drehbuch nicht vor. Mit der Erklärung der Unzuständigkeit für das Stück reduziert sich das politische Urteil. An die Stelle der inhaltlichen Kritik tritt das ästhetische Maß. Diese Haltung hat eine, ebenfalls zeitgeistgemäße Variante: die ethnologische Perspektive der Politikbetrachtung, die Michael Rutschky in seiner »Ethnographie des Inlands« zu gewisser Meister-schaft getrieben hat, und deren Pendant in den von Hans-Jürgen Heinrichs herausgegebenen (fiktiven) »Abschiedsbriefen aus Deutschland« vorliegt. Nicht zufällig nähert sich auch die Optik Betrachtungen jener der Theaterkritik, wenn Rutschky beispielsweise seine — nur scheinbar ziellosen — Reisen auf den Autobahnen Westdeutschlands resümiert in dem Eindruck: »Es ist wie im Kino.« Die Ambivalenz des Betrachters kann er immerhin noch reflektieren: »Vielleicht«, kommentiert er seine Selbststilisierung als »Besucher«, »ist es einfach Snobismus. Aber vielleicht ist dieser Snobismus einfach die fortgeschrittenste Form der einheimischen Sozialkritik.« (S. 520) Doch die Geste eines »Fremden im eigenen Land« ist alt und abgenutzt, gleichsam der zahlungsunfähige Stiefbruder jener klassischen Fluchtliteratur des späten 19. Jahrhunderts, die Paul Nizan in seinem Pamphlet »Aden« (selbst-)kritisch skizziert hatte. Dort hatte er bereits beschrieben, wie solche »Flucht« immer auch Heimkehr ist: in der realen Wiederbegegnung mit den vertrauten Mächten und in der — nicht weniger realen — Konfrontation mit dem Ich, seinen Ambitionen und seinen Haltungen.

Vertauschen wir also die Perspektiven; was sagt die »Theaterkritik« über die Kritiker, was der »ethnologische Blick« über den Betrachter? Beiden gemeinsam und den oben skizzierten Genres gleich verbindlich ist offenbar die Tendenz zur *Ästhetisierung* des Gegenstandes der Kritik, die sich spiegelbild-

lich in der *Selbststilisierung* des intellektuellen Kritikers ausdrückt. Indem Politik an der ästhetischen Elle der Kritik von Stil, Ritual und Habitus gemessen wird, reproduziert die Kritik selbst noch einmal (oder schon wieder?) das, was ihr an ästhetischen, stilbildenden legitimen Maßstäben von der herrschenden Klasse vorgegeben ist, ja vorgelebt wird: es ist der Ästhetizismus, der nach Bourdieu darin besteht, die *Form* gegenüber der *Funktion* zu verselbständigen und zum entscheidenden Gradmesser der Politikwahrnehmung und -analyse zu machen.

Das Spiel hegemonialer Politik des herrschenden Blocks besitzt paradoxe Regeln, die nur dann entschlüsselt werden können, wenn man in Rechnung stellt, daß sie für unterschiedliche Abteilungen des Publikums je spezifisch zugeschnitten sind, so daß die Differenzen im Publikum selbst noch als Bestandteil des hegemonialen Spiels erscheinen. So könnte man beispielsweise ein komplexes Entsprechungsverhältnis herstellen zwischen der aufs Massenpublikum berechneten Personalisierung / Privatisierung / Entsachlichung von Politik in ihrer populistischen Form einerseits und der Formalisierung / Ästhetisierung der Politikwahrnehmung in Teilen des intellektuellen Publikums auf der anderen Seite. Das kann seinen Ausdruck in der Konfiguration des herrschenden Personals finden, so daß, was für die einen der Kohl, für die anderen der Weizsäcker ist, muß aber nicht. Jedenfalls signalisiert die Übernahme solcher stilbildenden Distinktionen in den Apparat politischer Urteilsbildung das tiefe (aber durchaus nicht automatisch explizite — bis zum Konvertiten ist es ein ggf. noch weiter Weg!) Bestreben nach Legitimität, das sich in dem doppelten Bedürfnis äußert, 'oben' dazugehören und nach 'unten' sich abzugrenzen. Insofern ist der Seismograph des Geschmacks, das »Gespür«, der realen politischen Entwicklung immer schon um jene Nasenlänge voraus, die den »guten Riecher« auszeichnet. — Etablieren sich die »fahnenflüchtigen« Intellektuellen...?

Armin Steil

Selbstverwandlung und Ich-Opfer

Zur Ethik des Klassenverrats

In Tschernyschewskis Roman »Was tun?« aus dem Jahr 1863, durch den einige Generationen sozialistischer Intellektueller gelernt haben, »wie ein Revolutionär sein muß, welches seine Prinzipien sein müssen, wie er seinem Ziel entgegengehen und mit welchen Methoden und Mitteln er dessen Verwirklichung erstreben muß« (Lenin), wird in der Figur des Rachmetow die ideale Gestalt des revolutionären Intellektuellen vorgestellt. Dieser »außergewöhnliche Mensch« (Tschernyschewski) aus einer Familie von Gutsbesitzern gibt seinen Reichtum auf und zieht durch Rußland, um das Volk kennenzulernen. Er ißt nur die Speisen, die auch dem armen Volk zugänglich sind, er verzichtet auf den Alkohol und auf die Liebe, schließlich bietet er den größten Teil seines Geldbesitzes »dem größten Denker des 19. Jahrhunderts« (wohl Ludwig Feuerbach) an. Die asketische Lebensgestaltung ist Teil eines Programms der Selbstveränderung, in welchem er seine körperlichen und geistigen Kräfte bis zu einem Höchstmaß an Effektivität trainiert. So treibt er sich selbst stets an die Grenze seiner Leistungskraft: die Begegnung mit den wichtigsten Büchern der sozialistischen Bewegung vollzieht sich in einem ununterbrochenen Lesemarathon von 82 Stunden, an dessen Ende er umfällt und 15 Stunden schläft; den Gipfelpunkt seiner körperlich-seelischen Ertüchtigung erreicht er nach einer Nacht, die er auf einem Nagelbrett verbringt.

Warum dies alles? — »Es ist notwendig. Wir fordern für das Volk den vollen Genuß des Lebens; darum müssen wir durch unsere Lebensweise den Beweis liefern, daß wir dies nicht tun, um unsere eigenen Neigungen und Leidenschaften zu befriedigen, daß wir die Forderungen nicht für uns selbst, sondern für die Menschheit erheben, daß sie auf Grundsätzen, nicht auf einem flüchtigen Einfall beruhen — auf Überzeugung, nicht auf unserem persönlichen Bedürfnis.«

Rachmetows Asketismus ist eine demonstrative Haltung: er beweist — dem Volk, aber auch seiner Ursprungsklasse — die ethische Unanfechtbarkeit des Klassenverrats. Er verbürgt die Reinheit der Motive und sichert den revolutionären Zielen universale Geltung. In ihm hebt sich der Bourgeois, das egoistische Privatindividuum der bürgerlichen Gesellschaft, auf in den Citoyen, den Träger allgemeiner Zwecke, in welchem die bürgerliche Klasse ihren Anspruch, universale Ziele der Gattung zu vertreten, verkörpert sieht. Rachmetows Klassenverrat verwandelt einen Adligen, der die moralische Illegitimität der Herrschaft seiner Ursprungsklasse begreift, zum Bürger, der aber noch nicht Kapitalist geworden ist, sondern in einer Handwerkerkommune eine Produktionsgesellschaft ohne Ausbeutung verwirklichen will. Gleichzeitig jedoch entwickelt sich Rachmetow durch den Bruch mit seiner Klasse und die Suche nach einer neuen sozialen Identität zum *Intellektuellen*, dessen Distanzierung von der eigenen sozialen Herkunft und der entsprechenden Denkweise zum Ursprung der Reflexion über die eigene Funktion in der Gesellschaft und deren innere Struktur, über die Legitimität ihrer politischen Formen wird.

Als das Ur-Bild des Intellektuellen, der mit seiner — hier noch aristokratischen — Klasse bricht, ist Rachmetow in den folgenden Jahrzehnten zur Leitfigur derjenigen bürgerlichen Intellektuellen geworden, die nunmehr in der Arbeiterbewegung die neue Trägerin der universalen Gattungsziele erkennen mußten. Es ist ihre Problematik, die sie in Rachmetows Programm der Selbsterziehung wiedererkennen konnten: Mit der Durchsetzung der bürgerlichen Klassenherrschaft, vor allem seit dem Eintritt des Kapitalismus in sein imperialistisches Stadium wird die Dominanz partikularer Interessen in dieser Gesellschaft an den Ausbeutungsformen, am Kampf um Märkte und Rohstoffe im Weltkrieg, an der gewaltsamen Unterdrückung von Revolutionsversuchen unmittelbar wahrnehmbar. Nun muß der »wirkliche Mensch« der bürgerlichen Gesellschaft, der Bourgeois, nicht mehr als »nicht weiter begründbare Voraussetzung«, als »Naturbasis« der politischen Demokratie (Marx), in der sich das Allgemeininteresse der Bourgeois realisiert, erscheinen, vielmehr offenbart sich seine Herrschaft als die Negation der universalen Ziele des Citoyen.

Die bürgerlichen Intellektuellen stehen deshalb vor einer existentiellen Entscheidung. Entweder sie opfern ihre Funktion, die gesellschaftlichen Verhältnisse und die ihnen darin zugewiesene Aufgabe auf ihren Sinn zu hinterfragen, und degradieren sich zu reinen »Technikern des praktischen Wissens« (Sartre), die sich auf die bewußtlose, unkritische Ausübung ihrer Teilfunktion im System gesellschaftlicher Arbeitsteilung beschränken; oder sie müssen ihre reflexive Tätigkeit und die Normen, an die sie diese binden, gegen die sozialen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft selbst wenden und zu ihren Kritikern werden. Ebenso wie Rachmetow sich durch den Bruch mit seiner Ursprungsklasse, dem russischen Adel, zum Intellektuellen entwickelt, gewinnt der »Techniker des praktischen Wissens« im Klassenverrat die Qualität des Intellektuellen zurück. Mit der Entscheidung für die Kritik an der Gesellschaft kann er nunmehr die Ideale des Citoyen gegen die bourgeoise Wirklichkeit aufrechterhalten, um sich der so andersartigen Welt des Proletariats und seiner Organisationen zu assimilieren. Seine Suche nach einer neuen Identität stellt den Klassenverräter damit

aber vor die Forderung der Selbstverwandlung, der Liquidierung des Bourgeois in sich selbst.

Der Intellektuelle in der Kommunistischen Partei

Symptomatisch für die Gruppe der bürgerlichen Intellektuellen, die durch die Erfahrung des Weltkrieges zur ethisch motivierten Revolte gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit des Imperialismus getrieben wird und zunächst in zielloser Verzweiflung den Untergang des »geistigen Bürgers« (Thomas Mann) einklagt, ist die politische Entwicklung und das Werk von Georg Lukács. Während sich diese ethische Revolte anfangs noch in den rebellischen Gesten und dem provokativen Lebensstil der Bohème oder in der einsamen Sinnsuche des Privatgelehrten artikuliert, bricht in den revolutionären Aktionen der Arbeiterbewegung der Bann eines »Zeitalters der vollendeten Sündhaftigkeit« (Lukács, Fichte zitierend) auf, und es eröffnet sich in der Wirklichkeit die Perspektive einer »neuen Welt«, die Lukács noch in den Kriegsjahren nur im utopischen Entwurf des Kunstwerks vorstellbar gewesen ist. In der Kommunistischen Partei erschließt sich ihm die Lebensform einer Gemeinschaft, deren absolute moralische Integrität der spätkapitalistischen Dekadenz das Gegenbild entwirft. Der Herrschaft des Bourgeois, wie sie die Materialschlachten des imperialistischen Krieges enthüllt haben, tritt die Partei als kollektiver Citoyen entgegen, als »die erste Verkörperung des Reiches der Freiheit«, in der »zuerst der Geist der Brüderlichkeit, der wahren Solidarität, der Opferwilligkeit und Opferfähigkeit herrschen« soll.

Der Eintritt in die Organisation befreit den Intellektuellen aus dem Grundwiderspruch, der seine bürgerliche Existenzweise bestimmt: während er als noch bürgerlicher Kritiker des Kapitalismus, isoliert von einem potentiellen Subjekt der gesellschaftlichen Umwälzung, zur bloß kontemplativen, wirkungslosen, einsamen Reflexion verurteilt ist, verleiht ihm die Integration in die Partei und die Teilnahme an der Organisationsarbeit geschichtliche Wirkungsmacht. Ihm eröffnet sich die reale Möglichkeit, seine theoretische Praxis in die materielle Gewalt einer revolutionären Bewegung zu übersetzen — allerdings nur unter der Voraussetzung, daß er sich selbst zur bewußten Erkenntnis des geschichtlichen Prozesses und seiner Bewegungsgesetze erhebt, womit er dann »wirklich Vorkämpfer« des Proletariats werden kann.

Der Intellektuelle wird zum Führer des proletarischen Klassenkampfes, der in seiner theoretischen Produktion dem Selbstbewußtsein der Klasse zum klaren, reflektierten Ausdruck verhilft. Jedoch resultiert seine Führungsfunktion nicht schon bereits aus seiner spezifischen Qualifikation und seinem Spezialwissen. Sie ist der Endpunkt eines Prozesses der *Selbstläuterung* und *Selbstreinigung* von allen Schlacken und Überresten der Individualitätsform des bürgerlichen Intellektuellen. Dieser neue Typ des Intellektuellen muß sich von allen bloß individuellen, partikularen Qualitäten, von der Suche nach Originalität, Einzigartigkeit, Interessantheit, Brillanz befreit haben, um als Individuum das allgemeine Selbstbewußtsein des geschichtlichen Subjekts verkörpern und aussprechen zu können. Auf sei-

ne eigene Entwicklung rückblickend analysiert Lukács diesen Prozeß seiner Selbstaufhebung als bürgerlich-individualistischer Intellektueller, der für ihn biographisch mit dem Einfluß seiner späteren Frau verknüpft ist: »17/18: Entstehung der neuen Verbundenheit: unübersichtlich, aber Gefühl, daß endlich — zum erstenmal in meinem Leben: Liebe: Ergänzung, solide Lebensbasis (Denkkontrolle) — nicht Gegenüberstehen. Unmittelbarer Gesprächsgegenstand: sekundär. Inhalt immer: ob das, was ich denke und fühle, wirklich ist, d.h. meine wirkliche Individualität (subjektiv: echt, objektiv: gattungsmäßig) zum Ausdruck bringt.« Die Funktion der »geistige(n) Führung« einer Arbeiterklasse, die »nur instinktiv«, zeitweise auch irregeleitet von der demoralisierenden Wirkung des sozialdemokratischen Revisionismus, über das Bewußtsein ihrer weltgeschichtlichen Berufung verfügt, kommt nur dem zu, der sich moralisch bis zu einer solchen Entwicklungsstufe vervollkommenet, daß seine Individualität sich zum Ausdruck des Gattungsbewußtseins verallgemeinert. Lukács Ablehnung der Person Trotzki's, seines »schlechte(n) Zug(es) von Lassalle«, seine Feindschaft gegen Bela Kun und Sinovjew liegt — über die politischen Differenzen hinaus — in seiner Ablehnung eines individualistischen, selbstbezogenen und eitlen Elementes begründet, welches diesen Typus der *retorischen* Intellektuellen auszeichnet. Von ihm hebt sich in Lenin die Gestalt des »Volktribunen« als Ideal des revolutionären Führers ab.

In solcher Moralisierung des Verhältnisses von intellektuellen Führern zur Gesamtheit der Arbeiterklasse erschöpft sich Lukács' Negation des bürgerlichen Intellektuellentyps noch nicht: er entwirft eine utopische Konzeption, welche die *Aufhebung des Intellektuellen* und der Trennung einer geistigen Elite von der Gesamtheit der Klasse als Perspektive des revolutionären Prozesses einschließt. Die verborgene Utopie seiner geschichtsphilosophischen Idealisierung des Proletariats, hinter dessen empirischer Erscheinung als subalterne, domestizierte Klasse sich ihm die Perspektive seiner sprunghaften Verwandlung zum »identische(n) Subjekt-Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses« verbirgt, antizipiert die plötzliche, radikale Umwälzung der gesellschaftlichen Wirklichkeit: im Augenblick des revolutionären Umbruchs durchbricht das Proletariat durch seine historische Tat die »verdinglichte Struktur des Daseins« und verwirklicht die unmittelbare Einheit von Theorie und Praxis. Die gesellschaftliche Funktion des Intellektuellen, der als Spezialist der Kopfarbeit im kontemplativen Denken verharren muß und die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse nur ideell negieren kann, wird in der revolutionären Tat des Proletariats, das zum Selbstbewußtsein erwacht und sich so als das »identische Subjekt-Objekt« verwirklicht, aufgehoben. Die Trennung des Bewußtseins vom wirklichen Handeln, die die soziale Situation des Intellektuellen bestimmt, wird im revolutionären Augenblick überwunden. Die Führungsfunktion des Intellektuellen ist daher eine rein provisorische: er entwickelt die theoretische Praxis der Ideologiekritik, die mit der analytischen Zersetzung der ideologischen Formen der Verdinglichung die Bewußtwerdung des Proletariats vorbereitet.

Die utopische Spannung der revolutionären Situation, in der dieses Konzept entwickelt worden ist, verbirgt die inneren Widersprüche eines Programms, das sowohl dem Intellektuellen die Funktion der »geistigen Füh-

rung« zurückgeben will, die ihm seine Ursprungsklasse verweigert, als auch die Angleichung des Intellektuellen an seine neugewählte Klasse und seine moralische Selbstreinigung von den Relikten seiner sozialen Herkunft fordert. Denn wenn das empirische Bewußtsein der Arbeiterklasse — bis zur revolutionären Situation — der Daseinsstruktur universeller Verdinglichung unabdingbar preisgegeben ist, somit auch ihr Klassenbewußtsein nur als »zugerechnetes« Bewußtsein begriffen werden kann, dann muß ein *Subjekt* der Zurechnung existieren, das in einer »Theorie der Praxis« eine die Wirklichkeit umwälzende praktische Theorie entwickelt und vorbereitet. Die Funktion des Intellektuellen besteht also in der »Erweckung des Klassenbewußtseins des Proletariats«. Andererseits aber konstituiert sich die Identität des Intellektuellen im Prozeß seines Klassenverrats erst durch seine Spiegelung im Ideal-Subjekt »Proletariat«, das als potentielle »materielle Gewalt« seine Ideen verwirklicht und seiner Gedankenarbeit erst Ziel und Sinn verleiht, die ihm die Gesellschaft der imperialistischen Bourgeoisie verweigert. In der revolutionären Situation, in der die empirische Arbeiterklasse ihrem idealen Bild deckungsgleich zu werden beginnt, bleibt dieser Widerspruch in der Selbstdefinition des Intellektuellen verdeckt. Sobald die revolutionäre Aktivität der Klasse jedoch abebbt, treten die empirische Realität und das ideologische Bild der Klasse in offenen Gegensatz, wodurch die neugewonnene Identität des Klassenverraters wieder brüchig wird. Nun muß er sich notwendig zwischen den beiden allein möglichen Alternativen entscheiden: entweder wird er zum *Kritiker des Proletariats*, der dessen »Verbürgerlichung« beklagt und es mit seiner geschichtlichen Bestimmung konfrontiert, bis er schließlich die Hoffnung auf die revolutionäre Subjektwerdung der Klasse ganz aufgibt und sich selbst als *autonome Instanz* setzt, die allein die utopischen Ideale festhält und — in der theoretischen Praxis der Ideologiekritik — die Erscheinungsformen einer universellen Verdinglichung immer wieder analytisch entlarvt — dies der Weg der »Kritischen Theorie«. Oder der revolutionäre Intellektuelle muß sein Bild des idealen Geschichtssubjekts, in dem sich seine Identität begründet, der veränderten Situation anpassen und in der *Partei* als der konstanten Organisation des revolutionären Willens fixieren.

Dies ist die Entscheidung von Georg Lukács gewesen. Während er in der revolutionären Phase um 1919 — noch aus der anarcho-syndikalistischen Denktradition heraus — die Partei als bloße historische Übergangsform bestimmt, die durch die perspektivische Einheit der ganzen Klasse aufgehoben werden soll, überträgt er schon im Jahr 1922 der Partei die Qualität des »identischen Subjekt-Objekts«, die Fähigkeit zur Integration von Theorie und Praxis, denn »ihre gleichzeitige Beziehung auf den einzelnen Träger des proletarischen Klassenbewußtseins und auf den Gang der Geschichte, also die *konkrete Vermittlung zwischen Mensch und Geschichte*, ist für den Typus der hier entstehenden Organisationsform entscheidend.«

Die eigene Subjekt-Werdung erhofft sich der Intellektuelle hier nicht mehr vom unmittelbaren Umschlag seiner theoretischen Praxis in die »praktische Theorie« — sie vollzieht sich durch die Selbstidentifikation im kollektiven Ideal-Subjekt »Partei«. Mit der Integration in die kommunistische Bewegung findet der einzelne Intellektuelle (auch wenn er — wie Brecht und Bloch beispielsweise — organisatorisch unabhängiges, »zuge-

rechnetes« Mitglied bleibt) seine soziale und personale Identität. Direkter und unmittelbarer als in der theoretischen Reflexion spricht Jürgen Kuczynski dieses Bewußtsein der Geborgenheit aus: »Niemals, nicht einen Tag, nicht eine Minute habe ich den Eintritt in die Partei bereut. Die Idee schon, daß das je hätte der Fall sein können, scheint mir, während ich dies schreibe, undenkbar und unsinnig. Vom ersten Tag an war ich glücklich in der Partei. Ich hatte meinen festen Platz in der Welt gewonnen, und mein Leben war für seinen Rest bestimmt. (...) Natürlich war ich im Laufe der Jahre bisweilen in heftigen Meinungsstreit verwickelt mit der Parteiführung oder mit dem Parteiapparat — niemals jedoch mit der Partei. Aus der Partei auszutreten hätte mir geschienen, wie aus dem Leben, wie aus der Menschheit auszutreten.«

Den Gewinn politischer Handlungsfähigkeit und einer stabilisierten sozialen Identität begleitet für den Intellektuellen aber der Preis einer doppelten Unterordnung: Erstens wird im Jahrzehnt nach der Oktoberrevolution der Typ des Intellektuellen, wie ihn Lenin, Trotzki, Rosa Luxemburg, Gramsci u.a. in der Einheit theoretisch-strategischen Denkens und politisch-organisatorischer Praxis einerseits, in der Integration wissenschaftlicher Spezialisierung und intellektueller Universalität andererseits verkörperten, durch einen Typ des Parteiführers ersetzt, der sich weniger durch theoretisch-wissenschaftliche als durch organisatorisch-taktische Fähigkeiten auszeichnet (Stalin, Thälmann, Pieck u.a.). Der Theoretiker wird jetzt in der Partei als Träger spezialisierten Wissens, als Ökonom, Jurist, Philosoph oder Schriftsteller eingesetzt. Anstatt als Führungsmittglied der Partei seine theoretische Produktion unmittelbar praktisch realisieren zu können, wird er wieder zum Einzelwissenschaftler, dessen Wissen — vermittelt — allerdings für die politische Planung und strategische Orientierung der Partei bedeutsam ist. Gleichzeitig aber degradiert das rigide System des »Stalinismus« den einzelnen Intellektuellen zum Legitimationsideologen übergeordneter, jeder Kritik enthobener Entscheidungen, die nur unter der Gefahr der Ausgrenzung oder gar der physischen Vernichtung infragegestellt werden können.

