

# DÜSSELDORFER DEBATTE

Zeitschrift für Politik · Kunst · Wissenschaft

**4/86**

April

SEID BEREIT IMMER BEREIT (KINDERMUND)

KUNZE: Schluß jetzt. . . Gibt es andere Fragen?

HINZE (sofort): Warum kann ein Grashalm eine fünf Zentimeter dicke Asphaltdecke durchbrechen? Wie hält die Wintersaat bei minus 20 Grad die Wasserzirkulation aufrecht? Warum kommt die Natur bei ihren Bauten z. B. Röhrenknochen, mit einem Minimum an Material aus? Wieso reagieren Zimmerpflanzen auf die Stimmung des Besuchers, der zur Tür hereintritt? Warum heilt eine verbrannte Hand in einem elektrischen Schwingungsfeld schneller als bei Behandlung mit Brandsalben? Wann lernen wir unsere

Körperprozesse, all unsere Organe bewußt zu beherrschen? Warum kann Kopfweh schwinden, wenn man liebt! Warum liebt man oder liebt man nicht? (Kunze horchte auf.) Was ist das, was unsere Kommunikationspotentiale sperrt, staut und uns eine Moral aufzwingt? Wie wird der Lebensvollzug zur Lust? Wie kommen wir vom faktischen zum möglichen Menschen? Ich weiß nicht, was stehenbleibt, was gestrichen wird in der weltweiten Auseinandersetzung, was unseren blinden Eifer überlebt.

(Volker Braun)

Redaktion:

Michael Ben, Thomas Neumann

Karl Anton Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, 0211/3613360

**Heimuth Berking**, Dr. phil., geb. 1950; Soziologe, Assistent an der FU-Berlin; zuletzt: 'Masse', 'Geist' – Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik, Wissenschaftlicher Autorenverlag, Berlin 1984.

**Agnes Hüfner**, Dr. phil., geb. 1938; Publizistin, Düsseldorf.

**Pierre Juquin**, ehem. Sprecher der KPF. Auszug aus „Autocritiques“, Verlag Grasset et Fasquelle, Paris 1985; Übersetzung: Agnes Hüfner/Christel Kauder.

**Sabine Kebir**, Dr. phil., geb. 1949; Lehrtätigkeit an den Universitäten Oran und Algier; u. a.: Die Kulturkonzeption Antonio Gramscis, Damnitz 1980; Gramsci: Marxismus und Kultur, Hrsg., VSA 1983.

**Adam Kuckhoff**, 1887–1943; Dramaturg, Schriftsteller, führendes Mitglied der »Roten Kapelle«; Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Alano-Verlags aus: Fröhlich bestehn – Adam Kuckhoff – Prosa Lyrik Dramatik, 1985.

**Arnhelm Neusüss**, Dr. phil., geb. 1937; Prof. für Politikwissenschaft, FU-Berlin; Utopie – Begriff und Phänomen des Utopischen (Hrsg. u. Einl.), 1968; Marxismus – Ein Grundriss der großen Methode, 1981; Aufsätze.

**Michael Otte**, Dr. rer. nat., geb. 1938; Prof. für Grundlagen der Didaktik der Mathematik in Bielefeld; u. a.: Mathematiker über Mathematik, Hrsg., 1974; Mathematik, die uns angstt, 1980, gem. m. anderen Autoren.

**Friedrich Tomberg**, Dr. phil., geb. 1932; Prof. für Geschichte der bürgerlichen Philosophie in Jena; u. a. Bürgerliche Wissenschaft (Fischer) 1973; Polis und Nationalstaat (Luchterhand) 1973; Begreifendes Denken (Akademie Verlag, DDR + Pahl Rügenstein Verlag) 1986.

ISSN 0176-7232

# DÜSSELDORFER DEBATE

Herausgeber: Michael Bon, Peter Maiwald  
Karl-Anton-Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, Telefon 0211/3613360  
Konto 5717004 Deutsche Bank (BLZ 30070010)

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

Copyright©: Verlag Michael G. von Bentivegni-W. / Anzeigenpreisliste 1/84  
Gestaltung: Kurt Weidemann / Satz: Konkret / Druck: Philt, Oberhausen  
Vertrieb: INTER-ABO Betreuungs-GmbH, Postfach 103245, 2000 Hamburg 1

Editorial.....	2
Arnhelm Neusüss	
Die Ideologien und das Ideologische –	
Zur Eingrenzung eines unermeßlichen Problems	
(Erster Teil).....	5
Agnes Hüfner	
Einzelgänger der Einigkeit.....	21
Über Adam Kuckhoff .....	25
Adam Kuckhoff	
Lessing – und kein Anfang!; Büchners Tod.....	27
Ben's	
HistoMat — Mitternachtszeitung für gebildete Leser .....	37
Michael Otte	
Wege durch das Labyrinth	
Notiz über eine cartesische Methode .....	39
Sabine Kebir	
Gläubige aller Länder, vereinigt euch!	
Zauberkünstler Raja (Roger) Garaudy in Algier .....	49
Friedrich Tomberg	
Peter Furth und der Frieden	
Eine Kriegs-Erklärung .....	53
Heimuth Berking	
Ein hinterhältiger Konservativismus .....	63
Pierre Juquin	
Selbstkritiken .....	69
Zeitschriftenschau	
Arbeiterkampf über Stammheim.....	77

'Mitternachtszeitung für gebildete Leser' ist der Titel einer Zeitschrift aus dem vorigen Jahrhundert, in der Friedrich Engels seine ersten literaturkritischen Arbeiten unterbrachte, seine teils bewundernde, teils ablehnende Auseinandersetzung mit dem Jungen Deutschland und der Literatur des Vormärz — also auch eine Tradition. Als die DEBATTE noch in statu nascendi sich bewegte, hatte sie vorübergehend diesen Titel angenommen. Die Reminiszenz hat uns eingeholt.

\*

Aus Algier schrieb Sabine Kebir: »Ich war eigentlich hingegangen, um ihn auszubuhen. Er hat mich aber eingewickelt mit seinem Zauberstück der Popularisierung fortschrittlicher Ideen. Im einzelnen scheußlich, unter dem Strich kommt aber wohl etwas heraus.« Es ist in diesem Heft nachzulesen: Zauberkünstler Raja (Roger) Garaudy in Algier. Wir wollen die Angelegenheit nicht als einen Zufall betrachten, vielmehr uns vorführen lassen, wie es mit dem Buhen eine Sache ist, eine andere zuzuhören.

\*

»Die sowjetische Führung spricht es offen aus: Wir gehen einer Welt entgegen, die auch im neuen Jahrhundert und wer weiß wie lange noch durch das Nebeneinander von Imperialismus und sozialistischen Staaten bestimmt sein wird. Von einem Verschwinden des Imperialismus kann auf absehbare Zeit keine Rede sein.« Friedrich Tomberg schreibt den Satz in einer »Kriegs-Erklärung« gegen Peter Furth in dieser Ausgabe. Nebenbei behandelt er Furth dort als einen Initiator der Studentenbewegung, der aber hatte damit wenig am Hut. Er war 68 kein Agitator, eher ein Miesepeter, und aus dem ARGUMENT hatte er sich, als die Sache losging, schon lange zurückgezogen. Doch darum wird niemand die Aussage Tombergs über die an-

dersartige Formierung der internationalen Beziehungen zwischen den antagonistischen Gesellschaftsformationen bestreiten. In einer Grußansprache vor dem Amerikanisch-Sowjetischen Handels- und Wirtschaftsrat sagte Gorbatschow: »Ob wir einander gefallen oder nicht, wir müssen auf diesem Planeten zusammenleben. Und deshalb ist es unsere allerwichtigste Aufgabe, die Kunst zu beherrschen, miteinander zu leben. Da dies für eine lange Zeit gilt, muß gelernt werden, dies auf eine menschliche, zivilierte Art und Weise zu tun« (Sowjetunion heute, 1/86). Die neue Aussicht, die da in die Zukunft gewährt wird, ist nicht mehr schwer zu gewinnen. Einsicht und Aussicht sind aber verschiedene Dinge. Schon im Großen hängen sich vielerlei mögliche Interpretationen an das Faktum. Ist der für Sozialisten gänzlich neue Zeithorizont eine Schwäche des Sozialismus, ist er bisher nicht vermuteten Potenzen des Kapitalismus zuzuschreiben? Das wären schon zwei recht genau auseinanderzuhaltende Sachverhalte. Die Vermutung ist auch nicht abzuweisen, daß die Bedürfnisse nach Sozialismus und damit die Subjekte seiner Zukunft in beiden Gesellschaftsformationen wirklich erst in letzter Instanz im Ökonomischen zu suchen sind. Und denkbar ist schließlich, daß die Vielgestaltigkeit der Gesellschaften, der kapitalistischen, der sozialistischen und derjenigen, die beides nicht sind, sie der sehr abstrakten Epochenbestimmung vom Übergang des Kapitalismus in den Sozialismus entzogen hat. Also schon in dieser Grobschlächtigkeit bietet sich ein weites Feld der Interpretation der zweifellos neuen Lage. Eine Variante allerdings, die scheinbar nächstliegende, ist ausgeschlossen: die Angelegenheit bloß als Zeitverschiebung zu betrachten. Die eingestandene Zeitverschiebung ist das Problem, nicht seine Lösung; oder mit Otte zu sprechen, es ist weder die Kenntnis des Labyrinths noch der Ausweg, weder die Theorie noch die Methode. Bzw.: »das Bewußtsein wird vom Sein bestimmt, fragt sich nur von welchem?« (Neusüss).

\*

Vor den Wahlen in Frankreich hat Pierre Juquin angekündigt, danach werde es wohl einige Auseinandersetzungen geben müssen, nicht nur über die Frage, ob die rechtsorientierte Politik der PS den Wechsel der Regierung zustandebringen würde — was nun geschehen ist. Die Richtung seiner Überlegungen hat Juquin schon vor der Wahl gezeigt. 'Autocritiques' heißt das Buch, aus dem wir einen Ausschnitt mit freundlicher Genehmigung von Grasset et Fasquelle nachdrucken. Was Juquin nun noch sagen wird, werden wir abwarten.

\*

Die weltpolitische Andersartigkeit wird in den westlichen Ländern seit längerem empfunden und hat einen Ausdruck. Das Wort heißt Postmoderne. Dieser zum Überdruß ausgetretene Begriff ist eine Absage an jede Art von Avantgardismus. Aber die Absage, das macht sie halbwegs interessant, ist kein Verzicht auf die eigene Gesellschaft, es ist der Verzicht auf ihre Veränderung; eine dem Historizismus in der Form, nicht in der Hektik vergleichbare Reduktion auf Gehabtes, verbunden mit der Hoffnung, daß man es

nochmal haben kann. Der Postmodernismus hat sich längst über die Kunst hinaus verbreitet und in die Politik, auch in die traditionelle und nichttraditionelle linke Politik hineingefressen. Das Erreichte zu verteidigen ist die Lösung. Es war schon mal besser, und dahin müssen wir zurück: Hier bleibt der Gedanke aber stecken. Denn zurück geht kein Weg, oder vielleicht noch ein Weg, aber keine Gehenden. Den Zustand der Vergangenheit, der in so goldigem Licht erscheint, erreichen die Gegenwärtigen nicht, weil sie andere sind. In der Politik ist der Postmodernismus ein Status der Reflexion, keine Richtung und keine Strategie, ein Zeichen des Willens zu überdauern, und allein darin erfüllt sich seine Mission. Die Avantgarde überzieht Patina. Der Wille zum Überdauern ist postmodern. Aber der Wille, es nicht zu tun, was ist mit dem?

\*

Die Neue Zürcher Zeitung meldete im Inlandteil, daß in der Schweiz die Schwarzkittel, wie man die Wildschweine freundlich in der Jägersprache nennt, wieder ganz und gar heimisch sind und eine Plage, am meisten im Jura. Nach dem Krieg, der die Schweiz nicht erreichte, galten die Tiere dort als ausgestorben. Bald darauf wanderten sie, aus dem Schwarzwald kommend, wieder ein. Daß sie sich in Baden und Württemberg so üppig vermehrt hatten, war eine Folge des Krieges. Die deutschen Jäger waren von den Alliierten entwaffnet worden. Die Schwarzkittel profitierten davon. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

\*

Letzte Meldung: In der DDR soll ein Band mit Gedichten von Gottfried Benn erscheinen, erstmals. Das kündigte sich vor Jahren an, als der 'Sonntag' mit deutlicher Neutralität über die 'Innere Emigration': sich bemerkbar machte, der Benn hierzulande zugerechnet wird. Im 'Lexikon deutschsprachiger Schriftsteller' aus dem VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig 1974, ist über diesen nun möglichen Mann noch zu lesen: »B's Werk ist in seiner Gesamtheit ein bezeichnender Ausdruck für die Dekadenz der geschichts- und perspektivlos gewordenen bürgerlichen Kultur in ihrer Endphase: Eine Absage an das humanistische Erbe der Vergangenheit wie auch an alle demokratischen Bemühungen um eine sinnvolle gesellschaftliche Neuordnung. Seine mythische, rauschhafte 'Beschwörung des Europäischen und des Abendländischen' (Gedicht 'Berlin' aus dem Nachlaß), machte ihn für den Bonner Staat repräsentativ in seinem Kampf gegen den Kommunismus.«

\*

'Jena vor uns im lieblichen Tale'/ schrieb meine Mutter von einer Tour/auf einer Karte vom Ufer der Saale,/ sie war in Kösen im Sommer zur Kur;/ nun längst vergessen, erloschen die Ahne,/ selbst ihre Handschrift, Graphologie,/ Jahre des Werdens, Jahre der Wahne,/ nur diese Worte vergesse ich nie. (Gottfried Benn)

Arnhelm Neusüss

## Die Ideologien und das Ideologische

Zur Eingrenzung eines unermeßlichen Problems

(Erster Teil)

Das Begreifen der Ideologien setzt einen Begriff vom Ideologischen voraus. Das ist, obwohl naheliegend, nie gebührend beachtet worden, und dieser Mangel dürfte eine wesentliche Ursache für die immer neuen Wellen ideologietheoretischen Bemühens sein, das uns in keiner Variante seiner Resultate ganz befriedigt, weil stets Bereiche, oft ganze Regionen der als Ideologie fraglichen Phänomen- und Problemwelt unerschlossen, gar unberührt zu bleiben scheinen. Allerdings kommt der Mangel nicht von Denkschwäche; sonst bedürfte es nur, endlich, eines klarsten Verstandes. Doch selbst ein erleuchtetes Hirn könnte das Ideologieproblem nicht lösen. Es könnte es allenfalls eingrenzen, und auch dies nur dann, wenn historische Konstellationen, die es nicht herstellen kann, ihm das erlauben; dann kann dies jedoch auch dem Durchschnittskopf gelingen, sofern er die Aufgabe für seine Sache hielte. Ob eine solche Konstellation aber gegeben ist, das entzieht sich der sicheren Erkenntnis, weil sie die der Weltgeschichte selbst wäre, deren Ganzes in der Interpretationsperspektive jeder Ideologietheorie steht. Daraus zeigt sich die Unermeßlichkeit des Problems.

1

Geschichte und Gegenwart — und mit Sicherheit auch alle Zukunft — unserer Gattung sind reich an Ideologien, die sich nach Form und Struktur, Inhalt und Beweggrund mannigfaltig unterscheiden. Dennoch wird das Wort oft im Singular gebraucht, wobei bekanntlich vielerlei Bedeutungen in- und auseinanderdriften. Das ist unproblematisch, wenn — meist mit ergänzender Spezifizierung — der bestimmte Artikel ('die Ideologie der Arbeiterklasse') oder der unbestimmte ('eine Ideologie des 19. Jahrhunderts') voransteht, denn dann ist, was auch immer mitgemeint sein mag, jedenfalls die Pluralität von Ideologie einbezogen. Fehlt jedoch der Artikel ('das ist Ideologie' oder 'das ist ideologisch'), so wird, als gäbe es nur *eine* Ideologie, die Fülle unwesentlich, die Besonderheiten verschwinden in etwas, das allen Ideologien als ihrem Wesen gemeinsam wäre und sie in ihm gleich machte. Der Begriff ist dann kritisch. Vergegenwärtigen wir uns seinen Gebrauch im polemischen Alltag, so soll mit ihm von gegnerischen Auffassungen über Leben, Welt und Politik gesagt sein, sie verfehlten die Wirklich-

keit, seien befangen in 'abstrakten' Ideen, voreingenommen von steifer Gessinnung, die das Handeln ethisch fixiere; 'utopisch', 'theoretisch', mitunter sogar 'philosophisch', verschmelzen mit 'ideologisch' im gemeinsamen Bedeutungsgegensatz zu 'realistisch' und 'praktisch', in deren Zeichen das Leben selbst oder wenigstens eine diesem stets anpaßbare flexible Ethik der Verantwortung walten sollen. Analytisch anspruchslos und daher kritisch flach, ist das Wort in solcher Verwendung kein Begriff, wohl aber ein Indiz, das selbst ideologietheoretisch zu berücksichtigen ist.

Kritik als Unterscheidungsanstrengung mit dem Ziel des richtigen Urteils will dagegen an Gedankengut, etwa einem Komplex von Meinungen oder einem Zusammenhang von Aussagen, etwas sichtbar machen und damit zugleich verwerfen, das der Oberfläche seines Eigenausdrucks, seiner Selbstpräsentation, nicht abzulesen ist, seinen wahren Sinn aber gerade ausmache. In den Traditionen solcher Kritik sind zwar die Antworten darauf, wie dieser Sinn bestimmt sei, sehr verschieden, aber fast einhellig gilt in ihr, daß es stets derselbe ist; und nur der Aufweis eines solchen Identischen, als Verifizierung eines vorgängig geschöpften Verdachts, kann ja erlauben, ein Ideensample oder Momente in ihm berechtigt als Ideologie oder ideologisch zu diagnostizieren. Der Erklärungs- und Beweiswert von Ideologiekritik ist also sichtlich abhängig von der treffenden theoretischen Fassung des gemeinten Identischen. Dennoch wurde diese Frage kaum je direkt erörtert, ja das Fragliche selbst fand nur gelegentlich, meist unversehens aufgedrängt und nebenbei, einen eigenen Namen als *das Ideologische*.

Darin wirkt das Unermeßliche des Problems als die Verlegenheit, die Quelle der Ideologie zu nennen, ohne zugleich in das Prioritätendilemma von Henne und Ei zu geraten, in ein Changieren der Kausalitäten, ein Quidproquo der Gründe. Denn man kann von Ideologie nicht sprechen und von ihren Ursachen schweigen. Wo das eigentlich Gemeinte eben dazu verborgen sein soll, daß es sich erfolgreich nahelegen kann, muß der Umweg Zwängen folgen, die erklärt werden müssen. Aller Ideologiekritik ist selbstverständliche Voraussetzung, daß Ideologie täuscht und sich darin bewährt, daß Falsches für wahr gehalten wird. Sie versteht sich selbst daher als den Versuch, dies zu verhindern oder rückgängig zu machen mittels Ent-Täuschung — der positive Ausdruck heißt Aufklärung —, womit sie auch voraussetzt, daß die Täuschung insofern nicht notwendig ist, als sie sich prinzipiell durchschauen und damit überwinden läßt; umgekehrt setzt, wer von Aufklärung spricht, das Wirken von Ideologie voraus, der eine Begriff zieht den anderen nach sich. Die Kritik selbst aber muß der Täuschung, die sie aufdecken will, entgangen sein, sie beansprucht die Position der Ideologie-Freiheit, die Kenntnis des Wahren, deren Quellen sie deshalb ebenfalls zu offenbaren hat. Dieser Nötigung kann grundsätzlich kein ideologietheoretischer Entwurf entgehen. Im gleichen Zuge, in dem sie die Wirksamkeitsbedingungen des falschen Meinens in dessen Genese aufdecken will, ist die Ideologiekritik gezwungen, die Bedingungen ihrer eigenen besseren Einsicht zu beglaubigen, aus denen ihr Einspruch sich ermöglicht und rechtbertigt.

So plausibel sich solche Selbstbegründungen der Ideologieanalyse und damit die Stichhaltigkeit ihrer Kritik in mancher ihrer Gestaltungen auch ausnehmen mögen, gesellschaftlich durchschlagend haben sie nie überzeugt. Und das war und ist auch gar nicht möglich. Denn schärfer und direkter als alles andere Erkennen und seine Resultate sind die Ansätze und Ergebnisse der Ideologietheorie in ihrer notwendigen Wirkung als Kritik eingebunden in die Fronten der sozialen Interessenwidersprüche, aus denen sich der Impuls ihrer Bemühungen ja auch stets ergab. Solange sie herrschen, bleibt alle Ideologietheorie an die je historischen Konstellationen dieser Gegensätze fixiert, die sich im Dilemma ihres Rechtfertigungsgrundes ebenso bemerkbar machen wie in der Umstrittenheit ihrer Einsichten. Auch daß die Bestimmung des Identischen der Ideologien, des Ideologischen, und schon die Frage danach stets so vage sind, hat darin seine Bewandtnis. Dies sagt jedoch nichts gegen die Relevanz des Ideologieproblems, sondern belegt sie, und deshalb ist jener ebenso schlaue wie geläufige Hinweis so wohlfeil, der Ideologiebegriff sei »selbst in hohem Maße ideologisiert«.<sup>1</sup> Indem dieser Befund seinesorts keine Berechtigung ausweist, von Ideologisierung sprechen zu dürfen, wird er verdächtig, an der Verleugnung des Problems interessiert zu sein statt an der Klärung der Dimensionen, deren Überschneidungen es so schwer durchdringlich machen.

## 2

Die Gegebenheit eines Sachverhaltes hängt nicht ab von der Existenz eines Begriffes, gar eines bestimmten, der ihn faßt. So wurde und wird Ideologiekritik und Ideologieanalyse auch dort betrieben, wo der Ideologiebegriff als kategoriales Instrument dafür noch nicht vorlag wie beispielsweise in der sophistisch-sokratischen Aufklärung der griechischen Klassik — aber auch Bacon kannte den Ausdruck noch nicht —, oder wo auf seine analytische Verwendung verzichtet wird wie etwa bei Pareto oder auch Nietzsche. Das sollte nicht verwirren, denn der Modus des Entlarvens, der Ideologiekritik ausmacht, ist davon nicht betroffen. Wie immer bezeichnet oder unbenannt, es geht um das Aufdecken verhüllten Sinns, und das Bedürfnis nach solcher Prüfung von Denkmustern, nach Meinungsdurchleuchtung und Bewußtseinsklärung entsteht stets in Perioden gesellschaftlicher Krise, als deren sie verschärfender Ausdruck, wenn nämlich ein bis dahin kaum angefochtener Konsens der ideellen Vergesellschaftung in Auflösung gerät; daraus erklärt sich das überhistorisch Analoge in den Verfahren der Ideologiekritik.