So lebt der kommunistische Intellektuelle, der — gerade unter dem Eindruck der faschistischen Siege — an der Parteizugehörigkeit festhält, in einer paradoxen Situation: einerseits ist ihm die Partei die Instanz, die seine Identität als politisch wirkungsmächtiges Subjekt verbürgt, andererseits verbindet sich damit der Preis der Selbstrelativierung bis hin zu intellektueller Selbstverleugnung. Dieser Widerspruch ist für diejenigen, die nicht an ihm zerbrechen oder zu Renegaten werden, nur imaginär lösbar: durch die *Personalisierung* des geschichtlichen Ideal-Subjekts in der Imagination des *mythischen* Intellektuellen, der als individuelle Person die revolutionäre Dynamik des Geschichtsprozesses symbolisiert. J.R. Bechers Lenin-Gedicht »Er rührte an den Schlaf der Welt / Mit Worten, die Blitze waren, / Sie kamen auf Schienen und Flüssen daher / Durch alle Länder gefahren. / Er rührte an den Schlaf der Welt / Mit Worten, die wurden Brot, / Mit Worten, die wurden Armeen. / Gegen die Hungersnot.« ist ein frühes Dokument dieser Tendenz zur mythischen Überhöhung der Wirkungskraft einzelner Führergestalten, die später im Stalin-Kult extreme Formen angenommen hat. In der mythischen Kraft dieser Gestalt, deren »Worte« un-

mittelbar die Erstarrung der gesellschaftlichen Realität zu sprengen vermögen, wird die ersehnte geschichtliche Wirkungskraft des Intellektuellen imaginär rekonstruiert und seine Widerspruchserfahrung in der Partei ideologisch integriert.

Der einsame Intellektuelle

Solange die Organisationswelt der Kommunistischen Partei als die Antizipation des »Reichs der Freiheit« inmitten der »dekadenten«, sinnfremden Wirklichkeit der spätkapitalistischen Gesellschaft erschien, konnte die Einordnung des Einzelnen in den Kollektivwillen der Partei noch als wirkliche Freiheit des Individuums — seine Freisetzung als geschichtsmächtiges Subjekt — erlebt werden. Für diejenigen Intellektuellen aber, deren politische Bewußtwerdung angesichts des Faschismus durch die gleichzeitige Erfahrung der stalinistischen Systematisierung des Terrors geprägt wird, muß die dualistische Realität von kapitalistischer »Dekadenz« und kommunistischer Moralität, wie sie für die kommunistischen Intellektuellen typisch war, zerstört werden. Die Lager und Schauprozesse Stalins, aber auch die Integration des westeuropäischen Proletariats in die spätkapitalistische Herrschaftsordnung, die der Kommunistischen Partei die Möglichkeit nimmt, als die Organisationsform unmittelbarer revolutionärer Umwälzung zu erscheinen, rauben den linken Intellektuellen der postfaschistischen Periode die Vision einer Gegenwelt, in deren Gemeinschaft der Einzelne zum Element des kollektiven Citoyen werden könne. Ihr Bewußtsein wird von der Paradoxie einer geschichtlichen Situation bestimmt, in welcher der einzig möglichen geschichtlichen Alternative zur Sinnlosigkeit der spätkapitalistischen Gesellschaft — dem Proletariat und seinen Organisationen — zugleich schon die Syndrome des gesellschaftlichen Niedergangs anhaften. — Die doppelte Widerspruchserfahrung dieser Generation, deren soziale Identität nicht mehr in einem einfachen Akt der Identifikation gewonnen werden kann, spiegelt sich in den Reflexionen Jean Paul Sartres zur Funktion des Intellektuellen exemplarisch wider.

In Sartres Modell des Klassenverrats wird die Selbstverwandlung des Intellektuellen zu einem permanenten, unabschließbaren Kampf gegen die Male der eigenen Klassenherkunft. Sein Ich ist bis in die Tiefen des Unbewußten in den Formen bürgerlicher Sozialisation befangen. Deshalb muß er den Prozeß seiner Politisierung vom Kampf gegen die äußeren Formen sozialer Herrschaft zum Kampf gegen die eigene Verinnerlichung dieser Herrschaftsformen ausdehnen. Durch seine politische Bindungslosigkeit muß sich die Intensität, mit welcher der Intellektuelle um die Eliminierung des »unvergleichlichen Monstrums«, nämlich seines bürgerlichen Ichs, ringt, noch unermeßlich steigern. Denn während dem Intellektuellen, der sich in den Kollektivwillen der Partei einordnet, das Ziel seines Läuterungsprozesses vor Augen steht und ihm in der organisatorischen Verbindlichkeit der Parteidisziplin ein Modell des ethisch reinen Handelns vorgegeben wird, muß die Form des autonomen Klassenverrats, wie sie Sartre vorstellt, doch ihr Ziel und ihre Handlungsregeln aus der Selbstreflexion des Individuums gewinnen. Das Bewußtsein dieses autonomen Klassenverraters ver-

strickt sich in den Widerspruch, daß die Selbstverwandlung des Ich seine Maßstäbe, Ziele und Normen doch aus der reflexiven Tätigkeit dieses Ich gewinnen soll, welches aber gleichzeitig unaufhebbar in den psychischen Mechanismen internalisierter Herrschaft befangen bleiben muß.

Die zwiespältige Funktion der intellektuellen Individualität in diesem Modell des autonomen Klassenverrats muß den Prozeß der Selbstverwandlung permanent und unabgeschlossen werden lassen. Er manifestiert sich im immerwährenden Kampf des Intellektuellen mit sich selbst, der sich seiner schicksalhaften Verwurzelung im Denken und Sein der Klasse, die er verrät, bewußt bleibt und sich eingesteht: »Ich bin ein Kleinbürger; wenn ich mich, um *meinen* Widerspruch zu lösen, auf die Seite der Arbeiter und Bauern gestellt habe, so habe ich deshalb noch lange nicht aufgehört, ein Kleinbürger zu *sein*: Nur durch fortwährende Selbstkritik und indem ich radikaler werde, kann ich — und das ist für niemanden außer für mich selbst von Interesse — Schritt für Schritt meine kleinbürgerlichen Reflexe ablegen!«

Diese Zerrissenheit des Intellektuellen spiegelt die Zwiespältigkeit seiner Bündnisbeziehung zur Kommunistischen Partei wider: Während der Partei der autonome Intellektuelle als ein notwendiger, aber auch verdächtiger — »schwankender« — Bündnispartner erscheint, bildet der Intellektuelle seinerseits eine gespaltene Form der Zurechnung zur Partei heraus: sie ist ihm die Repräsentantin des ersehnten proletarischen Geschichtssubjekts, sein aktiver Kern und doch zugleich auch seine entfremdete Gestalt als hierarchisch strukturierte Organisation — das Instrument politischer Verwirklichung der Geschichtsziele und gleichzeitig ihre Negation. Die wechselseitige Distanz verurteilt den Intellektuellen zur Einsamkeit, zur Isolation des doppelt Ausgestoßenen: »Seine eigene Klasse will sowenig von ihm wissen wie er von ihr, aber keine andere Klasse ist bereit, ihn aufzunehmen.«

Sartres Modell des Klassenverrats ist doppelt paradox: Einerseits ist der Intellektuelle in seiner Arbeit der Selbstverwandlung gebunden an die permanente Selbstreflexion eines Ich, welches den Maßstab des Umwandlungsprozesses zugleich autonom aus sich heraus setzt und doch in seiner Struktur an die lebensgeschichtlichen Wurzeln der Klassenherkunft fixiert ist. Andererseits wird die Einsamkeit, zu der die Widersprüche seiner Existenzweise den Intellektuellen verdammen, zur Bedingung und Voraussetzung seiner Funktion als gesellschaftliche Avantgarde: denn gerade die Zerrissenheit seines in unendlicher Selbstreflexion kreisenden Bewußtseins verleiht ihm den Status eines Vorbildes für die unterdrückten Klassen, die an seiner Rigorosität gegen sich selbst den Maßstab finden sollen, ihren eigenen Konformismus infragezustellen. Das Leiden des Intellektuellen an sich selbst wird als exemplarisches zur Triebkraft geschichtlicher Praxis. Seine Abgetrenntheit von der politischen Praxis, in welcher der organisierte Intellektuelle noch geschichtliche Wirkungsfähigkeit gesucht hatte, kehrt sich in seinem Bewußtsein um zu einer imaginären missionarischen Sendung. Er ist »allen verdächtig, denn er ist *zunächst* derjenige, der alles in Frage stellt, der potentielle Verräter also, doch anders gesehen vollzieht er *für alle* diese Bewußtwerdung.« Am Kreuz seines Bewußtseins exemplarisch leidend für die Erniedrigten und Unterdrückten erlöst der Klassenverräter die unterdrückten Klassen von der Beherrschung ihres Denkens und Willens durch die Macht des Bestehenden. Er wird zur gesellschaftlichen

Instanz der Wahrheit. Sein Funktionsradius als »Verteidiger der arbeitenden Klassen« erstreckt sich »von der Zeugenaussage bis zum Martyrium«. Seine Einsamkeit bewahrt vor der Korruption durch die Macht und garantiert die moralische Reinheit seiner reflexiven Tätigkeit. Im Kampf gegen sich selbst wird er somit zum Vorkämpfer der Unterdrückten. »Aufgabe des Intellektuellen ist es, seinen Widerspruch *für alle* zu leben und ihn durch Radikalität *für alle* zu überwinden...«

Kollektive Identität im symbolischen Handeln

In den politischen Aktionen der Studentenbewegung ist die Konzeption des autonomen Klassenverrats praktisch verwirklicht und zugleich aber auch schon aufgehoben. Denn nicht mehr der vereinzelte Intellektuelle kämpft um seine Selbstaufhebung in der permanenten Selbstreflexion, sondern es formiert sich im kollektiven Handeln eine soziale Bewegung von Intellektuellen, die aber von der gleichen Ambivalenz in ihrem Verhältnis zu den sozialen Klassen geprägt bleibt wie der einsam reflektierende Intellektuelle Sartres. Im Versuch der Studentenbewegung, als Avantgarde stellvertretend für die Gesamtheit der Unterdrückten und Ausgebeuteten die spätkapitalistischen Herrschaftsverhältnisse anzugreifen, wie auch im zwar kollektiven, aber von den Organisationen der Arbeiterbewegung bewußt abgekoppelten Klassenverrat reproduziert sich die Sartresche Situation des Intellektuellen, der sich von seiner Ursprungs-kategorie lossagt, ohne sich den unterdrückten Klassen assimilieren zu können und zu wollen. Die Suche nach einer neuen sozialen Identität jenseits der verkommenen bürgerlichen wie der integrierten Arbeiterklasse bildet das Grundmotiv dieser intellektuellenrevolte.

So begründet etwa Hans-Jürgen Krahel den Ursprung seiner politischen Bewußtwerdung im Verlust der eigenen Identität als bürgerlicher Intellektueller, dessen Protest den Untergang des Citoyen einklagt. »Dieser Verfall des bürgerlichen Individuums ist eine der wesentlichen Begründungen, aus der die Studentenbewegung den antiautoritären Protest entwickelte. In Wirklichkeit bedeutete ihr antiautoritärer Anfang ein Trauern um den Tod des bürgerlichen Individuums, um den Verlust der Ideologie liberaler Öffentlichkeit und herrschaftsfreier Kommunikation...« In der Identifikation mit den Befreiungskämpfen der Dritten Welt überwindet die Studentenbewegung jedoch diese melancholische Opposition und findet ihre Gegenwart zum universalen Repressionszusammenhang, als der ihr die Realität der spätkapitalistischen, aber auch der sozialistischen Gesellschaften erscheint. Die Führer der nationalrevolutionären Befreiungskämpfe (Mao, Che Guevara, Castro, Ho Tsching Minh) verkörpern ihr Wunschbild eines Intellektuellen, der die Anforderungen der politischen Praxis mit den Normen des moralischen Handelns versöhnt.

Ebenso wie der einsame Intellektuelle Sartres muß der kollektive Klassenverrat der Studentenbewegung die Widersprüche seiner doppelseitigen Distanz gegenüber den sozialen Klassen durch den Kampf um die moralische Reinheit seines Bewußtseins aufzulösen versuchen. Die Erfahrung der Gemeinschaftlichkeit im politischen Handeln sprengt aber die Grenzen des

einsamen Intellektuellen, dessen Suche nach einer neuen Identität auf die permanente Selbstreflexion eingeschränkt bleibt. An ihre Stelle tritt die Politik der symbolischen Aktion, in der die Verstrickung in die internalisierten Mechanismen des bürgerlichen Ich aufgebrochen werden soll. Die Aktion der antiautoritären Bewegung bildet die symbolisch-expressive Form der Selbstreflexion — ihre Befreiung aus den Grenzen des Bewußtseins in die Praxis. Sie bildet den Versuch, »die autoritäre Struktur des bürgerlichen Charakters in uns tendenziell zu zerstören« und damit »Momente der Ich-Stärke, der Überzeugung, das System als Ganzes in Zukunft doch stürzen zu können« (Dutschke), zu entwickeln. Die symbolische Entmachtung der gesellschaftlichen Herrschaftsapparate, auf welche die antiautoritären Aktionen angelegt sind, wird zur Praxis der Selbstverwandlung. Die Depotenzierung der staatlichen Übermacht im Fest der provokativen Aktion antizipiert die Überwindung des bürgerlich sozialisierten, autoritätsbefangenen, ängstlichen Ich, das aus seiner Haut heraus möchte, im Ich-Ideal des unbedingten Kämpfers und Revolutionärs.

So kann die Studentenbewegung den Prozeß der Selbstverwandlung über die Schranken der Selbstreflexion hinaus in die politische Praxis verlegen, in deren Zentrum aber nicht mehr die Eingliederung in die Organisationswelt der Arbeiterbewegung steht, sondern die Identitätssuche durch die symbolisch-expressive Darstellung des Ideal-Ich in der Aktion. Das Wunschbild des »Berufsrevolutionärs«, das in der Selbstidentifikation mit den Volkstribunen der Dritten Welt gewonnen wird, steht jedoch in krassem Gegensatz zur objektiven Situation der revoltierenden Intellektuellen, die nicht in der Gegenwelt einer revolutionären Bewegung, vielmehr in den Institutionen der kapitalistischen Gesellschaft den sozialen Raum ihrer Tätigkeit finden. Zwar versucht Dutschkes Strategie des »langen Marsches durch die Institutionen« das revolutionäre Selbstbild mit der Zukunft lohnabhängiger Arbeit in den Institutionen zu versöhnen, doch scheitert dieses Konzept der Revolutionierung der gesellschaftlichen Herrschaftsapparate an deren Widerständigkeit und Immunisierungskraft. Mehr noch: es ist das neugewonnene Selbstbewußtsein des Intellektuellen selbst, das in der Konfrontation mit der Handlungslogik der Institutionen in die Krise gerät. Denn der sozialistische Intellektuelle steht in seiner Berufspraxis schließlich in einem Widerspruch zwischen den eigenen politisch-emanzipatorischen Handlungszielen und den institutionell definierten Anforderungen seiner Funktion als »Techniker des praktischen Wissens«, in welche die Logik der Herrschaftsreproduktion eingeschrieben ist. Dieser Widerspruch bedroht seine Handlungsfähigkeit unmittelbar, da die Formen seines politischen Bewußtseins, die sich im Praxisfeld der studentischen Revolte an der Qualität moralischer Reinheit gemessen haben, vor der Notwendigkeit, sich zu den Praxisbedingungen der gesellschaftlichen Arbeit in der Berufstätigkeit zu vermitteln, abstrakt werden und keine Handlungsorientierung mehr geben können.

Die Macht der Institution

Die Ambivalenz seiner sozialen Funktion setzt den in die Institution eingebundenen Intellektuellen einer besonderen Widerspruchserfahrung aus,

die sich von der Problematik des organisierten, aber auch des einsamen Intellektuellen wesentlich unterscheidet. Seine Identitätssuche verarbeitet die Trennung von konkreter und abstrakter Persönlichkeit, der »Gesamtheit von nichtentfremdeten persönlichen, ja auch interpersonellen Aktivitäten, die sich als Selbstbetätigung entfaltet«, und der »entfremdete(n) Aktivität, die der äußeren Notwendigkeit unterworfen und den Bestrebungen der konkreten Persönlichkeit mehr oder minder fremd ist;...« (Sève). Die Bedrohung der Identität des Intellektuellen, der die Widersprüche seiner Existenz in der Institution krisenhaft erlebt, geht aus von der Gefahr der »Entzweiung der Persönlichkeit«, der Spaltung der persönlichen Aktivitäten in die widerstandslos akzeptierte Unterwerfung unter die Zwänge der abstrakten Tätigkeit und ihre Kompensation in reduzierten Formen privater Selbstbetätigung, die er als Konflikt zwischen Denken und Handeln, zwischen den als wahr erkannten Zielen und den objektiven Handlungszwängen, zwischen politischer Identität und dem Anpassungsdruck der abhängigen Tätigkeit erfährt.

Diese Zerrissenheit der Persönlichkeit droht aber nicht primär durch offenen repressive Maßnahmen und durch äußere Anpassungszwänge. Der Konflikt zwischen den subjektiven Zielen emanzipatorischer Praxis und den institutionell strukturierten Praxisformen wird vielmehr als eine Kette von *inneren* Zwängen erlebt. Denn die institutionellen Handlungsregeln treten dem Einzelnen als objektive, von seinem Willen relativ unabhängige Bedingung entgegen, die seine subjektive *Kompetenz* definieren und seine Handlungsfähigkeit in der Institution vorprägen. Der Versuch, diese Normen zu durchbrechen und zu verändern, wird nicht nur möglicherweise offiziell sanktioniert, sondern mit der Erfahrung des Scheiterns und des Versagens bezahlt. Es ist die Angst vor dieser Drohung (dies zeigt beispielsweise Moritz Krügers Erfahrungsbericht aus der Schule), welche die schrittweise Anerkennung fremdbestimmter Regeln und Praxisformen motiviert. Hatte die politische Sozialisation an der Hochschule zum Versuch der Selbstverwirklichung als Intellektueller geführt, der in einem »Zustand scheinbarer Nicht-Kompromittierung (Basaglia) agieren und eine moralisch reine Identität jenseits des bürgerlichen Ich suchen konnte, wirft die Erfahrung im Beruf den Intellektuellen auf sein scheinbar überwundenes »entzweites« Ich zurück.

In seiner Apologie der Institution, deren Intaktheit er gegen die Ansprüche der Studentenbewegung verteidigen wollte, hat Arnold Gehlen die einzige Möglichkeit individueller Selbstbestimmung in die Entscheidung verlegt, »sich von den Institutionen konsumieren zu lassen«. In der Eingliederung des Individuums verwirkliche sich ein höchstmöglicher Grad der Verhaltenssicherheit und Geborgenheit, »denn die wohlthätige Fraglosigkeit, die dann entsteht, wenn der Einzelne innen und außen von einem Regelgefüge getragen wird, macht geistige Energien nach oben hin frei.«

In der krisenhaften Erfahrung der Konfrontation zwischen den Handlungsnormen der Institution und dem einzelnen Intellektuellen, der sich ihrer Logik nicht unterwerfen will, offenbart sich aber die Kehrseite dieser institutionellen Integration, ihre Macht zur Zerstörung nonkonformen Verhaltens. Ohne direkten Zwang anwenden zu müssen, setzt das institutionelle Handlungssystem denjenigen, der seine Regeln und Imperative nicht ak-

zeptiert, der Überlastung einer permanenten, vielschichtigen, oft undurchschaubaren Entscheidungssituation aus. Es entzieht die Verhaltenssicherheit und Geborgenheit, mit der es denjenigen belohnt, der sich »konsumieren« läßt, und untergräbt die Sicherheit und Handlungsfähigkeit des Unangepaßten, der sich erst schrittweise, in einer Kette negativer Erfahrungen selbstbestimmte Verhaltensformen und Regeln erarbeiten muß, mit denen er gleichwohl den objektiven Anforderungen seiner Praxis genügen kann.

Diese institutionell organisierte Macht zur Überlastung des Einzelnen macht den Widerstand und die Praktizierung alternativer Praxismodelle dennoch nicht unmöglich. Sie erzwingt aber ein hohes Maß an Kompetenz, die Fähigkeit, Widersprüche auszuhalten und zu bewältigen, Selbstbewußtsein und eine Ich-Stärke, welche die Pole der Anerkennung und der Negation der Institution, wie sie Basaglia beschrieben hat, vermitteln kann. Im Kampf gegen die »Entzweiung der Persönlichkeit« und den Selbstverlust im fremdbestimmten Handlungsgefüge der Institution kristallisieren sich die Konturen einer neuen Form des politischen Bewußtseins heraus, die der Tendenz zur »professionellen Entpolitisierung« (Deppe) entgegensteht: die *gegeninstitutionelle* Politisierung. Diese ist zentriert um ein »neues Verständnis von Leben« (Krüger) und orientiert sich an den Werten der Selbstverwirklichung, Selbstentdeckung und der Suche nach neuen Lebensformen. »Ich jedenfalls will vor meinem Tod gelebt, nicht nur meine revolutionäre Pflicht erfüllt haben.«

Abschied von Rachmetow

In Rachmetow, dem Ur-Bild des Klassenverrätters, trat ein Typ des Intellektuellen auf, der mit äußerster Rigorosität sein altes Klassen-Ich abtötet, um seine Individualität den allgemeinen Gattungszielen zu opfern. Sein Ich-Opfer war identisch mit seiner Selbstverwandlung in einen »neuen Menschen« (Tschernyschewski), den Protagonisten einer neuen Form der gesellschaftlichen Beziehungen, deren Prinzipien er in seiner eigenen Person mit unangreifbarer Reinheit zur Erscheinung bringen mußte. Auch diejenigen Intellektuellen, die sich in der heroischen Phase der europäischen Arbeiterbewegung, der Periode revolutionärer Kämpfe nach 1917 und des Widerstandes gegen den aufsteigenden Faschismus in der Kommunistischen Partei organisierten, erkannten die Identität von Selbstverwandlung und Ich-Opfer an. In der politischen Organisation der Partei mit ihrer strikten Forderung revolutionärer Disziplin verschmolz die partikuläre Individualität des Intellektuellen mit dem Gesamtwillen des Kollektivsubjekts zu einer Welt revolutionärer Transzendenz, die innerhalb der universalen Dekadenz des Spätkapitalismus schon deren utopisches Gegenbild aufleuchten ließ. In dieser Gegenwelt konnte und mußte sich die Freiheit des Individuums in der freiwilligen und bewußten Einordnung in den Gesamtwillen der Organisation, in der Parteidisziplin verwirklichen und aus den Grenzen privater Willkür zur realen Freiheit des geschichtlichen Subjekts aufheben.

Den Intellektuellen der postfaschistischen Periode jedoch, deren politisches Bewußtsein von der Enttäuschung angesichts der verlorenen Perspektive einer proletarischen Revolution, aber auch vom Entsetzen angesichts

des Terrors der Stalin-Ära geprägt wurde, mußte diese Vision der Gegenwelt zerfallen. Mit dem Verlust revolutionärer Transzendenz aber wandelte sich der Sinn des Ich-Opfers: nicht mehr in der Aufhebung der Individualität in einem Kollektiv-Subjekt, welches das Gebot absoluter Disziplin mit der Geborgenheit einer Gemeinschaft belohnt, sondern in der bewußten Erduldung grenzenlos gesteigerter Vereinzelung, der Zerrissenheit eines sich in permanenter einsamer Selbstreflexion problematisierenden Ich geschieht nunmehr die Opferhandlung, mit der sich der Intellektuelle aus seiner Ursprungs-klasse löst.

Erst die kollektive Intellektuellenrevolte der Studentenbewegung schien die Identifikation der Selbstverwandlung mit dem Ich-Opfer zu durchbrechen, indem ihre Träger im Fest der provokativen Aktion ihre bürgerliche Individualität durch die symbolisch-expressive Darstellung eines Ideal-Ich zu überwinden versuchten. Doch blieb ihr Rausch der Selbstbefreiung im symbolischen Handeln an die kurzlebige Illusion geknüpft, daß sich ihnen in den Befreiungskämpfen der Dritten Welt wiederum eine Gegenwelt revolutionärer Transzendenz offenbare, die bloß in die Wirklichkeit der kapitalistischen Metropolen übertragen werden müsse, um selbst als Subjekt revolutionärer Umwälzungen geschichtliche Wirkungskraft erlangen zu können. Der krasse Gegensatz zwischen diesem imaginären Raum revolutionärer Identität, dem Wunschbild vom Leben als Berufsrevolutionär, und der wirklichen Lebensperspektive des Intellektuellen in der politisch stabilisierten Gesellschaft des Spätkapitalismus, der Berufsarbeit in ihren Institutionen, mußte jedoch bald offensichtlich werden. Die Desillusionierung angesichts der unaufhebbaren Widersprüche der eigenen Existenzbedingungen verstärkte nun noch die Sehnsucht nach einer neuen Gegenwelt. Die symbolische Darstellung des Ideal-Ich schlug um in die Inszenierung einer Scheinwelt revolutionärer Transzendenz, vor deren Kulisse die Tragödie des intellektuellen Ich-Opfers als Farce wiederaufgeführt wurde: im Abenteuer des illegalen Lebens als Stadtguerillero, im Asketismus der — vermeintlich proletarischen — Kaderorganisationen des Maoismus, neben diesen Extremformen allerdings auch in einer allgemeinen Tendenz zum Assimilationsversuch an eine imaginäre Welt der Proletariat.