In der näheren Ferne unseres Geschichtshorizonts, dem Aufbruch zum modernen Europa und der heutigen Weltlage in der beginnenden Neuzeit, zeigte sich der Verdacht, es werde verhüllt, als Symptom des Zerfalls feudaler Herrschaft, im Angriff auf deren Legitimation durchs thomistische Weltbild. Die ideelle Genealogie des Verdachts aus dem Universalienstreit der spätmittelalterlichen Scholastik um die Wirklichkeit der Begriffe muß ebensowenig nachgezeichnet werden wie deren Gründe im zeitgenössischen

materiell-sozialen Verwerfungsprozeß, um seinen klassenkämpferischen Effekt verstehen zu können. Francis Bacons (1561-1626) Lehre von den *Idolen* (Götzenbildern), die die Erkenntnis als Wissenschaft von der Natur der Dinge durch Einstellungspräformationen des erkennenden Subjekts blockieren, spricht schon deutlich vom erwachten Selbstbewußtsein der Bourgeoisie und dessen Nutzungs-Perspektive; sein *Novum organon* sollte zeigen, wie Wissen Macht wäre, zum Heile der Menschheit, gedacht war einzig an Naturbeherrschung. Als Ideologietheoretiker suchte Bacon nach den Ursachen der Götzenbilder, die den menschlichen Geist an der Entfaltung seiner Möglichkeiten hindern. Anders als Platon, der allerdings das Bild der Höhle schon eingeführt hatte, fand er sie nicht in einer für die Masse unüberwindlichen Halbblindheit bloßer Schattenwahrnehmung, nur wenigen Selbstgeprüften, Philosophen also, durchdringbar, denen demnach zufiele, den Menschen die Wahrheit der 'Ideen' zu künden und sie aus ihrer Helle zu leiten; Bacon sah vielmehr alle gleich befähigt wie gleich behindert im Prinzip ihrer Erkenntnisbegabung, er sah sie also 'bürgerlich'.

Bacons Ansatz ist von unschätzbarer ideologietheoretischer Bedeutung, nicht weil er sich in der Gleichheits-Frage von Vorstellungen der platonischen Sorte unterscheidet, sondern weil er sich von allen ihm darin folgenden dadurch abhebt, daß er *keinen* gemeinsamen Grund aller Ideale angibt, also keine identische Quelle der Ideologien, die ihr Wesen einsinnig macht. Bacon hielt für geboten, zwischen vier Arten von Götzen zu differenzieren, deren jede ihren eigenen Ursprung hat, so daß sich die Art nach dem Ursprung benennen läßt. Die erste erkannte er in einer allgemeinen Befangenheit der Menschengattung im kreatürlichen Empfinden ihrer animalischen Eigenheit; die zweite als die spezielle Borniertheit des einzelnen Gattungsexemplars in seinem wie immer gewordenen und zugerichteten Selbst; die dritte sah er in nötigenden Rücksichten des individuellen Bewußtseins aufs Meinen der Anderen; und die vierte in der Bindung an die Autorität überkommener oder soeben verkündeter Lehren von Wesen und Wahrheit der Welt. Wirken sie auch als Imperative auf Denken, Verhalten und Handeln der Menschen in vielfältigen Kompositionen zusammen, so sind sie doch systematisch unterschieden als Ideale des »Stammes«, der »Höhle«, des »Marktes« und des »Theaters«.<sup>2</sup> Das sind metaphorische Ausdrücke, gewiß, sie haben unscharfe Konturen, und man darf sie nicht allzu genau nehmen wollen; aber sie erschließen ein Spektrum ideologietheoretisch relevanter Dimensionen, das seither in Verkürzungen verlorenging. Übrigens sah Bacon schon selbst, daß die vier Idol-Arten auf zwei Pole verweisen, die angeborene Natur einerseits, die menschlich hergestellte, als zweite Natur etablierte Gesellschaft andererseits. Die vom ersten Pol erzeugten Erkenntnistrübungen lassen sich durch Bewußtmachen wenigstens neutralisieren, die aus dem zweiten wirkenden kann Aufklärung überwinden. Und leicht ist auch zu sehen, daß sich erste und zweite Natur nicht schroff gegenüberstehen; die vier Typen bilden eine Skala, pure Gattungsnatur am einen, schieres Sozialprodukt am anderen Ende, im Feld dazwischen changieren Übergänge, Stamm und Theater wirken auf Höhle und Markt, die ihrerseits ineinander oszillieren, das Selbst in die Anderen, die Anderen ins Selbst.

Bacons Aufstellung, als ideologietheoretisches Programm verstanden, das freilich mit seinen eigenen kategorialen Mitteln noch nicht zu bewältigen gewesen wäre — vor allem auch, weil sie ahistorisch gedacht sind —, hätte diffizile Vermittlungs-Verhältnisse zwischen Natürlichkeit und Sozialität der Menschen zu klären gehabt. Sie wurde aber als solches nicht aufgenommen. Bacons analytische Gelassenheit zerging unterm zunehmenden Druck der sozialen Konflikte, wobei der von ihm ins Auge gefaßte Zusammenhang auf die beiden Pole auseinanderfiel, die ihn stifteten, auf die erste und die zweite Natur, auf Kritik der Erkenntnis einerseits, Kritik der Gesellschaft andererseits. In England zwar, wo die antifeudale Umwälzung trotz rundköpfiger Spalten im ganzen evolutionär abließ, durfte auch deren ideelle Begleitmusik im wesentlichen erkenntnistheoretisch gestimmt, an der ersten Natur orientiert bleiben, über Hobbes, der dem alten Bacon noch als Sekretär half, und dann vor allem über Locke und Hume, als Sensualismus und Empirismus. Die Franzosen dagegen, deren *ancien régime* trotz Montesquieus britisch belehrten Warnungen in Selbstherrlichkeit erstarrte, spitzten auch die englischen Einsichten, aufgenommen vor allem über Condillac, unmittelbar politisch zu, gegen Thron und Altar.

Schon Bacons Konzept hatte, ihm selbst durchaus bewußt, seine gesellschaftskritische Seite. Aber wenn er auch entschieden gegen den 'Aberglauben' eintrat, den Idolen des Theaters zuzurechnen, so hielt er doch an der Wahrheit biblischer Offenbarung fest, und zumindest offiziell folgte ihm darin die ganze englische Tradition. Bacon wollte nur strikt getrennt wissen zwischen Philosophie als Wissenschaft und Theologie als Glaubenslehre, unangenehm genug für die Kirchen und ihre feudale Klientel. Aber Religion überhaupt als bloßes Herrschaftsinstrument zu dechiffrieren, das blieb der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts vorbehalten. Im politisch erhitzen Klima der intellektuellen Opposition der vorrevolutionären Periode, das sich ideologietheoretisch am schärfsten bei Helvétius (*De l'esprit*, 1758) und Holbach (*Système de la nature*, 1770) verdichtete, wurden Glaube und Aberglaube eins und als an Not und Unwissenheit der Menschen anknüpfendes 'Vorurteil' entlarvt, das von den Herrschenden mit den Mitteln des bewußten Betrugs geschürt und auf ihre Interessen zugerichtet, damit erst eigentlich geschaffen wird. Diese Kritik setzte voraus, daß eine naturrechtlich begründete wahre Ordnung der sozialen Verhältnisse, die den authentischen Menschenwillen harmonisch in der politischen Gestaltung des Zusammenlebens aufgehen ließe, der Vernunfterkennnis zugänglich sei; daraus gewann der Kampf gegen den *Priestertrug* als Enttäuschung der Menschen utopisch die positive Perspektive auf eine andere Gesellschaft.

Da jeder philosophische Gedanke, sonst wäre es keiner, aus irgendeinem Blickwinkel Voraussetzungen der Welterkenntnis ins Auge faßt, spielt die Ideologieproblematik notwendig in jede Philosophie hinein. Die Positionen der französischen Aufklärung, von Pierre Bayle bis zu den Enzyklopädisten, berührten diese Problematik aber im Maße einer alles Denken direkt unter ihr Zeichen setzenden Zuspitzung der Klassenkämpfe fast nur noch aus sozial- und geschichtsphilosophischer Perspektive, also in Fixierung

auf die zweite Natur. Die von Bacon mitbedachte Gattungsspezifität und ihre Wirksamkeit in individuellen Dispositionen verschwand im spezifisch Sozialen als dem maßgeblichen Bestimmungsgrund aller Individualität. In der Priestertrugslehre fand diese Verengung der ideologietheoretischen Orientierung aufs gesellschaftliche Feld ihre nächstgelegene Sackgasse. Denn so politisch verständlich sie war und so sehr sie auch soziologische Einsichten aus ihrem intellektuellen Kontext mit sich zog, so wenig konnte sie in ihrem verschwörungs- und manipulationstheoretischen Wesen ideologianalytisch aussichtsreich sein. Als Kritik hielt sie sich ans Theater, als Antitheater. Sie dachte in dramatis personis, so daß ihr selbst der Markt als sozialstrukturelle Bedingungs- und Wirkungsregion von Ideologie verschlossen blieb. Mit der revolutionären Zerstörung des alten politischen Systems wurde sie denn auch als Theorie hinfällig. Denn Irrtum und Verblendung gerieten bekanntlich danach nicht aus der Welt, wofür aber gewiß nicht mehr religiöser Betrug allein oder auch nur hauptsächlich verantwortlich zu machen war.

Nicht als Theorie, wohl aber als politische Waffe blieb die Priestertrugsfigur jedoch erhalten und bestimmt noch heute das übliche Verständnis von Wesen und Ursprung der Ideologie. Das vollzog sich auf einem ebenso frappierenden wie einleuchtenden Umweg, bei dem sich der Begriff der Ideologie erst fand. Nach dem Sieg der Revolution, die den Herd der Volksverblendung gelöscht zu haben schien, durfte man ja glauben, nunmehr systematisch die Grundlagen einer wissenschaftlichen Weltanschauung erarbeiten zu können, unbehindert von Herrschaftsinteressen und der Verstrickung in den Kampf gegen sie; nach deren erkannten Prinzipien mußte sich dann ein Erziehungs- und Bildungssystem einrichten lassen, mittels dessen das Nachwirken der alten Betrugserfolge im Bewußtsein der Menschen unterbunden würde, so daß der realen Gestaltung der neu eröffneten Gesellschaftswelt nach den gleichen Vernunftprinzipien nichts mehr im Wege stünde. Für diese positive Wissenschaft, die sich mithin zuerst auf die Erforschung von Entstehen und Richtung des wahren menschlichen Willens und Wunsches, der 'Ideen', zu wenden hätte, fand Antoine Destutt de Tracy den Namen 'Ideologie'; mit seinem umfangreichen Werk *Éléments d'idéologie* (1801) machte er das Stichwort zu einem Begriff, um den sich eine Schule scharen konnte, zu der sich, als 'Ideologen', berühmte Philosophen, Literaten, Politiker im Zeichen eines gemäßigten Republikanertums zählten, zunächst und mit Stolz auch Bonaparte. Aber je mehr Napoleon dann als Imperator den Wert religiösen Kitts für die soziale Kohäsion seiner menschlichen Verfügungsmasse zu schätzen begann, desto fremder wurde ihm die Schule, bis er ihren Namen schließlich denunziatorisch gegen sie selbst wandte.

Die *als* Ideologie projektierte Wissenschaft von den realen Gründen des Meinens wurde unter Verdacht gesetzt, realitätsfeindliches Meinen begründen zu wollen, *also* Ideologie, womit der Titel einer zukunftsorientierten Wissenschaft in die Bezeichnung für lebenswidrige Denkmodelle verwandelt war. Und indem Ideologie nun bis in unsere Gegenwart, die jenes Wissenschaftskonzept vergessen hat, *falsches* Meinen bezeichnete, wurden

diejenigen, die es herstellen und verbreiten sollten, als Ideologen beschimpfbar. Das ist der Sinn des begriffspolitischen Coups bis heute geblieben. In die vakant gewordene Stelle des alten Priesters rückte der moderne Intellektuelle, dessen Wirken den Mächten des Bewahrens für mindestens so schädlich gilt wie ihrerzeit den Kräften der aufklärenden Kritik das des Klerus, so daß dessen Nachfahren nunmehr erlaubt ist, die Intellektuellen des Ideologentrugs zu zeihen. So kam der Begriff der Ideologie und des Ideologen auf uns. Übrigens auch über Marx.

## 3

»Wie deutsche Ideologen melden«: Mit diesem ironischen Auftakt des inzwischen ideologietheoretisch kanonisierten Feuerbach-Kapitels der *Deutschen Ideologie*<sup>3</sup> setzten sich Marx/Engels von Weggefährten im revolutionären Willen ab, denen sie sich noch gestern zugehörig wußten, den Jung- oder Linkshegelianern, nunmehr als 'kritische Kritiker' stigmatisiert, deren Religions- und Metaphysikkritik praktisch folgenlos schien. Aber das napoleonische Verdict, speziell exekutiert an Bruno Bauer und Max Stirner, stand nicht mehr unter derselben Optik, Bonaparte war samt Sprachgebrauch auf die Gegenseite übergetreten. Nicht fataler Wirksamkeit, sondern, gemessen am umstürzlerischen Anspruch: lachhafter Wirkungslosigkeit wegen werden hier kritische Gedanken als ideologisch verworfen; der Mangel an praktischen Folgen, nicht ein Effekt darin, verriet Denken und das Bewußtsein als falsch, aus dem es spricht.

Die Ideologie wurde also an einem Denken studiert, das die Gesellschaft zu ihrem humanen Besten verändern will und dies nicht vermag, nicht an solchem, das an politisch-sozialer Zustandserhaltung oder an der Wiederherstellung vergangener Zeiten interessiert ist und dazu vielleicht durchaus beiträgt. Ganz im Gegensatz zu linken Verständnissen von heute hieß Ideologie also zunächst ohnmächtige Kritik, nicht mächtige Apologie. Da die Polemik demnach keinen gewichtigen Gegenstand hatte, ließ sich verschmerzen, daß sie damals keinen Verleger fand, zumal Marx/Engels das Ergebnis ihrer 'Selbstverständigung', auf die es ihnen um 1845/46 primär ankam, nicht unbedingt durchkreift schien. Den Begriff der Ideologie/des Ideologen hatten sie in ihre erste ausführlichere Formulierung dessen, was inzwischen als Historischer Materialismus in das Bewußtsein der Menschen von ihrer eigenen Geschichtlichkeit und Sozialität hineinwirkt, so aufgenommen, wie sie ihn vorfanden, ohne auf seine dubiose Bedeutungsgeschichte zu sehen und ohne ihn als Kategorie zu reflektieren, wobei sie ihn natürlich in die Perspektive ihrer eigenen Zwecke setzten. Das verschob zwar seinen Sinn, ergab aber noch keine Ideologietheorie, die ja auch nicht beabsichtigt war. Doch zog die Sinnverschiebung Fragen nach sich, die auf theoretische Folgerungen drängten.

Wie die französischen Aufklärer, so machten auch Deutschlands Vormärz-Kritiker die Fesseln, die die Menschen am energischen Beschreiten des We-

ges zu ihrem wahren sozialen Selbst hindern, wesentlich in religiösen oder nach dem Religionsmodell geformten Befangenheiten aus. Aber während sich jene des damit eröffneten Problems, woher die Befangenheiten denn kommen, mittels des theoretisch schwachen, aber politisch starken Verweises auf die Priester noch halbwegs glimpflich entledigen durften, wußten diese schon zu genau, daß es mit deren Entmachtung nicht gelöst wird. Deutsche Politikfremdheit und Beweisführungsskrupel aus der idealistischen Tradition des deutschen Philosophierens mögen sie zudem an derart einfachen Bescheiden gehindert haben, aber nebenbei wußten ja doch auch die Franzosen, daß die Wirksamkeit der Priester die Bedingungen ihrer Möglichkeit nicht in sich selbst haben konnte. Daher scheinen auch bei ihnen, durch die ursachensetzenende Schuldzuweisung hindurch, noch allgemeinere Gründe auf, die mit der Brechung der Betrügermacht nicht überwunden sind; und in der deutschen Religionskritik, die der Personalisierung entraten mußte, traten sie, noch indem sie verschwiegen wurden, um so schärfer hervor: Gründe der ersten Natur, der *conditio humana*, des Stammes und der Höhle, also, wie wir sie mangels eines besseren zusammenfassenden Ausdrucks hilfsweise nennen müssen: anthropologische Gründe.

Solche Gründe umstandslos auszusprechen, hätte freilich die Hilflosigkeit der Kritik offenbart. Wo sollte denn die Absicht, mittels Aufklärung Illusionen zu überwinden, einen Hebel finden, wenn deren Quellen der Menschennatur entspringen? Wie sollte sie dann auch nur halbwegs begründen können, daß sie selbst der Verblendung entging? Ludwig Feuerbachs materialistische Entschlüsselung der Glaubensinhalte als Projektionen menschlicher Lebensverhältnisse am Beispiel des Christentums war einleuchtend, gewiß, konnte aber nur der erste Schritt sein, dem auch Marx folgte, als er die Religion »*Opium des Volks*«<sup>4</sup> nannte (nicht *für* das Volk, wie das manipulationsgläubige Wahrnehmen notorisch falsch liest). Aber was mit dieser Einsicht gewonnen war, schien doch mit ihrem menschheitlich allgemeinen Verständnis zugleich wieder verspielt. Das Bewußtsein wird vom Sein bestimmt, aber von welchem? Wäre es ein natürliches, so müßte die Geschichte blind bleiben, so lange sie dauern mag, und müßig das Unterfangen, sie der bewußten Gestaltung durch ihre menschlichen Akteure zu öffnen. Dagegen spricht jedoch hinreichend, daß sich Formen und Inhalte menschlichen Bewußtseins und Denkens immerfort ändern; wie sollte daher deren Seinsgrund stets derselbe sein? Er mußte also selbst als geschichtlicher gedacht werden, und Geschichte, im menschlich erfahrbaren Sinne, hat nur die Gesellschaft. Damit konnte für Sein, wie es hier in Betracht kam, einzig die zweite Natur gelten, die selbstgemachte, und die analytische Anstrengung war demnach ausschließlich auf die Impulse zu richten, die deren Historizität bewirken; wobei, materialistisch gewendet, Hegels pantheistische Geschichtsmetaphysik durchaus wieder nützlich werden konnte. Das alles ist in der sechsten Feuerbachthese resümiert, wonach »das menschliche Wesen... kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum«, sondern in »seiner Wirklichkeit... das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«<sup>5</sup> ist. Konnte Marx, als er diese Einsicht gegen Ewigkeiten setzte, ahnen, daß sie ein binnenmarxistisches Anthropologie-

verbot nach sich zöge, das mit dem Hinweis auf ihre herrschaftsapologisch interessierten Antworten die Frage nach der menschlichen Natur selbst negativ sanktioniert?<sup>6</sup>

Was die kritischen Kritiker anlangt, so ging es somit nicht mehr bloß um den Befund, daß sie falsch dachten, sondern um das Problem, warum sie so denken konnten, vielleicht mußten. Der Sachverhalt selbst schien ja unverkennbar: Zweifellos wurden, »wie in einer *camera obscura* auf den Kopf gestellt«,<sup>7</sup> die sozialen Verhältnisse in ihren Bedingtheiten verkehrt, wo sie als Ausdruck von Illusionen gedacht wurden, denen kritisches Denken beikäme, womit, als wären sie vom Bewußtsein bestimmt, die Verhältnisse selbst revolutioniert würden. Zu erklären war vielmehr, wie dieses Phänomen in sich kreisender Verkehrung möglich werden konnte, und dies mußte sich, da nur historisch denkbar, im Zuge der disillusionierten Beantwortung der Hauptfrage ergeben, worauf die Geschichte beruht und wovon sie bewirkt wird. Es erwies sich, daß die Antwort recht einfach war, sofern nur »jede idealistische Schrulle«<sup>8</sup> geopfert wurde, die sie verstellte. Denn als *Movens* der Menschengeschichte blieb dann einzige die Nötigung, Naturgegebenheiten in Zwecke der Gattungsreproduktion zu verwandeln, ein Vorgang, der sich als 'Stoffwechsel' zwischen natürlichem Reservoir und bei dessen Ausschöpfung mittels Arbeit sich bildender und entwickelnder Soziätat fassen ließ.

Wie konnte nun aber dieser schlichte Sachverhalt, die Basis allen geschichtlichen Geschehens, derart verkannt werden, daß seine Entdeckung revolutionär erschien? Das mußte aus einer in den Völkerschicksalen verborgenen Historie resultieren, deren Enthüllung mächtigen Interessen widersprach, nämlich aus der in den Wandlungen von Produktionsverhältnissen sich manifestierenden Geschichte der entscheidenden Produktivkraft, eben der menschlichen Arbeit. Die Geschichte der Arbeit aber verlief, als Steigerung ihrer Effizienz zur Befriedigung menschlicher Lebensbedürfnisse, die sich dabei zugleich erweiterten, in Formen ihrer Teilung. Ihre Differenzierung in Kompetenzen und Professionalitäten, ihre Fächerung in Sparten und Arten führte, verquickt mit der Entstehung von Privateigentum, sozialer Ungleichheit und deren Verfestigung als Klassenspaltung, zu Verselbständigung, die den Zusammenhang aller Arbeitsmodi in ihrer gemeinsamen Stoffwechselfunktion vergessen ließen und sowohl ihren wie immer mittelbaren gemeinsamen Bezug auf Natur als auch ihr wie immer hierarchisiertes Kooperationsverhältnis zueinander zunehmend unkenntlich machen. Dieser weltgeschichtliche Vorgang, eigentlich der Vorgang der bisherigen Weltgeschichte, geriet bis zur scheinbar vermittelunglosen Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit, worin alle Erinnerungen an beider identischen Grund getilgt ist. Und »von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen«.<sup>9</sup>

Es war der Augenblick, in dem man eine *Deutsche Ideologie* schreiben konnte, der historische Moment, den Marx/Engels als objektiven Beleg der Möglichkeit ihrer höheren Einsicht ergreifen durften: als die erreichte Was-

serscheide, aus deren Blickpunkt sich das Rätsel aller Ideologie auflösen ließ, gerade als es sich als solches stellte. Denn das Prinzip der Ideologie trat jetzt ebenso klar hervor wie das ihres Komplements, der Arbeit, und das eine konnte nur geschehen, weil das andere geschah. Indem im Zuge der als kapitalistische Produktionsweise sich etablierenden bürgerlichen Gesellschaft Arbeit als das Prinzip erkennbar wurde, auf das alle Gesellschaft naturabhängig sich gründet, wurde Ideologie als das Prinzip verständlich, das diesen Sachverhalt im menschlichen Bewußtsein spiegelt, wie immer verzerrt — und selbst dann noch, wenn es ihn derart in sich vergißt, daß es ihn in eine Abhängigkeit der Gesellschaft vom Denken verkehrt.