Aber nicht mehr in der Selbstverwandlung des Bürgers, sondern in der individuellen Selbstbehauptung, nicht mehr im Ich-Opfer, sondern in der Entwicklung von Ich-Stärke, nicht mehr in der Verschmelzung in der Gemeinschaft einer Gegenwelt, vielmehr in der Handlungsfähigkeit eines auf sich selbst gestellten Individuums, das gegen die Zwänge eines fremdbestimmten Arbeitszusammenhangs Souveränität gewinnen muß, kann sich die Identität des Intellektuellen in der Institution begründen. Denn sein Grundkonflikt ist nicht mehr die Liquidierung des »bürgerlichen Individualismus«, die Negation des Bourgeois in sich selbst: es ist der Kampf gegen die »Entzweiung der Persönlichkeit« und gegen den Verlust seiner politischen Identität. Der Verlust der alten Perspektive, der Selbstverwandlung im Ich-Opfer, klärt allerdings die neue noch nicht: Wie dieser Kampf politisiert werden kann, wie der Konflikt zwischen emanzipatorischen Zielen des Individuums und der institutionellen Handlungslogik *kollektiv* bewältigt werden kann, und wie dieser Typ des Intellektuellen soziale Identität ausbilden kann, ohne auf Rekonstruktionsversuche einer imaginären Gegen-

welt zurückzugreifen.

Zitierte Literatur

- F. Basaglia und F. Basaglia-Ongaro: Befriedungsverbrechen, in: F. Basaglia u.a., Befriedungsverbrechen. Über die Dienstbarkeit der Intellektuellen, Ffm 1980, 11 ff, 47
 F. Deppe: Intelligenz, Marxismus und Arbeiterbewegung, in: Rote Blätter 1984/1, 29 ff
 W. Düwel: Nachwort, in: Tschernyschewski, 1980, 551 ff, 554
 R. Dutschke: Vom Antisemitismus zum Antikommunismus, in: U. Bergmann u.a., Die Rebellion der Studenten oder die Neue Opposition, Reinbek bei Hamburg 1968, 33 ff, 75f.
 A. Gehlen: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Wiesbaden 1981, 75, 97
 J. Kammiller: Die politische Theorie von Georg Lukács. Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929, Darmstadt und Neuwied 1974, 73
 H.-J. Krahel: Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970, Ffm 1971, 25
 M. Krüger: Schulflucht. Eine dokumentarische Erzählung, Reinbek bei Hamburg 1978, 157
 J. Kuczynski: Memoiren. Die Erziehung des J.K. zum Kommunisten und Wissenschaftler, Köln 1983, 198
 K. Marx: Zur Judenfrage, in: MEW 1, Berlin (DDR) 1974, 374 ff, 369 f
 G. Lukács: Die moralische Sendung der kommunistischen Partei, in: Frühschriften 2, Werke Bd. 2, Neuwied und Berlin 1968, 105 ff, 110f
 G. Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Darmstadt und Neuwied 1970, 267, 339, 351, 379, 483 f
 G. Lukács: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog, Ffm 1981, 258, 177
 J.P. Sartre u.a.: Plädoyer für die Intellektuellen, in: Mai 68 und die Folgen 2, Reinbek bei Hamburg 1975, 9 ff, 298, 41, 44 ff
 J.P. Sartre u.a.: Der Intellektuelle als Revolutionär. Streitgespräche, Reinbek bei Hamburg 1976, 16 ff, 27 ff
 L. Séve: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Ffm 1973, 349, 371
 N.G. Tschernyschewski: Was tun? Aus Erzählungen von neuen Menschen, Berlin und Weimar 1980, 323, 346, 333

Mein Großvater hieß Ludwig, mein Vater hieß Ludwig, und ich heiße auch Ludwig. Im letzten Herbst rief jemand vom hessischen Schriftstellerverband an und sagte: »Könnte ich bitte Ihren Sohn sprechen.« Ich fragte: »Um was geht es?« Die Dame sagte: »Es ist wegen des Zimmers in Darmstadt.« Ich fragte: »Was für ein Zimmer in Darmstadt?« Die Dame sagte: »Geben Sie mir doch lieber Ihren Vater, den Schriftsteller.«

Ludwig Harig

Intuitionen, Algorithmen und Künstliche Intelligenz

Nun geht es endlich an das Eingemachte: In diesem dritten und letzten Text zum Umbau unseres Menschenbildes, der durch die Existenz der Computer unumgänglich wird, soll die Frage bearbeitet werden, ob es möglich ist, auch die derzeit höchstbewerteten menschlichen Fähigkeiten — das intuitive und kreative »Genie der Großen Männer« (zum Beispiel dieser drei: Aristoteles, Galilei, Einstein) — in den elektronischen Symbolmaschinen technisch zu reproduzieren. Ich werde zeigen, daß es gute Gründe gibt, auch dies für möglich und machbar zu halten. Zwar nicht mehr in diesem, dafür aber im nächsten Jahrtausend.

Was bliebe denn noch an Fähigkeiten, die nur den Menschen zu eigen sind, wenn die Werkzeuge sämtlich durch Roboter hergestellt und verwendet würden und wenn auch die Planung der Produktion durch elektronische Symbolmaschinen erledigt werden könnte? Sogar die Fähigkeit, ein Gefühl für das Richtige zu haben und daraufhin intuitiv und neuartig zu handeln, könnte sich als technisch reproduzierbar erweisen. Falls die Maschinen solchermaßen fast alle Fähigkeiten der Menschen verkörpern können, muß man dann nicht von einem großen Trend der Evolution sprechen: in Richtung der Ablösung der Menschen durch eine höhere Lebensform auf Maschinenbasis? Manche Informatiker halten das für möglich (vgl. den ersten Text in DEBATTE 1/85), scheinen es fast zu wünschen als eine Erlösung der Menschheit aus ihrer irdischen, chaotischen, fehlerhaften, emotionalen, leiblichen, eben bloß menschlichen Existenz.

Die darin steckende hohe Bewertung der technischen Rationalität, des Maschinellen hat hier ersichtlich Fetischcharakter, wie es die Marxisten traditionell ausdrücken: Den hochentwickelten Maschinensystemen mit elektronischer Steuerung wird ein Eigenleben zugestanden, ein eigenes dynamisches Prinzip, das sich unabhängig von den Absichten der Menschen, die die Maschinen produzieren und in Betrieb halten, in der Geschichte durchsetzen wird. Während jene Informatiker sich eher als Geburtshelfer der künftigen Maschinengötter fühlen, gibt es andere, die den Fetisch für einen Dämon halten, für die menschenfressende »Megamaschine«. Auch ihr soll eine selbsttätige Dynamik innewohnen, nur erscheint diese als lebensfeindlich, als kulturzerstörend und darum als äußerst bedrohlich. Der Sieg der Maschinen wird hier ebenfalls gedanklich vorweggenommen, aber nur als Ende allen Lebens, als Sieg des Toten.

Auf beiden Seiten dieser Kluft zwischen technikzentrierten und lebenszentrierten Anschauungen finden sich auch marxistische Autoren (womit ich Autoren meine, die an Marx anschließende Begründungen ihrer Argumente vorziehen). Zwar fehlt bei ihnen nie der Hinweis, daß die augenscheinliche Eigendynamik des Fetisch in Wirklichkeit auf eine gesellschaftliche Triebkraft zurückgeht, daß sich unter den vielen Erscheinungsformen

der maschinell realisierbaren Produktivkräfte wesentliche soziale Strukturen verbergen, die es aufzudecken gilt, und die sie in ihren Texten aufzuzeigen versuchen. Aber dennoch spalten sie sich angesichts der von ihnen selbst fixierten Entwicklungstendenzen in entweder Gegner der »toten« Maschinen oder Schöpfer des technischen Lebens.

In der DEBATTE sind beide Extrempositionen schon zu Wort gekommen: Rudolf Burger befürchtete den Triumph des »geschichtslosen binären Denkens«, wenn anerkannt werden sollte, daß Computer denken können, und nennt es eine »Mimesis ans Tote«, ein sich dem Toten ähnlich machen, wenn Menschen ihr Denken analog zur Symbolverarbeitung in einem Computer zu verstehen beginnen (2/84, 70). WRL auf der anderen Seite der Kluft hält nicht viel vom Denken der »Lebensphilosophen« und interpretiert die Entwicklungstendenzen der modernsten Technologie durchgehend positiv: Mit den jetzt und hier entstehenden Produktivkräften wird endlich die von ihm erwünschte Lebensform möglich, in der wir »alle oder doch fast alle Techniker und Ingenieure werden« (9/85, 53).

Die hier angerissenen Probleme sind offenbar zu komplex, sie können durch Rückgriff auf marxistische Klassikertexte nicht einmal mehr einvernehmlich gestellt, geschweige denn gelöst werden. Seit Marx (und auch seit Lenin) hat sich die materielle Gestalt von Maschinen und der Grad ihrer Ausbreitung in den Produktionsprozessen und im sozialen Verkehr radikal verändert. In seinem ideologischen Jahresüberblick hat Thomas Neumann gezeigt (9/85, 7), daß sogar bei einer so zentralen Kategorie wie der Arbeit eine begriffliche und reale Umwälzung im Gang ist. Sie scheint ganz zu verschwinden, während sich doch nur ihre Form radikal ändert. Und es sind gerade die neuen, elektronischen Symbolmaschinen, deren Einführung die Formen der Arbeit umwälzt, und deren Existenz ein neues Begreifen der Maschinen, des Lebens, und auch des Begreifens selbst, erfordert.

»Die Vergesellschaftung der Arbeit hat die Kommunikation erfaßt«, schreibt Thomas Neumann lapidar, aber gerade hier beginnt das theoretische Problem: Unsere *sozialen Verkehrsformen* werden in naher Zukunft nach dem Modell der industriellen Produktionsprozesse technisch normiert, standardisiert und zum Teil sogar maschinisiert werden; nicht nur, wie bisher, auf der Ebene der Transportsysteme und der Telekommunikationsgeräte, sondern auch noch auf den Ebenen unseres sprachlichen und alltäglichen Umgangs miteinander. Jürgen Habermas hat das, was hier äußerst zugespitzt erscheint, als »Kolonialisierung der Lebenswelt« bezeichnet, und hält sich damit — wie zu erwarten — jenseits der Kluft, bei den Parteilgängern der lebendigen und freien Kommunikation und der gewachsenen, nicht bloß technisch produzierten Lebenswelt.

Diesseits der Kluft haben sich schon viele Linguisten, Informatiker und Psychologen etabliert, die mit ihren Anstrengungen die künstliche Intelligenz der Symbolmaschinen zu fördern hoffen. Wenn es nach ihnen geht, werden wir bald mit den Maschinen *sprechen* können: Die »fünfte Computergeneration« soll sich selbst programmieren können nach Anweisungen, die ihnen ihre Benutzer in normierter, aber alltagsnaher Sprache übermitteln. Sie werden über eine sehr große Menge von formalsprachlich formulierbaren *Regeln* verfügen, aus welcher sie mit wenigen einfachen Prinzipien auch selbsttätig Folgerungen und Vermutungen generieren können.

Dabei brauchen diese Computer (wie schon ihre heutigen Vorgänger) *durchaus nicht* auf die »binäre Logik« eingeschränkt sein, die angeblich alle Computer bestimmt (wie z.B. auch Burger glaubt). Es können auch die Prinzipien und Regeln einer dreiwertigen Logik (die neben »wahr« und »falsch« auch den Wert »unentschieden« kennt) oder anderer komplizierterer Logiken »implementiert«, d.h. mittels Programm in einem Computer verkörpert werden. Die Frage, ob diesem Können auch ein Sollen entspricht, ob es denn wünschenswert ist, einen »virtuellen Kommunikationspartner mit formalem Kommunikationsverhalten« (Susanne Maaß) zu konstruieren, ist angesichts der Weltkonkurrenz auf dem Computermarkt scheinbar schon entschieden. Es geht den Verfechtern der künftigen »Expertensysteme« nur noch darum, wer schneller ist bei deren Produktion.

Diese Symbolmaschinen, mit denen Gespräche möglich sein sollen, werden notwendigerweise noch eine weitere Fähigkeit haben müssen, die untrennbar mit Sprache und symbolischem Austausch zusammenhängt: Sie werden intelligente Maschinen sein müssen, denn um zu sprechen, muß man denken können, wozu wiederum eine Sprache gebraucht wird. Diese enge Verbindung von Sprechen und Denken hat der britische Mathematiker Alan Mathison Turing 1950 für ein Gedankenexperiment benutzt, in dem ein rein operationales Kriterium dafür aufgestellt wird, wann man von maschineller Intelligenz wird sprechen können: Sobald es einer geeignet programmierten Symbolmaschine gelingt, sich in einer schriftlichen Befragung (über Fernschreiber) erfolgreich als Mensch auszugeben — im Wettbewerb mit einem echten Menschen, der (ebenfalls per Fernschreiber) den menschlichen Schiedsrichter von seinem Menschsein überzeugen muß — wird man der programmierten Maschine Intelligenz zugestehen müssen.

Man kann diesen hypothetischen Ausgang des Turing-Tests (die Symbolmaschine gewinnt das Simulationsspiel) auch noch radikaler interpretieren, berichtet uns Rudolf Burger (2/84, 68): Es ließe sich folgern, daß die »menschliche Subjektivität, insofern sie sich in einem rationalen Diskurs und in intentionalem Verhalten offenbare, ...ohne Verwendung der Kategorie 'Bewußtsein' hinlänglich beschreibbar« sei, wenn man nämlich von der Voraussetzung ausgeht, daß die siegreiche Symbolmaschine »ein zwar hochkomplexes und in gewissem Betracht selbstorganisierendes System« sei, das aber dennoch »ein Stück tote, bewußtlose Materie« bleibe.

Der Knoten wird also noch verwickelter. Denken, Sprechen, Bewußtsein, Subjektivität, alles impliziert sich gegenseitig. Und wiederum geht die Kluft auf. Nur eine Alternative scheint denkbar: Entweder zuzugeben, daß die künstliche Intelligenz möglich ist, dann aber auch »den Menschen« als intelligente Maschine zu begreifen, da er ja im Gespräch nicht mehr von ihr unterschieden werden kann. Oder gegen diese Auffassung und damit gegen die Produzenten der künstlichen Intelligenz zu kämpfen, weil diese »Intelligenz« nur eine unmenschliche sein kann. Das letztere heißt, sich dem Turing-Test zu verweigern, ihn gar nicht erst zuzulassen oder zu sabotieren.

Turings Gedankenexperiment ist also äußerst instruktiv. Es konfrontiert uns mit dem Problem, daß wir zu den siegreichen Symbolmaschinen eine neue Art von persönlicher Beziehung aufbauen müßten: »Der Einzelne sähe sich Wesen gegenüber, die seinen Verstehensmöglichkeiten als Personen erscheinen, aber gerade deswegen in allen Belangen überlegen sind, weil sie

keine Personen sind« (Oswald Wiener, Kursbuch 75, 14).

Sobald wir der Symbolmaschine die Möglichkeit geben, mit einem Menschen in diskursive, rationale Gesprächskonkurrenz zu treten, haben wir ihr die Position eines Partners eingeräumt, und damit schon unser personales Vorrecht auf einen subjektiven Kern, auf eigenen Sinn, auf bewußtes, reflektiertes Sein, teilbar gemacht. Die Gefahr der Zerstreuung des menschlichen Wesens in viele maschinelle Teilfunktionen scheint hier äußerst zugespitzt, weil sie nunmehr sogar den phänomenalen Kern der menschlichen Erfahrung, das personale Gewahrsein einer individuellen Lebenswelt, erreichen könnte. Mit dem Turing-Test wird also auch eine historische Tendenz erfaßbar, nämlich die wachsende Schwierigkeit, eine programmierte Symbolmaschine verläßlich von einer Person zu unterscheiden.

In gewissem Sinn haben die heutigen Computer nämlich bereits den Turing-Test bestanden. Joseph Weizenbaums Erfahrung mit seinem Programm ELIZA ist inzwischen Allgemeingut der Computerdiskussion geworden. Dieses Programm, das einen Gesprächstherapeuten nachahmt, ist äußerst primitiv (heute läuft es auf jedem Heimcomputer). »Dessen ungeachtet schuf ELIZA in den Köpfen vieler Leute, die mit ihr ein Gespräch führten, die höchst bemerkenswerte Illusion, sie sei mit Verständnis begabt.« (Weizenbaum »Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft«, 251 f).

Meine eigene Erfahrung mit einem ähnlichen Programm (es heißt DOCTOR und läuft unter MuLisp auf dem Apple II): Ich habe es als ein *nachfragendes Tagebuch* erlebt, weil es bestimmte Themen, denen ich beim Weiter-schreiben meiner Einfälle ausgewichen war, manchmal (nicht immer) wieder in das synthetische Gespräch eingeführt hat. Von Tagebüchern ist übrigens seit langem bekannt, daß sie als Personen angeschrieben werden können.

Thomas Neumann hat in der vorigen DEBATTE schon für eine andere Dimension der gegenwärtigen Revolution die Frage gestellt: Na und? Was ist daran so schlimm? Kann man sich nicht auf den Standpunkt dieses bedrohlichen Neuen stellen, und von dort aus die Lage neu überdenken? Steigt nicht gerade die Chance für Individualität, wenn wir nicht mehr in den familistischen Strukturen der heutigen Industriebetriebe arbeiten und auch nicht mehr in den von WRL (DEBATTE 9/85, 53) so heißgehaßten, muffigen Kleinfamilien leben müssen?

Diese Herausforderung der produktiven Phantasie der Marxisten und der (philosophischen) Materialisten sollten wir annehmen. Fragen wir also auch für den Kern jener Individualität nach den offenen Türen, mögen sie nun von Marx gewiesen worden sein oder nicht. Auch die Zerstreuungen des Ichs, des Bewußtseins, des subjektiven Denkens und des rationalen Redens gilt es, als neue Chance zu begreifen.

Die Kluft zwischen Gegnern der »toten« Maschinen und den Schöpfern des technischen Lebens wird aufgerissen durch die Fetischisierung: Die Maschinen sind mächtiger als wir, so wird beiderseits gedacht, und daraus folgen die gegensätzlichen Entscheidungen. Nun kann man aber auch ganz ernsthaft fragen: Sind wir Menschen nicht bereits die besseren Maschinen? Immerhin, so habe ich im ersten Text (DEBATTE 1/85) zu zeigen versucht,

können wir in uns, in unseren Gehirnen und Leibern, maschinenanalogue Strukturen ausbilden, fixierte (aber in diesen Grenzen noch flexible) Handlungspläne, die in der Psychologie auch Automatismen genannt werden. Solche *inneren* Maschinen, darauf hat Michael Otte (6-7/85, 79) hingewiesen, erscheinen auch als Stil, Manier und Methode. Dann sind sie als *intuitives Können* zum Beispiel von Malern, Komponisten und Mathematikern hoch angesehen. Sobald sie jedoch als äußere Maschinen reproduziert werden können, sinkt ihr Ansehen rapide ab. Wenn dies nicht bloß eine jener »lächerlichen Selbstüberhebungen der Gattung Homo sapiens« (Bestushew-Lada) ist, was ich keinesfalls glaube, dann ist es nötig, durch eine *kontrastive Analyse* (Walter Volpert) den Unterschied der inneren und der äußeren Maschinen, so wie er sich heute zeigt und wie er sich zukünftig entfalten könnte, noch genauer herauszuarbeiten: Was geht verloren, wenn eine innere, intuitive Maschine zur äußeren, algorithmischen Maschine umgeformt wird? Und was kommt hinzu? Was gewinnen wir mit dieser Entäufelung?

Aufmerksame Leser werden bemerkt haben, daß in den letzten Fragen ein erweiterter Maschinenbegriff verwendet wurde, im Gegensatz zu der Festlegung in meinem ersten Text, wo es heißt: »Die Maschine in uns allen, das ist das Fixierte, in dem kein Widerstreit oder Widerspruch mehr zur Entwicklung treibt« (1/85, 36). Die intuitiven inneren Maschinen der kreativen Künstlerinnen und Wissenschaftler aber treiben immer neue Formen aus sich heraus, wenn sich auch eine persönliche Invariante immer durchhält: Am Stil bleibt etwas identisch, auch wenn sich die gestalteten Inhalte noch so sehr ändern. Wenn wir auch diese entwicklungsfähige Eigendynamik in den Begriff der Maschine einschließen, haben wir allerdings kein anderes Beispiel außer den genannten intuitiven Fähigkeiten der Menschen. Diese Leistungen weisen uns Menschen also — wie versprochen — als höchstentwickelte Maschinen aus. Alle bisher bekannten Beispiele für eine äußere Nachbildung von intuitiven Maschinen sind so lächerlich durchsichtig wie Weizenbaums ELIZA-Programm.

Michael Otte hat (in DEBATTE 4/85) auf die Wandlungen in der Bedeutung des Satzes »Der Mensch ist auch eine Maschine« hingewiesen: Für Descartes war noch die Sprachfähigkeit der Menschen der entscheidende Unterschied zu den gewöhnlichen, äußeren Maschinen, und auch zu den Tieren, die ihm als seelenlose, wenn auch empfindungsfähige Roboter erschienen. Heute ist man weit eher geneigt, den äußeren Symbolmaschinen eine formale Sprache zuzugestehen, und auch eine zwingende Logik (binär oder nicht). Aber viel größere Widerstände als zu den Zeiten des Uhrwerk-Universums erheben sich, wenn jemand versucht, das lebendige Können (die intuitiven inneren Maschinen) von Tieren oder Menschen ohne weiteres als mechanisch-technisch reproduzierbar anzusehen.

In der gleichen Nummer der DEBATTE habe ich mich redlich abgemüht, die Gebärfähigkeit von weiblichen Menschen und die Fähigkeit *aller* Menschen, an ihren Kindern, Partnern, Freunden und an sich selbst Mütterarbeit zu verrichten, so gut wie möglich gedanklich zu trennen. Im folgenden Text versuche ich nicht, die — wie ich finde — typisch männliche Denkweise vom Menschen als Maschine abzuschwächen. Es geht mir um den Beweis der Stärken auch dieses Denkens.

Niemand sagt heute, daß alle körperlichen Fähigkeiten von Menschen in naher Zukunft von äußeren Maschinen imitiert werden können. Im Gegenteil: Herbert A. Simon, ein Groß-Vater der Forschung zur künstlichen Intelligenz, meint: »Professoren werden viel eher automatisiert als Baggerführer«. Mein Friseur fand es absurd, daß er durch einen Roboter ersetzt werden könnte. Und er hat recht: Der menschliche Kopf und seine Haarpracht läßt sich nicht so robotergerecht entwerfen und bauen wie die neueren Automodelle, jeder Kopf hat seine eigensinnigen Wirbel. Je mehr technische Hochleistungen wir sehen, in der Steuerungs- und Regeltechnik und in der Konstruktion intelligenter Programme, in diesem Gefühl weiß ich mich mit vielen Psychologen, Informatikern und sogar einigen Ingenieuren einig, um so größer wird unser Erstaunen über die menschlichen Fähigkeiten und unser Gefühl des Unwissens über die regulativen Strukturen des menschlichen Handelns.

Was vielen Lesern eine geradezu brechreizerregende Vorstellung sein mag: Sich als Maschine zu verstehen, ist für materialistische Psychologen sozusagen tägliches Brot. Weil ihre Arbeit gerade im Überschneidungsgebiet von Naturwissenschaften (besonders: Biologie) und Gesellschaftswissenschaften (besonders: Soziologie) stattfinden muß, können sie nicht an der Einsicht vorbei, daß das Denken, Fühlen und Handeln der Personen ein materieller Prozeß ist, der als solcher erklärbar sein muß.

So viel sollte selbstverständlich sein: Wir Menschen denken mit unserem Gehirn, mit unseren Händen, die etwas aufzeichnen können (vielerlei Werkzeuge und Maschinen mögen dabei beteiligt sein), mit unseren Sprachorganen (des inneren und äußeren Sprechens). Und nicht zuletzt auch mit unserem Hintern, auf dem wir dabei oft sitzen, oder mit den Beinen, die unseren Spaziergang von alleine gehen. Diese Liste umfaßt die wichtigsten *organismischen Mittel* der menschlichen Tätigkeit, unser biologisches Gattungserbe, im Bereich dessen, was wir üblicherweise Denken nennen. Das rätselhafteste Organ ist — erraten — das Gehirn. Ich komme gleich darauf zurück.