In eben diesem 'Augenblitze' nämlich, in dem Ideologie als Verkehrung begriffen werden konnte, als Bewußtsein und Denken, das im »Schein der Selbständigkeit«<sup>10</sup> gefangen ist, wurde sie auch als etwas begreiflich, das, jenseits von wahr und falsch, sozial unentbehrlich und in diesem Sinne notwendig ist, als ideelle Vergesellschaftung. Deren allgemeine Funktion, »Bewußtsein und Willen der Individuen an die bestehende Gesellschaft zu binden«,<sup>11</sup> die Funktion normativer Integration also, ist in jedem Sozialverband gefordert, zunehmend im Maße seiner Komplexität. Die Vorstellung von einer keiner Vermittlung bedürftigen, also differenzlosen Identität des Einzelnen und des Ganzen, des Besonderen und des Allgemeinen ist ja das Surrealistische im utopischen Denken, das sich daran erweist, daß sie einen anderen, neuen, den 'wahren' Menschen verlangt und im Versuch seiner Erzwingung scheitern muß.<sup>12</sup> Auf Ideologie als ideelle Vergesellschaftung ist nicht zu verzichten, ob sie, wie bisher durchwegs, in Verkehrsformen den Mangel (geschichtsphilosophisch: den Verlust) des Gemeinwesens als Eigentums- und Produzentengemeinschaft zu kompensieren hat, wobei sie zugleich Herrschaft legitimiert, oder ob sie einmal dessen (geschichtsphilosophisch: wieder-)gewonnene Realität etwa in der Form 'wissenschaftlicher Weltanschauung' reflektiert; denn auch diese glückliche Eventualität müßte denkend organisiert und zugleich dem Einzelnen als sein Glück vermittelt sein, der sich in ihr — das ist die keineswegs bloß bürgerliche Wahrheit von Rousseaus naturursprünglicher 'amour de soi' — nicht schon deshalb widerspruchslös aufgehoben fühlen muß, weil er ihr einverständig angehören dürfte.

Von Marx/Engels wird diese Einsicht festgehalten, indem die verkehrungskritische Bedeutung des Ideologiebegriffs — das Ideologische als Verkehrung — schon in der *Deutschen Ideologie* in eine szenitische Verallgemeinerung übergeht, die ihren späteren Sprachgebrauch fast exklusiv bestimmt und — als Recht, Moral, Philosophie etc. — Momente des allgesellschaftlichen Überbaus meint, die dazu dienen, die in ihm institutionalisierten politischen und sozialen Verkehrsformen zu legitimieren. Die materialistische Pointe ihrer Entdeckung der materiellen Bestimmtheit allen Bewußtseins und der Notwendigkeit ideeller Vergesellschaftung aber ist, daß sie gerade an einem Modell von Ideologie erst möglich wurde, dem scheinbar *kein* Moment sozialer Wirkmächtigkeit anhaftete, das vielmehr, obwohl in historischer Folgerichtigkeit erzeugt, insofern entbehrlich war, als es als selbst illusionäre Kritik der Illusionen auftrat: Die doppelte Ver-

kehrung enthielt den Schlüssel zur Entzifferung ihrer einfachen Formen. Die deutschen Ideologen waren Ideologen deshalb, weil sie Ideologie produzierten, während sie sie abzuschaffen dachten. Als sie Gottes Allmacht als Phantasmagorie des menschlichen Bewußtseins durchschauten, wurde sie ihnen zur Allmacht dieses Bewußtseins selbst. An die Stelle der religiösen Ermächtigung eines übermenschlichen Wesens trat, unter Beibehaltung des Prinzips der Welterzeugung aus dem Denken, die Selbstermächtigung des menschlichen; die eine Projektion wurde im Zuge ihrer Zerstörung durch eine andere ersetzt. In Stirners *Einzigem* als Phantasie vom demiurgischen Ich fand dieser Pseudotriumph der Höhle den Gipfel, eine letzte Konsequenz aller Subjektpolitik.

Die kapitalistisch gewonnene Entwicklungshöhe der Arbeitsteilung war die Voraussetzung sowohl der als Kritik verdoppelten Verkehrung als auch der Möglichkeit, diese Verkehrung in der Ausbildung einer Wissenschaft vom materiellen Grund aller Gesellschafts- und Bewußtseinsgeschichte zu durchdringen. Ihr selbst undurchschaubar, war die Ideologie der Reflex dieser Voraussetzung, die aber zugleich *unmittelbar* in Erscheinung trat als die nackte Wirklichkeit der Arbeit in Gestalt einer Klasse, die davon lebt, ihre pure Arbeitsfähigkeit zu verkaufen. Die Quelle aller Ideologie als Verkehrung trat in diesem doppelten Resultat als das Telos der Arbeitsteilung hervor, indem sie sich den Polen der Trennung bis zu deren Kenntlichkeit genähert hatte. Sollte sich diese Erkenntbarkeit nun nicht denen als unverstellte Erkenntnis ihrer sozialen Identität aufnötigen müssen, die den einen Pol ausmachen, den Anbietern ihrer Arbeitskraft? Sollte man daher nicht annehmen dürfen, daß das Ergebnis der Arbeitsteilungsgeschichte, die vollenkte Zerrissenheit des menschlichen Gemeinwesens, durch eine neue geschichtliche Bewegung überwunden würde — durch »die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt«<sup>13</sup> in der Perspektive einer höheren, zugleich alle Verkehrsformen verflüchtigenden Produktionsweise? Und müßte diese Bewegung ihren drängendsten Impuls nicht im unvermeidlich bewußt werdenden Interesse des Proletariats an seiner Selbstaufhebung finden?

Nun läßt sich die inzwischen vergangene Geschichte von hundertvierzig Jahren zwar nur äußerst mühsam, ach was, überhaupt nicht in diesem Sinne verstehen; schon die Revolutionen, die diesen Sinn am besten sollten belegen können, sprechen ja aus ihren verschiedenartigen Ursachen und vielerlei Folgen eher gegen ihn. Aber davon ist natürlich die damalige Evidenz dieser geschichtsperspektivischen Gewißheit nicht rückwirkend betroffen. Für die Ideologietheorie hatte sie jedoch nachhaltige Konsequenzen. Erwartet man nämlich billigerweise als Theorie einen Zusammenhang genereller, Bedingungen setzender Aussagen, der das Verständnis empirischer Sachverhalte erklärend zu ermöglichen beansprucht, so ist derlei für das Ideologieproblem bei Marx/Engels kaum zu gewinnen, so wenig die be-

deutende Förderung in Frage stehen kann, die es in und aus ihrem Werk erfuhr. Und dafür dürfte vor allem verantwortlich sein, daß die Klassiker des Wissenschaftlichen Sozialismus die Ideologiefrage einerseits für im Prinzip schon beantwortet hielten, nämlich mit der Entdeckung der Abhängigkeit allen Bewußtseins vom jeweiligen materiellen, ökonomisch-sozialen Sein, und andererseits für zweitrangig.

Da ausgemacht war, daß die Zukunft vom Handeln des Proletariats bestimmt sein würde, und daß sich dieses im Zuge eines durch den Kapitalprozeß erzwungenen unaufhaltsamen numerischen Wachstums bei gleichzeitiger Vereindungstendenz aus einer 'an sich' ausgebeuteten zu einer Klasse 'für sich' entwickeln müsse, die daher im solidarischen Kollektivbewußtsein ihrer zugleich sozial marginalen und ökonomisch zentralen Existenz den ganzen Gesellschaftsbau im vernünftigen Interesse Aller umstürzen werde, konnte das Ideologieproblem realgeschichtlich allenfalls als schließlich beiläufige Irritation notwendiger Entwicklungen auftreten. Die Ausbildung von Kategorien zum Begreifen widersprechender Möglichkeiten durfte sich also erübrigen. Und soweit und solange der empirische Arbeiter noch nicht verstehen konnte, was er wollen mußte, wußte man, daß es sich nicht darum handelte, »was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird«.<sup>14</sup>

Das war freilich nicht Marxens letztes Wort zur Bewußtseinsfrage, sondern eines seiner frühen, aber die teleologische Erwartung im bestimmenden Impuls der revolutionsorientierten Theorieanstrengung wird doch unwiderrufen in ihm ausgesprochen, und wenn deren Deutlichkeit auch im weiteren Gang der Theorieentwicklung unter systematisch gegenläufigen Einsichten verschwamm, so bezeichnet es doch jenes zentrale Motiv der ganzen politisch-theoretischen Konzeption, das sie im Innersten zusammenhält.<sup>15</sup> In der marxistischen Selbst- oder Begleitreflexion der Arbeiterbewegung blieb dieses Wort denn auch axiomatisch wirksam. Triumphierte an seiner originären Stelle in ihm die Gattungszukunft über den unreifen Stand ihrer Genese, so mußte es später, schon Motto geworden,<sup>16</sup> den Trotz in überreifen Klassenverhältnissen stützen, die dennoch nicht zugrunde gingen; und heute, wo man es goldglänzend auf rotem Tuch antrifft, darf es als beschwörendes Zitat Erinnerung konservieren. Immer aber begrenzte es in seiner Fixierung auf Proletariat und Kommunismus die theoretische Einsichts- und schon die empirische Wahrnehmungsfähigkeit des Marxismus hinsichtlich des Ideologieproblems.

Die marxistische Analyse der laufenden Ereignisse war bekanntlich oft genötigt, von ihr anders oder gar nicht Vorhergesehenes einzuholen. Darin äußerte sich zumeist nur die prinzipielle Dilemmatik sozialwissenschaftlicher Prognose im Banne von Interessen, die auch dann als partikulare auftreten müssen und den Blick einschränken, wenn sie sich als Ausdruck allgemeiner Vernunft begreifen dürfen, und keine spezielle Schwäche der Theorie, deren Begriffsmittel sich vielmehr, was Retrospektion und Dia-

gnostik anlangt, immer wieder als konkurrenzlos leistungsfähig erwiesen haben. Aber ihr notorisches Versagen in der Einschätzung und Voraussicht politisch relevanter Einstellungs-, Verhaltens- und Handlungsweisen verweist doch auf einen systematischen Mangel in der Theorieanlage selbst: auf das ideologietheoretische Defizit, das seinerseits ein handlungstheoretisches zu verbergen scheint;<sup>17</sup> vielleicht folgt aber, was sich als handlungstheoretisches Defizit ausnimmt, gerade aus einer verdeckten Kompetenz: einer systemtheoretischen Unterströmung im Marxismus, in deren expliziertem Kontext auch das Ideologieproblem adäquat gestellt werden könnte. Jedenfalls hat vor allem ihre für den politischen Kampf offenbar unentbehrliche geschichtsphilosophische Versicherungsgeste die Aufdeckung dieser Problematik in der Theorie verhindert und statt dessen nahegelegt, die als Irrungen des Proletariats sich aufdrängende Erklärungslücke mit allerlei Hilfs- und Zusatzgründen für die Blockade seines 'Reifens' zu überbrücken, deren materialistische Gediegenheit und ideelle Quellen unterm Plausibilisierungsdruck nicht allzu penibel geprüft wurden: von Fremdeinwirkungen etwa durch kleinbürgerliche Intellektuelle bis zur Korrumperbarkeit privilegierter Arbeiterschichten und Verselbständigungseffekten in den Organisationsapparaten der Arbeiterbewegung.

Marx selbst durfte wohl noch meinen, das von ihm bereits schmerzlich vermerkte bloß systemimmanente Verhalten der Gewerkschaften und das programmatisch diffuse Bewußtsein der Sozialdemokratie gingen aufs Konto einer notwendig langwierigen Entwicklungsphase der Arbeiterbewegung in als Lernprozesse zu begreifenden Kampfverläufen aus der Defensive, die sich mittels theoretisch stichhaltiger Belehrung abkürzen ließe. Der späte Engels, bemüht, kognitive Dissonanzen aus der wachsenden Kluft zwischen Erwartung und Erfahrung bei den drängenden Klassenkräften zu reduzieren, betonte die Rolle von außen hemmender Mächte schon schärfer, insbesondere die des Staates als Illusionierungspotenz. Lenin kam dann zu Beginn unseres Jahrhunderts nicht mehr umhin, den Blickwinkel durch Wechseln der Betrachtungsperspektive zu erweitern. Offenkundig drückte die Bremswirkung der herrschend bürgerlichen Denkweise auf eine Barriere, die sich der Entfaltung revolutionär-proletarischen Klassenbewußtseins auch ohne feindliche Indoktrinationsleistung von sich aus ergibt: als Befangenheit in der Verfolgung einer bloß auf die Verbesserung aktueller Lebenslagen beschränkten Interessenrationalität, die Lohnsystem und Kapitalverhältnis nicht anzugreifen vermag, wie es eine höhere Rationalität geböte, die Vernunft der Selbstbefreiung. Aus der Aufgabe, diese zweiseitig befestigte Schranke zu durchbrechen, versteht sich Lenins demiurgisches Projekt der Partei.

Mit dem Wechsel der Optik ergab sich auch eine Bedeutungsverschiebung des Ideologiebegriffs: von der kritischen, an der Wahrheitsfrage orientierten, auf die politische, also an der Wirkungsfrage orientierten Konnotation. Sollte das revolutionäre Bewußtsein nicht aus einem spontanen, freilich durch theoretische Hilfen beschleunigbaren Prozeß erwachsen können, woran, quasi altmarxistisch, Rosa Luxemburg noch festhalten wollte; sollte es vielmehr in seiner entscheidenden Zusitzung letztlich nur 'von

außen', also mittels organisierter Agitation und Propaganda erzeugt werden können: so durfte, als Kontrahent im Kampf um die Köpfe, dann doch auch der Wissenschaftliche Sozialismus/Marxismus Ideologie heißen, Ideologie der Arbeiterklasse nämlich, die in ihm als der Einheit ökonomischer Kritik, gesellschaftlicher Perspektive und politischer Strategie den Ausdruck ihres objektiven Interesses findet. Der sozial- und erkenntnikritische Gesichtspunkt, der in der Rede vom falschen oder verkehrten Bewußtsein die Begriffsbedeutung dominiert hatte, trat so hinter den klassenpolitischen zurück, das Problem der richtigen Einsicht, das ohnehin gelöst schien, hinter das der Effizienz des Kampfes, der zu entscheiden war. Unberührt von Kautelen des Erkenntniszweifels ließ dieser Kampf sich nun auch, unter Umständen sogar vorwiegend, als Kampf zwischen Ideologien begreifen und sein Stand unterm Terminus der 'ideologischen Verhältnisse' untersuchen.

Durchaus leninistisch — und doch in seinen historischen Bedingungen auch notwendig über Lenin hinaus — hat Gramsci die Implikationen dieses Wandels in der ideologianalytischen Orientierung ausgeführt; zwar so fragmentarisch nur, wie es seiner Lage im faschistischen Kerker entsprach, aber doch so gründlich, wie es die Niederlagen der Arbeiterbewegung im ersten Jahrhundertdrittel zu gebieten schienen. Die längst in die Untiefen des Politischen geratene Arbeiterbewegung ließ sich zunehmend schwerer als Inkorporation des Wahrheitsanspruchs von Ideologiekritik begreifen, und das Festhalten an diesem abstrakt gewordenen Anspruch konnte, wie bei der Frankfurter Kritischen Theorie, zu unabschbaren Distanzierungen führen. Das verbot sich dem Praktiker der Arbeiterbewegung, der die Situation nach der gescheiterten sozialistischen Umwandlung Mittel- und Westeuropas als Periode des 'Stellungskrieges' verstand. Sozusagen positivistisch war das Augenmerk vielmehr auf die Bildungs- und Zerfallsbedingungen von Bewußtseinsagglomeraten zu richten, von kulturellen Einheiten oder 'Blöcken', die sich, vielfältig determiniert, als ideologische Lager begreifen ließen, zwischen denen der Kampf der antagonistischen Interessen von Kapital und Arbeit, Bourgeoisie und Proletariat als Kampf um die 'Hegemonie' in der Bestimmung des sozialen Meinens und Wollens ausgetragen wird.<sup>18</sup> Mit einem für sein marxistisches Selbstverständnis zweischneidigen Kompliment kann man daher sagen, daß Gramsci mit dieser analytischen Perspektive zum »Durkheim des modernen Marxismus«<sup>19</sup> wurde.

Nur etwa eine Dekade zuvor hatte Lukács noch versuchen können, das unabsehbar gewordene Problem proletarischer Bewußtseinsfähigkeit marxistisch innovativ zu lösen, also unter Bewahrung der teleologischen Handlungserwartung ans Proletariat in der ökonomisch-materialistischen Bestimmung ihrer Enttäuschung. Dazu knüpfte er — systematisch wohl erstmalig — an Marx' Analyse der »objektiven Gedankenformen«<sup>20</sup> an, deren Bedeutung für die Ideologiefrage noch gar nicht begriffen schien. Jene 'Fetische' — Marx hätte, denn es sagt das Gleiche, mit Bacon auch von 'Idolen' sprechen können, von denen er allerdings nur die des 'Marktes' ins Auge faßte — der Ware und des Geldes samt ihren alle Bewußtseinsregionen durchdringenden Weiterungen sollten ja schlechthin jeden Angehörigen

der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft beherrschen. Dann ergab sich die Frage aber dahin, wie diesem scheinbar unausweichlich allgemeinen Verblendungszusammenhang, für den es keinen Urheber gibt als die Produktionsweise selbst, die im »Urphänomen der Verdinglichung« eine »allgemeine Bewußtseinsstruktur« erzwingt, ein »Subjekt der Tathandlung«<sup>21</sup> entspringen kann, das ihn durchbricht, und welches dieses wäre? Natürlich war das Rätsel gelöst, bevor es sich so stellte. Es ging nur um eine neue Begründung proletarischer Insuffizienz in der Gewißheit ihrer Überwindung, aber diese Begründung hieß letztlich dann doch wieder — Arbeitsteilung. Denn eben durch seine Stellung im kapitalistischen Produktionsprozeß, sein Arbeitsverhältnis, das es selbst zur Ware macht, ist das Proletariat der Verdinglichung, von der alle betroffen sind, qualitativ besonders unterworfen, nämlich total. Während daher allen anderen Gruppen des Sozialsystems mehr oder minder geringe Spielräume der Praxisillusion bleiben, ihre Verhältnisse zu gestalten, kann das Proletariat nicht einmal mehr solch falsches Bewußtsein hegen, es hat, könnte man im Sinne der kritischen Begriffstradition sagen, kein ideologisches Refugium, und eben dies muß den dialektischen Umschlag bewirken, der es aus dem vollendeten Objekt des Kapitalismus zum absoluten Subjekt werden läßt, das ihn revolutioniert. Um das Paradox dieser Argumentation aufzulösen, mußte Lukács freilich aus deren ökonomisch-materialistischer Logik ausbrechen, wobei er ins anthropologische Feld geriet: Was im Proletariat kollektivsubjekthaft aufbegehren soll, sei ein Rest allgemeiner Menschlichkeit, den selbst der Kapitalismus nicht zerstören könne.<sup>22</sup>

Lukács Argumentationsgang spiegelt die Situation im Beginn der zwanziger Jahre, insofern sie noch für revolutionär unmittelbar offen gehalten werden konnte, für eine bloß kurzfristig defensive Situation des Proletariats im aktuell unentschiedenen 'Bewegungskrieg'. Er sollte beweisen, daß die Arbeiterklasse demnächst tun werde, was sie momentan noch immer nicht tat: Das Klassenbewußtsein, das sie vermissen ließ, durfte ihr doch präsumtiv 'zugerechnet' werden. Gewiß erscheint, wie Lukács rückblickend vermerkt, »das Umschlagen des 'zugerechneten' Bewußtseins in revolutionäre Praxis ... hier ... als das reine Wunder«,<sup>23</sup> und gewiß waren Lenins Sicht vorher und Gramscis nachher, ihren jeweiligen Situationen gemäß, lebensnäher. Aber das mindert die Bedeutung von Lukács' einzigartigem Versuch nicht, orthodox marxistisch die allgemeine Ideologiefrage und die des proletarischen Klassenbewußtseins als dasselbe Problem zu lösen, nämlich als transitorisches Klassenproblem. Seine Bedeutung liegt in seinem Scheitern. Und zwar nicht erst in seinem praktischen, wie es sich historisch erwies, sondern in seinem theoretischen, das — freilich von der marxistischen Tradition bis heute nicht eingestanden — das des Marxismus selbst offenbarte. Was sich aber, derart durch Lukács verdeutlicht, als Unfähigkeit zeigt, das Ideologieproblem adäquat zu fassen, belegte nicht nur die des Marxismus speziell. Vielmehr wurde hier nach dem naiven Anlauf der aufklärerischen Priestertrugslehre noch einmal, nun aber gründlich, weil unvergleichlich komplexer angelegt, die Insuffizienz einer jeden ideologietheoretischen Konzeption sichtbar, die das Ideologische einzig aus der gesellschaftlichen Sphäre des Menschen zu bestimmen sucht, aus dem Pol

seiner zweiten Natur.

(Der zweite Teil erscheint in einer der nächsten Nummern).

1) Ulrich Dierse, Ideologie, Art. in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 131. 2) Fritz Mauthner referiert die einschlägigen §§ 38-62 von Bacons *Novum organon* und übersetzt, einvernehmlich mit Goethe, Idole mit 'Gespenster' (Wörterbuch der Philosophie, 1910/11, 2 Bde. Zürich 1980, Bd 1, S. 75 ff.); es sind aber eher, im Sinne des Marxschen Begriffs, 'Fetische'. 3) Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 3, S. 17. 4) Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Bd. 1, S. 378. 5) MEW, Bd. 3, S. 6. 6) Vgl. dazu Georg Rückriem u. a. (Hrsg.), Historischer Materialismus und menschliche Natur, Köln 1978. 7) MEW, Bd. 3, S. 26. 8) Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW, Bd. 21, S. 292. 9) MEW, Bd. 3, S. 31. 10) MEW, Bd. 3, S. 27. 11) Friedrich Tomberg, Die Frage der Ideologie im Verhältnis der sozialistischen zur spätbürgerlichen Kultur, Jena 1985 (unveröffentlichtes Man.). 12) Vgl. Peter Furth, Eine konservative Verteidigung des Marxismus, DEBATTE 10/1985, S. 15 f. 13) MEW, Bd. 3, S. 35. 14) Marx/Engels, Die heilige Familie, MEW, Bd. 2, S. 38. 15) Aber eben auch nur als Motiv, denn einer genaueren Untersuchung muß deutlich werden, »daß die revolutionäre Theorie der politischen Ökonomie, die die kapitalistische Produktionsweise als bloß historische, endliche Form der Produktion erweist, noch keine Theorie der Revolution darstellt« (Andreas Arndt, Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum 1985, S. 266) 16) Zum Aufsatz »Klassenbewußtsein« von Georg Lukács; s. ders., Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923, S. 57. 17) Vgl. David Lockwood, Das schwächste Glied in der Kette? Einige Anmerkungen zur marxistischen Handlungstheorie, PROKLA 58/1985 (engl. 1981) 18) Vgl. Sabine Kebir, Gramscis Beitrag zur modernen Kulturtheorie, DEBATTE 2/1986, bes. S. 69 f. 19) Lockwood, a.a.O., S. 19. 20) Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, Kap. I, Abschnitt 4, MEW Bd. 23, bes. S. 90. 21) Lukács, a.a.O. (Verdinglichungs-Aufsatz), in der Reihenfolge der Zitation S. 106, S. 111, S. 161. 22) Vgl. Lukács, a.a.O., S. 182, S. 185, bes. S. 187 f. 23) Lukács, Werke, Bd. 2, Neuwied/Berlin 1968, S. 21.

*Wer Film studieren will, kann sich seine Lehrer nicht aussuchen. Man kommt zu dem in die Regieklassen, der gerade eine aufmacht. In meinem Fall war das Jutkewitsch. Der Lehrer, den ich mir ausgesucht hätte und der bestimmt niemals von seinem sich ihm aufdrängenden Schüler erfuhr, heißt René Clair. Seine Filme mit ihrer scheinbar ganz realen Faktur und einer sehr feinen Überhöhung übten auf mich, als ich sie am Filminstitut WGIK sah, eine Art Schockwirkung aus. Das kann man heute bestimmt nur schwerlich nachvollziehen, doch die Verunsicherung rührte von dem damaligen Kontext her: Der sowjetische Film baute auf die photographische Abbildung der Realität, allerdings aus einer ganz im Alltag verhafteten Perspektive, die absichtlich Künstlerisches, Spielerisches mied. Als ich anfing, Filme zu machen, wollten alle, daß es in der Kunst so aussieht 'wie im Leben'. Und René Clair war es, der mir die Entdeckung brachte, daß das Leben im Film nicht pur, sondern wie in der Kunst vor uns erstehen kann.*

Eldar Schengela

Agnes Hüfner

## Einzelgänger der Einigkeit

»Es ist für mich eine unheimliche Qual, an solchen Kongressen teilzunehmen. Ich will Dir ehrlich sagen: Wenn da dieser geballte Geist — jeder einzelne ist ja schon schwer zu verkraften; also wenn das eine Tagung der Tabakhändler wäre oder eine Tagung der Kloffrauen, dann würde ich gerne eine Grußansprache halten oder auch einen Festbeitrag, aber hier in diesem Bereich ...«

Woran Günter Wallraff auf keinen Fall teilnehmen will, was er mehr fürchtet als den Thyssen-Konzern, ist eine Zusammenkunft seiner Kollegen, ein Schriftstellerkongreß. So überzeugend seine Abneigung klingt — der Satz, »jeder einzelne ist ja schon schwer zu verkraften«, leuchtet ein —, so verwirrend wirkt das Selbstverständliche auf Wallraffs Interview-Partner. Dem fällt nur die Retourkutsche ein: »Du engagierst Dich also erst, wenn der Schriftstellerverband den Bach runtergegangen ist?« Auch das gewerkschaftliche »Du« täuscht nicht über das Mißverständnis hinweg. Günter Wallraff ist von Anfang an Mitglied des Verbandes Deutscher Schriftsteller, VS. Er mag nur nicht auf dessen Tagungen weilen. Er schreibt auch nicht über Schriftsteller. — Das Interview erschien im Januarheft der »feder«, der Zeitschrift für die Journalisten und Schriftsteller in der IG Druck und Papier. Immerhin.

Seit der VS sich in diesem Organ äußert, ist er bemüht, das Innere nach außen zu kehren. Man könnte sagen, zuneh-

mend. Im monatlichen Kommentar, »VS-intern«, des Jahrgangs 1985, beschäftigen sich acht Autoren mit Selbst- und Gegendarstellungen. Drei Blicke über den Gartenzaun schweifen in die Wirklichkeit von Buchmesse, Kulturrat und Kritik. Einer nimmt sogar Geschichte, das Datum 8. Mai, wahr.

Das Bild, das der Schriftstellerverband in seiner Zeitschrift von sich entwirft, ist reif für Satiren. Am besten in Dialogform. Denn hier wird durchaus mit verteilten Rollen gespielt. Fordert der eine Einigkeit, antwortet der andere Offenheit. Auf den Vorwurf »Schwächung« des Verbandes lautet die Replik: »Ich weigere mich, an Stänkereien hinter verschlossenen Türen teilzunehmen.« Einer klagt mehr Umgänglichkeit ein, ein anderer droht mit dem Entzug seiner Leserbriefe. Die Szene scheint bewegt, die Diskutanten wirken erregt. Doch sind sich die streitenden Parteien in einem und dem wichtigsten einig: in der Beschwörung. Sie ist das gemeinsame Kennzeichen, das einigende Band, die sozusagen Dritte Sache, die den VS zusammenhält. Jedenfalls stellt er sich nach außen so dar, und nur Berichte über universitäre Studiengänge für Autoren, Lyrikertreffen in Jugoslawien oder Begegnungen auf EG-Ebene lassen ahnen, daß der Schriftstellerverband mit der Außenwelt in Kontakt steht. Eben damit hatte er angefangen, mit dem baren Äußerlichen, dem Kontostand. Realismus der ersten Stunde.

Bei der Gründungsveranstaltung des VS, 1969 in Köln, sagte Heinrich Böll: »Anlässlich der Gründung eines Gesamtverbandes Deutscher Schriftsteller möchte ich hier einige Überlegungen zur gesellschaftspolitischen Situation der Schriftsteller in der Bundesrepublik anstellen. Damit kein Mißverständnis aufkommt: Es geht hier nicht um kulturelle Nuancierungen, nicht um die Fragen: Kunst, Antikunst, gibt es noch eine Literatur, gibt es keine mehr? Das gehört in die Feuilletons, in denen wir uns ausgiebig tummeln. Es geht nicht um unseren Anteil an Erstellung von Kunst, Poesie und möglichen Ewigkeitswerten. Es soll hier öffentlich Tacheles geredet und unser Anteil an den merkwürdigen Sozialprodukten betrachtet werden, die wir erstellen ... Es mag manchen von uns trösten, daß er möglicherweise Ewigkeitswerte schafft, dieser Trost sei ihm unbenommen, wenn er uns nicht hindert, uns hier und heute, gestützt auf den Gesamtverband, Gedanken darüber zu machen und einmal öffentlich darzulegen, wie wir unser Geld eigentlich verdienen. Vornehmerweise nennt man das Geld, das wir bekommen, Honorar. Das klingt, als wären wir sehr feine Leute. Ich fürchte, wir sind sehr feine Idioten. Wir lassen uns dirigieren, kujonieren, Prozente und Honorare diktieren, ohne je ernsthaft darüber nachzudenken, wer sie festgelegt hat und wie sie sich errechnen. Der geistige und moralische Kredit, den wir der Bundesrepublik einbringen, ist ohnehin honorarfrei: wir verlangen nichts dafür. Es geht auch nicht um unsere gesellschaftliche Ehre, die verschaffen wir uns selbst. Es geht um unsere gesellschafts- und finanzielle Stellung.«

Es kam das große Ereignis. Die Politik reichte der Kunst die Hand. Auf dem ersten Schriftstellerkongreß, 1970 in Stuttgart, bat Willy Brandt die Autoren um ihre Hilfe bei Ausübung der Staatsgeschäfte. Die trugen gute Namen:

Mehr Demokratie wagen, Ostverträge, Entspannungspolitik. Und wer, wie Martin Walser, Kritik an der Stuttgarter »SPD-Familienfeier« übte, wollte nicht weniger sondern mehr Sozialistisches: mehr Gegenmacht, eigene Produktionsmittel, Enteignet Springer, Selbstbestimmung statt Mitbestimmung. Die Euphorien waren beträchtlich. 68 und 69, Studentenbewegung und sozialliberale Politik vereinigten sich, schnürten ihre Illusionen zu einem Bündel und gingen auf die Arbeiterbewegung los. Seit 1974 also: Verband deutscher Schriftsteller in der IG Druck und Papier.

Trotz aller Gutgläubigkeit und ohne jeden Spott gesagt: Der erste Schriftstellerkongreß stellte ein professionelles Programm auf und sich selbst ein Ziel. In der Sprache von damals hieß das: Der Marsch durch die Institutionen. Selbstbewußtsein entwickelte sich im Widerspruch zu Maulkorbsparagraphen, Berufsverboten und Terroristenhysterie. Als der VS 1981 den »Friedensappell der Schriftsteller Europas« vorlegte — nicht gerade eine regierungsoffizielle, aber eine auch damals sozialdemokratisch denkbare Zukunftsvorstellung —, war sein Selbstbewußtsein schon so marode, daß die Pressechelte ihn schier zerriß. Dann ging's ums Überleben. Bekenntnisse zur Einheitsgewerkschaft oder, wie jüngst geschehen, die Mitteilung »langjähriger Erfahrungen im Deutschen Bundestag« galten als Garantie. Ein Schriftstellerkongreß, der ein intellektuelles Ereignis wäre, wurde unvorstellbar.

VS-intern gibt es die unterschiedlichsten Erklärungen: »Schriftsteller brauchen Pausen. Nicht nur schöpferische. Wer keine Pausen macht, reagiert nur noch. Auch auf sich selbst. Eine Gewerkschaft, deren Mitglieder Schriftsteller sind, braucht Pausen ... Ein VS, der in zunehmendem Maße nur noch

auf sich selbst reagiert, braucht eine längere Pause.« Obwohl die Empfehlung noch kein Jahr alt ist, hat sich ihre Autorin, Anna Jonas, inzwischen davon distanziert und ihr Interesse an einer VS-Vorstandstätigkeit, wenn auch erfolglos, begründet.

Es gibt getarnte Vorwürfe: »Mir ist nicht ganz verständlich, wie man als Schriftsteller die Vorteile genießt, die die Kollegen in der Organisation erarbeiten, ohne daß man sich selbst dieser Organisation anschließt. Mir ist auch nie ganz verständlich geworden, daß leuchtend linke Namen unserer demokratischen Pubertätsjahre nachher nie in den Mitgliederverzeichnissen der Berufsorganisation aufgetaucht sind.« Ob Martin Walser mit seiner Rüge wirklich Hans Magnus Enzensberger meint, wäre zu erfragen. Einiges spricht dafür. Mitte der sechziger Jahre entdeckte Enzensberger die »Bewußtseins-Industrie«. Mag sein, daß er heute anderer Meinung ist. Mag auch sein, daß ihn Walsers Warnung vor den »neuen Beeinflussungspotentialen« aus dem Jahr 1985 nicht erreicht hat, oder daß Ernst Breit auf der Gründungsveranstaltung der Mediengewerkschaft im vorigen Dezember an ihm vorbereitete. Breit: »Und ich füge hinzu: Es darf die Gefahr nicht unterschätzt werden, die darin liegt, daß das Bewußtsein manipulierbar wird.«

Dieter Lattmann, Vorsitzender des VS von 1969 bis 1974 und Motor in Sachen Gewerkschaftsbeitritt, konstatiert nüchtern, daß die Organisation derzeit manchem Schreibenden »nicht mehr zeitgemäß« erscheine. Seine Stichworte heißen: Rückkehr des Individuums, Gefahr der Entpolitisierung, »das Märchen zieht auf.« »Jeder ist sich selbst wieder der Nächste und folglich allein. Kaum einer wird sich oder anderen rückhaltslos eingestehen, wie sehr ihn nach diesem Prinzip egomanischen Handelns gerade auch Existenzangst

und Rivalitätsdenken umtreiben. Sie halten nicht zusammen, sehen kaum noch Sinn im Gemeinsamen, fürchten für sich eher Beschädigungen, wenn sie sich einmischen. Heute macht allen kulturellen Organisationen der Umstand zu schaffen, daß sich unter den Dreißig- und Vierzigjährigen, die mit allen möglichen Irrtümern als die begabtesten gelten, kaum jemand in öffentlicher Sache engagiert und für einen Zusammenhalt seiner Berufsgruppe Verantwortung übernimmt.«

Öffentlich wird Horst Sindermann aus der DDR von Bundestagspräsident, Bundeskanzler und den Vorsitzenden der Parteien empfangen, bevor er zu Oskar Lafontaine nach Saarbrücken und Karl Marx nach Trier weiterreist. Allem Anschein nach kommt die deutsch-deutsche Geschichte ohne Schriftsteller voran. Die sind in derselben Sache viel mehr mit sich selber befaßt. Nach dem Motto: meine Menschenrechte sind besser als deine Menschenrechte. Der Streit zwischen den ehemaligen DDR-Autoren und den »geborenen« BRD-Autoren ist zum religiösen Anliegen geraten. Weitere Vorstellungen über den Verlauf der zweier- oder dreigeteilten Welt entfielen im Eifer. Nähere Vorstellungen — man muß bei Heimarbeitern nicht unbedingt ein Engagement für die Streikrechte der Arbeiter erwarten — liegen, scheint's, fern. Lattmanns Beobachtung über eine Abstinenz der Dreißig- und Vierzigjährigen in Sachen Politik erübrigkt nicht die Frage: Wofür? Wofür, denn bitte, engagieren?

Es scheint so, als hätte sich der VS nie von dem Schock erholt, daß die Arbeiterbewegung nicht die Produktionsmittel von Bertelsmann, Holtzbrink oder Gruner & Jahr übernommen und zur Verfügung gestellt hat, sondern jetzt nicht so recht weiß, wie sie die Neue Heimat loswerden kann. Wenn der Vorsitzende der Deutschen Journali-

sten-Union, Eckart Spoo, sich über den Verkauf von Springer-Aktien an die Deutsche Bank sorgt und warnt: »Springer enteignet sich«, ist das vielleicht kein Grund, sich zu mokieren. Aber Anlaß für einen Schriftsteller, sich als Betriebsrat zu betätigen, ist es auch nicht. Irgendwie, könnte man sagen, fehlt dem VS die zündende Idee. Vor allem dort, wo am meisten passiert: im Bereich der Neuen Technologien.

Bei der Gründungsfeier der Mediengewerkschaft hielt Martin Walser das Hauptreferat: »Durch die neuen Beeinflussungspotentiale kann das, was wir bisher als öffentliche Meinung so öffentlich wie möglich zu machen versuchten, zu einem Teil der Werbewirtschaft degenerieren. Die öffentliche Meinung ist aber, wenn nicht mehr, so doch mindestens so etwas wie das Nervensystem der Demokratie. Vielleicht ist die öffentliche Meinung sogar die einzige Möglichkeit, eine demokratische Verfassung vor Mißbrauch und Verrottung zu bewahren. Zweifellos war die öffentliche Meinung das bürgerliche Befreiungsinstrument schlechthin. Sobald der Bürger die Praktik des Feudalismus öffentlich benannte, war die Gesetzlosigkeit dieser Herrschaft offenbar, sie war nicht mehr legitim. Die öffentliche Meinung ist also so ehrwürdig wie die Verfassung. Aber sie, die die Verfassung schützen soll, ist selber einigermaßen schutzlos. Das liegt fast in ihrer Natur ... Wir, die Schriftsteller, meine ich, müssen uns ein bißchen zuständig fühlen für das, was der öffentlichen Meinung passieren kann in den Händen von Medien-Glücksrittern und Einflußnehmenden aller Art ... Wenn die öffentliche Mei-

nung in den Händen derer ist, die durch sie kontrolliert werden sollen, dann ist — um im Bilde zu bleiben — das Nervensystem unter Vollnarkose. Und die Mächte, die dergleichen an den Himmel zaubern können, reagieren weniger auf die uns so wichtigen Bücher und Bibliotheken als auf Gegenmacht.«

Es ist anzunehmen, daß mehr Dreißig- und Vierzigjährige einen Personal-Computer benutzen als die Schriftsteller aus der Gründergeneration des VS; die Entgeisterung, mit der Martin Walser und seine Kollegen auf die Neuen Medien reagieren, ist dennoch überraschend. Walser beschreibt »öffentliche Meinung« so, als bewegten wir uns im 19. Jahrhundert, als redigierte Karl Marx noch eigenhändig die »Neue Rheinische Zeitung« und schlage sich persönlich mit der Zensurbehörde herum, als würde hinter den Türen eines literarischen Salons eine Politik diskutiert, die in den Ohren des Königs von Preußen schrill erkänge, als hätte er sich noch nie im Fernsehen gesehen. Wenn das Buch gedruckt ist — um beim alten zu bleiben —, kommt, so möchte man doch wünschen, das Interview; manchmal der Dichter, manchmal sogar Dichter mit Familie ins Bild.

Rund 2500 Autoren — Verluste ab, Eintritte zugerechnet — sind Mitglieder im Schriftstellerverband. Fehlt eigentlich nur, daß der Verband sich auf die Wirklichkeit einläßt, die allerdings der von 1969 nicht mehr ganz gleicht. Irgendwie will das nicht gelingen. Auf dem vorläufig letzten Kongreß hieß es in einer Resolution: Die Schriftsteller gehen der Politik voran.

Freud

Wo es war, soll ich werden

## Adam Kuckhoff

geb. 1887, Aachen — hingerichtet 1943, Berlin-Plötzensee

Im Alano Verlag in Aachen hat Werner Jung eine, wie der Vorspann sagt, »repräsentative Auswahl aus dem weit gefächerten Werk Adam Kuckhoffs« herausgegeben: Gedichte, Geschichten, Essays zu Literatur, Theater und Film und das »Spiel in fünf Bildern, Till Eulenspiegel«. Der Hinweis aufs Repräsentative unterstellt, daß der Autor im Ganzen mit seinem Werk bekannt ist, daß dem eiligen, vielbeschäftigte Leser hier ein Überblick gegeben wird, der ihm Zugang und Eindruck erleichtert.

Tatsächlich ist das Werk Kuckhoffs umfangreicher. Einige Romane, Theaterstücke, Drehbücher gehören dazu und eine Vielzahl von Zeitschriftenaufsätzen. Und doch, niemand kann sich darüber etwas vormachen, ist der Schriftsteller Kuckhoff recht unbekannt geblieben. Diese Auswahl, so gründlich sie einleitend Person und Arbeit vorstellt, wird es dennoch schwer haben, das zu ändern.

Kuckhoffs Name hat in der Geschichte in anderem Zusammenhang Gewicht. Er gehörte an prominenter Stelle zu den in Berlin-Plötzensee hingerichteten Gegnern des Faschismus, zum Kreis um Libertas und Harro Schulze-Boysen, Mildred und Arvid Harnack und anderen, zur Roten Kapelle. Und ihm wäre, soweit er sich in seinen Arbeiten zu erkennen gibt, nichts widersinniger vorgekommen, als seine Dichtung im Rückblick, aus der Perspektive seines mutigen Todes gewürdigt zu wissen.

»Es hat etwas Mißliches«, schrieb Kuckhoff 1919 bei Betrachtung Georg Büchners, dessen Werk in einer Volksausgabe er besorgte, »aus der Tatsache eines geschehenen Todes seine innere Notwendigkeit nachweisen zu wollen.

Es erinnert an den Effekt von Historiendichtern, ihren Helden Prophezeiungen in den Mund zu legen, die längst eingetroffen sind. Auch wird eine letzte Sicherheit wie überhaupt im Geistigen nie zu gewinnen sein.«

Im Vorwort zitiert Werner Jung eine Bemerkung, ebenfalls in Besinnung auf Büchner gesagt, in der sich der Autor entschieden eine Verknüpfung seiner künstlerischen Arbeit mit der politischen Aktion verbietet! »Immer wieder bis in unsere Zeit hat man geglaubt, mit Literatur Revolution machen zu können, ein Beginnen, für das Büchner schon damals nur sarkastischen Spott übrig hat. Wenn ihm eines gewiß ist, so das, daß nur die Massen und ihre materiellen Bedürfnisse Träger und Anlaß einer revolutionären Umwandlung sein können, weil Gewalt, nur als Gewalt der Massen möglich, das einzige Mittel zur Umwälzung der sozialen und politischen Zustände ist.«

Wollte man Adam Kuckhoff eine literarische Biographie geben, ließe er sich als ein Sohn Jenny Treibels beschreiben, als Kind einer zu wilhelminischem Ansehen gelangten Fabrikantensfamilie, das die ihm auf den Weg gegebene bürgerliche Bildung in die Literatur verwiesen hat. Von der Trivialität des Familienaufstiegs befreit fordert man von ihm als Dank, an dessen Idealisierung teilzunehmen, der Gesellschaft, der er entstammt, den Glanz der Kunst zu stiften, sich der Ausgestaltung der Nationalliteratur zu widmen, auf den Spuren der Helden Goethe und Schiller. Aber Kuckhoff spielt nicht mit.

In einer seiner Geschichten, 'Der Deserteur', ist dieser Bruch dargestellt.

Ein junger, mit einer Offizierstochter verheirateter Soldat, beschließt zu desertieren. Nicht allein, weil er sich dem Krieg entziehen will, ebenso sind ihm das heimische »Büfett und der Glasschrank mit den Figuren aus der königlichen Prozellanmanufaktur« ein Graus. »Man müßte kein Prolet sein«, läßt er den Deserteur sagen, »wenn man für das Heroische nicht einen offenen oder heimlichen Schwarm hätte. Irrendwie bin ich noch Proletarier trotz meiner gutbürgerlichen Abstammung, und so war ich für das Heroische, und zugleich konnte ich es auf den Tod nicht ausstehen. Vielleicht hing damit alles andere zusammen.« Und ein andermal heißt es: »Der Heroismus verlernt sich verwünscht schwer, wir sind noch verseucht, es wird Weile haben, bis wir in Deutschland einfach tun, was richtig ist.«

Hier ist nun doch eine Verbindung zwischen Kuckhoffs Werk und seinem mutigen Leben. Literatur, die Kunst, zuerst das Theater, dem er als Intendant und Dramaturg viele Jahre seines Lebens verbunden war, sind ihm schwer zu erarbeitende Lebensäußerungen, aber nicht dazu angetan, das Schwere ins Leben zu tragen. Im Gegenteil ist Kunst das Unheroische, das Sinnlich-Wirkliche, Gesellschaftliches, kein unerkanntes Höheres, Jenseitiges. So ist Kunst ihm eine Volksangelegenheit.