Doch zuvor noch diese Warnung: Von den historischen Inhalten des Denkens der Menschen wird im folgenden nicht die Rede sein können. Es geht nur um die »Grundausstattung«, die jedes Menschenkind mit auf die Welt bringt, nicht um später angeeignete Mittel der Welterforschung. Ein Beispiel für diesen Unterschied: Alle Babys haben einen ähnlichen Vorrat an Lautbildungsmustern, sobald sie jedoch eine Sprache gelernt haben, ist ihre tatsächliche Lautbildungsfähigkeit auf die Muster ihrer Muttersprache eingeschränkt. Viele Erwachsene können die Lautfärbung ihres Dialekts nie mehr ablegen.

Theoretisch läßt sich das Beispiel so verallgemeinern: Ein weiterer Möglichkeitsbereich wird durch die Entwicklung eingeschränkt auf ein bestimmtes System von Begrenzungen, die das soziale Produkt Sprache allen Sprechern auferlegt. Aber es gibt nicht nur Beschränkung, sondern auch Vielfalt und Wahlmöglichkeit: Viele verschiedene konkrete Sprachen, die jeweils eigene historische Vorläufer haben, die miteinander verwandt oder verschwägert sind, aber oft nicht leicht miteinander vereinbar.

Um die konkreten Sprachen wird es also nicht gehen, und auch nicht um die konkreten Werkzeuge. Jeder normal entwickelte Mensch lernt es heute,

mit den modernen technischen Mitteln zu arbeiten, gerade weil (dies an WRL) in der Arbeitsgestaltung noch das Handwerkermodell gilt: Alle technischen Mittel müssen Werkzeugcharakter für die Arbeitenden haben, müssen frei und flexibel einsetzbar sein, sonst belastet die Maschine die Arbeitenden auf gesundheitsschädliche, lebensverkürzende Weise.

Worum es stattdessen geht, zeigt die folgende Kette von Spezialfragen: Was ist die materielle Grundlage für intuitives Denken; wie sieht die *Hardware* aus, in der die intuitiven Maschinen laufen? (Erklärung: *Hardware* nennt man den »festverdrahteten« Teil einer regulativen Struktur). Und weiter: Was ist die materielle Grundlage der »Programmierbarkeit« und Flexibilität unseres Gehirns? Macht es Sinn, auch bei intuitivem, nicht-algorithmischem Denken von *Software* im heute bekannten Sinn zu sprechen? Dann wäre unser Denkprozeß analog zu einem Programmlauf in einem heutigen Computer zu verstehen und die künstliche Intelligenz wäre nicht nur möglich, sondern gar nicht künstlich.

Und weil meine DEBATTE-Texte immer auch eine Art von Bücherschau waren, werde ich mich bei der Behandlung der obigen Fragen an (in deutscher Übersetzung) neu erschienenen Büchern orientieren: Zur *Hardware* habe ich »Der neuronale Mensch« von Jean-Pierre Changeux gelesen, zur Möglichkeit von *Software* im Gehirn — selbstverständlich: »Gödel, Escher, Bach: ein Endloses Geflochtenes Band« von Douglas R. Hofstadter.

Die *Hardware* unseres Gehirns, die der Neuropsychologe Karl Pribram lieber »*wetware*« nennt, weil sie so hart nicht ist, beschreibt Changeux zusammenfassend so: »Das Gehirn des Menschen besteht aus Milliarden von Neuronen, die untereinander durch ein gigantisches Leitungsnetz verkabelt sind. In diesen 'Drähten' zirkulieren elektrische oder chemische Impulse, die physikalisch-chemisch vollständig beschrieben werden können, und alle Verhaltensweisen lassen sich durch die innere Mobilisierung eines topologisch definierten Verbands von Nervenzellen erklären« (aaO, 344).

Noch einmal, und etwas anders, formuliert: An jeder unserer Bewegungen, Handlungen und geistigen Vorstellungen ist ein bestimmter »mobiliert Verbund« von Nervenzellen beteiligt. Einige hundert bis viele tausend Neuronen *kooperieren*, um eine bestimmte Bewegung, Handlung oder Vorstellung zu regulieren. Die Kooperation besteht darin, daß jedes Neuron von einigen anderen Neuronen Impulse aufnimmt und daraufhin ein *eigenes* Signal an einige andere sendet. Kein einzelnes Neuron, sondern der ganze Verband und sein komplexes Signalmuster bilden das regulative Zentrum jeder lebendigen Aktivität. Die Neuronen müssen nicht räumlich benachbart sein, sondern können im Gehirn verstreut liegen. Die Verbindung durch impulsübertragende Leitungen definiert die Nähe von Neuronen zueinander (daher spricht Changeux von einer topologischen Definition, bei der die räumliche Distanz keine Rolle spielt).

Im Gegensatz zum heutigen Computer kennt das Hirn also keinen einzelnen, zentralen Allzweckprozessor, durch den sämtliche Steuersignale erzeugt werden, sondern jede Bewegung, Handlung und Vorstellung hat ihren eigenen speziellen Prozessor: eine *kooperierende Gruppe von Neuronen*.

Ich möchte eine etwas verwegene Vorstellung zu Hilfe nehmen, um klar

zu machen, welche Komplexitäts-Größenordnung hier tatsächlich vorliegt. Die Zahl der Neuronen in einem einzigen Menschenhirn ist größenordnungsmäßig etwa gleich der Zahl aller heute lebenden Menschen. Stellen wir uns also vor, daß die Menschheit nichts weiter wäre als das Gehirn eines Giganten (inklusive der Sinnesorgane), und daß die übrige irdische Natur den Körper bildet. Jede kooperierende Gruppe von uns steuert eine bestimmte Aktivität des Riesen, wobei wir uns (auch über Telefone) verständigen und ein gemeinsames erarbeitetes Signalmuster an andere Gruppen senden. Jeder von uns kann jedoch in vielen Gruppen mitarbeiten, und die Gruppen können ihrerseits Verbände und Gruppen von Verbänden bilden. Man sagt auch, das Verbindungsprinzip ist *rekursiv*, die Gruppen sind ineinander verschachtelt, wie die Puppen in der Puppe, aber gleichzeitig durchdringen sich die Gruppen der gleichen Organisationshöhe: Ganz analog zu der gegenseitigen Durchdringung von Sportvereinen, Arbeiterparteien und Taubenzüchterverbänden (im Ruhrgebiet zum Beispiel).

An dieser Metapher kann ich etwas klarer machen, was die Zerstreuungen des Ichs, des persönlichen Erlebens sind, von denen ich oben schon gesprochen habe: Niemand von all den Menschen, die in der Metapher als Neuronen des Riesen tätig sind, weiß, was er für den Riesen realisieren hilft. Es gibt zwar Gruppen von Menschen, deren kooperative Aktivität zum Beispiel eine Absicht des Riesen in *dessen* Bewußtsein entstehen läßt, und eine andere Gruppierung (an der die erste beteiligt ist), die eine solche Absicht realisiert, indem sie die Bewegungen der Riesenglieder steuert. Aber diese Neuronen-Menschen verstehen *nichts* davon, sie wissen nur, warum sie auf die eingehenden Nachrichten so und nicht anders antworten: Weil es ihnen gerade so richtig erscheint, und sie das schon immer so gemacht haben.

Da haben wir den Salat: Wir können uns »ein zwar hochkomplexes und in gewissem Betracht selbstorganisierendes System« (Burger) vorstellen, das aber dennoch unzweifelhaft lebendig ist: auf der Mikroebene deshalb, weil jeder Neuronen-Mensch als vollständiger Mensch gedacht ist, und auf der Ebene des Riesen deshalb, weil es Sinn macht, von der lebendigen Erde als einem einzigen Lebewesen zu reden (Jim Lovelock nennt es: Gaia, die Erdmutter). In unserem Modell tritt das Bewußtsein des Riesen nicht ins Gewährsein der Neuronen-Menschen, sondern ist nur zerstreut existent in der Organisation der Steuersignale. Als solch ein Neuronen-Mensch müßte ich zugeben, daß ich nicht verstehe, was ich (als Teil des Riesen) tue.

Mit einem sehr ähnlichen Gedankenexperiment hat John Searle zu zeigen versucht, daß die künstliche Intelligenz unmöglich ist, weil man nicht sagen könne, daß ein Prozessor *versteht*, was er zu realisieren hilft: Das »Chinese room thought experiment« ist nachzulesen z.B. in »The Mind's I«, herausgegeben von Hofstadter und Dennett (vgl. DEBATTE 1/85, 31 f). Meine Version zeigt, daß auch die natürliche Intelligenz unmöglich ist.

Das kann doch nicht wahr sein!

Und natürlich ist Searle ein logischer Fehler unterlaufen: Es besagt gar nichts, daß die einzelnen Teile das Ganze nicht verstehen, wenn nur das Ganze weiß, was es tut. Searles Schluß basiert auf einer Verweigerung: Er *glaubt nicht daran*, daß unser metaphorischer Riese einen personalen Kern und ein eigenes Erleben haben könnte. Es handelt sich um die Verweigerung des Turing-Tests, die wir oben schon diskutiert haben.

Abgesehen davon ist Searles Gedankenexperiment sehr nützlich zur Unterscheidung der heutigen Computer von den regulativen Strukturen unserer intuitiven Maschinen. Er nimmt an, daß sein Prozessor streng fixierte Regeln bürokratisch genau ausführen muß, was in scharfem Gegensatz zur Produktionsweise des Gehirns steht, wie wir gleich sehen werden. Zunächst eine Skizze, wie wir mit Changeuxs Modell des Gehirns auch das Wirken (und die Entwicklung!) der intuitiven Maschinen verstehen können. Weil nämlich die intuitiven Maschinen von mir als *entwicklungsfähige* innere Maschinen definiert wurden, ist die Arbeit erst getan, wenn ein materialistisches Modell ihrer Entwicklung angegeben werden kann. Ich erinnere daran, daß alle bekannten äußeren Maschinen *keine* eigene Entwicklungsfähigkeit haben (DEBATTE 1/85, 37 f), insofern bezieht sich das folgende nur auf die Hardware des Gehirns. Keine bekannte Computerhardware ist zu diesen Leistungen fähig.

Nehmen wir ein Beispiel für eine einfache intuitive Maschine. Einen heranfliegenden Gegenstand (meist ist es ein Ball) mit einer Hand zu fangen, macht einem Ballspiel-Meister keine Mühe: Er greift einfach dorthin, wo der Ball sehr bald sein wird — und hat ihn schon. Wenn wir nun diese intuitive Maschine, die ein Meister in sich ausgebildet hat, auf mechanische Weise in ihre funktionalen Teile zerlegen, erhalten wir nach üblicher Einteilung: eine orientierende, eine regulierende und eine realisierende Teilfunktion (Sinnesorgane, Hirnorgane, Bewegungsorgane). Dieses lineare Schema ist einem stofflichen Produktionsprozeß nachgebildet: Finden des Rohstoffs, Bearbeitung desselben und Abliefern des Fertigprodukts sind die analogen Stadien. In unserem Beispiel: Erfassen der Flugbahn, Berechnen der Handbewegungen, Abliefern des Plans an die Motorik.

Die Analyse zeigt, daß eine (mindestens sequentielle) Kooperation von Auge, Hirn und Hand vorliegt. Solche Funktionskoordinationen sind heute bereits technisch realisierbar: in den KI-Labors bei experimentellen Prototypen und auch bei den heutigen Kriegsgeräten: Beginnend bei den hitzesuchenden Raketen und endend beim (bis auf Präsidentenknopfdruck) vorprogrammierten atomaren »Gegenschlag«.

Keines dieser technischen Systeme ist *lernfähig*. Darin besteht die ungeheure Gefahr der gegenwärtigen Periode. Damit meine ich nicht etwa, daß die Gefahr in der Fixiertheit der technischen Mittel der Weltvernichtung zu suchen ist. Im Gegenteil unterliegen die technischen Mittel einem ungeheuren Entwicklungsdruck, was allerdings nur sichtbar wird, wenn wir sie als Organe des Gesellschaftskörpers, mithin als Strukturen des Lebendigen betrachten. Ständig werden neue fixierte Strukturen in Betrieb gesetzt, die einen verdrängen die anderen — vom Markt: IBM gegen DEC, IBM gegen Apple, Japan gegen USA. Die Gefahr besteht im *algorithmisch erzeugten Chaos*, in der unvollkommenen, äußerst störanfälligen Vernetzung unausgereifter Symbolmaschinen, die in sich zu komplex sind, als daß die Programmierer noch wissen könnten, was sie da eigentlich zu realisieren helfen. Entsteht also unser metaphorischer Riese bereits? Die Programmierer als die ersten Neuronen-Menschen?

Doch dies Blicken auf den gefährlichen Rand der Welt wollten wir ja gerade, für die Länge dieses Textes, unterlassen. Wo aber steht die Tür offen? Was sind die neuen Möglichkeiten? Können wir lernfähige Maschinen

bauen, die nur im Frieden nützlich sind?

Auch die heutigen Industrieroboter zeigen uns, daß das sequentielle Analyseschema äußerst praktikabel (und profit-trächtig) ist, wenngleich schon das Ballfangen die Fähigkeiten dieser algorithmischen, äußeren Maschinen bei weitem übersteigen würde (woraus folgt, daß man den Hochglanzprospekten der cruise-missile-Hersteller niemals trauen darf). Den Ballspiel-Meister können wir auch beim besten Willen noch nicht in einer äußeren Maschine reproduzieren. Wie stellt er selbst es an? Wie hat er das Fangen gelernt?

Changeux gibt eine hypothetische Antwort, für die bereits eine Reihe von empirischen Belegen vorliegt: Es handelt sich um eine »Epigenese durch selektive Stabilisierung von Verbindungen zwischen Neuronen«. Die Details lasse ich hier außen vor und verwende wieder die Metapher des Gigantenhirns.

Zunächst erhalten wir Neuronen-Menschen eine neue Eigenschaft: Wir können unsere Telefonleitungen zu anderen Menschen selber legen...

Nein. — Nehmen wir eine sympathischere Vorstellung: Wir übermitteln unsere Signalmuster durch ein Spiel unserer Finger, wie am Klavier oder an der Baßklarinette, können aber unsere Arme auch in ganz entlegene Erdgebiete wachsen lassen, um aufnahmebereite Hautregionen an anderen Neuronen-Menschen zu finden. Natürlich werden wir mehr Kontaktversuche machen, als nach einiger Entwicklungszeit sich als dauerhaft erweisen können: »Ein junger Mensch, wenn er geistig bewegt ist, ...sendet unaufhörlich Ideen in allen Richtungen aus. Aber nur das, was auf die Resonanz der Umgebung trifft, strahlt wieder auf ihn zurück und verdichtet sich, während alle anderen Ausschickungen sich im Raum verstreuen und verloren gehen« (Robert Musil, »Der Mann ohne Eigenschaften«, Kap. 29: »Erklärung und Unterbrechungen eines normalen Bewußtseinszustands«).

In der Entwicklung der Hirnstrukturen, das heißt: der Neuronenverbindungen, liegt die Grenze zwischen »jung« und »alt« (soweit man heute weiß) ungefähr bei 15 Jahren. Danach können wir Menschen unsere intuitiven Maschinen nur noch als *Aktivitätsmuster* von Neuronenverbänden aufbauen, nicht mehr als »festverdrahtete« (im neuen Bild: eng vertraute, durch Hautkontakt verbundene) Gruppe von Neuronen.

Hier haben wir die Unterscheidung der Hardware vom Rest der Organisation. Es gibt also *mehrere Ebenen der Verbindung*. Eine »hierarchische« Struktur aus kooperativen Prozessen kann stets in einen fixen, fast gänzlich unveränderlichen, und einen variablen Teil getrennt werden. Douglas Hofstadter nennt den fixen Teil, also die Hardware: »Inviolable level«. Das bedeutet: unverletzliche, unberührbare, oder — in der deutschen Übersetzung — »unveränderliche« Ebene (so neutral kann das Deutsche werden, aaO, 730 f).

Von dieser Ebene behauptet Hofstadter: Sie ist die wesentliche, die realste, die materielle Ebene jenes menschlichen Denkens, das nur eine Form des menschlichen Handelns ist. Diese Ebene »läuft von allein« und braucht keine Regeln, die ihr ihren Prozeß (ihr Muster, ihre Änderung, ihren »Fortschritt«) vorschreiben. *Both, machines and people are made of hardware which runs all by itself.* »Sowohl Maschinen wie auch Menschen bestehen aus Hardware, die nach physikalischen Gesetzen von alleine abläuft« (aaO

729). *There is no need to rely on »rules that permit you to apply the rules«, because the lowest level rules — those without any »meta«'s in front — are embedded in the hardware, and they run without permission.* »Es ist nicht nötig, sich auf 'Regeln, die gestatten, Regeln anzuwenden', zu verlassen, weil die Regeln *niedrigster* Stufe, die, denen kein 'Meta' vorangeht, in die Hardware eingebettet sind, und sie laufen ohne Erlaubnis ab« (aaO). Daraus folgt: *Reasoning is mechanizable.* »Folgerichtigtes Denken ist in der Tat mechanisierbar« (ditto).

Das gilt aber, wie Hofstadter und Dennett in der später erschienenen Textsammlung (mit Kommentaren) »The Mind's I« (Das Ich des Geistes) zu zeigen versuchen, nicht nur für die intuitiven Maschinen, mit denen wir ausgebildeten Wissenschaftler zu denken verstehen, sondern auch für jenen subjektiven Kern der menschlichen Tätigkeit, den wir nun schon zum dritten Mal umkreisen müssen: Das Wachbewußtsein der eigenen Tätigkeit, das man auch Aufmerksamkeit, Gewahrsein, *awareness* nennt. Unser personales Gewahrsein der Lebenswelt ist ebenfalls eine Leistung von kooperierenden Neuronen, eine Fähigkeit wie jede andere menschliche Fähigkeit. Und wie bei jeder anderen Fähigkeit wissen wir nicht, wie wir es machen, daß wir es können.

Das personale Wachbewußtsein ist nur einer von den vielen Prozessen, die wir in Wirkung zu setzen verstehen. Es ist wie die verschieblichen, sich dauernd verwandelnden Muster auf einer windbewegten Wasseroberfläche, aber ist nicht machtlos wie diese gegenüber den Winden. Bevor wir aber vollends in die Größenphantasie des Erdriesen schlüpfen, sollten wir (als Männer) bedenken, daß die notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Wassermusters das Wasser selbst ist, auf welchem sich die Reflexe bewegen.

Intuitives Denken bedeutet daher: Ein Denken, das reguliert ist durch eine besondere, selten auftretende und daher für das denkende Subjekt noch nicht benennbare »Figuration« (Norbert Elias) von selbst-tätigen Ideen. Das Subjekt muß genügend viele fremdartige Ideen zu dieser Kooperation zulassen, um schöpferisch werden zu können. Die Ideenfigurationen bewegen sich, unser Gewahrsein liest ihre Gestalt auf einer Vorstellungsfläche ab, wodurch gerade diese abgelesene Figuration verstärkt werden kann. Oder es erheben sich viele widerstreitende, noch unentschiedene Willenskräfte (Kurt Lewin). Jede von ihnen drängt zum Übergang zu einer anderen Folgefiguration. Es entstehen die Wasserscheiden des Geistes.

Intuitives Denken ist aber nur eine besondere, innere Form des Handelns. Intuitives Handeln beruht immer auf einer intimen, körperlichen, leibnahen Kenntnis des Gegenstands, die in einer intuitiven Maschine materiell organisiert ist. Die Ähnlichkeiten und Polaritäten der Lebenswelt sind also in einem regelfreien Können der Menschen widergespiegelt.

Das steht in scharfem Gegensatz zur sogenannten Wissensrepräsentation in den heutigen Computern (die Details hierzu kann man in Hofstadters Buch auf sehr vergnügliche Weise studieren). Ein gewöhnliches Computerprogramm von heute ist eine fixierte Menge von eindeutig ausführbaren Regeln. Kurz: es simuliert einen Bürokraten, keinen Könnner. Ein programmierter Computer ist bloß ein virtueller (uns als solcher erscheinender) Kommunikationspartner mit äußerst formalem Kommunikationsverhalten.

Das Telefon klingelt ungeduldig. Ein Kollege, Ingenieur und Arbeitswissenschaftler, ist am anderen Ende. Er sagt mir unter anderem, daß aus meinen Texten eine Eliteposition spreche. Das sitzt. Und außerdem ist die Zeit für diesen Text abgelaufen.

Ich blicke um mich.

Wie produziere ich diesen Text? Überall aufgeschlagene Bücher, Fenster zu anderen Sichten der Welt, Spiegelungen anderer Monaden.

(Vorgestern in der taz: Eine Rezension. Hans Heinz Holz' neuer Reclam-Band über Leibniz und die Spiegelungen der Monaden.) — (Aber auch: Indras Netz und die taoistische Auslegung dieser Metapher.)

Wie um mich rum, so auch in mir: Aufgeregte Ideen, Fenster zu anderen Zeiten, Spiegelungen vertrauter Menschen. So scheint es und so ist es für mich. Geht es euch auch so?

Eine klare Antwort steht noch aus auf die folgende Frage: Was ist der Unterschied zwischen intuitiven, inneren und algorithmischen, äußeren Maschinen? Meine Antwort, versuchsweise, lautet: Wir gewinnen Bewußtheit, aber verlieren das Können. Da aber das Sollen das Können impliziert und nicht andersherum, fordern die Computer neues und höheres Können von uns.

Nicht unbedingt braucht es zur Entwicklung der nötigen Fähigkeiten auch bessere Theorien (sie sind deswegen nicht unnütz). Unbedingt jedoch gilt: Das Können im Umgang mit den Symbolmaschinen werden unsere Kinder entwickeln. Das wird durch die Mütterarbeit aller Menschen ermöglicht, auch wenn es niemand planen sollte (und wenn die Krieger nicht gewinnen). Mütterarbeit in den Schulen und Betrieben, wie auch in den Familien. Als intuitive Maschine verstanden, ist eine Theorie wie das Wachbewußtsein: Die untere Ebene läuft auch von allein, ohne sie.

(für Huberta und unsere Kinder)

Enteignet Springer! — Zu spät!

Arbeiterkampf

Joachim Krausse

Da kam etwas dazwischen

Neue Medien — eine Quersumme

I

Aufzeichnung, Verarbeitung und Transport von Mitteilungen jeder Art werden künftig in erster Linie auf elektromagnetischen Trägern basieren und auf digitalen Prozessen beruhen. Papier als Zeichenträger verliert seine bisher universelle Funktion. Das gedruckte Wort wird ebenso sehr ein besonderes Endergebnis elektronischer Datenverarbeitung wie das Alphabet und das Dezimalsystem zu Subsystemen des binären Codes geworden sind.

Diese Umwälzung ist gleichermaßen Moment wie Resultat des Ablösungsprozesses in der Industrie, in der die führende Rolle der Mechanik zuerst durch Elektromechanik, dann durch Elektronik und Mikroelektronik übernommen wurde. Die Anwendungsmöglichkeiten der Lasertechnik deuten auf eine nochmalige Ablösung in Zukunft hin. Dieser Prozeß, der in der Geschichte der Industrialisierung an dem ständigen Umbau der energetischen Basis abzulesen ist, tritt mit der Elektrifizierung um die Jahrhundertwende in ein neues Stadium: mit der abstraktesten aller Energieformen, der Elektrizität, löst man nun nahezu alle Antriebs- und Transportprobleme der Industrie, hebt ihre Standortfesselung auf und erlaubt die unbegrenzte Umgruppierung im Produktionsablauf. Wasser, Wind, Holz, Kohle, Öl und schließlich Kernkraft — alle lassen sich in Elektrizität verwandeln, die ihrerseits wieder allen Zwecken nutzbar gemacht wird als Antriebskraft wie als Wärmeenergie. Der einzige Nachteil, den die elektrische Energie hat, ihre schlechte Speicherbarkeit, führt — der Verwertungslogik folgend — zu einer immer totaleren Anwendung. So ist der elektrifizierte Haushalt ein Nebenprodukt der elektrifizierten Industrie, eine sinnvolle Ergänzung zum gewerblichen Stromabnehmer, da er den Strom »antizyklisch« abnimmt. Die verbrauchte Kilowattstunde, die der Zähler anzeigt, zeigt dem Abnehmer allerdings nicht mehr an, wieviel Holz, Kohle oder Öl zu wieviel Asche verbrannt werden mußte, um diese zum Kochen, Heizen oder Baden verwendbare Energie zu erzeugen. Der Zähler zeigt noch nicht mal, daß überhaupt etwas verbrannt wurde.