In dem der Auswahl beigegebenen Spiel 'Till Eulenspiegel', es erschien 1941, hat Kuckhoff dafür ein Beispiel gesetzt. Eulenspiegel, der Schalk, der alles und alle beim Wort nimmt, ist der Antiheld; ist aber auch, was Kuckhoff reizten mußte, die nach üblichem Literaturverständnis fürs Drama am wenigsten geeignete Figur. Eulenspiegel bleibt sich ein Leben lang gleich. Er hat keine dramatische Laufbahn. Als Kind wie als Erwachsener ist und bleibt er der Narr. »Was für einen Fortgang kann ein Mensch, eine Gestalt haben, die durch das Gesetz, nach dem sie angetreten ist, bestimmt wurde, unwandelbar

die gleiche zu sein?« fragt der Autor im Nachwort, um sich die Antwort zu geben: »Die der geprägten Form, die lebend sich entwickelt.« Nicht das Leben entwickelt sich zur Form, zu einem über sich hinauswachsenden Höheren, die Form entwickelt sich lebend.

Ein Spiel heißt das Stück, und Kuckhoff beklagte, daß jedes Verständnis dafür der Literatur und ihrem Publikum ausgetrieben sei. Mit der Verbanung des Hanswurst von der deutschen Schaubühne »begann im achtzehnten Jahrhundert das ganze Leid«. Das ganze Leid, das ist der »deutsche Bildungsmensch«, dem Bildung und Wirklichkeit des Alltags wie Werktag und Feierabend auseinanderfallen, und der darum eigentlich ein ungebildetes Leben lebt.

Die Vermutung kann man zumindest wagen, hier einen Anlaß für Adam Kuckhoffs Widerstand zu erkennen, der ihn, den Unheroischen, bis zum Äußersten trieb. Zwei kleine Aufsätze, über Lessing und Büchner, lesen sich wie Zeugnisse dieser ungewöhnlichen Lebensart eines eigentlich bürgerlichen Revolutionärs, der, zu spät gekommen, seinen Geist dennoch nicht preiszugeben bereit war.

Aus Anlaß der Zweihundertjahrfeier schreibt er über Lessing: »Lessing, der 'Wegbereiter der Klassik', steht zugleich zu ihrem Lebensgefühl im schärfsten Gegensatz. Ist für Goethe und Schiller 'Ewigkeit', sei es auch nur der ewige Augenblick, höchster Wert, um dessen Erfüllung ihr ganzes Dasein kreist, so hat Lessing zeitlebens keinen andern Willen gekannt, als dem wirklich gelebten Augenblick genugzutun.« Lessing sei »nicht unser«, ihn zu verstehen habe noch gar nicht angefangen.

Die kleine Auswahl der Arbeiten Kuckhoffs gibt einen Schriftsteller zu erkennen, der in der Tradition Lessings und Büchners verstanden werden wollte und darum erst mit ihr, wenn es sie denn gäbe, verstanden werden könnte.

A.H.

Adam Kuckhoff

## Lessing — und kein Anfang!

»Sie reden von Spinoza wie von einem toten Hunde«, zürnte der schon vom Tode gezeichnete Lessing in jenem Gespräch, das Fritz Jacobi uns überliefert hat. Glückliches Zeichen von Lebendigkeit einer Zeit, wenn sie in Haß oder Liebe zu den Großen auch der Vergangenheit steht! Nie waren die Götter leerer zu Larven erstarrt als in dem Augenblick, wo man ihnen ohne Unterschied im römischen Pantheon ein prunkendes Grabmal errichtete. Wieder einmal hält die Geschichte am gleichen Punkt, erhebt sich das Pantheon der Geister, nur herübergewandelt aus dem statischen Raum in die dynamische Zeit. Feier reiht sich an Feier: Festtag, Festwoche, Festjahr, Beethoven, Schubert, Dürer, Brentano und Jahn: Das ist die Ausbeute eines Jahres, und schon hebt mit Lessing das neue an. Wir kennen das Klimische im voraus. Prunkhafte Veranstaltungen, Reden von Gelehrten und Staatsmännern des In- und Auslandes, Sonderbeilagen der Presse, überquillend aus allen Spalten der Zeitungen, aus Zeitschriften und Buchläden das schleimige Wort, tausend Federn, die kein Inneres, sondern die Konjunktur des Tages in Bewegung setzt. Und das Ergebnis? Eine einbalsamierte Mumie mehr in einer neuen Nische untergebracht, ekel der Übersättigung, die schon beim Worte »Lessing« nervös die Seiten verblättern läßt. Lessing und kein Ende! Lessing — und kein Anfang.

Lessing — in der Tat, was soll uns Lessing? Ist es vielleicht gefällig, die historischen Verdienste des Mannes nach den Erinnerungen aus der Schulbank abzuraspeln? Held der Aufklärung im Kampfe mit den Orthodoxen, Wegbereiter der Klassik, Laokoon, der nicht schreit, Shakespeare gegen Voltaire, der Konflikt der Ehre in der Minna, erstes Bühnenstück von nationalem Gehalt, Daten, Daten, und verrosteter Kram. Gemach! Die Fabel vom historischen Lessing wird um nichts wahrer dadurch, daß man die Gegenwärtigkeit seines Werkes in lauter Historie auflöst, sie wird nicht wahrer dadurch, daß man sich seines eigenen mißverstandenen Wortes gegen ihn bedient. »Hat er nicht selbst in bewundernswerter Erkenntnis zugegeben, daß er kein Dichter sei?« Bewundernswert sein kritisches Vermögen allerdings, das vor dem eigenen Schöpfertum nicht haltmachte! Aber wenn Lessing, dessen Bescheidenheit nie die Bescheidenheit der Lumpe gewesen ist, sich in der so häufig angezogenen Stelle das strömende Genie abspricht, so bekennt er in gleichem Atemzuge, daß er mittels jenes kritischen Vermögens etwas besitze, was dem Genie sehr nahe komme. Selbst, wenn Emilia Galotti zu uns kühl spricht — nicht kühler übrigens als zu dem reifen Go-

the —, wenn Nathan, um uns neu zu ergreifen, aus dem kämpferischen Weltanschauungsstück in das heitere Märchenspiel, das auch in ihm steckt, hinüberwechseln müßte; wie darf eine Zeit, die den Titel des Dichters ohne Besinnen an den geringsten Tagesliteraten vergibt, ihn im nachgesprochenen Urteil dem Schöpfer von Werken aberkennen, die sich immerhin durch fünf Generationen lebendig auf unserer Bühne gehalten haben? Wo Minna von Barnhelm vollends, aller verödenden Schullektüre zum Trotz, aller Unfähigkeit der Deutschen zum Trotz, ein Lustspiel zu spielen und zu lesen, bei auch nur annähernd genügender Leichtigkeit der Darstellung sich als einziges klassisches Werk der Gattung wieder und wieder behauptet! Und der Wissenschaftler, der Kritiker? Zugegeben, daß wir des Liebesdienstes harren, der uns die zwanzig Bände der Hempelschen Ausgabe auf ein Fünftel, ein Sechstel zusammendrängt: aber in diesen drei, vier Bänden wäre dann auch nicht eine Seite zu lesen, die uns nicht tief, auch heute noch lebendige Erkenntnis eröffnete. Noch heute ergreift das Testament Johannis aus dem Anti-Goeze mit ursprünglicher Kraft, noch heute enthält jedes Stück der Dramaturgie oft im beiläufigsten Nebensatze dramatische und theatralische Einsichten, mit denen ein halbes Dutzend unserer berühmtesten Kritiker ihr Öfchen Jahr und Tag zu heizen vermöchten, wenn sie sie in der Tiefe ausschöpften, noch heute muß der biologische Grundgedanke des Laokoon und der Dramaturgie, die Entwicklung künstlerischer Gesetzmäßigkeit aus dem Organismus der Gattung, zum Ausgangspunkt jeder mehr als impressionistischen Kritik werden. Vorausgesetzt allerdings, daß man Lessing zuerst mit sehenden Augen zu lesen verstehe.

Denn seltsam genug: Lessings scheinbar so gedankenklares Werk ist schon von ihm selbst aus betrachtet vom Geheimnis umgeben wie nur irgendeine rätselvolle Dichtung unserer Klassiker. Er hätte es nicht auszusprechen brauchen, daß man das Beste seines Glaubens unter gegebenen Umständen besser für sich behalte: Wie sein nächster Freund von dem spielerisch an einen ziemlich beliebigen dritten hingeworfenen Bekenntnis zum Spinozismus gänzlich überrascht wurde, bleibt überall sinnbildhaft. Dabei war das weltanschaulich religiöse Gebiet immer noch dasjenige, auf dem er sich am ausführlichsten geäußert hatte. Was aber hat Lessing etwa politisch gedacht? Ein halbes Dutzend Stellen, für die Zeitgenossen in ihren kargen Andeutungen kaum verständlich, die geformtesten in ein wie zweideutiges Schweigen mündend ... Das ist nicht Klugheit und Vorsicht, das ist in jedem Zuge innere Haltung, der Wille zur vielsinnigen Gestalt eines Dichters, der am stärksten dichtete, wo er nicht zu dichten schien. Wann immer Lessing eine Sache angreift, niemals treibt er sie zum gedanklich geschlossenen System, stets geht er von einem gegebenen Punkte aus, aber die Perspektiven verlieren sich in unendlicher Ferne. Seine Dramaturgie betont ausdrücklich die Ort- und Zeitgebundenheit, »hier«, das heißt in Hamburg, wolle er die Fortschritte eines genau bezeichneten Unternehmens verfolgen, sein Streit mit Goeze greift zu allen Formen: Dialog, Parabel, Polemik, und wie zum Spott scheint er die »Erziehung des Menschengeschlechts« in trockene Paragraphen zu gliedern. Der Laokoon, die Dramaturgie, die Freimaurergerüsse: alles bleibt Fragment, das Ganze ein ungeheuerer Torso, jenem Herkules im Vatikan gleich, ein Mittelstück, an dem die Gliedmaßen und

das krönende Haupt zuletzt nur visionär zu ergänzen sind. Armer Tropf, wer etwa bei dem aristotelischen »Mitleid« der Dramaturgie das zeitliche Sigel für die Sache hält, nicht erkennt, daß hier das Zentrum lessingschen Wesens überhaupt gegeben ist: Bekenntnis zur Gegenwart, der unmittelbaren sympathetischen Ergriffenheit, die ihm dann auch Drama und Bühne als höchstes künstlerisches Sinnbild des Lebens erscheinen ließ.

Gegenwart. — Sinnbild sei es für uns wiederum, daß unsere Zeit mit dem Problem der lebendigen Wirklichkeit aufs leidenschaftlichste zu ringen beginnt. Gegenwart, das ist das geheimnisvolle Grundgesetz Lessings, von dem aus alles seine ursprüngliche und zurechtrückende Deutung erhält. Lessing, der »Wegbereiter der Klassik«, steht zugleich zu ihrem Lebensgefühl im schärfsten Gegensatz. Ist für Schiller und Goethe »Ewigkeit«, sei es auch nur der ewige Augenblick, höchster Wert, um dessen Erfüllung ihr ganzes Denken kreist, so hat Lessing zeitlebens keinen anderen Willen gekannt, als dem wirklich gelebten Augenblick genugzutun. Bis auf ein paar spielerische Nebenwerke, die doch wiederum dem Tagesbedürfnis des Theaters dienen sollen, sind seine gesamten Dramen aktuell in einem Sinne, der uns, nach dem Zwischenspiel des Jungen Deutschland, erst heute wieder zum Problem geworden ist. Ein Programm, steht am Anfang jener »junge Gelehrte«, der sich von der Buchweisheit zum Leben bekehrt, wie Lessing selbst Körperkultur in der Form der Zeit als den wahren Durchbruch zum Leben betrachtet hat. »Die Juden«, »der Freigeist«, Emilia und Nathan sind bewußte Tendenzstücke, »Philotas«, »Minna von Barnhelm« Hintergrunddichtungen, in die die Zeit mit Fanfaren oder nachrollenden Gewittern hineintönt. Kann es Bezeugenderes geben als jenen Samuel Henzi, ein Dramenfragment in hölzernen Alexandrinern, überlieferte Form, in die mit Gewalt das bisher unerhörte Unternehmen sich drängte, nächste Zeitgeschichte von der Bühne herab zu denen sprechen zu lassen, die kaum die Zeitung über die gleichen Ereignisse gelesen hatten? Und wie hier in der Dichtung, so erst recht in der Wissenschaft und Kritik. Mit einer Selbstverständlichkeit ohne gleichen wird der siebzehnjährige Pfarrerssohn und Fürstenschüler Journalist, in einer Zeit, die den Typ des freien Literaten kaum erst auszubilden begann, und Journalist, freilich in einem höchsten Sinne, ist er sein Leben lang geblieben. Das gilt für die Form seiner Existenz wie für seine Gegenstände. Immer hat er mit untrüglichem Spürsinn sich gerade der aktuellsten Fragen bemächtigt, des Kampfes zwischen Gottsched und den Schweizern, des gerade damals als geistige Macht gewaltig aufkommenden Theaters, des durch Winckelmann entfesselten klassischen Interesses, der theologisch aufklärerischen Auseinandersetzungen, in der dann die ganze Epoche kulminierte. Immer aber — und das unterscheidet ihn vom Journalisten heutigen Schwanges — ist er der Zeit um ein Stück voraus, nur eben ein Stück, Abstand, eben noch zu überbrücken, Erkenntnis der Wirkungsbedingnis, die er später bewußt pädagogisch anwendet. Der Spinozist der letzten Jahre konnte den Fanatikern der Aufklärung als zweideutiger Parteigänger der gleichzeitig von ihm aufs heftigste bekämpften Orthodoxie erscheinen: Weil wiederum die Zeit sich so gewendet hatte, daß es im Augenblicke galt, den Kompromißlern und Halben den Wind aus den Segeln zu nehmen. — Immer aber ist das Werk auch der Mensch. Wenn

Lessing am Ende die Weltgeschichte als eine stufenweise Erziehung des Menschengeschlechtes sah, so spiegelt sich darin Gott als Gesetz seines eigenen Innern: der Weltzeitstunde zu geben, was gerade diese geschichtliche Stunde verlangt.

Das Werk ist der Mensch. Der Mensch ist das Werk. Wie alles im Werke Lessings Gegenwart war, so ist sein Leben Gegenwart im beherrschenden Ethos wie im halb unbewußten, halb bewußten Gesetz der praktischen Lebensführung. Was neuerdings Grisebach aus dem Wust der »historischen« Systematik zu bestimmen sucht, hat Lessing mit völliger Sicherheit besessen: den »Ort« der ethischen Wirklichkeit. Oberflächliche Betrachtung könnte ihn zu jenem Ewigkeitsgedanken der Klassik nicht eben im Gegen- satz sehen. Die Option für die Wahrheitssuche anstatt für den Wahrheits- besitz hat unverkennbare Verwandtschaft mit dem »letzten Schluß« Faustens, der, unbefriedigt jeden Augenblick, im Weiterschreiten Qual und Glück findet, und auch Lessing ruft wohl einmal aus: »Ist nicht die ganze Ewigkeit mein!« Aber diese Ewigkeit hat doch ganz andere Züge als die der Klassik. Wenn Faust den höchsten Augenblick in der Ausschau auf die un- endlich weiterwirkende Fülle seines gelebten Lebens genießt, so hat Lessing im Gegenteil von dieser Auswirkung, von Nachwelt und Nachruhm stets höchst skeptisch gedacht. Welcher Unterschied des Lebensgefühls: jenes immer mächtige Monument Goethes — Faust »Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn«, das er selbst seinem Ausgang, dauernder als Erz, errichtete, und das »leichtmütige Lebensgnomon«, das der junge Wittenberger Student mit nicht geringer Gültigkeit einer Lebens- devise hinimprovisierte:

»Wie lange währts, so bin ich hin  
Und einer Nachwelt untern Füßen,  
Was braucht sie, wen sie tritt, zu wissen?  
Weiß ich nur, wer ich bin.«

Der gelegentlich als reifer Vollbringer zweifeln konnte »Wenn uns diese (die nächste Generation) nicht schon vergessen, so tun es sicherlich spätere«, der zeitlebens gern von seinem Wert mit der »leichtmütigen« Beiläufigkeit jener Verse spricht, der von sich sagt, daß schwerlich ein Mensch gleichgültiger gegen die Zukunft sein könne als er — er hat zuletzt auch dem eigenen Unsterblichkeitsglauben die tiefste Wendung in das immer Gegenwärtige gegeben. Wenn er zur Verblüffung der Zeitgenossen, einer Verblüffung, die bei Materialisten und Rationalisten der orthodoxen Obser- vanz heute noch anhält, sich in der »Erziehung des Menschengeschlechts« zum Glauben an die Wiedergeburt bekannte, so geschieht damit nur der höchste sinnbildliche Ausdruck des immer gleichen Heute und Hier: der Mensch, *der seine früheren Zustände vergißt*, bestimmt, mit neuen Fertigkeiten, neuen Erkenntnissen dem geschichtlichen Augenblick seiner Wie- derkehr genug zu tun.

Es gibt eine Szene in Lessings Leben, die die Meinung des Mannes wie kaum ein anderes offenbart. Als Kleist, der Freund, in der Schlacht bei Kuners-

dorf verwundet wird und stirbt, wendet sich der innerst Ergriffene mit der dringenden Bitte an Gleim, dem Ansuchen Nicolais um Gedächtnisverse *nicht* nachzukommen. Flammende Entrüstung über Nicolai selbst und andere, die es vermochten: wie weit ist das von jener Befreiungsdichtung entfernt, mit der sich seitdem alte und neue Erlebnisdichter die Not des wirklichen, leiderfüllten Augenblicks vom Halse geschafft haben!

Immer ist der Ort der ethischen Wirklichkeit zweifach bestimmt: durch ein konservativ Beharrendes, nenne man es Charakter, Glaube, Lebensgefühl, durch die jeweilige mystische Hochzeit dieses Beharrenden mit dem entgegenkommenden, fordernden Augenblick. Wer Lessings Kämpferleben in der Vielfalt seiner Wendungen verfolgt, findet mit steigender Ergriffenheit, daß alledem zuletzt ein ganz simples Urgebot zugrunde liegt. Der alte Johannes, der seiner Gemeinde scheinbar nichts anderes sagen kann, in Wirklichkeit nichts anderes sagen will, als das wiederholte »Kinderchen, liebet einander«: das ist Lessing selbst, der Glaube an die tätige Liebe als höchste Form wahren Menschentums. Als die Mutter ihn immer wieder bestürmt, dem Vater ein Andenken zu verfassen, erwidert er ihr zuletzt, nachdem er sich dem Ansinnen ein paarmal mit Ausflüchten entzogen hat: »Die beste Ehre, die wir unserem verstorbenen Vater erweisen können, ist, daß wir Sie umso viel mehr lieben und so sehr als möglich unterstützen«, wie er dem Vater selbst auf den Vorwurf mangelnder Anteilnahme am Tode eines Bruders geschrieben hatte: »Viele betrauern im Tode, was sie im Leben nicht geliebt haben. Ich will im Leben lieben, was mir die Natur zu lieben befiehlt, und nach dem Tode so wenig als möglich zu betrauern suchen.« Was die Natur zu lieben befiehlt —: Eltern und Geschwister hat der kaum ein paar Jahre in seiner bloßen Existenz Gesicherte über Vermögen mit Geld verschenkt, kaum einmal aufbegehrend gegen naive Arroganz, die ihn zum Zugtier der ganzen Familie machte, und einzig steht Lessings Liebe zu einer Frau, als der Mitte und Erfüllung seines Lebens, in der Geschichte unserer Literatur, Liebe nicht als höchster Selbstgenuß, als Sichausleben, sei es auch zu edelstem Zweck, sondern als inniger Dienst an dem, »was die Natur zu lieben befiehlt«. Nichts Keuscheres, nichts Selbstloseres als das Zueinander zweier Menschen, wie es uns der Briefwechsel Lessings mit Eva König offenbart: in seiner trockenen Zurückhaltung, verantwortlicher von Gefühl getragen, als immer einer der ekstatischen Briefe der nahenden Gefühlsperiode, und erst recht das, was bis in unsere Tage als immer schalerer Abhub darauf gefolgt ist. Umso erschütternder, wenn gerade dieser Liebesbund in den ersten und einzigen Schrei mündet, den der Mann in seinem Leben ausgestoßen hat: Als mit dem Tode der kaum Errungenen zugleich ein Jahrzehnt übermenschlicher Opfer seinen Sinn verlor. Und hier ist die Stelle, wo man Lessing — von einem höchsten Gesichtspunkt — Sünde gegen das eigene Gesetz vorwerfen darf. Daß er den Besitz Eva Königs mit dem wolfenbüttelschen Amt im Dienst eines gehaßten Prinzen und Fürsten verknüpfen zu müssen glaubte, daß er die Kraft nicht fand, die Frau aus ihrer Tellheimschen Ehrenüberspannung zu reißen oder doch im kühnen Aufbruch sie und sich in der freien Welt wiederzufinden — das war der einzige tragische Irrtum seines Lebens. Er hat ihn schwer gebüßt.

Dies Versagen auf der Höhe des Daseins wird um so schwerer verständlich, als Lessing bisher die Einheit des Widerspruchs mit vollendetem Meisterschaft gehabt hatte (ein erhabenes und wahrhaft tragisches Schauspiel, wie er noch an der Leiche der Frau die alte Sicherheit des schlicht zu Tuenden wiederfindet!). Was dem Gatten und Liebenden mißlang, vollbrachte der Sohn und Bruder ohne Bruch: der Familie, die jede Stunde seiner Anhänglichkeit und Hilfsbereitschaft gewiß sein konnte, ist es nie auch nur im Leitesten gelungen, den Weg Lessings durch Befehl und Wünsche zu bestimmen. Bis zu seinem 40. Jahre hat sein Daimonion ihn blindgängisch sicher geleitet, hat er jeweils den Anruf des stärksten Augenblicks erkannt und erfüllt. »Ich stand gerade müßig am Markte«, diese Bemerkung über seine Teilnahme an der Hamburger Entreprise ist wiederum wie ein sinnbildlicher Ausdruck seiner Wesensart, sich von dem ergreifen zu lassen, was gerade notwendig zu tun ist. Von hier aus erklärt sich zugleich alles, was den Auslegern seines Lebens und Werkes immer wieder zu tüfteln der Vereinbarung des scheinbar nicht zu Vereinbarenden Anlaß gegeben hat. Was, Lessing, der entschiedene Gegner des Kriegs, begibt sich ohne besonderen Grund in die Mitte der kriegerischen Ereignisse seiner Zeit, dazu noch als Sekretär eines preußischen Generals! Was, der Mann, an den der Schillersche Ausruf »Ich kann nicht Fürstendienner sein« sich in der Wolfenbüttler Zeit in wortwörtlichstem Sinne bewährte, dieser Mann findet über Friedrich II., dem er zu allerletzt zu Dank verpflichtet war, neben sehr kritischen auch unbefangen würdigende Worte! Die Lösung liegt nicht in irgendwelchen gedanklichen Konstruktionen, sondern dort, wo es etwa auch zu erklären gilt, daß der Urheber des Testaments Johannis die blutigste Klinge schlug, die je ein deutscher Schriftsteller seit Hutten geschlagen hat: in dem Fehlen jedweder Begrifflichkeit, in der Verbundenheit mit allen starken Kräften des Lebens. Zeitgeschichte, die einzige, die Lessing schreibenswert erschien, ist ihm nicht Schema, sondern blutdurchschossene Wirklichkeit, deren man nur Herr werden kann, wenn man ihren Pulschlag im eigenen Blute fühlt, im Blute, das nicht der »schlaffe Herzmuskel«, leere Ideologie, bewegt, sondern das kräftige Herz, das sich ebenso gewaltig zu empören vermag, wie es liebt. Die Gegenkräfte der Zeit überwindet nicht Güte, sondern der mitleidslose Hieb, und eines Friedrichs wird nur der wirklich Meister, innerlich oder äußerlich, der seine zeitgetragene Kraft erkennt und richtig bewertet. Für einen theoretischen Pazifismus wäre der Friedenskämpfer, für eine schlagworthafte Verkleinerung historischer Mächte wäre der große Realist nie zu haben gewesen.

Zwei Formen schöpferischer Geister kennt die Geschichte. Die einen Gestalter des Werks, das sie aus den Kräften der Zeit zu größerer oder geringerer Dauer hinauswölben über die Zeit, die anderen Präger des Vorbilds, eines immer wieder im Wechsel der Geschichte gültigen Menschentums. Die einen sind statisch, sie formen einen Staat oder große Kunst, die anderen sind dynamisch, was sie bilden, ist vergleichsweise unwesentlicher als die Impulse, die darin sichtbar werden. Diese sind Ausdruck einer Kultur auf ihrer Höhe, jene bleiben fließend im Strom des Werdenden. Ihr Symbol ist hier der Kreis, dort die Linie, ihr Lebensgefühl »Ewigkeit« oder »Gegenwart«. Das alles gilt natürlich nicht schematisch. Auch Goethe ist Vorbild,

wie Lessings Werk. Dennoch können wir uns nicht verhehlen, wie Goethe als Vorbild mit ersten leichten Schatten zu dunkeln beginnt, daß umgekehrt der Typ des Lessingschen Menschen in einem neuen Sinne aufersteht. Das bedeutet keine Unterwertung der klassischen Leistung, die als gnadenvoll Gestaltetes ihre Geltung behält, es besagt nur, daß Gestalt und Erkenntnis in wieder dynamisch gewordener Zeit, daß das Indirekte, Gebildete, aus der besonderen, uns gestellten Aufgabe weniger lebensnotwendig für uns ist als der zielhaft befeuerte Wille, die »moralische« Haltung: denn was sind unsere sozialen politischen Tendenzen, soweit sie in die Zukunft weisen, im Kern anderes, als jene Grundeinstellung des 18. Jahrhunderts, Kunst und Leben vom obersten Prinzip des Ethischen aus zu werten und einzuordnen? Klassisches Werk ergreift uns als etwas Hohes, das wir noch zu fühlen vermögen, schneller aber schlägt unser Herz, wenn wir in Lessing, in Georg Büchner den Atem des gleichen Kämpfertums verspüren. Georg Büchner! — Er ist im kargen Abriß seines Lebens bis heute Lessings einziger legitimer Erbe, wie er als Gestalter der edelste Erbe der Klassik war, beides zuviel auch für das größte Herz. Die gleiche Unentwegtheit bei dem gleichen scharfen Blick für die Realitäten des Augenblicks und der Gegenkräfte, die gleiche Aktualität in jedem Zuge, die uns dort das erste bürgerliche Drama, hier das erste soziale schenkte, die gleiche Lauterkeit der Lebensführung, die gleiche Liebestreue zu dem, was »die Natur zu lieben befiehlt«, hier Eltern und Gattin, hier Eltern und Braut. Wenn Lessing die Orthodoxen immer noch verwaschenem, natürlichem Christentum vorzieht, weil es die klare Kampfstellung verdunkelt, um die es geht, wenn Büchner den Feudalismus immer noch der Scheindemokratie vorzieht, »weil wir sonst eine Geldherrschaft wie in Frankreich bekommen, und dann soll es lieber bleiben wie es ist« — so stehen der Mann und der Jüngling plötzlich vor uns Arm in Arm, nicht anders als Schiller und Goethe auf ihrem Sockel in Weimar; ungeachtet des Abstandes von einem Jahrhundert und was sie mit ihm voneinander an äußerer Fragestellung trennt. Aber was heißt hier Fragestellung! Ein Jahrhundert ist wiederum seitdem verstrichen, was heißt hier Fragestellung, wenn uns aus jenem Kämpfergeist auch heute der lebendige Gegenwärtige — Lessing! Büchner! — beschieden wäre.

Wir brauchten ihn so nötig, den Mann, der keinen Augenblick paktierte mit den herrschenden Gegenkräften der Zeit, der lauteren Herzens aus der Liebe zu dem, »was die Natur zu lieben befiehlt«, die schneidende Klinge gegen die Widersacher von ehemals, heute und allemal zu führen weiß. Wie ihre Gestalt sich auch wandelt, es sind immer die gleichen. Um Religion zu streiten — verschollener Sang! Aber könnte nicht heute vielleicht ein neuer Lessing im »Geiste von Potsdam« eine Orthodoxie entdecken, die ihm bei allen vernichtenden Streichen, die er gegen sie führte, immer noch lieber wäre als ein Republikanertum, das nur die Stellung des wahren Gegners verdunkelt? Blühen die Klotze und Lange nicht ebenso üppig in unserer offiziellen Lehrtenwelt wie damals? Ist nicht unser Theater prunkenden Häusern und Riesenerfolgen zum Trotz entweder Stätte eines leeren Sensationsbetriebes oder flauer Beiläufigkeit, dem es neue Sendung ebenso neu zu erobern gilt? Aktualität, freilich, Aktualität, wir haben sie in reichem Maße — armer Samuel Henzi auf deinen gestelzten Alexandrinern! — doch wer sagt denn,

daß nach zwei Jahrhunderten das Gleiche stets das Gleiche sein muß? Könnte nicht am Ende gerade das Aktuelle, wie sie es auffassen, einmal das ewig Gestriges sein, weit entfernt von jener Gegenwart, dem Ort der ethischen Wirklichkeit? Menschen des Augenblicks — Tausende für einen! aus Erlebnis der Sekunde in das Erlebnis der nächsten taumelnd, aber wo ist in einem von ihnen das Beharrende, die Treue zu einem Glauben, der ein Leben trägt und sich aus allen Kräften des Lebens nährt?

Deshalb haben wir kein Recht, Lessings Gedenktag zu feiern wie einen beliebigen anderen. Er ist nicht »unser«, tief nur grollt seine Stimme aus dunklen Massen herauf. Einmal werden wir sie wieder hören. Inzwischen nehme der offizielle Jubiläumsbetrieb seinen Lauf. Lessing und kein Ende. Lessing — und kein Anfang!

(1929)

## Büchners Tod

Ein Genius flammt auf. Menschen von erschreckender Leibhaftigkeit, Situationen, hingestellt mit der Sicherheit unbedingten Könnens, Geschichte gestalthaft beherrscht, daß Jahre eindringender Forschung vorausgegangen sein müßten, über allem aber ein Auge, dessen äußerster Pessimismus keineswegs der etwas schwelgerische aller Jugend ist, sondern gegründete Weltanschauung, so tritt Georg Büchner mit seinem ersten Werk »Dantons Tod« in die deutsche Literatur. Eine Komödie »Leonce und Lena« wird lässig nachgeworfen — und ist eine der wenigen, die unsere Dichtung besitzt. Die Szenenfolge eines bürgerlichen Trauerspiels türmt sich gewaltig, in *solcher* Wucht nach dem Goetheschen Urfaust ohne Beispiel — Wozzeck — und bleibt Fragment. Georg Büchner stirbt. Stirbt an einem dummen einige Wochen währenden »Nervenfieber«. — »Mit dem Typhus ist es folgendermaßen bestellt«.

»Mit dem Typhus ist es folgendermaßen bestellt«: So leitet Thomas Mann den Untergang des letzten Buddenbrock ein, der am Typhus stirbt, weil er an irgendeiner Krankheit sterben mußte. Emil Gött war überzeugt, daß kein Mensch diese Erde verläßt, ehe nicht das Maß seiner Bestimmung bis zum letzten Tropfen erfüllt ist. Die Frage drängt sich auf, sie peinigt und läßt nicht nach: Mußte Georg Büchner sterben?

Denn in dieser meteorenhaften Erscheinung tritt das Genie in die Welt der deutschen Dichtung, wie es so fullevoll, so untrüglich nur noch einmal, in Goethe, zum Zenith innerer Vollendung emporsteigt. Selbst Schillers mächtiger Aufgang verblaßt vor der künstlerischen und menschlichen Reife dieses gleichaltrigen Jünglings. Niemand hätte zuviel gewagt, der damals

verhaltenen Atems einen deutschen Shakespeare erhoffte. Dabei kannte man nur den »Danton«. Aber was ist das für eine Entwicklung von dieser immerhin dramatisch formlosen Rapsodie auf die »entsetzliche Gleichheit alles Menschlichen« zu der gedrungenen plastischen Fuge der Wozzeckszenen: umso kenntlicher, als wohl der Stoff, nicht aber der eintönig brausende Grundakkord des eigentlichen metaphysischen Gehaltes sich verschiebt! Wohin führt dieses Weges Steilheit, wenn nicht zum Höchsten, das dem künstlerischen Genius erreichbar ist?

Wir wollen uns nicht trösten. Wir wollen es uns nicht leicht machen mit dem Göttchen Glauben — obwohl Gött ihn sich gewiß nicht leicht gemacht hat — aber wir haben ein Recht zu dem Versuch, die Last jener im tiefsten beunruhigenden Frage von uns abzuschütteln. Denn genau besehen betrifft sie jeden von uns.

Was Büchners Erscheinung kennzeichnend bestimmt, ist die Verbindung eissscharfen Verstandes mit einer verzehrenden Gewalt der Empfindung. Der Dichter Büchner war nicht zufällig zugleich Naturwissenschaftler und — eine Szene aus dem »Danton« beweist es — Erkenntnistheoretiker sicherster Logik. Aus diesem Gegensatz erwächst der Dramatiker, aus seinem Zusammenfall aber — der tragische Mensch. Die Grundstimmung des jungen Schiller ist scheinbar sehr verwandt: pessimistische Verzweiflung über eine Welt, in der das Große und Reine keinen Raum hat, alle Taten nur »Glieder einer unzerbrechlichen Kette des Schicksals« sind. Aber Schiller nimmt Stellung in diesem Widerstreit von Erkenntnis und Idee, er löst aus sich den aktiven Helden aus und läßt ihn, Räuber Moor, zwar untergehen, aber in einer Aureole gläubiger Verberrlichung. Diese Geburt des idealistischen Willens vermag Büchner nicht. Seine heftige Abneigung gegen die »Marionetten mit himmelblauen Nasen und affektiertem Pathos« der Idealisten, »mit einem Wort gegen Schiller« steigt aus tiefsten menschlichen Gründen. Schillers Idealismus *trotz* der Erkenntnis muß ihm als feiges und beschränktes Ausweichen erschien sein, ihm, dem jede Erkenntnis nur lähmend die »unabwendbare Gewalt in den menschlichen Verhältnissen« bestätigte. Es hat etwas unheimlich Erkältendes zu sehen, wie dieser junge Mensch, für einen Augenblick aus seiner schönsten Eigenschaft, der glühend mitleidigen Liebe zu den Armen und Unterdrückten, in die revolutionäre Bewegung der dreißiger Jahre hineingerissen, gleich darauf in sezierendster Klarheit die vorläufige Unfruchtbarkeit aller dieser Bemühungen durchschaut und, nicht gleichgültig gegen das Schicksal seiner Freunde, aber entschlossen von ihm sich ablösend, zu seinen naturwissenschaftlichen und medizinischen Studien zurückkehrt. Die Natur aber, die ihn dort empfängt, ist nicht jene mystisch verehrte, befreende des »Sturm und Drangs« — mit dem ihn sonst mancher verwandte Zug verbindet — in ihr setzt sich die unabwendbare Gestalt der Notwendigkeit fort, ja sie ist ihre absolute Form: Unentrinnbarkeit wohin man sich wendet! — Und diese weltanschauliche Grundhaltung des Menschen Büchner, so abgeschlossen, daß vorerst keine nachweisbare Spur nach außen und weiter führt, finden wir nun in seinem Werk in gleich abgeschlossener und vollkommener Verwirklichung wieder. Die reine, tumbe Menschheit des Wozzeck geht zu-

grunde am physischen und moralisch verwirrenden Quälertum der sozialen Welt und an der brutalen naturhaften Gewalt der Sinne, die sein Weib einem Tambourmajor »über die Brust wie ein Kind und ein Bart wie ein Löwe« in die Arme treibt. Und wenn dieser Dichter eine Komödie der Liebe schreibt — die süßest wehmutsvolle, die wir besitzen — so steht der Satz darin »ich glaube, es gibt Menschen, die unglücklich sind, unheilbar, bloß weil sie sind«, und die beiden Liebenden, die sich draußen in der Welt — aber sie ist lilliputhaft klein — scheinbar zufällig finden, sind am Ende im Gefühl ihrer freien Wahl dennoch betrogen: Leonce und Lena, von der Staatsräson längst füreinander vorbestimmt. — Am tiefsten aber entfaltet sich dieser Weltpessimismus in der grandios meerrauschenden Einförmigkeit von »Dantons Tod«. »Dantons Tod«, nicht etwa »Danton«, nicht ein Held, an dessen Ausgang der Tod, symbolische Katastrophe, steht — alles heldenhafte Handeln der Hauptgestalt liegt vor dem Beginn des Stücks — dieser symphonischen Dichtung Inhalt ist wörtlich der Tod, anhebend mit ihren ersten Takten, nur unterbrochen durch das triebhafte Sichaufbäumen des hinsterbenden Lebens, mündend in die endgültige aber nicht erlösende Erkenntnis: »Die Welt ist das Chaos. Das Nichts der zu gebärende Weltgott«. — Denn hierin liegt nun das eigentlich Furchtbare und Trostlose dieses Büchnerschen Welterlebnisses, daß selbst der Tod keine Hoffnung birgt: »er ist nur eine einfachere, das Leben eine verwickeltere organisierte Fäulnis, das ist der ganze Unterschied«.

Und dann geschieht das Seltsame! Der diese Worte schrieb, der nie einen anderen Gott gekannt als die harte Notwendigkeit getriebenen Naturgeschehens, erhebt sich im Fieberwahn seiner letzten Stunden zu feierlich predigenden Worten über die Wohltat des Schmerzes und den Eingang zu Gott. »Mit gehobener Sprache, deren Worte die erhabensten Stellen der Bibel ins Gedächtnis riefen, ergoß sich seine Seele in religiösen Phantasien«.

Es hat sein Mißliches, aus der Tatsache eines geschehenen Todes seine innere Notwendigkeit nachweisen zu wollen. Es erinnert etwas an den Effekt von Historiendichtern, ihren Helden Prophezeiungen in den Mund zu legen, die längst eingetroffen sind. Auch wird eine letzte Sicherheit wie überhaupt im Geistigen nie zu gewinnen sein. Aber wenn es uns erlaubt sein muß, in die scheinbare Zufälligkeit des wirklichen Geschehens Sinn hineinzuleben, so darf uns auch der Tod Georg Büchners mehr als einen brutalen physischen Zufall bedeuten. War es so: Umgetrieben im Göpelwerk der Naturnotwendigkeit fand seine aller Menschheitsliebe und Größe aufgetane Seele keinen anderen Ausweg als in die Freiheit des Todes? nicht jenes gefürchteten nur schnelleren Verfalles, sondern den der visionären Erhebung in eine andere Welt, jenseits der Unentrinnbarkeit zwangsläufigen Werdens und Vergehens. Dann hätte sich, Leben und Tod nur scheinbar im Gegensatz zueinander verharrend, auch an ihm Rilkes tiefe Bitte erfüllt:

»O Herr, gib jedem seinen eignen Tod,  
das Sterben, das aus jenem Leben geht,  
darin er Liebe hatte, Sinn und Not.«

(1919)

Ben's

## HistoMat —

Mitternachtszeitung für gebildete Leser

1. Hommage an Lenin:

Opportunismus muß sich nicht nur spontan entwickeln, sondern kann auch organisiert in die Arbeiterklasse hineingetragen werden.

2. Wer tritt, steht auf einem Bein:

Denn Menschenmassen bestehen nicht aus Massenmenschen.

3. Vor der Kernspaltung:

Die Arbeit der Zuspaltung ist beendet, seit sich eine Spalte aus einem einzelnen Atom bilden läßt.

4. Und nicht mal bis zum Hals:

Der Kapitalismus steht im Sterben.

5. Die sich selbst bestätigende Lehre als berühmtes Paradox:

Niemals kann die Schildkröte Sozialismus vom Achill Kapitalismus eingeholt werden.

Vom Weltmaßstab sagt Wilfried von Bredow (DEBATTE 1/86), die Welt sei eigentlich kein Maßstab.

Und gegen bekannte Bedrängnisse spottet Peter Furth (der Polemik für Diebstahl an nutzbarer Lebenszeit hält): Wir scharen uns um uns.

6. Zeiteinteilungen, z. B. Epochen:

Demnächst geht die Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus ins 2. Jahrtausend (nach unserer Zeitrechnung = n. Chr.).

7. Selbstverbeamtung:

Der weder theoretische noch praktische, der nur rhetorische Kampf gegen den Reformismus geht gegen die Reform der Revolution — also gegen die Revolution, nicht gegen die Reform.

8. Pronomen der Arbeiterbewegung:

Mitbestimmung für Mitarbeiter!

9. Ein erstaunliches Schimpfwort der Offiziellen:  
Neomarxisten.

10. Grausamer als eine scharfe ist eine stumpfe Guillotine:  
Breite Spalte (mittelscharfer Widerspruch, der nur im offenen Meinungsstreit unkritischer Solidarität eingeschätzt werden darf).

Von einer stürmischen, langanhaltenden Pause, von einer nicht endenwollenden Pause schreibt Volker Braun im Hinze-Kunze-Roman.

11. Neu: Statt den Sturm auf das Winterpalais mit einem Bund der Kommunisten à la 1848 zu veranstalten oder wenigstens mit einer Sozialdemokratischen Partei, wie sie selbst in Deutschland zu Zeiten der Oktoberrevolution noch nicht mal 60 Jahre alt war — ganz zu schweigen von der Jugendlichkeit der russischen menschewistischen Bratenröcke — sollten die Bolschewisten unbedingt der konkreten historischen Situation historisch konkret Rechnung tragen: mittels der vor 83 Jahren 1903 von Lenin proklamierten 'Partei neuen Typus'. Die Umstände, unter denen die früheren revolutionären Organisationen entstanden waren, hatten sich ebenso geändert wie ihre Subjekte. Na und?

12. Was Gescheiteres als Gescheitertes:  
Das Heil auf dünnem Eis liegt in der Schnelligkeit.

13. Das permanente Worttabu:  
Die Weltrevolution findet längst statt.

Gestern Kommunist — morgen Kommunist, aber doch nicht jetzt, beim Dichten?! (Peter Rühmkorf)

Diese Arbeiterabende — (wo Arbeiter über ihre künstlerischen Neigungen sprechen) — sind doch nur eine Sache für Privatdozenten und ähnliche halbggebildete Leute. (Musil)

14. Ein gewisser André Müller schreibt 'sen.' hinter seinen Namen: weil es noch andere Müller gibt.

15. Die 10 Verbote:  
(Eins davon:) Wenn die Praxis Betrug ist, wird die Veränderung zum Kriterium der Wahrheit.

Er tritt doch durchaus organisiert auf (wenn auch in alberner Weise von Adorno verallgemeinert): Ein Deutscher ist ein Mensch, der keine Lüge aussprechen kann, ohne sie selbst zu glauben.

Schlag niemals deine Mutter mit dem Hammer, das hinterlässt leicht Beulen im Gemütt. (aus dem Film: Zwei Banditen)

16. Den Dieben gewidmet, die uns nur kopieren dürfen:  
Die DEBATTE kandidiert nicht für den Bundestag, ruft hingegen dazu auf!

Michael Otte

## Wege durch das Labyrinth

### Notiz über eine cartesische Methode

Nehmen wir an, wir befinden uns mitten in einem Wald. Wenn wir aus diesem Wald herauskommen wollen, so ist es die einfachste Methode, eine Richtung zu wählen und dieser Richtung permanent zu folgen. Dafür benötigen wir im Zweifelsfall einen Kompass. Sobald wir auf einen Baum stoßen, drehen wir uns nach links und folgen der Stammrundung solange, bis wir unseren Weg in der ursprünglich gewählten Richtung wieder fortsetzen können. Befinden wir uns nicht in einem Wald, sondern in einem komplizierter gebauten Labyrinth, so kann dieser einfache Algorithmus sehr leicht fehlschlagen, und wir geraten möglicherweise in einen endlosen Kreislauf. Zusätzlich zur Kompassnadel ist jetzt ein zweites Instrument nötig, mit dessen Hilfe die vollen Umdrehungen der Kompassnadel während des Weges gezählt werden können. Der Algorithmus mag nun folgendermaßen formuliert werden:

1. Wähle eine beliebige Richtung, nenne sie Norden und bewege dich in dieser Richtung fort.

2. Sobald du auf ein Hindernis stößt, drehe dich nach links, bis das Hindernis rechts von dir liegt.

3. Folge dem Hindernis, es immer zu deiner Rechten haltend, solange, bis dein Zählgerät für die Nadelumdrehungen wieder auf Null steht (und die Nadel somit auch wieder in die ursprüngliche nördliche Richtung weist).

4. Marschiere weiter in nördlicher Richtung.

Dieser Algorithmus wird heute Pledge-Algorithmus genannt.