Für Lenin war Sozialismus bekanntlich gleich Sowjetmacht plus Elektrifizierung. Aber ebenso wenig Zufall ist es, daß der AEG-Chef Walther Rathenau im ersten Weltkrieg als Leiter der gesamten Rohstoffwirtschaft die wesentlichen planwirtschaftlichen Elemente, ohne die ein kapitalistisches Land keinen Krieg führen kann, entwickelte. Lenin konnte in jeder Glühbirne, mit der der Kulak Licht in seine Hütte bringt, eine Fackel der Aufklärung sehen, in jedem Kraftwerk einen Stützpunkt, und er scheute sich nicht, die elektrisch beleuchtete Stube, in der man lesen, sich informieren und bilden kann, im Unterschied zur bis dahin herrschenden Dunkelheit als *natürlichen* Zustand, der zu einem menschenwürdigen Dasein gehört, zu bezeichnen.

Otto Normalverbraucher nun, in den dreißiger Jahren herangezogen und

in den Fünfzigern zur Reife gebracht, verfügt in seinem Heim der achtziger Jahre über so viele Leuchten, Lautsprecher, Verstärker, Empfänger, Recorder und Bildschirme, daß er nie auf die Idee käme, ihr Ein- und Ausschalten hätte überhaupt etwas mit der Natur zu tun. Der Haushalt ist durch die Ausstattung mit immer mehr Medien immer mehr zu einem *Informationshaushalt* geworden, und indem er das wurde, ging er immer mehr des Wissens um seine Ökologie verlustig. Die reale Abstraktion der Elektrifizierung hat die analogen Beziehungen, die die Hauswirtschaft noch mit der Volks- oder Weltwirtschaft verband, mit Ökonomie und Ökologie allgemein, einschneidender als irgendetwas anderes aufgelöst. Für den Verlust der auf Analogien aufbauenden Anschaulichkeit sind bisher nur unzureichende Kompensationen aufgetaucht. So ist es nicht verwunderlich, daß Veränderungen im natürlichen Gleichgewicht von Kräften und Störungen natürlicher Kreisläufe für Otto Normalverbraucher erst durch Katastrophenmeldungen, die er Presse, Funk und Fernsehen entnimmt, bemerkt werden. Und wenn er diese Nachrichten zur Kenntnis nimmt, kann er in den seltensten Fällen Beziehungen zu seiner Lage und seinem Verhalten herstellen, das heißt, er kann daraus nichts lernen. Er wird über vieles informiert, ohne zu merken, was im ganzen vor sich geht.

Die Schwachstromtechnik, der noch ältere Zweig der Elektrotechnik, mit dem Werner Siemens 1847 in das Geschäftsleben eintritt, ist von Anfang an und direkt der Übermittlung und Verarbeitung von Nachrichten gewidmet. Die Nachfrage hierfür entsteht an den Schaltzentren von Wirtschaft und Militär. Während die Politik und ihre Öffentlichkeit noch lange an das Forum des gesprochenen und das Medium des gedruckten Wortes gebunden bleiben, machen sich Börse und Hauptquartier nacheinander Telegraphie, Telefonie und Rundfunk zunutze. Jeder Zeitvorsprung ist hier unmittelbare wirtschaftliche und militärische Überlegenheit. Die Gemeinsamkeit von kommerziellem und militärischem Interesse an den Medien besteht in der Logistik, die sich den formalen Aspekten der Frage »Wie gelangt etwas schnellstens, mit geringstem Aufwand und ohne Störung von hier nach da?« umfassend widmet. Diesem logistischen Charakter des kommerziellen und militärischen Interesses an Medien und neuen Medien verdankte sich anfangs — bis etwa 1930 — die politisch-kulturelle Nutzungsneutralität eines in allgemeinen Gebrauch kommenden Mediums, wie beispielsweise des Rundfunks, der bereits 1923 den Sendebetrieb aufnimmt. So stellte Brecht 1932 fest: »Er ist ein reiner Distributionsapparat, er teilt lediglich zu«, um dann seinen berühmten »Vorschlag zur Umfunktionalisierung des Rundfunks« zu machen: »Der Rundfunk ist aus einem Distributionsapparat in einen Kommunikationsapparat zu verwandeln. Der Rundfunk wäre der denkbar großartigste Kommunikationsapparat des öffentlichen Lebens, ein ungeheures Kanalsystem, das heißt, er wäre es, wenn er es verstünde, nicht nur auszusenden, sondern auch zu empfangen, also den Zuhörer nicht nur hören, sondern auch sprechen zu machen und ihn nicht zu isolieren, sondern ihn in Beziehung zu setzen. Der Rundfunk müßte demnach aus dem Lieferantentum herausgehen und den Hörer als Lieferanten organisieren. Deshalb sind alle Bestrebungen des Rundfunks, öffentlichen Angelegenheiten auch wirklich den Charakter der Öffentlichkeit zu verleihen, absolut positiv.« Brecht entwickelt in seiner *Radiotheorie*

Maßstäbe für die politische und kulturelle Arbeit, die nötig ist, um einem technischen Medium gesellschaftliche Daseinsberechtigung zu geben. Die technischen Erfindungen treffen die Gesellschaft — nicht die Firmen und Militärs — unvorbereitet. Brecht bemerkt: »So konnte die Technik zu einer Zeit soweit sein, den Rundfunk herauszubringen, wo die Gesellschaft noch nicht soweit war, ihn aufzunehmen. Nicht die Öffentlichkeit hatte auf den Rundfunk gewartet, sondern der Rundfunk wartete auf die Öffentlichkeit, und um die Situation des Rundfunks noch genauer zu kennzeichnen: Nicht Rohstoff wartete auf Grund eines öffentlichen Bedürfnisses auf Methoden der Herstellung, sondern Herstellungsmethoden sehen sich angstvoll nach einem Rohstoff um. Man hatte plötzlich die Möglichkeit, allen alles zu sagen, aber man hatte, wenn man es sich überlegte, nichts zu sagen. (...) Man sah sich um, wo irgendwo irgendjemandem etwas gesagt wurde, und versuchte sich hier lediglich konkurrierend einzudrängen und irgendetwas irgendjemandem zu sagen. Das war der Rundfunk in seiner ersten Phase als Stellvertreter. Als Stellvertreter des Theaters, der Oper, des Konzerts, der Vorträge, der Kaffecemusik, des lokalen Teils der Presse.«

Welche Hoffnungen erlaubte diese, vergleichsweise offene Situation den Künstlern und Kulturschaffenden. Diese Hoffnungen bezogen sich nicht nur auf das Radio, sondern ebenso auf den Film, das Foto, die Illustrierte. Und in wie kurzer Zeit waren die Hoffnungen zerstoßen. Seit 1933 die Nazis an der Macht waren, haben sie der Welt auf grauenvolle Weise vorge macht, was für eine fürchterliche Waffe ein politisierter Rundfunk sein kann, und Goebbels demonstrierte, wie der Rundfunk zu einem Mittel jederzeit möglicher Mobilisierung eines ganzen Volkes wird. Das Projekt einer »Zivilisierung« des Rundfunks war noch in den Kinderschuhen, als die Nazis das Radio benutzten, um den Präventivkrieg um die Köpfe zu gewinnen. Seitdem ist die »Zivilisierung« dieses Mediums, wenn auch allenfalls ansatzweise, nur dort gelungen, wo demokratische Verhältnisse einer kulturellen Umarbeitung Raum gegeben haben.

Es ist ein folgenschwerer Irrtum anzunehmen, die Krise im Verhältnis von Kunst und Technik Anfang der dreißiger Jahre sei in erster Linie durch den Sieg der Nazis in Deutschland, das Vordringen des Faschismus in Europa und den Stalinismus ausgelöst worden. Sie wurde durch die politische Entwicklung nur aufs äußerste zugespitzt; seit etwa 1930, als die Weltwirtschaftskrise sich auf alle Lebensbereiche auszuwirken begann, war die Krise der modernen Avantgarde da. Gerade die Pioniere einer den neuen Techniken und Materialien aufgeschlossenen, experimentierfreudigen Kunst müssen im Laufe der dreißiger Jahre das Scheitern ihrer großen Pläne und ehrgeizigen Projekte eingestehen. Die Erfahrungen dieser Künstler sind für uns um so wertvoller, je mehr wir über die strukturellen Zusammenhänge von Kunst, Technik und Gesellschaft an historischen Präzedenzfällen lernen.

László Moholy-Nagy, der konstruktivistische Maler, Bauhauslehrer und Multi-Media-Künstler — einer der ersten, die einer solchen Richtung einen legitimen Platz in der Kunst einräumten —, erklärt im Juni 1934 seinem Freund Friedrich Kalivoda in Prag in einem Brief, warum er trotz aller größten Interesses an neuen Medien und Materialien wieder Bilder malt: »Das Einleuchtendste wäre zu sagen: die materielle Abhängigkeit von Ka-

pital, Industrie und Werkstatt ist für eine Lichtarchitektur, die vorläufig keine praktische Verwendbarkeit verspricht, nur räumlich-farbige Emotionen hervorbringt, unerträgliches Hemmnis. Während der Maler in seinem Atelier im Besitze von einigen Farbtuben und Pinseln ein souveräner Gestalter sein kann, wird man bei Lichtspielentwürfen zu leicht der Sklave sowohl des Technischen wie des Materiellen, der Spielball von Zufallsmäzenen.« Moholy-Nagy wußte, wovon er sprach. Er hatte in mühsamer Arbeit die AEG für eine Unterstützung seines Multi-Media-Projekts gewonnen, das er zur Erzeugung abstrakter Licht-Raum-Effekte entwickelte und das offiziell den Namen »Lichtrequisit für eine elektrische Bühne« trug. Nach einer einmaligen Verwendung des Objekts im Rahmen exklusiver Erscheinungsbildpflege der Firma in der Ausstellung des Deutschen Werkbundes 1930 in Paris erlosch das Interesse des Sponsors. Um wievielen interessanter war dann der deutschen Elektroindustrie die »Lichtarchitektur« Albert Speers, die sieben Jahre später auf der Weltausstellung zu sehen war.

Der andere Versuch einer Kooperation zwischen Kunst und Industrie galt der Fotografie. Moholy-Nagy hatte nach seiner Bauhauszeit Kontakte zur Agfa, dem in der Fotobranche führenden Tochterunternehmen der IG-Farben, hergestellt. Aus dieser Zeit stammt Moholys berühmtes, wenn gleich nicht immer ausgewiesenes Diktum: »Nicht der Schrift-, sondern der Photographieunkundige wird der Analphabet der Zukunft sein.«¹ Überzeugt von der Bedeutung der Fotografie nicht als »Kunst«, sondern als allgemeiner Kulturtechnik sah er die Notwendigkeit, diese universale Bildsprache genauso wie Lesen und Schreiben an den Schulen zu lehren. Moholy-Nagy entwirft ein ziemlich detailliertes Unterrichtsprogramm für den Fotografieunterricht an allgemeinbildenden Schulen, das vom preußischen Unterrichtsministerium aufgegriffen wird. Die Agfa nun, in deren auflagenstarker Zeitschrift Agfa-Photoblätter Moholy-Nagy Grundsatzartikel zur Funktion und Bedeutung der Fotografie veröffentlicht hatte, sah in seinem Unterrichtsplan ein willkommenes Vehikel, um die Konsumentenbasis für die Produktion ihrer Fotoartikel entscheidend zu erweitern. Die Pläne zur Einführung des Fotounterrichts an Schulen brachte die Agfa auf die Idee, sich einen Stamm von Nachwuchskonsumenten aus den Schülern heranzuziehen. Dazu vereinbarte die Agfa mit den Unterrichtsministerien aller deutschen Länder, Billigapparate als Leistungsprämien an Schulen verteilen zu dürfen. Die Schulbehörden sorgten für die Verteilung der »Agfa-Spende«. Die Schulleitungen zeichneten die besten Schüler mit der Agfa-Box aus. Die Agfa hatte aus ihrer Marktanalyse gefolgert: »Nur das Fehlen einer Camera hält die meisten davon ab, selbst Aufnahmen zu machen. Der höchste Wunsch eines Jungen und eines jeden Mädels von heute ist, einen Photoapparat zu besitzen, um dann zu Hause und in der Schule, auf Wanderungen und auf Reisen das Gesehene im Bild festzuhalten.«

Das ist der Ausgangspunkt für eine der erfolgreichsten Produktstrategien der Fotoindustrie gewesen — mitten in der schlimmsten Wirtschaftskrise, als es so gut wie keine Kaufkraftreserven mehr gab. Die Agfa-Box hat als »Schüler-Box«, als »Prämien-Box«, über Preisausschreiben und die legendäre Vier-Mark-Aktion Millionen als Box-Knipser und Konsumenten notwendiger Fotoartikel und -dienste gewonnen. Die Unterrichtung in der

Sprache der Bilder besorgte die Agfa größtenteils selber durch die beigelegten Anleitungsbüchlein (viel mehr als ein Faustregel-ABC war auch nicht vonnöten), die Agfa-Photoblätter und das neu aufgebaute Netz von Vertragshändlern, bei denen die belichteten Filme zum Entwickeln abgegeben wurden. Jede Werkszeitschrift und jedes Drogistenblatt bekam seine Fotospalte. In diesem Unterricht, den die Neulinge genossen, »als sie in die große Photogemeinschaft aufgenommen wurden, in die Gemeinschaft jener, die mit Licht gestalten« — so der Originalton der Agfa² — lernte der junge Knipser einen Satz auswendig, und der hieß: »Die Welt ist schön.«

Ein anderes Beispiel aus diesen Jahren der Krise ist bekannter: die Einführung des Tonfilms. Übereinstimmend wird dieser Einschnitt in der Filmgeschichte von den *Künstlern* unter den Filmmachern als das vorläufige Ende des Filmexperiments, der Ausarbeitung einer der technischen Möglichkeiten auslotenden Kinosprache erkannt. Für das Ende des Experiments kann natürlich nicht das Medium als solches verantwortlich gemacht werden, sondern die Kräfte, unter deren Herrschaft es gerät. Das Filmkapital sieht im Tonfilm ganz neue Möglichkeiten, wirksame Drogen herzustellen, und für die gibt es unter der Depression einen wachsenden Markt. Also konnte sich unter der Herrschaft Hollywoods weder eine eigenständige Filmsprache noch eine authentische Filmmusik entwickeln. Die Koppelung von Bild- und Tonträger führt nicht zu einer Öffnung neuer künstlerischer Möglichkeiten, sondern im Gegenteil zu einer Rückkehr längst überwunden geglaubter literarischer, theatralischer und musikalischer Muster aus der Unterhaltungsbranche der Vor-Kino-Ära. Für etwa drei Jahrzehnte kam der Film nicht aus seiner literarisch-theatralischen, operettenhaften oder melodramatischen Umklammerung heraus. »Er ist eine Macht«, schreibt Hans Richter kurz vor dem zweiten Weltkrieg, »und weil er eine solche ist, ringen die verschiedenen Kräfte unserer Zeit darum, ihn zu beherrschen, zu durchdringen und ihm ihr Gesicht zu geben. Der Film ist infolgedessen weniger 'frei' als irgendeine andere Kunst.« Die Künstler gaben ihre Arbeitskraft, das Gesicht bestimmten andere.

II

Der Ablösung von Papier und gedrucktem Wort durch Elektronik und Textverarbeitung entspricht eine Ablösung der fotomechanischen Reproduktionsverfahren durch elektronische. Viele Aufgaben der Bildreproduktion sind der Fotografie und der Reprografie bereits von den immer universaler anwendbaren Kopierern abgenommen worden. Foto und Film werden durch Video und Elektronische Berichterstattung (EB) zunächst ergänzt, später ganz abgelöst. Die Schallplatte, die lange Zeit mit dem Tonband koexistierte, hat sich noch einmal durch die Digitalplatte (CD) und vor allem durch Videodisc erneuert, während sich Cassetten als Standardträger im Audio- wie im Video-Bereich durchgesetzt haben. Ich spreche hier von der Ablösung der *Standards* und sehe sehr wohl das Weiterexistieren von Buch, Zeitung, Brief, Platte, Foto, ja sogar ein Comeback des tadellos gedruckten Buches, der hochverfeinerten Illustration, der schönen Handschrift und des Originalabzugs mit Signatur, Phänomene, die scheinbar die Mediatisierung wieder rückgängig machen. Hier handelt es sich

aber nur darum, daß ein abgelöster Standard wiederkehrt — als Luxusprodukt.

Die klassischen Institutionen der Öffentlichkeit tun sich schwer mit dem Übergang, schließlich ist unser ganzes Rechtssystem daran gebunden, was schwarz und weiß auf dem Papier steht. Die Alltagskultur breiter Bevölkerungsschichten ist da wesentlich weiter: wo früher die »Leihbücherei« in den großen Wohnquartieren der Arbeiter und Angestellten stand, findet sich heute die Videothek; nicht nur sie ist in die räumliche Hülle der Bücherei gefahren, sondern die Videocassetten stecken in buntbebilderten Hüllen, die den alten Buchumschlägen in Größe und Aufmachung aufs Haar gleichen. In solchen Nebensachen sieht man Symptome des Substitutionsprozesses. Manches deutet daraufhin, daß Bildung durch Bebilderung ersetzt wird.

In jedem Fall müssen die analogen Aufzeichnungsmethoden den digitalen weichen. Wir wissen nicht, was mit der Bedeutung der Zahlen beim Übergang von mechanischen Kalkulatoren, Rechenscheiben und -schiebern zum elektronischen Rechner passiert, was die automatische Textverarbeitung schließlich für den Text bewirkt. Wie weit die Digitalisierung der Alltagskultur bereits fortgeschritten ist, zeigt die Verbreitung von Taschenrechnern und Digitaluhren. Dreiviertelfünf ist auf dem Rückzug vor Sechzehnuhrfünfundvierzig. Die digitalen Zeitzeichen sind wie die dünnen Eischeiben für die belegten Brötchen der Kantinen und Imbißstuben. Um das Ei ohne Verlust in stets gleichgroße und mit Eigelb gefüllte Scheiben schneiden zu können, werden die Eier im flüssigen Zustand in eine Wurstform gebracht, oder besser in die Form eines Kabels, in dem das Eigelb den inneren Strang, das Eiweiß die Hülle bildet. Ebenso wenig wie das Endlosei noch abbildet, was eine Henne ist oder gar ein Hühnerhof, ebenso wenig bildet eine Digitaluhr noch eine Tageszeit oder gar den ganzen Tagesablauf ab. Genau das aber tut die gute alte Uhr mit Zeigern und Ziffernblatt. Sie zeigt nicht nur, wie spät es ist, sie zeigt auch, wo ich bin. Wenn ich die Analogie, die zwischen Stundenzeiger und Sonnenumlauf besteht, bemühe, kann ich mich auch ohne Kompaß orientieren. Indem die Uhr die Zeit abbildet, geht in ihre Konstruktion ein Weltbild ein. Die Surrealisten haben das gewußt und das Thema der Verschiebung der stehenden, zähl fließenden, im Takt des Metronoms zerstückelten Zeit aufgenommen, als in den Fabriken der *Zeitnehmer* mit der Stoppuhr erschien, um Sekunden in den Arbeitsabläufen zu schinden, und als der junge Mann sich mit einer jungen Dame an der Normaluhr verabredete, mit der die Genauigkeit der elektrischen Werksuhren auf das ganze Stadtgebiet ausgedehnt worden war. Die Normalzeit war also die verallgemeinerte *Industriezeit*, gerade auch außerhalb der Fabriken und Büros.

Wenn eine Band mit einem Musikstück beginnen will, zählt man »eins, zwei, drei, vier...«. Seit Raketen starten, heißt es »... four, three, two, one, zero«. Beim Count-down kommt vor dem Start das Ende. Die digitale Zeit ist Zeit ohne Ort. Und der elektronisch erzeugte Raum, den man »limbo« nennt, kennt weder Ort noch Zeitablauf. Ein »eingefrorenes Bild« von heute ist etwas fundamental anderes als eine »Momentaufnahme« vor fünfzig Jahren. Das stehende Videobild basiert auf genauso viel Bewegung der Elektronen wie das bewegte.

Die Digitalisierung abstrahiert nochmals auf einer höheren Stufe als die vorhergehenden analogen Operationen und schafft so die Voraussetzung für elementare Dissoziationen, die unsere Wahrnehmung, unser Empfindungs- und Erlebnisvermögen tiefgreifend verändern.

III

Einer der Ausgangspunkte der Entstehung neuer medialer Standards ist der Kommerz und dessen Zentrum, die Börse. In der Übermittlung von Börsen Nachrichten ist die Anwendung der neuesten Übertragungs- und Speichertechniken zwingend, weil Zeitgewinn in Gewinn umgemünzt wird. Als Hindernis dieser Tendenz zur Beschleunigung kommerzieller Prozesse wird des Tauscherts Äquivalent selber der Veränderung unterzogen. Heute erleben wir die Abschaffung des Bargelds und des Bargeldzahlungsverkehrs. Scheck- und Kreditkarte haben bereits die großen Scheine überflüssig gemacht. Die Anstrengungen von Banken, Kreditinstituten und der Post laufen darauf hinaus, den normalen Zahlungsverkehr auf elektronische Basis zu stellen. Die Eurocheck-Karte wird zur universalen Zahlungskarte für das elektronische Bezahlen weiterentwickelt. Kreditwirtschaft und Post bilden den harten Kern der an Telekonten und Bildschirmtext Interessierten. Sie offerieren ihren Kunden das elektronische Führen eines Kontos von zuhause aus. Dieses »Home-banking« mit den Vorteilen der Zeit- und Wegersparnis ist dann der ausschlaggebende Grund für die Nutzung der Bildschirmtext-Dienste. Über die Kosten-Nutzen-Relation schweigt man, solange die Einführungsphase dauert.

Der Gebrauchswert des Tauschwertäquivalents hat jedenfalls im elektronisch übermittelten Signal seine bisher überzeugendste Form erhalten. Wertausdruck und realer Gegenwert haben sich im Laufe der Geschichte des Tauscherts immer weiter voneinander entfernt. Auch in diesem Verhältnis wird die Newtonsche Norm der Ruhe durch die Einsteinsche der Bewegung abgelöst. Es wäre verkehrt, sich heute unter »Wert« etwas Festes, Dauerhaftes, Solides vorzustellen. Von der Beschleunigung des Zirkulationsprozesses geht die Mediatisierung aus, um Produktion und Konsumtion zu erfassen. Über die Beherrschung des Distributionsapparates mit Hilfe von Rechnern bahnte sich die Elektronik den Weg zur rechnergestützten Steuerung der Produktion, zur Automatisierung der Fertigung wie auch der Produktionsvorbereitung: also zu computer aided manufacturing und computer aided design.

In der Verlagsbranche ist es beispielsweise zunächst die Verbreitung des Buches, die automatisiert wird, sodann der eigentliche Herstellungsprozeß des Buches und schließlich der Herstellungsprozeß des Textes. Heute ist der Autor derjenige, der sich an die neuen Herstellungsmethoden anpassen muß.

Die Anwendungsgebiete von Computern sind in erster Linie schon bestehende, hochentwickelte und -formalisierte Kontroll- und Kommunikationssysteme, die nach dem Musterfall militärischer Logistik organisiert werden. In diese Organisation gehen alle Erkenntnisse über selbstregulierende Systeme, wie sie insbesondere aus der Physiologie der Organismen stammen, ein. Die Erhöhung der Leistungsfähigkeit solcher Organisation

ist eine Funktion verbesserter Abbilder der Natur. Ihren Ursprung haben diese Verbesserungen der Darstellung von Natur, natürlichen Prozessen etc. in der Nachahmung, der Kopie; das gilt für die Entwicklung des Individuums genauso wie für die kulturgeschichtliche Entwicklung. Heute jedoch liegen die Verbesserungen außerhalb des Sensorischen, jenseits der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung, sie müssen konzeptiv erfaßt werden, blind sozusagen, aber mit einem mentalen Radar. Ebenso wie die Halbleitertechnologie eine Schlüsselstellung in der Elektronik behauptet, kommt der Ähnlichkeit eine kategoriale Schlüsselstellung in der Philosophie zu.