Mit seiner Hilfe findet man aus jedem Labyrinth heraus, unabhängig von dessen spezifischer Bauart. Aber man lernt das Labyrinth nicht kennen, man gewinnt keinen Plan desselben. Der Algorithmus löst das Problem, hilft aber nicht, die labyrinthische Welt deskriptiv zu erkennen. Grundsätzlich ist es problematisch zu fragen, was die Lösung einer Aufgabe bzw. die Lösungsmethode erklären kann. Aber ebenso problematisch ist die Frage, welche Aufgaben eine Theorie löst.

Eine Theorie lässt sich nicht so anwenden wie ein standardisiertes und funktionsgerecht normiertes methodisches Werkzeug. Versucht man, die »große« Theorie auf ein einzelnes Problem loszulassen, wird also das Problem

zum bloßen Anwendungsfall, dann verliert es seinen theorieunabhängigen Charakter, es wird lediglich in seinen der Theorie angepaßten Dimensionen wahrgenommen, die Theorie wird zur Methode. Sie erscheint dabei als das bloß Allgemeine. Das Problem mag gelöst werden oder nicht, es wird jedoch nicht zum Entwicklungsmoment der Theorie, denn Theorien habe Bedeutungen, wollen Sachverhalte erklären, ohne das Unbekannte selbst operativ zu handhaben.

Gegenüber dem Unbekannten, dem Problem, dem Gegenstand *nicht* als Inhalt der Theorie, sondern als Widerständigkeit der Realität aufgefaßt, erscheint das theoretische Verhältnis oft zweckmäßigerweise ebenfalls als methodologische Reflexion. Sonst könnte der Widerstand des unbekannten Gegenstands an sich absolut werden. Dem Subjekt, eingeschlossen in der labyrinthischen Welt, geriete das Denken zur Geisterbeschwörung. Insofern der Gegenstand beides ist, Bedeutung wie Widerstand, sind Theorien und Methoden aufeinander angewiesen.

Welches ist aber nun der Gegenstand, der aus einem Problem in eine Bedeutung transformiert wird? Die Antwort lautet in unserem Fall, das »Labyrinth« ist der Gegenstand. Der mit diesem Terminus bezeichnete Inhalt der kognitiven Tätigkeit wird uns deutlich, wenn wir uns zu vergegenwärtigen versuchen, warum bzw. unter welchen Voraussetzungen der angegebene Algorithmus funktioniert. Eigentlich begann sich diese Deutlichkeit bereits abzuzeichnen, als wir den Algorithmus aufgestellt haben. Jedenfalls an dem Punkt, wo wir festgestellt haben, daß ein Kompaß ausreicht, um zu verhindern, daß wir im Wald im Kreis herumlaufen, in einem Labyrinth dafür jedoch mehr erforderlich ist.

Wir müssen uns zunächst ganz allgemeine Vorstellungen davon machen, was ein »Labyrinth« ist. Das Labyrinth soll insbesondere in einer »flachen« Welt liegen; auf der Kugeloberfläche funktioniert das Argument zur Begründung des Algorithmus bereits nicht mehr. Wege in dem Labyrinth dürfen nicht kreuzungsfrei überbrückt sein. Das Labyrinth darf nicht unfair sein, es muß wirklich ein Ausgang vorhanden sein. Das »Labyrinth« verwandelt sich so aus einem Hindernis in einen theoretischen Denkinhalt.

Nur wenn wir uns in einem Labyrinth befinden und allein nach dem vorgeschlagenen Algorithmus verfahren, gilt, nachdem wir hinausgefunden haben sollten, die obige Behauptung, daß der Algorithmus zwar das Problem löst, aber nicht eigentlich die labyrinthische Welt abbildet. In dem Moment bereits, in dem wir beginnen, uns über den »universellen« Charakter des Algorithmus Gedanken zu machen, ergibt sich ein theoretischer Gegenstand, nämlich das Universum derjenigen idealen »Labyrinth«, auf das sich dieser Algorithmus in dem angegebenen Sinne beziehen läßt. In dem nämlichen Moment verwandelt sich unsere Methode in eine Theorie, aber in eine Theorie, der nichtsdestoweniger eine funktionale Betrachtung zugrunde liegt, und die nicht allein auf der Beschreibung »unmittelbarer« Gegebenheiten beruht. Die Theorie benötigt also eine Beschreibung oder Modellierung *und* einen Mechanismus, der darauf angewendet wird. Durch

diese Anwendung wird aus einer Beschreibung eine Erklärung, aus einer Darstellung eine Bedeutung.

Der Unterschied zwischen Methode und Theorie besteht, allgemein gesprochen, darin, daß die Theorie zusätzlich zu dem operativen, tätigen Moment der Methode eine Meta-Perspektive entwickelt, eine Perspektive, die auf keinen einzelnen situativen Kontext unmittelbar bezogen ist. Die Methode verfolgt Wege, die Theorie erlaubt es, Wege zu vergleichen und in Beziehung zu setzen auf der Grundlage eines Modells, einer Darstellung. Sie benötigt für dieses Potential die Möglichkeit, zwischen dem Gegenstand und seiner Beschreibung zu unterscheiden, und sie gewinnt diese Möglichkeiten aus der flexiblen, facettenreichen Handhabung des Objekts *als Widerständigkeit*, nicht durch »Eingebung«. Einzig die Flügel des Ikarus und der damit ermöglichte Blick aus der Vogelperspektive könnten uns eine solche Eingebung vermitteln.

Die Darstellung des Gegebenen aber Unverstandenen an sich wäre leer, würde sie nicht zur Grundlage einer Methode. Kann man dann nicht besser die Methode als Mechanismus selbst zuerst als Darstellung nehmen, auf welche dann die Methode angewendet wird (Selbstanwendung)? So scheint die cartesische Vorgehensweise beschaffen.

\*

Es findet sich die Erörterung darüber, was zu tun ist, wenn man sich in einem Wald oder in einem Labyrinth verirrt hat, auch unter den methodischen Regeln in Descartes' Abhandlung »Von der Methode«, und, was bemerkenswert ist, sie findet sich dort nicht unter den »Hauptregeln der Methode«, sondern unter der Überschrift »Einige moralische Regeln«, d. h. unter den Meta-Prinzipien, die nicht die Durchführung der wissenschaftlichen Arbeit, sondern die Bedingungen der Durchführbarkeit wissenschaftlicher Arbeit betreffen.

Der cartesische Text lautet: »Mein zweiter Grundsatz war, in meinen Handlungen so fest und entschlossen zu sein wie möglich und den zweifelhaftesten Ansichten, wenn ich mich einmal für sie entschieden hätte, nicht weniger beharrlich zu folgen als wären sie ganz gewiß. Hierin ahmte ich die Reisenden nach, die, wenn sie sich im Walde verirrt finden, nicht umherlaufen und sich bald in diese, bald in jene Richtung wenden, noch weniger an einer Stelle stehenbleiben, sondern so geradewegs wie möglich, immer in derselben Richtung marschieren und davon nicht aus unbedeutenden Gründen abweichen sollten, obschon es vielleicht am Anfang bloß der Zufall gewesen ist, der ihre Wahl bestimmt hat ... Ebenso dulden die Handlungen im Leben keinen Aufschub, und daher ist es eine ganz unbestreitbar wahre Forderung, daß wir, wenn es nicht in unserer Macht steht, die wahrsten Ansichten zu erkennen, den wahrscheinlichsten Folgen sollten, und selbst wenn wir nicht bemerken, daß die Wahrscheinlichkeit der einen die der anderen überwiegt, sollten wir uns nichtsdestoweniger zu irgendeiner entscheiden und sie hernach, soweit sie für die Praxis Bedeutung hat, nicht mehr als zweifel-

haft, sondern als ganz wahr und ganz sicher ansehen, weil der Grund, der uns dazu bewogen hat, doch wahr und sicher ist« (Descartes: Von der Methode, Felix Meiner 1960, S. 20).

An diese Passage hat Otto Neurath (1882-1945), Organisator der später weltweit bekannt gewordenen Philosophengruppe des »Wiener Kreises«, 1913 in einem Vortrag unter dem Titel »Die Verirrten des Cartesius und das Auxiliarmotiv« angeknüpft. Das Auxiliarmotiv selbst bezieht sich auf die Notwendigkeit der Entscheidung unter ungenügender Information.

Neurath schreibt: »Wir sahen, daß in vielen Fällen der Handelnde durch Betrachtung verschiedener Handlungsmöglichkeiten zu keinem Resultat zu kommen vermag. Greift er dennoch eine heraus, um sie zu realisieren, und benutzt er dabei einen Grundsatz allgemeinerer Art, so wollen wir das so geschaffene Motiv, welches mit den in Frage stehenden konkreten Zielen nichts zu tun hat, als *Auxiliarmotiv* bezeichnen, weil es dem Schwankenden gewissermaßen zu Hilfe kommt. In seiner reinsten Form erscheint das Auxiliarmotiv beim *Losen*.« Auch Neurath weist darauf hin, daß die genannte cartesische Regel nicht zu den Regeln der theoretischen Forschung gehört, er subsummiert sie unter »Regeln des praktischen Handelns« und meint, daß es ein Grundirrtum des Cartesius war, daß er »nur auf praktischem Gebiet der provisorischen Regeln nicht entbehren zu können glaubte«, auf dem Gebiet der Theorie ihre Unentbehrlichkeit jedoch nicht erkannte. In unserer Terminologie, daß Descartes die Notwendigkeit der Methodologisierung der Theorien verkannt hat.

Aber Neurath sieht natürlich auch, daß der Sachverhalt sich heute in einem anderen Licht zeigt als zu Descartes' Zeit. »Die meisten Zeitgenossen pochen auf ihre Einsicht und wollen einzig und allein ihr in allen Dingen die Entscheidung überlassen.« Treibt man diese Haltung aber zu weit und glaubt, »mit seiner Einsicht alles erledigen zu können«, wird man zu einem Pseudorationalismus geführt, der wiederum in Selbsttäuschung, Heuchelei usw. ausmündet. »Die Pseudorationalisten erweisen dem wahren Rationalismus einen übeln Dienst, wenn sie ausreichende Einsicht dort vortäuschen, wo gerade strenger Rationalismus sie schon aus logischen Gründen ausschließt. Gerade darin, die Grenzen der jeweiligen Einsicht scharf zu erkennen, sieht der Rationalismus seinen Haupttriumph.«

Seine Konsequenz formuliert er so: »Wo aber einmal Tradition und Gemeinschaftsgefühl erschüttert sind, hat der Mensch nur zwischen einem ehrlichen Rationalismus, der unbedingt zum Losen führt, und dem Pseudorationalismus die Wahl, der das Denken und Empfinden verfälscht.«

Wenn wir die zuletzt angeführten Argumente und Beispiele Neuraths in einem prinzipiellen erkenntnistheoretischen Sinne auffassen, so ergeben sich aufs neue die beiden folgenden Konsequenzen: Erstens, Theorien sind keine wörtlichen Beschreibungen oder Illustrationen der Wirklichkeit. Theoretische Bedeutungen können nicht ein für allemal reifiziert werden, sondern entwickeln sich im Prozeß der theoretischen Praxis. Aber es sind den-

noch Bedeutungen, was zu einer Reihe von Paradoxa geführt hat. Zweitens, wenn auch möglicherweise Theorien oft einen weiten Weg zu einer praktischen Anwendung haben, Erkenntnistheorien und Methodologien haben immer einen unmittelbaren »praktischen« Bezug. Deswegen geht die Methodologisierung des theoretischen Wissens einher mit der Entfaltung der Beziehungen des theoretischen Denkens zur Realität und zur menschlichen Tätigkeit.

»Greifen wir nun wieder auf das Gleichnis des Cartesius zurück. Für die im Walde verirrten Wanderer, welche gar keinen Anhaltspunkt für die einzuschlagende Richtung haben, ist es das Wichtigste, energisch darauf loszugehen. Den einen treibt der Instinkt in irgendeine Richtung, den zweiten ein Omen, der dritte wird sorgfältig alle Eventualitäten in Betracht ziehen, alle Gründe und Gegengründe abwägen und aufgrund unzulänglicher Voraussetzung, deren Mangelhaftigkeit ihm nicht zum Bewußtsein kommt, schließlich stolz erhobenen Hauptes eine bestimmte Richtung einschlagen, die er als die richtige ansieht. Der vierte schließlich wird nachdenken, so gut er es vermag, aber nicht davor zurückscheuen, sich zuzugestehen, daß seine Einsicht zu schwach ist, und ruhig das Los entscheiden lassen. Die Chancen aller vier Wanderer, aus dem Walde zu kommen, seien gleich groß; und dennoch wird es Menschen geben, welche das Verhalten der vier sehr verschieden beurteilen. Dem Wahrheitsforscher, der die Einsicht am höchsten schätzt, wird das Verhalten des letzten Wanderers am sympathischsten sein, das des pseudorationalistischen dritten Wanderers wird ihn am meisten abstoßen.« (Neurath)

Es geht auch in unserer hochkomplexen arbeitsteiligen Gesellschaft nicht darum, die Bedeutsamkeit des »Verstehens« außer Kraft zu setzen, aber die Kontrolle durch Verstehen ist nur ausübbbar durch die bewußte Bewertung des mit dem Prinzip des Verstehens im speziellen Fall aufgerichteten Selbstbildes des Subjekts.

Der, so Otto Neurath, »grundlegende Irrtum« des Descartes besteht darin, daß er bestimmte Meta-Prinzipien oder Kontextregeln nicht als Prinzipien der eigentlichen wissenschaftlichen Methode betrachtete. Wir haben gesehen, daß die reflektorische oder »Meta«-Ebene durchaus mit denselben algorithmischen Prozeduren bestückt werden kann, die die ursprüngliche operative Ebene ausmachen. Die Reflexion verfügt ja auch nicht über besondere philosophisch-kritische »Flügel«. Diese Einsicht machte gerade die Erkenntnis des Descartes, seine grundlegende Entdeckung aus.

Die Mathematik, schreibt Descartes, sei die einzige Wissenschaft, die bisher sichere und evidente Gründe habe finden können und zwar, wie er meinte, »wegen der Einfachheit und Durchsichtigkeit der Gegenstände ihrer Untersuchung ... Trotzdem erhoffte ich keinen anderen Nutzen von einer Beschäftigung damit, als daß sie meinen Geist daran gewöhnen, Geschmack an der Wahrheit zu finden ... Aber ich beabsichtigte deswegen nicht, alle jene Einzeldisziplinen zu erlernen, die man gemeinhin mathematische nennt. Auch sah ich ja, daß diese trotz der Verschiedenheit ihrer Ob-

ekte doch alle darin übereinstimmen, daß sie nur die verschiedenen Beziehungen oder Proportionen betrachten, die sich in ihren Objekten finden, und hielt es daher für besser, wenn ich nur diese Proportionen im allgemeinen betrachtete und als ihre Träger nur solche Gegenstände voraussetzte, die helfen konnten, mir ihre Erkenntnis zu erleichtern, sogar ohne sie überhaupt an diese Gegenstände zu binden, damit ich sie nachher umso besser auf alles andere, worauf sie etwa passen mochten, anwenden könnte.«

Die rekursive Beziehung oder das Verschmelzen von Regeln und Meta-Regeln erwächst aus der Verneinung der Möglichkeit der Reflexion als einer allumfassenden Bewußtheit. Gerade dieses war Neuraths Ausgangspunkt und begründete seinen Tadel an Descartes. Descartes hatte die philosophische Reflexion methodisiert, ohne die »Ungewißheit« mitaufzunehmen. Dadurch erscheint sein System nicht wirklich dem Unbekannten zugewendet. »Zwischen der griechischen Vorstellung von der Mathematik und der gänzlich anderen der algebraischen Synthetiker bestand eine gewisse Ähnlichkeit. Beide setzten eine Art vorbestimmter Harmonie zwischen dem Ziel und der Methode der mathematischen Wissenschaft voraus, zwischen den Gegenständen, mit denen sich diese Wissenschaft beschäftigt, und den Verfahren, mit denen sie an diese Gegenstände herantritt« (S. 172), schreibt Boutroux in seinem 1920 erschienenen Buch »Das Wissenschaftsideal der Mathematiker«. Und er fährt fort: »Wir können also auch nicht in dem 'Mechanismus' des Descartes die Hauptquelle für die Schwierigkeiten erblicken, die seine mathematische Lehre gefährdet haben. Unserer Ansicht nach muß man andere Ursachen für diese Schwierigkeiten verantwortlich machen: sie röhren wohl daher, daß Descartes eine Philosophie der Intuition vertrat, während er selbst nach wie vor fest auf dem Boden reiner Synthese verharrete. Die synthetische Auffassung setzt die Möglichkeit voraus, apriori eine Gesamtheit von einfachen Naturaen als ebensoviele getrennte und deutlich erfaßte Elemente aufzustellen« (S. 199). Und er zitiert Descartes, der es als ein Unrecht angesehen habe, »daß die meisten, die irgendeine Schwierigkeit zu erforschen wünschen, schon an der Schwelle hält machen, da sie überzeugt davon sind, daß sie eine ganz neue Wesenheit suchen müssen, die sie der Art nach noch nicht kennen« (S. 200).

Die Situation ändert sich im 19. Jahrhundert grundlegend. Wir beobachten eine Spaltung von Intuition und logisch-algorithmischem Mechanismus, wie eine Spaltung zwischen der Bedeutung als eines Wissensbestandteils und dem Gegenstand desselben Wissens, der sich zunehmend als Widerständigkeit zeigt. Es erscheint einerseits unmöglich, die »Reinheit der Methode« in Form des cartesischen Ideals aufrechtzuerhalten, während andererseits die methodische und methodologische Absicherung der wissenschaftlichen Tätigkeit zunehmendes Gewicht erhält. Theoretische Begriffe müssen einerseits zunehmend strikt im Sinne ihrer definitorischen Festlegung aufgefaßt werden, und auf der anderen Seite entwickelt sich die Erkenntnis, daß in Wirklichkeit die Idee, die wir von einer Sache haben, »viel reicher und tiefer als alle Definitionen, die wir von ihr geben können, als alle Formeln oder Kombinationen von Zeichen und Sätzen, durch die sie ausdrückbar ist«, sein muß (vgl. Boutroux S. 182).

Einerseits dienen die Erkenntnismittel der »Konstruktion« der Realität. Andererseits versucht die Theorie, sich nicht auf Bedeutungen zu beschränken, sondern ist bemüht, das noch Unverstandene darzustellen. Boutroux betont vor allem die »synthetische« Bedeutungsauffassung, die Descartes mit der Antike verbindet. Andere, so Hermann Hankel in seiner 1869 gehaltenen Antrittsvorlesung, »Die Entwicklung der Mathematik in den letzten Jahrhunderten«, heben den Gegensatz zwischen Descartes und der Antike hervor, wie er sich durch die allgemeine Methode ausdrückt. Den griechischen Geometern fehlt, so meint Hankel, eine Seite der wissenschaftlichen Auffassung, auf welche sich der »Sinn der neueren Völker mit besonderer Vorliebe« gerichtet hat: »Sie kennen nur den synthetisch vorschreitenden Entwicklungsgang, es fehlen ihnen allgemeine Prinzipien und Methoden; sie haben eine entschiedene Vorliebe für das Spezielle und für die enge Begrenzung der Begriffe ... Der große Philosoph des 17. Jahrhunderts, Descartes, hat dies unsterbliche Verdienst, das uns für alle Zeiten von dem Banne gelöst hat, der bis dahin auf der Geometrie lag. Die analytische Geometrie, wie man die Methode des Descartes nannte, führte bald zu einer Fülle neuer Sätze und neuer Prinzipien, die weit über das hinausgingen, was auf der von den Alten betretenen Bahn je zu erreichen gewesen wäre. Es erwuchsen aber aus dieser Methode, alle geometrischen Linien der Rechnung zu unterwerfen, neue Probleme hervor, welche die alten Geometer zwar in speziellen Fällen gelöst hatten, die aber jetzt in *prinzipieller* Allgemeinheit auftraten ...«

Boutroux betont im Gegensatz zu Hankel die Priorität des Gegenstands und der Gegenstandsauffassung und sieht in den Methoden und Mitteln von daher in erster Linie Begrenzungen. Insofern Descartes sich in seinem Vorgehen durch die Mittel bestimmen läßt, »ist das Ziel, das man verfolgt, immer durch die angewandten Mittel bestimmt. — So fordert uns z. B. Descartes auf, nachdem wir die Kurven der zweiten Ordnung algebraisch studiert haben, allmählich zu immer »komplizierteren« Kurven, von immer höherer Ordnung aufzusteigen. Das so gestellte Problem ist von vornherein in die Form der algebraischen Komposition gegossen.«

Der Gegenstand bloß aus der Sicht der Methode oder des Mittels betrachtet, wird zum bloßen Anwendungsfall; der Gegenstand nur »an sich« betrachtet, wird jedoch undurchdringlich.

Ist also Descartes kein wirklich konsequenter Cartesianer gewesen, wie Neurath ihm das vorwirft, insofern er der intuitiven Gewißheit einen zu großen Stellenwert eingeräumt hat? Hat sich gar am Ende die »wissenschaftliche Revolution« des 17. Jahrhunderts erst im 19. Jahrhundert ereignet?

Die philosophische Reflexion, die u. a. über Bedeutungen von etwas redet, bedarf einer Meta-Sprache, die mit der Objektsprache identisch sein kann. Die Sicherheit dieser Reflexion wird natürlich, so denkt man, vergrößert mit der Sparsamkeit, mit der die Meta-Sprache selbst auf Bedeutungen rekurriert. Wenn ich z. B. sage, diese Formel ist linear oder sie besitzt eine ge-

wisse Symmetrie, dann sind das Meta-Aussagen, von denen nicht gewiß ist, daß sie für alle Formeln, die man zu entdecken hofft, wirklich gelten sollen. Aber natürlich ist man in der Mathematik und Physik sehr oft gezwungen, »ungewisse« Prinzipien anzuwenden. Letztendlich sind, wie Neurath betont, Meta-Prinzipien niemals ganz »gewiß«.

Wir können also eine Methode, einen Algorithmus oder ein Losverfahren als philosophisch-methodologische Reflexion nehmen, oder wir können es als eine Methodisierung des Reflexionsprozesses auffassen. Ein derartiges Verfahren garantiert die größtmögliche Art von »Gewißheit«.