Von der verbesserten Leistungsfähigkeit der Kontroll- und Kommunikationssysteme in Militär und Kommerz geht ein Druck zur Veränderung in anderen Bereichen aus. Wird der kulturelle Sektor von einer neuen Welle medialer Erneuerung erfaßt, so kommt es zu der nun schon klassischen Dichotomie von technisch avancierten Mitteln und gesellschaftlich zurückgebliebenen, wenn nicht gar reaktionären Inhalten. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt hat, sobald er Kunst und Kultur erreicht, nicht selten zum Wiederaufleben von längst vergessenen kultischen Praktiken, zur Rückkehr des Mythos geführt, scheinbar im Widerspruch zur technischen Rationalität der Medien. Nicht die Wiederkehr des Mythos, aber seine effektive Funktionalisierung gegen die Vernunft — z. B. als »Mythos des 20. Jahrhunderts« — ist das verhängnisvolle Paradigma einer Verbindung von neuen Medien und alter Art. Die Akzelleration der Erneuerung des gesamten medialen Inventars läßt dem Bewußtsein immer weniger Zeit, die neuen Kulturtechniken anzueignen und zu begreifen.

Anders als zu Brechts Zeiten weiß man heute in Wirtschaft und Politik, wie man sich des phantastischen »Distributionsapparates« der elektronischen Medien und ihrer Dienste versichert, ohne daraus den Kommunikationsapparat machen zu müssen, den Brecht meinte. Allerdings müssen die Monopolkonzerne und der Staat mit jeder technischen Innovationswelle erneut das Kunststück vollbringen, die Arbeit in immer größerem Maßstab zu vergesellschaften, ohne die Produktionsmittel zu vergesellschaften. Die Kultur- und Bildungseinrichtungen müssen eine Sozialisation betreiben ohne Sozialisierung. Der Gebrauchswert, als Apparat zur Vergesellschaftung von Informationen, Bildung, Wissen umfassend wirksam zu sein, der mit wachsendem Verbund und der Verbesserung der Einzelfunktionen ständig erhöht wird, muß in der Sicht der Kapitalfunktionäre ständig den neuen Verwertungsbedingungen angepaßt werden, um die notwendige Kollision zwischen Vergesellschaftungsformen und Eigentumsformen wenigstens zeitweise zu überbrücken. Wie unvollkommen dies gelingt, zeigt das Gespenst des »Hackers«. Er knackt keine Tresore, sondern Codes. Neue Medien unterminieren alte Herrschaftstechniken.

Die Herrschaft des Bürgertums ist an die Autorität der Schrift gebunden, mit der Wirtschaft und Wissenschaft, Verwaltung und Kultur geführt und gehandhabt wurden. Mit einer Verspätung von etwa einer Generation, also dreißig Jahren, hat man bemerkt, wie die Benutzung von Tonträgern, wie etwa des fünfzig Jahre alten Tonbandes, kaum merklich den Status von Schrift und Literatur zu untergraben begonnen hat. Das Bild wird aus der Rolle der dienenden Magd der Wissenschaften emanzipiert und zu einem

erstrangigen Erkenntnis- und Bildungsmittel avancieren. Die mündliche Überlieferung hat bereits für alle Kulturwissenschaften ihren Platz neben der schriftlichen erobert. Die Krise der Geisteswissenschaften wird so lange anhalten, wie der Statusverlust des Schriftlichen die Bedeutung der Literatur einengt. Während die Bildungsarbeit sich immer stärker auf audiovisuelle Mittel stützt, um effektiv zu sein, weiß man in den Sozial- und Geisteswissenschaften nicht, wie man Ergebnisse der Filmarbeit auswerten kann, weil unklar ist, wie man sie zitiert.

Während der Kulturhistoriker noch glaubt, mit gelassener Haltung dem umfassenden Zerstörungswerk zusehen zu können, das via neue Medien die Kultur der Bürger — und damit das Bürgertum selbst — vollständig vernichten wird, weiß der Arbeiter und Normalverbraucher nicht, ob diese Liquidation einer Klasse nicht »liquidation totale« der Gattung ist; ob nicht, anstelle der militärischen Explosion eine kulturelle Implosion stattfindet, in der die Demontage der Sinnlichkeit und der Verlust von Sinn als der Garant des Gewinns verbucht wird. Die Kommunikationsindustrie, deren »Zivilisierung« bisher immer wieder stecken geblieben oder ganz gescheitert ist, etabliert immer neue Bereiche des Nachrichtentransports und der Datenverarbeitung.

IV

Was ist das Neue an den »neuen Medien«? Die neue Qualität, die die Kommunikationsmittel in ihrer gegenwärtigen Entwicklung annehmen, liegt in den ungeahnten Koppelungsmöglichkeiten von Einzelfunktionen. War der Ausdruck »Medienverbund« die Bezeichnung für zwar inhaltlich oder organisatorisch in Verbindung gebrachte, nicht aber technisch integrierte Kommunikationsmittel, so zeigt sich in den angestrebten Versuchen der Industrie, immer umfassendere Baukastensysteme auf den Markt zu bringen, die Tendenz zur technischen Integration von Einzelfunktionen und Teilsystemen. Was bisher gesondert als Zeitung, Buch, Comic, Foto, Film, Schallplatte, Radio, Telefon, Fernseher, Schreibmaschine, Kopierer, Scheckheft und Kreditkarte, Cassetten- und Videorecorder, Taschenrechner und Heimcomputer existierte und unabhängig voneinander entwickelt und genutzt wurde, kann nun auf neue Weise verbunden und zu immer umfassenderen Supersystemen zusammengefaßt werden. Die Voraussetzung dafür liefern die logistischen und apparativen Möglichkeiten der Vereinheitlichung, die Digitalisierung und Mikroelektronik erstmals erlauben. Die Erfolge in der Vereinfachung der Programmiersprachen und der Standardisierung der Terminals beseitigen die Barrieren, die bisher einem populären Massenkonsum von und mit computerunterstützten Leistungen im Wege standen.

Die Arbeitsplätze in Fabrik und Büro sind im Begriff, ihren Charakter vollständig zu verändern. Die Industrie rechnet damit, daß bis 1990 auf jeden zweiten Arbeitnehmer ein Terminal kommt. Die großen Elektronikkonzerne sind dabei, das elektronische Büro zu propagieren und einzurichten. Für alle Büroberufe gibt es Schulungsprogramme. Siemens präsentiert ein System namens HICOM, mit dem über Telefonleitungen gleichzeitig Sprache, Text, Bilder und Daten ausgetauscht werden können, über einen

Drucker werden sie nach Bedarf auf Papier festgehalten. »Die Siemensbüroelektronik ist eingebettet in eine internationale Netzarchitektur, in der alle Geräte und Systeme miteinander kommunizieren können«, heißt es in einer Anzeige. Nicht nur der moderne Arbeitsplatz wird durch »Dialogsysteme« und Operationen am Terminal bestimmt sein, sondern auch die Haushalte werden ein neues Zentrum mit dem Heimterminal erhalten.

Historisch gesehen dürfte der Heimterminal weniger vom Bücherschrank abstammen als vielmehr von Spinnrad, Webstuhl und Nähmaschine. Die Bundesbildungsministerin Dorothee Wilms meinte anlässlich der Vorstellung eines Modellversuchs »Computerkurs für Mädchen«, der Umgang mit der Elektronik müsse für das weibliche Geschlecht so selbstverständlich werden wie die Hausarbeit an der Nähmaschine. Bekanntlich war aber die Nähmaschine nicht allein für die Hausarbeit benutzt worden, sondern ermöglichte die *Heimarbeit* zu einer Zeit, als die große Industrie den sog. Hausfleiß schon ganz abgelöst zu haben schien. Heutzutage sind Spekulationen über eine wachsende Dezentralisierung der Arbeit via Heimcomputer im Schwange. Hier könnte sich der Fall wiederholen, daß ein modernes Medium zum Wiederaufleben einer veralteten Produktionsweise Anlaß geben kann.

Angeschlossen sein oder nicht, das entscheidet auch über die Teilhabe an Konsum und Kultur, Politik und Gesellschaft. Für jede Teilnahme aber ist eine konsumistische Plattform vorbereitet, über die die Interaktion des Individuums mit der Umwelt geregelt, registriert und abgerechnet wird. Abgesehen von einer reichhaltigen Literatur, die von Orwells 1984 bis zu Oswald Wieners Bio-Adapter in der »Verbesserung Mitteleuropas« reicht, hat nur Günther Anders die Tragweite der Mediatisierung richtig gesehen. Seine These lautet: das veraltete Modell ist der Mensch. Er widerlegte die Auffassung, daß es sich bei den modernen Medien um Mittel handle. Die Medien sind eine Welt. »Denn einzelne Geräte gibt es nicht. Das Ganze ist das Wahre. Jedes einzelne Gerät ist seinerseits nur ein Geräte-Teil, nur eine Schraube, nur ein Stück im System der Geräte; ein Stück, das teils die Bedürfnisse anderer Geräte befriedigt, teils durch sein eigenes Dasein anderen Geräten wiederum Bedürfnisse nach neuen Geräten aufzwingt. Von diesem System der Geräte, diesem *Makrogerät*, zu behaupten, es sei ein 'Mittel', es stehe uns also für freie Zwecksetzung zur Verfügung, wäre vollends sinnlos. Das Gerätesystem ist unsere 'Welt'. Und 'Welt' ist etwas anderes als 'Mittel'. Etwas kategorial anderes.«

Der Platz am Fenster dieser Welt wird angewiesen. Erst mit der sogenannten Breitbandverkabelung der Haushalte sind die Zeitgenossen aufgeschreckt, ohne zu begreifen, daß Verkabelung längst stattgefunden hat. Alle Haushalte mit Telefonanschluß sind verkabelt. Das Revolutionäre dieser Tatsache wird aber erst verständlich, wenn es sichtbar wird. Und sichtbar wird das Resultat erst durch die Verbindung von Telefon, Fernseher und Kleincomputer. Dieses System vermittelt dem Benutzer das Gefühl, den Anschluß an die Welt und das Zeitgeschehen nicht verpaßt zu haben. Die Breitbandverkabelung ist ein ungeschicktes, allzu durchsichtiges Geschäft, mit dem man sich leichte Extraprofite versprach. Es geht aber nur darum, ob die Lieferungen über eine Landstraße oder die Autobahn ins Heim kommen.

Das Unheimliche des modernen Haushalts erhält mit dem neuen Universalmedium ein neues Zentrum. Das alte Zentrum, die Feuerstelle, hat sich durch die historische Dissoziation ihrer Einzelfunktionen, wie Heizen, Kochen, Beleuchtung und Lichtspiel, aufgelöst. Die technischen Lösungen definieren eher Hüllen als Kerne. Sofern neue Zentren entstanden sind, worauf die Bezeichnung »Zentralheizung« aufmerksam macht, liegen sie außerhalb der Wohnung. Vielleicht ist die kulturelle Kernspaltung von ebenso großer Tragweite wie die physikalische.

Mit der Installation von Universalterminals wird sich die Struktur, die Raumaufteilung und kurzfristig Wohnzimmer und Möblierung verändern. Vorstellbar ist eine Art Spinn- oder Wechselstube für den Austausch von Nachrichten aller Art, Kontenbewegungen, Order für Waren und Dienstleistungen, Auskünfte und Angebote, und umgekehrt Austausch von Heimarbeit gegen Geld. Die dafür erforderliche Atmosphäre der Sachlichkeit verträgt sich nicht mit den Unterhaltungs- und Kulturbedürfnissen, ohne deren Befriedigung der Gefühlshaushalt aus dem Gleichgewicht gerät. Hier setzen die Versuche an, kultische Funktionen, wie sie die »gute Stube« auf dem Lande hatte, in eine neue mediale Fassung zu bringen. Die Hauptrolle spielt dabei der Screen, der Schrein. Schon jetzt wird der Bildschirm flach und groß wie ein Fenster. Seit langem fällt in der Unterhaltungsbranche auf, daß Produkte und Produzenten mit besonderer Identifikationswirkung und Faszination »Kultfiguren« und »Kultfilme« heißen. Inhalt vieler Videoclips und Liveperformances ist das Ritual. Die Popstars von heute zelebrieren die Messen — schwarze und weiße. Jeder Bildschirm ist ein Altar. Das Neue ist, daß diese Screens — zunächst akustisch, dann visuell — in jedem Wohn- oder Schlafzimmer jeden anderen Raum simulieren können. Sie lassen die Kirche *nicht* im Dorf. Sie bringen sie ans Bett.

Wer partout mithalten will oder mithalten muß, ist anfällig für die Versprechungen von Staat und Industrie, die Welt komplett ins Heim zu liefern, und zwar so, daß der Belieferte glaubt, sie per Tastendruck zu dirigieren und zu beherrschen. Verführte die Einführung der Elektrizität den Konsumenten dazu, über ein unbegrenztes Heer von Energiesklaven — seine historisch letzte Verkörperung war der Heizer — per Schalter zu verfügen, so kann dem anpassungswilligen Medienkonsumenten von heute die Vorstellung schmeicheln, unbegrenzt ein Heer von Dienstboten zu befehligen, die Tag und Nacht alles bringen, was er, der Souverän, wünscht. Wie Phönix aus der Asche steigt König Kunde aus der verschmutzten und vergifteten Umwelt, wenn nicht die realen Erfahrungen jedes einzelnen stärker zur Geltung gebracht werden, als dies bisher der Fall war.

Wer mithalten will oder muß, wird sich — wie in Hauffs Märchen — ein kaltes Herz anstelle des warmen einsetzen lassen. Während das kalte Herz im Haushalt des Zeitgenossen Erwerbs-, Kredit- und Konsumprobleme löst, wird sein warmes Herz in verschiedenen Bewahranstalten gut aufgehoben und gepflegt, wie in einem guten Tierheim oder Sanatorium. Das ist natürlich nicht ganz billig. Und deshalb ist es um so wichtiger, daß das kalte Herz richtig funktioniert und das Konto stimmt. Bei Hauffs Märchen, das den Einbruch des Handelskapitals in die Welt des heimischen Handwerks zeigt, stehen sich der Geist des Geldes und der Geist des Gemüts und des Heims unversöhnlich gegenüber. Mit dem Geschäftsgeist, dem Holländer-

Michel, der die Gulden gibt, wird man erst handelseinig, wenn man das Herz gegen einen Stein austauscht; wer das tut, hat »des Lebens Ängste und Sorgen weggeworfen«. Die geschäftlich so vorteilhafte Trennung von Erwerbssinn und Gefühl kann nur wieder rückgängig gemacht werden, wenn zweierlei zu Hilfe kommt: die beunruhigenden Träume, die Vorstellungen von einem anderen Leben wachrufen, und die List, mit der man sich einer Übermacht erwehrt.

V

Große Teile unseres Bildes von der Welt haben wir »aus zweiter Hand«. Wie die Gebrauchtwagen veralten die Vehikel schnell, und in rascher Abfolge werden die verschlissenen durch noch taugliche ersetzt. Unsere Erfahrung befindet sich in einer Lage wie der Fußwanderer in Los Angeles: unmöglich, direkt ans Ziel zu gelangen. Große Areale der befahrenen Welt sind nicht erfahrbar. Der Automobilismus hat gelehrt: man kann das Mittel zum Zweck des Mittels machen. Es erscheint dann so: die Mittel haben Tendenz, selbst Zweck zu werden. Diese Erscheinung beruht allerdings nicht auf einem Selbstlauf, sie entsteht aus einem Regelkreis von Interessen. Das, was dazwischen gekommen ist, stellt sich immer nachdrücklicher — und nunmehr zum Verwechseln ähnlich — als das Natürlichste von der Welt vor. Die reale Macht, die das Unwirkliche in einem Vermittlungssystem annimmt, das als letzte Instanz der Realität operiert, gibt Theoretikern wie Jean Baudrillard Veranlassung, von einer »Agonie des Realen« zu sprechen. Reale Macht gewinnt das Unwirkliche jedoch nur in dem Maße, wie die Phantasie ein Opfer der Simulation wird und die Simulation nicht länger als artistisches Werkzeug der Phantasie gehandhabt wird.

Die klassische Rolle des Trugbildes, der Illusion, wird abgelöst durch die der Simulation. Während die Illusion die perfektionierte Nachahmung und Nachbildung von etwas real Vorhandenem ist, bedeutet Simulation die kalkulierte Erzeugung von realen Symptomen von etwas nicht Vorhandenem. Gelingt das eine auf dem Wege der Darstellung, so das andere auf dem Wege der Herstellung. Aus der Chemie wissen wir, daß beide Begriffe synonym gebraucht werden. Und Darstellung ist die notwendige Voraussetzung für Herstellung. Die Differenz in den Massenmedien wird am Live-Effekt deutlich: während jeder Kinobesucher weiß, daß ihm etwas vorgemacht wird, was so jetzt nicht geschieht, kann sich der Radiohörer nicht in gleicher Weise sicher sein. So war das berühmte Hörspiel, das Orson Welles als Funkbearbeitung des utopischen Romans »Krieg der Welten« von H.G. Wells 1939 herstellte, so »echt«, daß die Hörer es mit einer Reportage verwechselten und eine Panik ausbrach. Ist Disneyland noch die gebaute, gestaltete und gespielte perfekte Fiktion, so ist während der Olympiade von Los Angeles die Simulation präsent. Der Apparat geht dazu über, die Ereignisse selber zu produzieren, die er aller Welt bloß zu vermitteln vorgibt. Hollywood wird heutzutage live gebraucht. Ohne die Szenario-Techniken und die Regie-Methoden kommt keine Regierung aus, keine militärische Führung und keine Unternehmensspitze. Alle, die der Wahrheit die Ehre geben, sollten nicht vergessen, daß der erfolgreiche Lügner ein Experte der Form ist. Das ist kein Grund, ihn deswegen zu entschuldigen, aber ein

Grund, ihn nicht zu unterschätzen.

Die Bebilderung der Welt, die wir von der Kindheit an als Illustration schätzen und von der Comenius so angetan war, weil die Bilder mehr als die Worte auf die Wirklichkeit selber verweisen, will der Phantasie Hilfestellungen, ihrem Umherschweifen Stützpunkte geben, um die Einbildungskraft eines Lesers und Betrachters zu stärken. Heute verkehrt sich die Bebilderung der Welt in eine besonders wirksame Methode zur Besetzung der Phantasie. Wie beim Vorgehen einer Übermacht gegen eine unterlegene erfolgt die Okkupation präventiv: die Phantasie ist schon mit Bildern besetzt, ehe sie sich selber welche bilden konnte. Die Vorstellungskraft ist gebrochen, bevor sie zur Erzeugung von eigenen Bildern kommt. Heiner Müller erzählt, wie er in einem New Yorker Kino zufällig in eine Vorstellung von Walt Disneys »Fantasia« gerät, ein Film, den jedes amerikanische Schulkind im Alter von sechs bis acht Jahren zu sehen bekommt. »Es ist ein Film über Musik. Beethoven ist drin, und die 'Nußknackersuite' von Tschai-kowsky, und Bach, Händel, so das Übliche, mit großen Orchestern, großen Dirigenten. Das ist dann jeweils bebildert, illustriert mit Landschaften, mit Disney-Figuren und mit allen möglichen abstrakten Bildern. Was für mich das Erschreckende war an dem Film, war diese Besetzung von Phantasie mit Klischees, mit Bildern, die man wahrscheinlich nicht mehr loskriegt. Es ist einfach ein Reflex — wenn Leute, die mit sechs Jahren diesen Film gesehen haben, die Musik hören, sehen sie die Bilder. Sie sind also nie mehr imstande, wirklich diese Musik zu hören. Diese Benutzung von Bildern, um Erfahrungen zu verhindern, um zu verhindern, daß man Erfahrungen macht.«

Das Festnageln der Erlebnisfähigkeit auf eingängige Bild-, Ton- und Wortsequenzen, wie es in Clips, Spots und Slogans am wirksamsten betrieben wird, gewinnt erst dort Macht über die Phantasie des Subjekts, wo diesem nichts anderes übrigbleibt, als sich in deren Mustern auszudrücken. Vergleiche zwischen den Generationen sind hier dienlich, den Einfluß der Medien aufzuzeigen, mit denen jede aufgewachsen ist. Die Verse der Dichter sind in der Radio- und Illustriertengeneration durch die Werbesprüche abgelöst worden. Der deklamatorischen Lust an »Da sah man zur Rechten wie zur Linken je einen halben Türken sinken« folgt das billige Vergnügen »Im Falle eines Falles klebt Uhu wirklich alles«. Die auswendiglernende Generation brauchte Reim und Vers. Die Comic-sozialisierte Generation entnahm die Ausdruckskürzel für die Gemütsbewegungen den Comicfiguren, und sie fühlt wie sie, wenn sie »ächz«, »würg« und »röchel« hervorbringt. Obwohl aliterarisch und infantil, vermag so etwas noch eine bescheidene Hilfe bei der Aneignung der Wirklichkeit zu sein.

Die elektronischen Dialogsysteme, wie sie in einfacher Form als Video-Spielautomaten existieren, besetzen nicht nur mit Bildern Phantasie oder vernichten den Rhythmus durch den digitalen Schlagzeugautomaten, sondern sie legen Verhaltensmuster fest, die im Spiel erfolgreich sind, in der Realität gefährlich. Der ewig die Fahrspur wechselnde Autofahrer steigert nur die Unfallgefahr. Der Zeitgenosse, der auf alles, was sich in seiner Umgebung bewegt, nur so reagiert, daß er beidhändig volles Rohr feuert, ist als Amokläufer in großen Städten keine Einzelercheinung mehr. In den Video- und Computerspielen ersetzt der Automat den Spielpartner. Der

Spieler ist allein, aber er spielt nicht allein. Der Automat simuliert einen Gegenspieler, z. B. beim Schach, oder eine komplexe Umwelt, die sich bewegt und die auf Aktionen des Spielers reagiert, z. B. beim Autorennen oder Krieg der Sterne etc. Da die Aktionen des solistischen Spielers wie die Reaktionen des Simulators hör- und sichtbar sind, fühlt sich der Spieler gerade als Kommunikationspartner endlich einmal für voll genommen. Die Förmlichkeit des Dialogs um das Spiel herum, in dem sich der Automat die Anfangsbuchstaben des Spielers geben läßt, ihm Rechenschaft über seine Leistungen gibt, ihn in eine Rangliste der 10 oder 20 Besten des Tages einordnet, ein Freispiel gewährt und sich schließlich persönlich bei dem Spieler bedankt, wenn die Leistungen überdurchschnittlich waren, dies alles tut ein Übriges, um diese Art der Kommunikation befriedigend zu finden. So sind die elektronischen Dialogsysteme durchaus geeignet, zu einer Kommunikationsdroge zu werden, und zwar — im Unterschied zum Fernsehen — zu einer Droge höherer Ordnung, da sie die Aktivität des einzelnen selber in eine Simulation verwandelt. Auch wenn Sinnesorgane, zentrales Nervensystem und die ganze Motorik beschäftigt und beteiligt wären, käme doch nur eine Scheinhandlung zustande.

Dies ist der Punkt, an dem die kritischen Paradigma unserer linken Kommunikationstheorien hoffnungslos veraltet sind und mit ihnen — fürchte ich — die Ästhetik der operativen Kunst der Avantgarde der 20er und 30er Jahre. Die Kritik an den asymmetrischen Kommunikationsverhältnissen, an der Einkanaligkeit, am Mißverhältnis zwischen Stimulus und Respons, zwischen Sender und Empfänger greift so wie bisher nicht mehr. Die Werkzeuge müssen verbessert werden — vielleicht sind es keine technischen Werkzeuge — um der Herrschaft des Toten über das Lebendige ein Ende zu bereiten. Als Zombies, als Scheintote und Wiedergänger gehen die Dialogsystem-geschädigten Individuen umher und finden im Leben nur einen matten Abglanz dessen, was echte Simulatoren zu bieten haben. Totenkult und Altägyptisches begleiten diese negative Utopie der Vereinzelung und Isolierwohnhaft bei dichtester Vernetzung. Erst eine Gesellschaft von Solitären wird endgültig drogenabhängig von und mit ihren Medien. Den Anfang dieser Entwicklung hat Brecht 1932 gesehen. Ihm fiel auf, wieviel Opernmusik im Radio gesendet wurde. Er hielt das für einen Fehler: »Nichts ist ungeeigneter als die alte Oper, die auf die Erzeugung von Rauschzuständen ausgeht, denn sie trifft am Empfänger auf den einzelnen Mann, und von allen alkoholischen Exzessen ist nichts gefährlicher als der stille Suff.«

1) Wohin geht die photographische Entwicklung? Agfa-Photoblätter, März 1932. Zit. nach: Kunst und Medien. Berlin 1984. S. 37.

Die These vom Alphabet der Zukunft entwickelt Moholy-Nagy April 1927 im Hinblick auf künftigen Fotografieunterricht. Er wird im Juli 1928 in Preußen eingeführt. Das Zitat findet sich wieder — ohne Nennung des Autors — bei Walter Benjamin, Kleine Geschichte der Photographie (1931), in: ders., Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a.M. 1963. S. 93.

2) I.G. Farbenindustrie Aktiengesellschaft, Erzeugnisse unserer Arbeit. Frankfurt a.M. 1938. S. 144. »Lichtgestaltung« ist ein zentraler Terminus der Ästhetik Moholys. Vgl. László Moholy-Nagy, Fotografie ist Lichtgestaltung. In: Bauhaus H.1, 1928

Frank Unger

Brief eines amerikanischen Neokonservativen an einen jüngeren linken Freund in der BRD

Cape Cod, Mass. Im Sommer 1985

Mein lieber O.,
Du fragst mich über amerikanischen »Neokonservatismus« — über seine historischen Quellen, seine Positionen, sein Verhältnis zur Reagan-Administration. Du schreibst, Du seist fassungslos darüber, daß solch angesehene, humanistisch gesonnene Intellektuelle wie Saul Bellow oder Bruno Bettelheim Mitglieder einer »neokonservativen« Prominenteninitiative für mehr Rüstung, nämlich das »Committee on the Present Danger«, gewesen seien: wenn ihnen schon nicht klar wäre, daß das Problem globaler Sicherheit nicht technisch-militärisch zu lösen sei, wem dann? Ich werde auf Bettelheim und Bellow später zurückkommen. Zunächst möchte ich Dir einige wichtige Grundtatsachen über die neuere Geschichte, die amerikanische Gesellschaft und die Stellung der Intellektuellen in dieser Gesellschaft von meiner Warte aus erklären. Einige der Mitteilungen, die ich Dir machen werde, bitte ich vertraulich zu behandeln — es sind Äußerungen darunter, die man aus verschiedenen Gründen nicht ohne weiteres öffentlich sagen oder gar schreiben kann, ohne Gefahr zu laufen, Mißverständnisse zu provozieren. Du wirst durch den Brief selbst verstehen, was ich damit meine.

Du vermutest völlig richtig, daß wir Neokonservativen allesamt keine »Rednecks« seien. Mit dem religiösen Fundamentalismus und dem teilweise unreflektierten, ressentimentgeladenen Antimodernismus der »New Right« haben wir nichts zu tun (und, unter uns gesagt, auch Ronald Reagan wenig). Wir sind gebildete Leute, d. h. im Unterschied zu den populistischen Massen der »New Right« legen wir Wert auf die Feststellung, daß wir genau wissen, was wir tun.

Diejenigen Eurer liberalen Intellektuellen, die uns »von links« analysieren und kritisieren, sind sich über letzteres offensichtlich nicht genau im klaren. So schreibt z. B. Peter Glotz — und Jürgen Habermas zitiert ihn zustimmend (Merkur, Nov. 82): »Der Neokonservatismus ist das Netz, in das sich der Liberale fallen lassen kann, wenn er vor seinem eigenen Liberalismus Angst bekommt.« Das ist nicht schlecht gesagt — es entspricht weitgehend den von uns gegebenen Selbstdarstellungen. Aber in einer entscheidenden Nuance ist es unpräzise. Richtig muß es so heißen: »Der Neokonservatismus ist der Berg, auf den der Liberale steigt, wenn die Freiheiten des Liberalismus uns alle in die Tiefen der radikalen Demokratie hinabzustürzen drohen.«

Du fragst, was der Unterschied sei. Nun — was tut man in einem Netz, und was tut man auf einem Berg? In einem Netz ist man gefangen, man hat keinen Boden mehr unter den Füßen, kann sich häufig nicht aus eigener Kraft befreien. Auf einem Berg dagegen ist man souverän, man hat den

Überblick, man kann von ihm nach Belieben wieder hinabsteigen. Vor allem aber kann man vom Berg aus — na, kommt die Assoziation? — jawohl, ganz genau! Nicht umsonst spricht die Bibel vom »Berge des Propheten« oder auch von der »Bergpredigt« — aber ich will diese Analogie hier nicht strapazieren, zumal gerade die Bergpredigt in jüngster Zeit häufig demagogisch überinterpretiert worden ist.

Alles, was ich sagen will, ist, daß Eure liberalen Intellektuellen, die sich mit dem amerikanischen Neokonservatismus bisher kritisch auseinandergesetzt haben, den Wandel, den wir ohne Frage zum Ausdruck bringen, nicht ganz verstanden haben. Sie unterstellen uns einen »Abfall«, geradewegs eine Art Charakterschwäche, die sich in einem plötzlichen »Verrat« an zuvor geheiligten liberalen Prinzipien äußere. Nicht, daß uns die Meinungen westdeutscher Intellektueller sonderlich kümmern — aber irgendwie wurmt es einen schon, wenn man von Leuten, die gewissermaßen von unserem Fleisch und Blut sind, so mißverstanden wird. Denn nicht *wir* haben uns geändert, sondern unsere Gesellschaft. Und veränderte gesellschaftliche Umstände verlangen veränderte Ziele und Mittel. An dieser Stelle wirst Du mit Recht fragen: Wer seid Ihr? Welches sind Eure übergeordneten Ziele?

Wir Neokonservativen verstehen uns als verantwortungsethische Liberale. Unser wesentliches *formelles* Merkmal — welches wir mit den radikalen Intellektuellen stalinistischer Prägung, die deswegen unser genaues politisches Gegenstück sind, teilen — besteht darin, daß wir über Politik nicht nur gesinnungsfest schreiben, sondern auch zweckorientiert reflektieren können. Der verantwortungsethische politische Intellektuelle bewegt sich gewissermaßen simultan auf zwei Ebenen: der objektsprachlichen, in der er sich öffentlich äußert, und der metasprachlichen, in der er kommuniziert, wenn er mit sich allein oder unter seinesgleichen ist, oder wenn er sicher sein kann, daß seine geäußerten Gedanken die breite Öffentlichkeit nicht erreichen. Die verantwortungsethische liberale Intellektuelle in den USA heute hat ständig mindestens *drei* verschiedene Momente metasprachlich abwägend auf die Reihe zu bringen, ehe er daran gehen kann, einen politischen Essay oder ein Buch zu verfassen: erstens, die politische Lage und das ideologische Klima der meinungsbildenden Öffentlichkeit, zweitens, den unmittelbaren Zweck und die möglichen mittelbaren Nebenfolgen seines Textes und drittens — last but by no means least — sein Bankkonto.

Bevor Du in Deinem europäisch bedingten Reflex nun Zynismus und Mordio schreist, bedenke bitte folgendes: Die amerikanische bürgerliche Gesellschaft hat ein grausam-funktionales Verhältnis zu ihren Intellektuellen. Bei uns gibt es keine Sonderrechte für Männer und Frauen des Geistes; niemand wird allein deswegen geachtet, weil er oder sie zu Recht oder Unrecht das Attribut eines »Kulturträgers« beanspruchen könnte. Die Motive eines General de Gaulle, der seinerzeit den radikalen Aufwiegler Jean-Paul Sartre aus dem Polizeigefängnis holen ließ, weil »man einen Voltaire nicht einsperre«, würden in den USA in einem analogen Fall nicht verstanden werden. Ein Intellektueller hier hat der Gesellschaft zu »nützen« mit dem, was er geistig arbeitet — darüber hinaus hat er keine höhere Daseinsberechtigung. Und selbst dieses funktionale Existenzrecht des berufsmäßigen Intellektuellen in der kapitalistischen Gesellschaft Amerikas ist erst eine Er-

runtschaft neuesten Datums!

Das gesamte neunzehnte Jahrhundert hindurch, während in Europa teils noch, teils schon heftige ideologische und auch praktische Auseinandersetzungen über die historische Legitimation des Kapitalismus stattfanden, war dem kapitalistischen System der USA eine solche Herausforderung noch vollkommen unbekannt. Die Existenz der »Frontier« (offenen Grenze) im Westen des halb erschlossenen Kontinents mit ihren Verheißungen für eine selbständige Existenz, ließ jede organisierte Kritik der Lohnarbeiter oder sonstiger Nicht-Besitzender in den Industriemonopolen des Ostens im Keim ersticken: wo das Proletariatsdasein nicht als Lebensschicksal begriffen werden mußte, entfiel die *raison d'être* für antikapitalistisches Sentiment. Und wo ein solches Sentiment fehlt, besteht auch keine Nachfrage nach qualifizierter Gegensteuerung durch die Verbreitung sinn- bzw. konsensstiftender Ideologien. Unter den besonderen geographischen Bedingungen Amerikas produzierte die ökonomische Struktur des amerikanischen Kapitalismus ihre Legitimation sozusagen von selbst. Das einzige gesellschaftliche Bedürfnis, dessen Intellektuelle und Literaten aus Neigung sich sicher sein konnten, war das nach Zerstreuung. Wer dennoch seinem Hang, ernsthafter »man of letters« (an Frauen war in dieser Beziehung ohnehin nicht zu denken) sein zu wollen, folgte, versetzte sich damit unweigerlich in eine entfremdete Distanz zu den dominierenden Werten der Gesellschaft und mußte dies durch periodische Zugeständnisse an den (verkäuflichen) Publikumsgeschmack kompensieren — es sei denn, man war von Hause aus finanziell unabhängig und betrieb das literarisch-philosophische Geschäft nur als Steckenpferd. Ansonsten ist es z. B. selbst einem so bedeutenden Denker wie dem Begründer der pragmatistischen Philosophie, Charles S. Peirce, trotz vieler Mühen niemals gelungen, eine dauerhafte Anstellung an irgendeiner amerikanischen Universität zu bekommen.

All das änderte sich allmählich mit dem Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, vollends dann mit dem Zweiten Weltkrieg und mit der Etablierung der amerikanischen Gesellschaft der Nachkriegszeit. Die Lage im Jahr 1945 war folgendermaßen: Der Krieg hatte uns innenpolitisch die Eliminierung der Massenarmut gebracht, außenpolitisch waren wir die unangefochtene No. 1 in der Welt. Die Atombombe garantierte uns militärische Unverwundbarkeit. Der moralische Ruf des Landes war bei praktisch allen Völkern der Welt unermesslich hoch. Die materiellen Reichtümer der ausgebluteten Welt standen im Austausch gegen unsere konkurrenzlose Produktivität sozusagen zum Abräumen bereit: auf der Grundlage dieser Terms of Trade waren wir theoretisch in die Lage versetzt, *sowohl* den relativen Massenwohlstand mit hohem Beschäftigungsgrad *als auch* die Rückkehr zum uneingeschränkten Status quo ante des Laissez faire der Vorkriegszeit zu ermöglichen. Dazu aber bedurfte es der Bereitschaft der amerikanischen Öffentlichkeit, sich mit der historisch völlig neuen Rolle einer *global präsenten* Militärmacht vertraut zu machen. Da der gewöhnliche Amerikaner aber sowohl zur gutherzigen Sympathie mit Underdogs als auch zum Antimilitarismus neigt, war die Durchsetzung einer solchen Politik keineswegs sicher, zumal gerade auch auf seiten des traditionellen republikanischen Konservatismus noch »isolationistische« und »antiimperialistische« Tendenzen existierten. Dies alles ist zu sehen vor dem Hintergrund einer durch

die Kriegs-Vollbeschäftigung und die New Deal-Politik enorm gestärkten Gewerkschaftsbewegung und einer generellen »linken« Massenstimmung. Hier bereits, mein Freund, steht die Wiege des heutigen »Neokonservatismus«.

Jürgen Habermas sieht das völlig richtig, wenn er in seinem weiter oben schon erwähnten Aufsatz über uns Neokonservative schreibt: »In den fünfzig Jahren gehörten viele von ihnen zu dem strikt antikommunistischen Kreis um das American Committee for Cultural Freedom, nahmen an den Kongressen für kulturelle Freiheit teil und publizierten in der Hauszeitschrift ENCOUNTER, dem englischen Gegenstück zu PREUVES und MONAT. Vor diesem politischen Hintergrund tritt die Kontinuität im Denken der amerikanischen Neokonservativen hervor.«

Diese Kontinuität ist auch von anderen festgestellt worden: Peter Steinfels nennt uns in seinem einschlägigen Buch »The Neoconservatives« aus diesem Grunde auch die »Counter-Intellectuals«, andere sprechen von uns als den »Cold War-Liberals«. Es ehrt den Kollegen Habermas, daß er bei seiner Kritik an uns auf die Zitierung derartiger Verbalinjurien verzichtet hat — obschon wir selbst uns zu dem, was diese Begriffe inhaltlich zum Ausdruck bringen, stolz bekennen. Laß mich Dir dies erläutern.

Ich sagte bereits, daß nach 1945 ein völlig neuer Typ des Kapitalismus in den USA öffentlich durchgesetzt werden mußte. Es handelte sich um das System eines Rüstungs-Keynesianismus mit Wohlfahrtskomponenten — einen »Warfare-Welfare-State« — und der konnte der amerikanischen Wähleröffentlichkeit gar nicht erfolgreicher nahegebracht werden als durch die Präsentation eines mächtigen äußeren und inneren Feindes, gegen den die nationale Mobilmachung das Gebot der Stunde sei. Es mußte das Klima eines *Krieges im Frieden* geschaffen werden — und einige von uns haben sehr schnell begriffen, daß dies ihre große Chance war. Denn zum ersten Mal in der Geschichte der Vereinigten Staaten ergab sich ein stabiler Bedarf nach systematischer, sinnstiftender Ideologie; nicht nur, um dem Volk die neuen Rollen des Landes in der Welt und des Militärs in der Werthierarchie ihrer Gesellschaft akzeptabel zu machen, sondern auch, um überhaupt so etwas wie systematisches Wissen über die USA und ihre Bewohner zu bilden. Schließlich sollten amerikanische Akademiker, Künstler und Literaten in Zukunft nicht mehr als frustrierte Emigranten auf der Suche nach authentischer Kultur, sondern als seriöse und selbstbewußte Sendboten der dominierenden Macht der westlichen Zivilisation in Europa und anderswo auftreten können. So entstand über Nacht die bis dahin unbekannte kulturwissenschaftliche Disziplin der »American Studies«, mit buchstäblich Tausenden von neuen Stellen an sämtlichen Universitäten des Landes.

Ein bedeutender Teil derjenigen, die damals freudig zu den geistigen Waffen eilten, waren wie ich Juden. Und konnte man es uns verdenken? Unsere Eltern waren in dieses Land geflohen aus den Ghettos Osteuropas. Die meisten von ihnen waren Sozialisten und hatten auch uns in dieser Tradition erzogen. In den dreißiger Jahren besuchten wir das New York City College und schlugen unsere ideologischen Schlachten an den dafür vorgesehenen Stellen in der Cafeteria, indem wir entweder zum Ruhme Stalins oder als Jünger Trotzki's Pamphlete verkauften. (Du kannst das alles nachlesen in den Memoiren von Irving Howe, Alfred Kazin oder Irving Kristol). Wir

waren alle mehr oder weniger Marxisten damals; mit denkbar schlechten Aussichten, unsere literarisch-intellektuellen Neigungen zu mehr als elend bezahlten Lehraufträgen am City College selbst beruflich anwenden zu können.

Doch war dieses kapitalistische Amerika nicht trotzdem generös zu uns? Unsere marxistische Doktrin sagte uns, daß Faschismus und Antisemitismus nichts als Produkte des Kapitalismus seien — aber bewies Amerika nicht das Gegenteil? Hier hatten wir das kapitalistischste Land der Welt, und es mobilisierte schließlich alle Ressourcen, um dem Hauptvertreter des europäischen Faschismus und Antisemitismus den Garaus zu machen! Und während in Deutschland den Juden Eigentum und Leben genommen wurden, ernannte hier die Columbia-Universität, Zitadelle des WASP-Establishments, den Juden Lionel Trilling zum ordentlichen Professor für *englische Literatur*! Die symbolische und politische Bedeutung dieses scheinbar unerheblichen Vorgangs für uns alle kann heute kaum noch nachvollzogen werden. Als dieses Land uns nach dem Krieg brauchte, waren wir und mit uns viele andere liberale oder radikale Intellektuelle zur Stelle. Wir begriffen, daß eine neue historische Situation entstanden war: wir erkannten, daß das Amerika der Nachkriegszeit einen Gegner, eine Aufgabe brauchte, um auf dem erreichten Niveau relativen Massenwohlstands zu bleiben oder gar weiter aufzusteigen. Die Ambivalenz der Außenpolitik Roosevelts mußte überwunden werden, um innenpolitisch zumindest die wesentlichen Verheißungen des New Deal zu verwirklichen!

Dies genau war das Programm des »Vital Center«, formuliert von Arthur M. Schlesinger Jr. in seinem Pamphlet von 1949. Bereits 1946 hatte Trillings Schlüsselroman »The Middle of the Journey« in unnachahmlich subtiler Weise zum Ausdruck gebracht, was die meisten von uns inzwischen gegenüber Marxismus und Radikalismus empfanden: Gesinnungsethische Jugendtorheiten, die man aufgibt, wenn man in das Alter kommt, in dem die noch vor einem liegende Lebenszeit nicht mehr länger ist als die bereits zurückgelegte, nach dem Motto: Wer mit 18 kein Kommunist ist, hat kein Herz; wer mit 35 noch Kommunist ist, hat keinen Verstand. Dies wurde in einem geradezu existentiellen Sinn wahr für uns, denn plötzlich konnten wir *leben* in diesem literatur- und intellektuellenfeindlichen Land, ohne auch nur einen Deut unserer literarisch-intellektuellen Neigungen kommerziell korrumpieren zu müssen! Das einzige, was von uns verlangt wurde, waren gelegentliche Beiträge zur Legitimation dieses neuen, wunderbaren Amerika — wahrlich kein unbilliger Preis, im Gegenteil! War das nicht die schönste freiwillige Aufgabe, die man sich denken konnte? Hannah Arendt z. B. war geradezu besessen von dem Ziel, dieser Gesellschaft, die ihr Zuflucht vor den braunen Barbaren gewährt hatte, durch die Injektion europäischer Bildungselemente zu höherem intellektuellem Status zu verhelfen: Der »Ursprung des Totalitarismus« ist für meine Begriffe bis heute der theoretisch gehaltvollste Liebesbeweis, den das liberale Amerika je erhalten hat; auch wenn, oder besser: gerade weil Arendt später erkannte, daß *ihr* liberales Amerika nur in der Imagination existierte. David Riesman erklärte in seinem berühmten Buch »The Lonely Crowd«, das bald überall in der Welt ernsthaft für eine empirische Beschreibung der Nachkriegs-USA gehalten wurde, daß hier die Klassengesellschaft überwunden und die gesamte Be-

völkerung nunmehr »Mittelschicht« sei. Louis Hartz pries in »The Liberal Tradition« die USA als begnadeten historischen Sonderfall und der protestantische Theologe Reinhold Niebuhr entdeckte die kategoriale Bedeutung der Lehre von der Erbsünde und der daraus abzuleitenden ewigen Unvollkommenheit der menschlichen Natur für eine existentialistisch-tiefschürfende Legitimation moderner christlicher »Realpolitik«. Diese Liste könnte beliebig erweitert werden: Grundtenor war die Absage an marxistische, populistische, sozialistische oder sonstwie »radikale« Denkweisen — im Namen einer nun dezidiert-bewußten Parteinahme für den real existierenden Kapitalismus der Vereinigten Staaten von Amerika.

Auch damals gab es schon Leute, die von uns als den »New Conservatives« sprachen; dabei hatten wir bloß erkannt, daß ohne entschiedenen ideologischen Antikommunismus die neugewonnenen Freiheiten — einschließlich der Freiheit von materieller Not — für uns von kurzer Dauer sein könnten. Denn diese Freiheiten waren Produkte und Folgen des wirtschaftlichen Wachstums, und dies wiederum ist im Kontext der besonderen Bedingungen des amerikanischen Kapitalismus kaum anders zu institutionalisieren als durch »Krieg«, entweder mit oder ohne Führungszeichen; zumindest durch die Induktionsenergie eines »keynesianistisch« wirkenden Rüstungssektors. Wir hatten es doch erlebt: nicht etwa der »New Deal«, sondern erst der Zweite Weltkrieg hatte das Land aus der »Great Depression« gezogen; nur die Fortsetzung des Krieges — und sei es bloß in metaphorischer Form — würde einigermaßen Sicherheit dagegen bieten, daß die Wirtschaft wieder in die schreckliche Lethargie der dreißiger Jahre zurückfallen könnte. Ohne die Gefährlichkeit des Weltkommunismus als realer Widersacher der Vereinigten Staaten in irgendeiner Weise abtun zu wollen: als metaphorischer Gegner allein hätte er erfunden werden müssen!

In diesem Sinne handelten und schrieben wir: Auch wenn die allermeisten von uns insgeheim den Senator Joe McCarthy und seinen großen Nutznießer Richard Nixon verachteten, in der Öffentlichkeit würden wir sagen, daß an Senator McCarthys aufrechtem Antikommunismus nicht zu zweifeln sei, wohl aber an dem einiger seiner liberalen Kritiker. Bis heute wird uns das nachgetragen! Auch damals wurde uns unterstellt, wir hätten durch unsere Kooperation mit dem McCarthyismus die »liberale Sache« verraten, und niemand ist auf die Idee gekommen, wir würden vielleicht aus verantwortungsethischen Motiven handeln.

Denn der innenpolitisch notwendige Konsens über die Prinzipien der neuen »bipartisan foreign policy« des »containment« wurde u.a. auch mit Hilfe des McCarthyismus geschmiedet, wenn die Motive der beteiligten Protagonisten auch völlig andere gewesen sein mögen. In analoger Weise bitte ich Dich, Dir unser Verhältnis zur Reagan-Administration vorzustellen: es ist, genau wie unser Verhältnis zur populistischen »New Right«, das einer reflektiert-bewußten Unterstützung; es ist politisch-strategisches Verhalten, nicht ideologische Anpassung. Ich glaube, die meisten von Euch Europäern sind sich nicht so ganz im klaren darüber, was eigentlich auf der Welt in den letzten 15 Jahren geschehen ist, und was dies für den Westen im allgemeinen und die Vereinigten Staaten im besonderen bedeutet. Mir scheint, Ihr habt niemals so richtig begriffen, welche ungeheure reale und symbolische Bedeutung es hatte, daß wir vor nunmehr zehn Jahren unsere

letzten Leute aus Vietnam unter derart unwürdigen Umständen abziehen mußten — wie einen Mafia-Boss aus einem amerikanischen Staatsgefängnis: über das Dach mit einem Hubschrauber.

Kannst Du Dich nicht erinnern, wie innerlich zerrissen unser Land damals war? An den Parteitag der Demokraten in Chicago? An Kent State? Unsere besten Universitäten waren für einige Jahre praktisch lahmgelegt! Nixon wurde schließlich durch alle diese Ereignisse so paranoid, daß er sich zu jenen Handlungen hinreißen ließ, die schließlich in der Watergate-Affäre ans Licht kamen und nicht nur die Institution des amerikanischen Präsidenten, sondern praktisch den gesamten Bereich des Politischen überhaupt in den Augen der amerikanischen Öffentlichkeit in stärksten Mißkredit brachten.

Auf internationaler Ebene sah es beinahe noch schlimmer aus. Im Yom Kippur-Krieg zerstörte die ägyptische Armee (mit sowjetischer Ausrüstung) zumindest den Mythos der absoluten Überlegenheit und Unbesiegbarkeit der Israelis (und ihres überwiegend amerikanischen Materials). Das OPEC-Ölembargo machte auch dem Mann auf der Straße die Abhängigkeit der USA vom Ausland bewußt. In Westeuropa regten sich die Kräfte des sogenannten »Eurokommunismus«, die den Kommunismus als reguläre parlamentarische Kraft hoffähig machen wollten, und die zumindest in Italien drauf und dran waren, in die demokratisch gewählte Regierung eines NATO-Landes einzudringen!

Für Euch in Europa mag dies alles ganz »normal« sein — aber ich kann Dir versichern, daß für die Vereinigten Staaten so etwas absolut unakzeptabel wäre, da es praktisch die gesamte Legitimationsbasis unserer Nachkriegspolitik vor unserer eigenen Öffentlichkeit mit einem Schlag zerstören würde. (In diesem Licht mußt Du auch die Destabilisierung Allendes in Chile sehen: Allende war nicht nur deswegen so gefährlich, weil er auf normalem parlamentarischem Wege an die Macht gelangt war, sondern weil er sich unter Umständen auch nach einer Legislaturperiode durch normale Abwahl wieder von der Macht zurückgezogen hätte. Wäre dieser Präzedenzfall geschehen, hätten wir weder vor unserer eigenen noch vor der Weltöffentlichkeit legitime Argumente gegen eine Regierungsbeteiligung der Kommunisten in Italien mehr gehabt!)

Die außenpolitisch vielleicht bedeutsamste Niederlage aber für unsere Regierung war die strikte Weigerung des Kongresses in den Jahren 1975/76, für die prowestlichen Guerillatruppen in den von Portugal entlassenen Kolonien im südlichen Afrika wenigstens finanzielle Unterstützung zu gewähren. Seitdem müssen wir es uns gefallen lassen, daß kubanische Soldaten die Anlagen von GULF OIL in Angola schützen und damit zur weiteren Senkung der Akzeptanzschwelle gegenüber illegitimen kommunistischen Regimen beitragen. Henry Kissinger prägte damals den Begriff »Vietnam-Syndrom«. Es bezeichnete den subjektiven Zustand der amerikanischen Bevölkerung nach der Erfahrung der »Niederlage« in Vietnam: die seitdem zu beobachtende Unwilligkeit, die Interessen der USA in der Welt mit allen Mitteln — wenn nötig, mit Waffengewalt — zu verteidigen. Damit einher ging — wie Du vielleicht aus der einschlägigen soziologischen Literatur weißt — ein tiefgreifender Wandel in den Wertvorstellungen der bislang das System tragenden weißen Mittelschicht; vom traditionellen puritanischen

Patriotismus zum »postmodernen« hedonistischen Individualismus. Hand in Hand damit wuchsen auch die Ansprüche von »Randgruppen« der Gesellschaft — wie Schwarzen, Frauenrechtlerinnen, Hispanoamerikanern, Umweltfreunden, Homosexuellen etc. — auf Partizipation am politischen Prozeß, kurz gesagt: all dies zusammen ergab wahrlich keine guten Aussichten für die *Regierbarkeit* der amerikanischen liberalen Demokratie im kommenden Jahrzehnt.

Denn die Zeiten des realen Wirtschaftswachstums waren spätestens mit dem Einsetzen der *Stagflation* Anfang der siebziger Jahre vorüber. Von da an wären alle Erweiterungen des Wohlfahrtsstaats nur noch durch gesamtökonomische *Umverteilung* zu finanzieren gewesen. Glaubst Du, das hätte unsere Business Community sich ohne erbitterte Gegenwehr gefallen lassen? Nicht wenige von uns haben seinerzeit insgeheim bürgerkriegsähnliche Unruhen befürchtet — und was das bedeutet in einem Land, wo jeder frei eine Feuerwaffe kaufen kann, muß ich Dir nicht erklären.

Jeder verantwortungsethisch denkende und handelnde Intellektuelle war somit in die Pflicht genommen, zur Wiederherstellung Amerikas als *normalem* liberalen Land — und damit nebenbei auch zur Wiederherstellung seiner eigenen optimalen Lebens- und Arbeitsbedingungen — beizutragen. Diejenigen von uns, die die Kunst des soziologischen Denkens und das Metier des Schreibens beherrschten, gaben die Parole aus: Innenpolitisch sei es notwendig, vor allem den Glauben an die Legitimität wohlfahrtsstaatlicher Anspruchshaltungen gezielt zu destruieren, außenpolitisch käme es entsprechend darauf an, den in den fünfziger Jahren so mühsam geschmiedeten Konsens über die »bipartisan foreign policy« des »containment« erneut zu schmieden. (Dies zweite vor allem wurde nun die Herzensangelegenheit vieler jüdischer Intellektueller: für sie ist es nun einmal eine ausgemachte Sache der Erfahrung, daß der Staat Israel nur als Frontstaat des großen Kalten Krieges in seiner selbstgewählten Form lebensfähig ist; in einer Welt der Entspannung und der gesicherten Grenzen im Nahen Osten würde er unter Umständen bei den USA seinen privilegierten Klientenstatus verlieren. Dies deutete sich in Carters Nahost-Politik an, und darum, mein Freund, ist Dein humanistisches Vorbild Bruno Bettelheim vermutlich Mitglied des Committee on the Present Danger, aus dem nicht weniger als gut zwei Dutzend Männer und Frauen in die außenpolitischen Kader der Reagan-Administration kooptiert worden sind.)

Verstehst Du jetzt, warum ich zu Beginn meines Briefes das Bild vom Neokonservatismus als »dem Netz, in das der Liberale sich fallen läßt«, korrigiert habe zum »Berg, auf den er steigt«? Wir verantwortungsethischen Liberalen teilen mit unseren Antipoden, den Marxisten, den Glauben, daß auch der amerikanische Kapitalismus allein als objektive Struktur gesellschaftlich-ökonomischer Ordnung nicht auf Dauer subjektiv konsensgestützt ist, daß im Gegenteil seine Dynamik ständig systembedrohenden politischen Dissens hervorruft. Die Marxisten würden sagen, Basis und Überbau geraten immer wieder aufs neue in Widerspruch. Wenn man nun vermeiden will, daß die ökonomische *Grundstruktur* der Gesellschaft gefährdet wird, muß man darauf hinarbeiten, daß diese unvermeidlichen Widersprüche zwischen »Basis« und »Überbau« kanalisiert werden. Unsere Aufgabe als Intellektuelle des Worts besteht darin, den »Überbau« jeweils

zur Akzeptanz derjenigen »Basis« zu bewegen, die die ökonomische Grundstruktur unserer Gesellschaft zu ihrer ungebrochenen Weiterexistenz unter sich jeweils verändernden globalpolitischen Rahmenbedingungen benötigt.

Deswegen steigen wir auf den Berg und predigen, u. a. die Notwendigkeit der Rückbesinnung auf die militärische Stärke, auf unbedingten Antikommunismus, auf die Familie, die Religion, den Respekt vor der Autorität: nicht als Glaubensinhalte für uns selbst, sondern als Leitbilder für die *Massen*. Die gesinnungsethischen Liberalen und vor allem die Radikalen, die den Massen weiterhin vorplappern, Gott sei tot und alle Menschen seien daher gleich, denunzieren wir als »Neue Klasse« und beschuldigen sie öffentlich des Priesterbetruges und der Volksverhetzung, wie das zu seiner Zeit auch Edmund Burke schon mit den Vernunftideologen getan hatte.

Du findest das einen billigen Trick? Was würdest Du denn an unserer Stelle tun? Die Welt ist kein Ort für Traumbänzer! Sie ist nicht säuberlich geteilt zwischen Recht und Unrecht, gut und böse, schwarz und weiß; sie ist widersprüchlich und nuancenreich. Aber der einzelne, zumindest der Intellektuelle, muß trotz dieser schmerzlichen Einsicht in die Widersprüchlichkeit und Vielschichtigkeit der Welt irgendwann seine *Entscheidung* treffen. Wenn Dich in Deinem teutonischen Idealismus mein Plädoyer für den verantwortungsethischen Liberalismus nicht überzeugt, so sei versichert, daß ich das respektiere. Wenn es aber nur mein »Zynismus« ist, der Dich stört, dann beeindruckt Dich vielleicht, daß man dasselbe auch in der Dir und Deiner »Szene« wohl zugänglicheren Form »authentischer Betroffenheit« ausdrücken kann.

Susan Sontag, heute entschieden eine von uns, machte sich vor gut 17 Jahren, als sie noch radikal war und deswegen zu einem Besuch Nordvietnams eingeladen wurde, ebendort folgende Gedanken, mit denen ich diesen Brief schließen möchte: (Trip to Hanoi. Journey to a City at War, London 1969)

»Natürlich *könnte* ich in Vietnam oder irgendeiner anderen ethischen Gesellschaft leben — aber nicht ohne den Verlust eines wesentlichen Teils meiner selbst. Obwohl ich glaube, daß die Einbindung in eine derartige Gesellschaft das Leben der meisten Menschen auf der Welt entscheidend verbessern würde (weswegen ich auch das Entstehen derartiger Gesellschaften unterstütze), stelle ich mir doch vor, daß mein eigenes Leben dadurch in vielfacher Hinsicht ärmer würde. Ich lebe in einer unethischen Gesellschaft, in der den meisten Menschen die feineren Gefühle abgestumpft und ihre Fähigkeiten zur Güte ausgetrieben werden, die aber einer Minderheit eine erstaunliche Menge von ästhetischen und intellektuellen Genußmöglichkeiten bietet. Diejenigen, die meine Genußmöglichkeiten nicht haben, sind von ihrem Standpunkt aus im Recht, wenn sie mein Bewußtsein als verwöhnt, korrupt und dekadent ansehen. Ich von meinem Standpunkt aus dagegen kann weder die Fülle der mir zur Verfügung stehenden Genußmöglichkeiten noch meine Süchtigkeit nach ihnen leugnen. Was mir an diesem Nachmittag spontan ins Gedächtnis kam, war jener Satz von Talleyrand, den Bertolucci als Motto für seinen traurigen, schönen Film (Prima della Rivoluzione, F. U.) wählte: Wer die Zeit *vor* der Revolution nicht erlebt hat, weiß nicht, wie süß das Leben sein kann.«

Herzlichst
Dein I.

Zeitschriftenschau — Che Guevara erscheint auf dem Bildschirm

»...da fliegen Friedenstauben über den Monitor, Che Guevara erscheint auf dem Bildschirm oder man muß sich in die Probleme der Entwicklung in Nicaragua hineinendenken, um ein Solidaritätsspiel zu lösen; Das alles sind Anfänge für den Einstieg in den Umgang mit Computern und seine sinnvolle praktische Nutzung« — des Einstiegs; behauptet Achim Krooß in den *Marxistischen Blättern*, 5/85, die sich dem Thema Technologie verschrieben haben.

Seit die Linke sich der Akzeptanzbewegung anzuschließen beginnt, scheint es bei manchen kein Halten mehr zu geben. Die absolute Gewißheit, daß kapitalseitig die Technik entwickelt wurde, um der Menschheit Böses zuzufügen, wird mit der ebenso absoluten Gewißheit konfrontiert, daß unter sozialistischen Verhältnissen die Sache sich wohl schaukeln lasse.

Um so beeindruckender ist der im selben Heft abgedruckte, aus der sowjetischen Zeitschrift »Fragen der Philosophie« übernommene Aufsatz von G. L. Smoljan, Sozialphilosophische Probleme der Computerisierung. Ungewöhnlich nüchtern, im nunmehr mit dem Namen Gorbatschow verbundenen Geist wird die Bilanz der eigenen Entwicklung gezogen, werden die in der SU unzureichenden gesellschaftlichen Einlassungen auf das Novum sowie die kapitalistische, keineswegs nur mißbräuchlich fahrlässige Aneignung vorgestellt.

— »Der heutige Stand der Berufsorientierung und der Berufsausbildung sowie der Oberschul- und Hochschulbildung (in der SU) entspricht noch nicht dem veränderten Arbeitskräftebedarf.«

— »Die Vorzüge des Sozialismus verwirklichen sich nicht automatisch. Heute muß man zumindest damit rechnen, daß die Computer, Mikroprozessoren und Roboter zwar die körperlich

schwere und monotone Arbeit beseitigen, daß sie aber nicht gleichzeitig und automatisch die Voraussetzungen für eine interessante und schöpferische Arbeit schaffen.«

— »Ungeachtet des tiefgreifenden Unterschieds zwischen bürgerlicher und sozialistischer Weltanschauung, ungeachtet auch des unterschiedlichen Verbreitungsgrades der Informationstechnologie in Wirtschaft und Kultur der Sowjetunion und der hochentwickelten kapitalistischen Länder und der daraus resultierenden Unterschiede in der politischen und sozialpolitischen Reflexion, ist es unerlässlich, jene durch die Computerisierung hervorgerufenen Tendenzen der Enthumanisierung des gesellschaftlichen und des individuellen Lebens aufzudecken, die sich in der kapitalistischen Gesellschaft mit aller Deutlichkeit zeigen, gegen die aber auch eine sozialistische Gesellschaft nicht automatisch geschützt ist.«

— »Informatik und Computerisierung haben auf die Krisenerscheinungen der kapitalistischen Wirtschaft eine abschwächende Wirkung, sie stützen die Produktions-, Finanz- und Wirtschaftsstrukturen sowie die sozialen Strukturen (auch wenn die Dynamik der kapitalistischen Reproduktion heute instabil bleibt). Das für die kapitalistische Gesellschaft schwierige Problem der 'Vergesellschaftung' der Informationen findet dennoch eine Lösung.«

— »Oberflächliche Antworten, die lediglich auf die Gegensätze der Gesellschaftssysteme verweisen, würden nur von der Analyse jener Probleme ablenken, die für die Realisierung des entscheidenden wissenschaftlich-technischen Programms unseres Landes für die nächsten beiden Jahrzehnte größte praktische Bedeutung haben.«

Auch der Beitrag über den 'Roboter-

einsatz in der DDR' (Heinz-Dieter Haunstein/Harry Meier) meidet jeden Überschwang — die Grundlagen der Erfahrungen sind nicht zureichend.

Im Vergleich zu diesen Vorstellungen lesen sich die Prämissen zur »Formierung marxistischer Positionen« in der BRD von Stephan Voets dann doch recht blauäugig. Sie bleiben dem Problem fern: »Wozu, mit welchem Inhalt und unter welchen Bedingungen heute der wissenschaftlich-technische Fortschritt genutzt wird, führt zu Konsequenzen von immer größerer Tragweite«. Davor wäre noch zu klären, was in diesem Fortschritt fortschreitet, wie weit es selbst Bedingungen und Inhalte verwandelt, ehe mit Lenins großer Frage, wer wen? die Sache in den Griff genommen wird. Noch vorläufiger, dem Problem noch ferner ist Voets' zweite Prämisse: »Wenn es um ein — mindestens teilweise — neues Feld geht, muß dieser Kampf auch neu entwickelt, müssen alle bisherigen Erkenntnisse und

Erfahrungen übertragen und angewandt werden. Solange das nicht geschieht, bestimmt zwangsläufig der Eindruck des Neuen Bewußtsein und Gefühle, entstehen zwangsläufig Unsicherheiten und Fragen, ob der 'traditionelle' Klassenkampf auf dem besonderen Feld von Wissenschaft und Technik seine Gültigkeit behält«.

Gewiß wäre es übereilig, für jede neue Erscheinung eine neue Politik zu entwerfen, andererseits aber ist die Wahrheit des gesunden Menschenverstandes, daß jede Sau schon mal durchs Dorf gelaufen ist, nicht prognosefähig. Manfred A. Heinrichs Bemerkungen über »Ingenieure zwischen Technik und Klassenkampf« belegen, daß es so einfach nicht geht. Noch weniger als mit der Geschichte läßt sich mit der Zukunft prahlen.

»Die Diskussion hat eigentlich erst begonnen«, mit dieser bescheidenen Bemerkung wird das Heft eingeleitet, und es steht dafür.

Nicht daß ich ein Buch schreiben könnte, aber 2 Seiten erst recht nicht.

Bertolt Brecht



"Die Solidarität mit dem nicaraguanischen Volk hat nichts mit einer Revolutionsromantik zu tun."

(So der in den 60ern als Vorsitzender des us-amerikanischen SDS maßgeblich am Widerstand gegen den Vietnamkrieg beteiligte Jeff Jones in "Konkret" 8/85) ...und weil wir das ebenso sehen, stehen bei uns die Solidaritätsreisen immer ganz oben an!

Soli-Reise Nicaragua

24.12.85 - 10.1.86 **DM 2950,-**

Die Situation in dem bedrängten Land zum Jahreswechsel. Eine Informationsfahrt mit vielen Besichtigungen, Begegnungen und Gesprächen.

Im Preis enthalten: Flug ab/bis Berlin-Schönefeld, Transfers, Reiseleitung, Halbpension, umfangreiches Programm in Nicaragua, Reiserücktrittskosten-, Gepäck- u. Krankenversicherung...

Musikfestival Varadero/Cuba

16.11 - 29.11.85 **DM 2040,-**

Seit Jahren geben sich die großen Namen der lateinamerikanischen Musikszene zum Festival Varadero ein Stelldichein. Alle musikalischen Richtungen sind vertreten - ob Son, Salza, Rumba usw.

Im Preis enthalten: Flug ab/bis Berlin-Schönefeld oder Köln (DM 40,- Aufpreis), DZ, 1. Woche Ü/F, 2 Wo. HP, Eintritt zu den Festivalveranstaltungen, Touristenkarte, Reiserücktrittskostenversicherung

Cuba-Info-, Studien- und Individualreisen und noch mehr...

**Eppendorfer Weg 105
2000 Hamburg 20
Tel. 040 / 491 60 66**

wiener tagebuch

linka & unabhängig. Erscheint seit 1969.

Beiträge und Reportagen über

Österreich

Osteuropa

Perspektiven der europäischen und außereuropäischen Linken

Dritte Welt

Vergessene Literatur & Kunst

Kultur

Das Wiener Tagebuch erscheint monatlich. Einzelpreis: 6S 25,-, Jahresabonnement: 6S 230,- (Studenten: 6S 130,-). Erhältlich im guten Buchhandel.

Abonnementbestellungen an: Redaktion Wiener Tagebuch, Belvederegasse 10, 1040 Wien.

Kostenlose Probeexemplare anfordern!

die 15 Jahre Aktion

15 Sonderausgaben

- 1 Maya Angelou
Ich weiß, daß der gefangene Vogel singt, 10.-
- 2 Calamity Jane, Briefe an ihre Tochter, 5.-
- 3 Mathieu Carriere
Für eine Literatur des Krieges, Kleist, 10.-
- 4 Kate Chopin, Geschichte einer Stunde /
The Awakening, 10.-
- 5 Alain Denis, Barfuß durch die Küche, 5.-
- 6 Annemarie Droß, Die erste Walpurgisnacht
Hexenverfolgung in Deutschland, 10.-
- 7 Olympe de Gouges, Schriften aus
der französischen Revolution, 10.-
- 8 Brigitte Hunter, KITTY, 10.-
- 9 manuskripte. Zeitschrift für Literatur
Eine Auswahl 1960 - 1980, 15.-
- 10 Krieg und Frieden aus psychoanalytischer
Sicht, 10.-
- 11 P. M., Weltgeist Superstar, 10.-
- 12 Michael Rohrwasser, Saubere Mädel -
starke Genossen, 5.-
- 13 Art Spiegelman, Breakdowns. Comics, 10.-
- 14 Klaus Theweleit, Männerphantasien I/II
zusammen 25.-, apart je 15.-
- 15 Wilhelm Wilshusen, Abreise von China
Texte und Photographien 1901-19, 15.-

rot



Stroemfeld/Roter Stern
D-6000 Frankfurt, Holzhausenstr. 4

Wir sind

uns einig mit allen, die,
gleich uns, nach den am
meisten fortschrittlichen
und vernünftigen Methoden
suchen, um die anstehen-
den Probleme zu bewälti-
gen.

Was Probleme der Ausschrei-
bungspraktiken am Bau anbe-
langt, lösen wir diese mit-
tels Einsatzes von Compu-
tern. Das ist fortschritt-
lich und vernünftig, und
darum gibt es auf diesem
Sektor derzeit nichts Bes-
seres als

BauData

Königsberger Str. 54
Postfach 1401
3012 Langenhagen
Telefon (0511) 73 10 84 - 85
Telex 922533 bauda d



Originalgetreuer, mit einem
Nachwort versehener Neudruck
208 Seiten, Gebunden DM 48,-

Dieser Roman, der keiner ist und
damum so folgenreich wurde, hat tat-
sächlich «Mitteleuropa verbessert»,
nämlich das literarische Bewußtsein
verändert, in der Nachfolge von Mauth-
ner und Wittgenstein Skepsis verbrei-
tet – gegen die Sprache, die nicht etwa
der Verständigung dient, sondern sie
eher verhindert.



Rolf Dieter Brinkmann
Erkundungen
für die Präzisierung
des Gefühls für einen
Aufstand:
Zeit
Reise
Magazin

Die «Erkundun-
gen» setzen die
Publikation der
Aufzeichnungen
Rolf Dieter
Brinkmanns
fort. Es sind
Tagebücher,
Notebooks, Col-
lagen, Material-
und Fotosamm-
lungen, die der
Autor 1970 bis
1973 verfaßte.

400 Seiten dnh 109/DM 38,- (Dez. '85)

«Elfriede Jelinek, die
ingrimmigste und erbar-
mungsloseste Autorin, die
Österreich je gegen sich
aufgebracht hat, holt zu
einem wütenden Rundum-
schlag aus, der Thomas
Bernhards routinierte
Schimpfstiraden zu flauem
Gemecker verblasen läßt:
Der Prosaband «Oh Wild-
nis, oh Schutz vor ihr», ist
eine radikale literarische
und politische Abrechnung mit dem natur- und
naziverbundenen Österreich von heute.» Profil
288 Seiten, Gebunden DM 48,-



Rowohlt

DAS LITERARISCHE PROGRAMM
EINE AUSWAHL

LITERATURMAGAZIN

16

LITERATUR, MACHT, MORAL

Mit Beiträgen von:

Peter Rühmkorf · Friedrich Christian Delius ·
Winfried Roth · James K. Lyon · Martin
Lüdke · Peter Schnieder · Eva Demski · Hans
Christoph Buch · Wilhelm Krull · Peter O.
Chotjewitz · Axel Honneth · Oskar Pastior ·
Hartmut Riederer · Michael Hamburger ·
Mark Sutor · Christof Wackernagel · Peter
Waterhouse · MarieThérèse Kerschbaumer ·
Daniel Dell'Agli · Gert Hoffmann · Ulrich
Raulff · Dieter Schlesak

Herausgegeben von Martin Lüdke und Delf Schmitt,
192 Seiten, Kartiert DM 15,-

RENATE FUESS KEIN BRIEF AUS AMERIKA

Fierzählungen

Renate Fuess legt hier ihren ersten Band Erzäh-
lungen vor – knappe, ungemein vielschichtige Texte,
die auf engstem Raum Szenen aus Vergangenheit und
Gegenwart, vordergründige Alltagsbilder und phanta-
sierte Gegenwelten zum intensiven Porträt psychi-
scher Innenräume verdichten.

160 Seiten, Kartiert DM 25,-

ANDRÉ DUBUS STIMMEN VOM MOND

Roman

«Ein virtuoser und mit schlichter
Eleganz erzählter Roman von jener
ätherischen Wesensart, um deretwillen man
früher Bücher zu lesen pflegte.»

John Updike

Deutsch von Benjamin Schwarz 140 Seiten, Kartiert DM 25,-

BRUNO STEIGER GURDJIEFFS ARGUMENT

Roman

Der Roman beginnt gegen Ende der vierziger
Jahre. Die Folgen des Zweiten Weltkriegs sind
noch überall in Europa zu spüren und
kommen den Geschäftemachern zugute –
auch den Gestalten im Salon des Kunst-
sammlers de Sitter in Rom. Die Jagd nach den
Bildern verläuft quer durch Europa, die
Schauplätze wechseln ebenso wie die
Situationen und Perspektiven. Am Ende
taucht ein Bild auf, ein wirkliches Bild sogar.
Die Suche hat sich gelohnt.

130 Seiten, Kartiert DM 25,-

F 7020 E
017007772/01085/00003

HERRN
WOLFGANG ALBERS
PFALZBURGER STR. 72 A

1000 BERLIN 15

geplant für

11/85
November

Franziska Wiethold

Stabilität und Wankelmut

Mythen um den Kern der Arbeiterklasse und die Intelligenz

Arnhelm Neusüss

Die Ideologien und das Ideologische

Zur Eingrenzung eines unermesslichen Problems

Elisabeth Endres

Anti-Bergfleth

oder Aufklärung über die palavernde Unvernunft

Gerd Fuchs

Ein Schiffbruch

Michael Otte

Der direkte Weg des Denkens

Mechtild Jansen

Die quotierte Frau