\*

Ich möchte im folgenden die Argumentation noch einmal auf das Ausgangsbeispiel — die Wegsuche im Wald bzw. im Labyrinth — zurückführen und die auf den letzten Seiten entwickelten Gedanken in diesem Kontext reformulieren. Man könnte sagen, der Pledge-Algorithmus beschreibt die Vorgehensweise einer »blinden Maschine«, während für den Gebrauch eines Planes des Labyrinths die Fähigkeit des Sehens wesentlich wäre. Die Rede von der Methode, die ein Problem löst, und der Theorie, die einen Gegenstand erklärt, liegt vollkommen parallel zu einer solchen Unterscheidung zwischen blindem Algorithmus und »sehender« Intuition usf. Man könnte auch sagen, der Pledge-Algorithmus »simulierte« das Sehen, die Übersicht, funktional in ihrer Orientierungsfunktion, d. h. bezogen auf ein Ziel, wenn auch nicht das Sehen als eigenständigen Prozeß oder als besondere Tätigkeit. Etwa ebenso wie das Flugzeug den Vogelflug zwar funktional simuliert, aber ihn nicht in seiner konkreten Struktur imitiert.

Im gleichen Sinne diskutiert Diderot in seinem Brief über die Blinden (1749) die folgende Definition des Spiegels, die ihm ein Blinder gegeben hatte: »Eine Maschine, erwiderte der Blinde, die die Dinge in einiger Entfernung von ihnen selbst im Relief wiedergibt, wenn diese im Bezug auf sie richtig aufgestellt sind. Es ist wie mit meiner Hand, die ich nicht neben einen Gegenstand legen darf, wenn ich ihn fühlen will.« Diderot meint dazu: »Wäre Descartes von Geburt an blind gewesen, so hätte er, wie mir scheint, auf eine solche Definition stolz sein können. Ziehen Sie doch bitte in Betracht, wie scharfsinnig er gewisse Ideen kombinieren mußte, um so weit zu kommen! Unser Blinder gewinnt nur durch den Gefühlssinn Kenntnis von den Gegenständen. Er weiß aufgrund des Berichts anderer Menschen, daß man mittels des Gesichtssinns die Gegenstände erkennt so, wie sie ihm durch den Gefühlssinn bekannt sind ... Außerdem weiß er, daß man sein eigenes Gesicht nicht sehen kann, obgleich man es fühlen kann. Der Gesichtssinn, muß er folgern, ist also eine Art Gefühlssinn, der sich nur auf die von unserem Gesicht verschiedenen und von uns entfernten Gegenstände erstreckt ... »Also«, fügt er hinzu, »ist ein Spiegel eine Maschine, die uns außerhalb von uns im Relief darstellt.« Niemals stellt sich der Blinde »unmittelbar etwas vor«, und es ergibt sich, »daß der blind Geborene die Dinge viel abstrakter wahrnimmt als wir und in Fragen der reinen Spekulation vielleicht weniger der

Täuschung unterworfen ist; denn die Abstraktion besteht doch nur darin, die wahrnehmbaren Eigenschaften der Körper durch das Denken zu trennen, entweder von einander oder von dem Körper selbst, der ihnen als Grundlage dient, und der Irrtum kommt daher, daß diese Trennung schlecht oder unzweckmäßig ausgeführt wird: schlecht bei metaphysischen Fragen und unzweckmäßig bei physikalisch-mathematischen Fragen ... Es gibt eine Art Abstraktion, deren so wenige Menschen fähig sind, daß sie nur reinen Intelligenzen vorbehalten zu sein scheint: nämlich die Abstraktion, die alles auf Zahleneinheiten reduzieren möchte. Man muß zugeben, daß die Resultate einer solchen Geometrie sehr genau und ihre Formen sehr allgemein wären ... Und wenn dies zufällig die Grundlage für die Lehre des Pythagoras gewesen wäre, so könnte man von ihm sagen, daß er bei seinem Vorhaben deshalb scheiterte, weil eine derartige Philosophie für uns zu hoch ist und der Weisheit des höchsten Wesens allzunahe kommt ... Die reine und einfache Einheit ist für uns ein zu unbestimmtes und zu allgemeines Symbol. Unsere Sinne führen uns zu Zeichen, die dem Ausmaß unseres Geistes und dem Bau unserer Organe besser entsprechen. Ja wir haben es so eingerichtet, daß diese Zeichen unter uns gemeinsam sein können und sozusagen als Speicher für den gegenseitigen Austausch unserer Ideen dienen.«

Diderots Ausführungen sind ganz im Lichte der oben beschriebenen Alternative von funktionaler versus deskriptiver Modellierung oder Simulation verstehtbar. Wenn wir die Frage der Bestimmung des menschlichen Denkens durch das Sehen oder durch andere unserer »Eigenschaften« betrachten, dann müssen wir einerseits diese unsere Eigenschaften »ernst nehmen« in dem Sinn, daß, wenn wir die Resultate menschlichen Denkens simulieren wollen, wir auch die Mechanismen dieser Eigenschaften simulieren müssen, und zwar gerade dann, wenn die Erkenntnis für die Entwicklung unseres Lebens und unseres Subjektverständnisses bedeutsam sein soll und nicht einfach in ein »abstraktes Reich der Ideen« delegiert wird.

Auf der anderen Seite dürfen wir diese Eigenschaften nicht so ganz ernst nehmen. Wird das menschliche Subjekt oder sein Denken durch einzelne derartige Eigenschaften oder ihre Gesamtheit definiert, dann wird es verkürzt und im Rahmen der Grenzen dieser Mechanismen oder Eigenschaften »eingeschlossen«. Die nur funktionale Simulation und die Frage der funktionalen Äquivalenz hat dementsprechend eine große Bedeutung für die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis und für ihre Erweiterung. Diderot spricht diese Dialektik an, wenn er feststellt, »daß wir aus dem Zusammenwirken unserer Sinne und unserer Organe zweifellos großen Nutzen ziehen. Aber er wäre noch viel größer, wenn wir sie getrennt gebrauchten und in den Fällen, in denen uns die Hilfe eines einzigen genügte, niemals einen zweiten zu Hilfe riefen. Den Gesichtssinn durch den Gefühlssinn ergänzen, wenn die Augen allein genügen, heißt, vor zwei Pferde, die schon recht lebhaft sind, ein drittes spannen, das nach einer Seite zieht, während die anderen nach der anderen Seite ziehen.«

\*

Schon Descartes hat die Logik weniger geschätzt als die Mathematik, und zwar wegen des intuitiven Elements der letzteren, d.h. wegen der Vorstel-

lung, nur das, was dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig und gegeben ist, ist einerseits gegenständlich gewiß und andererseits Mittel zur weiteren Erkenntnis. Die Logik hingegen dient dazu, »anderen zu erklären, was man weiß, oder gar wie die lullische Kunst über das, was man nicht weiß, ohne Verstand zu reden, als es zu entdecken«. Mit anderen Worten: Die Logik und die logische Begründung ist dem Zweck untergeordnet, während die Intuition der »Wahrheit« dient.

Weder ist allerdings das »Heureka!« der Intuition, welches dem größten Dummkopf ebenso geläufig scheint wie dem Genie, ein Garant für die Objektivität der Erkenntnis, noch läßt sich ein formaler Beweis als bloßer konditionaler »Wenn-dann«-Prozeß ohne »erleuchtende Idee« entwickeln. Heute wird viel stärker die Tatsache betont, daß die Intuition nicht der kommunikativen Erklärung zugänglich ist, und es wird anders als bei Descartes der Zusammenhang von Erkenntnis und Kommunikation als wesentlich hervorgehoben. Denn die Gegenständlichkeit des Wissens als »Widerständigkeit« kann nur im sozialen Kontext gesichert werden.

Die modernen Wissenschaften zeichnen sich durch »voraussetzungslose« Direktheit und große Abstraktion gleichzeitig aus. Sie versuchen beinahe, empiristisch oder positivistisch vom »Gegenstand selbst« (und nicht von vorgefaßten Vorstellungen darüber) auszugehen, und sie erreichen diese Direktheit andererseits nur durch eine Begrenzung der Bestimmtheit ihres Erklärungsanspruches.

*Nichts ist in Deutschland derzeit verhafteter als eine Art des Geistes, die beim Letzten anfängt. Man liebt, die Schätze des Geistes in Pfandbriefen und mündelsicheren Papieren anzulegen. Eine gesunde geistige Mittelstandspolitik, Zentrum und Christsoziale wären nicht so stark, wenn sie dieses Bedürfnis nicht befriedigten.*

Musil

Sabine Kebir

Gläubige aller Länder, vereinigt euch!

Zauberkünstler Raja (Roger) Garaudy in Algier

Vor 41 Jahren hatte er schon einmal im Salle Ibn Khaldoun in Algier gesprochen und zwar über den Beitrag der islamischen zur abendländischen Kultur. Damals schon erwähnte er das Anatole-France-Wort, daß das größte Unglück der westeuropäischen Geschichte die Schlacht von Poitiers im Jahre 732 gewesen sei, als die arabische Wissenschaft, Kunst und Zivilisation vor der fränkischen Barbarei zurückweichen mußte. Im unruhig werdenden kolonialen Algier brachte ihm die Behauptung Schwierigkeiten mit der französischen Polizei ein.

Als bekennender Katholik faßte Garaudy die Ökumene schon immer sehr weit — im Grunde schloß er alle 'Gläubigen' in sie ein. Sie führte ihn schon damals nahe an den Islam heran und darüber hinaus sogar bis ins Zentralkomitee der KPF, aus der er 1970 ausgeschlossen wurde, u. a., weil er auch die Bündnisfragen so weit faßte, daß nicht mehr die Intellektuellen als Bündnispartner der Arbeiterklasse erschienen, sondern umgekehrt. Was man auch immer über den Politiker Garaudy denken mag, er hat seitdem mit unzähligen Büchern, Artikeln und Vorträgen, einmal auch mit einer Präsidentschaftskandidatur, antikapitalistisches, ökologisches und auch ein wenig feministisches Gedankengut auf relativ populäre Weise zu verbreiten verstanden.

Nun reist er in Sachen einer islamischen 'Theologie der Befreiung' umher und beginnt seine Vorträge mit »Bismi

Allahi Erahmani Erahim«. Seit er zum Islam übergetreten ist und seinen Vornamen in 'Raja' umgewandelt hat, füllt er wieder große Säle, und besonderes Vergnügen hat ihm natürlich sein Auftreten im Salle Ibn Khaldoun im Februar 1986 gemacht. Er bezauberte sein zu mehreren Tausend erschienenes Publikum zunächst mit der Versicherung, daß der Islam die beste der drei im Orient geborenen Religionen sei, weil er die zwei älteren geschickt assimiliere, ihnen gegenüber Toleranz gebiete und den Irrtum der Trinität durch die Vision der Einheit und Unteilbarkeit des Göttlichen ersetze. Es werde endlich Zeit, daß alle Menschen das Transzendentale und die Gesetze, die es uns geben will, anerkennen und zwar möglichst in ihrer islamischen Ausformung. Ohne diese Anerkennung des Transzendentalen wird weiter Chaos auf der Welt herrschen, genauer, der Wahn des kapitalistischen Technizismus. Die allgemeine Hinwendung zum Schöpfer soll die Überwindung des Egoismus möglich machen. Die Perspektiven der Gruppe müssen wieder wichtiger werden als die des einzelnen, wie Mohamed es immer gepredigt habe. Der Hauptfehler des Marxismus liege denn auch in der Ablehnung des Transzendentalen. Er erschöpfe sich jedoch zum Glück nicht in den Weisheiten der sowjetischen 'Vulgata der Philosophie'. Obwohl auch Marx die Illusion gehabt hätte, daß der Industrialismus die ganze Welt beglücken müsse, habe er doch auch

Wertvolles hinterlassen: die wissenschaftliche Analyse der Ausbeutung und eine brauchbare Anleitung zu Befreiungskämpfen jeglicher Art.

Eine besondere Stärke des Islam sieht Garaudy in der Verschmelzung von Staat und Religion, die bereits in der Person des Propheten angelegt war. Die Christen hätten den Satz des — von den Muselmanen ebenfalls als Propheten anerkannten — Jesus von Nazareth: Cäsar geben, was Cäsars ist, und der Kirche geben, was der Kirche ist — falsch interpretiert. Der Satz sei nur im Sinne einer antirömischen Haltung gemeint gewesen, keinesfalls in Hinblick auf eine grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche.

Weiteres Wohlwollen erntete Garaudy mit seinem Lob des islamischen Rechts, nach dem Gott der alleinige Eigentümer der Welt sei und Besitz z. B. von Erde nur zur Leitung einer Produktion berechtige. Während das westliche Recht das römische weiterführe, nach welchem Besitz das Recht auf 'Nutzung und Abnutzung' bedeute. An dieser Stelle wird das Trickgebaren des Taschenspielers Garaudy ganz deutlich. Es besteht schlicht darin, ständig abendländische Realitäten gegen orientalische Ideale auszuspielen. Da, wo es ihm paßt, läßt er seinen Hinweis auf den Nazarener einfach aus, dessen Rechtsauffassung zweifellos der islamischen entsprach. Vor allem aber vergißt er hinzuzufügen, daß das konkrete Recht im islamischen Raum ganz und gar dem römischen glich und gleicht.

Allein, es gilt weiter ins Ideale vorzustoßen. Wir sind mit Garaudy nun ganz im Mythischen angelangt. Er entblödet sich sogar, die bei den Arabern populäre Legende vom angeblich unblutigen Vordringen des Islam im Nahen Osten und in Spanien zu wiederholen. Die algerischen Berber wissen genau, daß sich ihre Vorfahren ein Jahrhundert lang (7./8. Jahrh.) gegen das Vordringen der Araber gewehrt haben. Der neue Glau- ben wurde dann vor allem wohl deshalb

doch akzeptiert, weil er sich schließlich mit der Perspektive der berberischen Teilnahme an der Eroberung der iberischen Halbinsel verband. Die dort errichtete Herrschaft war in der Tat äußerst liberal, aber eine Herrschaft ist es gewesen, sonst hätte keine Reconquista stattfinden können. Doch solche materialistischen Gedankengänge sind Garaudy fremd und wahrscheinlich zu niedrig.

Nachdem er so viele Blumen geworfen hat, geht er zu einer Art kritischen Offensive über. Der Wille der islamischen Länder, sich nicht mehr nach dem westlichen (aufs Individuum bezogenen) Recht, sondern nach der Chaaria islamia zu richten — sie hat den Clan zum Zentrum — sei zwar legitim, aber die Chaaria solle ihrem egalitären Geiste nach zur Anwendung kommen, nicht in einer dogmatisch-wörtlichen Auslegung des Koran. Zumindest müsse auch der erst einmal richtig gelesen werden. Da stünde zum Beispiel wohl, daß einem Dieb die Hand abzuschlagen ist. Hinzugefügt ist aber, daß ein aus Hunger begangener Diebstahl nicht so geahndet werden dürfe, weshalb einige humane Kalifen in Hungerzeiten auch auf das Abhauen von Händen weitgehend verzichtet haben. Garaudy meint, daß sich die diesbezügliche Koranstelle überhaupt viel weniger auf das Abhauen von Händen (u.a.) beziehe, sondern vor allem Verständnis für Hungernde erheische. Das Gesetz Gottes liege eben ein für alle Mal nicht im Ritus, sondern im egalitären Gestus. Am Ende stellt Garaudy optimistisch fest, daß die Gläubigen der Welt eigentlich die Mehrheit der Menschen darstellen. Sie müssen sich verbinden, um das rationalistische Gesetz des Kapitalismus zu brechen, und endlich Gottes Gesetz auf Erden errichten. *Insch-Allah!*

Trotz augenscheinlichem Einverständnis des Publikums ist der Beifall mäßig. Seine eigentlichen Knüller läßt Garaudy erst in der nun folgenden Diskussion ab. Sein Plädoyer für eine nicht

formale, sondern historisch-relativierende, auf Vermenschlichung zielende Weiterentwicklung des Islam illustriert er mit dem frappierenden Beispiel der von ihm als wünschenswert und wohl auch möglich angesehenen Islamisierung der Eskimos (Tosender Beifall). Wieder wird gezaubert, diesmal aber andersherum. Garaudy stellt dem verblüfften Publikum die Frage, wie die Eskimos denn bitte sehr den Rhamadan machen sollen, da bei ihnen die Sonne ein halbes Jahr nicht untergeht? Das Argument ist so glänzend, daß es nochmals Beifall erzwingt. Das Publikum hat etwas gelernt. Und es akklamiert noch einmal kräftig, als Garaudy berichtet, wie er neulich im Schweizer Fernsehen Angst und Schrecken verbreitet hat. Als Muselman war er dort gefragt worden, was er von der aus den arabischen Ländern scheinbar immer unstillbarer strömenden terroristischen Gefahr halte. Er hat geantwortet, daß die arabischen Terroristen doch im Grunde nur kleine 'Handwerker' seien im Gegensatz zu ihren professionellen Gegnern, den eigentlichen Terroristen der Welt, Reagan und den Zionisten.

Auf die letzteren kommt er auch noch einmal im Zusammenhang mit dem Begriff des Mediendirigismus zurück. Er berichtet, daß 80% der kulturellen und informierenden Medien in den USA und Frankreich in zionistischer Hand seien, während das arabische Geld bisher leider in diesem Sektor noch nicht investiere. Zum eigenen Schaden und — wie er beiläufig berichtet — auch zu seinem, Garaudys, Schaden. Seit er Muselman geworden ist, hat er Schwierigkeiten, Verleger für seine Werke zu finden. Als ein Fragesteller noch einmal Näheres über die »scheußliche christliche Lüge der Trinität« wissen will, blockt Garaudy ab. In theologische Spitzfindigkeiten will er sich denn doch nicht einlassen, zumal er eigentlich auch hergekommen ist, um den alten Graben, der beide Religionen so lange getrennt hat, zuschütten zu hel-

fen. Nun behauptet er plötzlich, daß der Streit um die Trinität im Grunde unwichtig sei im Vergleich zum Beispiel zur Frage der Atombombe, die uns alle zu vernichten drohe und es auch bereits tue: entweder mit einem Male oder allmählich, indem die Regierenden immer größere Anteile des Mehrprodukts in Waffenspiele pumpen!

Bravo, Garaudy! Unterm Strich kommt doch immer noch etwas heraus, was auch immer du produzierst. Du warst schon immer ein idealistischer Philosoph mit priesterhaften Ambitionen. Gegen die vulgärökonomistischen Tendenzen des Marxismus predigtest du schon immer kommunistische Moral im spirituellen Gewand. Die historisch treibende Kraft war für dich immer der Geist. Von dem hatte deiner Meinung nach nicht nur der Marxismus, sondern die ganze Arbeiterklasse zu wenig, daher deine Privilegierung der Intellektuellen im Kampf um den Fortschritt. Weil die französischen Intellektuellen diese Rolle aber partout nicht spielen wollen, mußtest du dich schließlich nach neuen Subjekten der Geschichte umsehen.

Im Grunde hatte er nie ganz und gar unrecht. Der Geist ist zwar nicht alles, aber doch auch nicht gerade unwichtig. Seine Vernachlässigung hat uns schon viel gekostet. Und was die neuen Subjekte der Geschichte anbelangt, hat Garaudy diesmal sogar richtig getippt. In der Tat werden allein große politische und ökonomische Bündnisse innerhalb der zur Zeit wieder uneinigen und daher noch immer ausgeplünderten Dritten Welt die Totengräber des Kapitalismus sein, und der aktive Beitrag der westeuropäischen Arbeiterklasse an diesem Schauspiel ist noch ganz offen. So bizar und lächerlich uns Garaudys Taschenspielertricks auch anmuten, so müssen wir doch auch zugeben, daß sich der rationalistische Atheismus in jener 'unterentwickelten' Welt oft genug als stumpfes Schwert erwiesen hat. Doch wenn schon Transzendentales,

dann ist es sicher am besten, es à la Garaudy mit den egalitären Traditionen des Urchristentums und des Urislams zu verbinden, egal, wie real diese in der Geschichte gewesen sein mögen. Die Aktivierung dieses egalitären sozialen Erbes — das Garaudy bis hin zum Marxismus versteht — ist in der islamischen Welt zur Zeit besonders wichtig, da sie gerade bedroht ist von einer faschistoiden Version der Gleichmacherei, dem Fundamentalismus nämlich, der die Gleichheit rein ideologisch predigt (noch idealistischer als Garaudy), in der Realität aber Hierarchien weder in der

Gesellschaft noch zwischen den Geschlechtern anzutasten gedenkt. Gegen das vom Fundamentalismus ausgehende unhistorische Bild des Islam und gegen die von ihm verfochtenen gewaltsausamten Methoden, mit der es durchgesetzt werden soll, hat Garaudy in Algier Stellung genommen.

Ein alter Mann, der um jeden Preis im Rampenlicht bleiben will? Zweifellos. Doch wir kennen viel gefährlichere Kaprizen alter Männer. Man könnte Garaudy auch als einen berenteten Fuchs ansehen, der sich da, wo er kann, noch nützlich machen will.

*In einer ausgedehnten Breite der menschlichen Dinge, deren Anschauung man gewinnt, wenn man von der Höhe herabsieht, gibt es keinen Widerspruch und keinen Zufall, sondern nur eine weise, nothwendige und zweckmäßige Folge von Ursachen und Wirkungen. Zu jener Luftsicht hinaufdringen daher auch die Gegensätze nicht, durch deren Vermählung das Lächerliche erzeugt wird.*

Ludwig Börne

Friedrich Tomberg

## Peter Furth und der Frieden

### Eine Kriegs-Erklärung

Unser Jahrhundert geht seinem Ende entgegen. Das Jahr 2000 ist nicht mehr fern. Wir wissen alle von der Gestimmtheit des Fin de siècle um die Wende zum Jahr 1900. Diesmal wird es sich sogar um eine Jahrtausendwende handeln. Und wieder geht, ähnlich wie tausend Jahre zuvor, eine tiefe Erschütterung durch das um genauso viel Jahre älter gewordene Abendland. Zumal die Jugend scheint betroffen. Vorbei und längst vergessen die Revolte von 68 und die Bewegung der Studenten davor und danach, Apathie und Theorieverdrossenheit haben allzu viele der Studierenden in den westlichen Ländern heute erfaßt. Wenn überhaupt noch, dann wollen sie, daß man sie in Ruhe läßt — und in Frieden. Allenfalls als Fußvolk der Friedensbewegung lassen sie dann sich noch mobilisieren.

Peter Furth hat seinerzeit dazu beigetragen, daß der marxistische Funke auf die ganz und gar Antiautoritären übersprang. Dafür bleibe ihm Dank. Aber schon damals war er wohl eher erschrocken über den Brand, den sein Zündeln hervorrief. Aus dem ARGUMENT, einer Zeitschrift, die in jenen Jahren noch vornean war und von kompetenten Gegnern als brain-trust der Studentenbewegung tituliert wurde, zog ihr Mitbegründer Furth sich zurück, er zog sich überhaupt zurück, um nur noch seiner Arbeit nachzugehen, der Philosophie, über die er schließlich herausfand, daß sie als Arbeit zu verstehen sei, als Arbeit, aber nicht auch, wie es jetzt scheint, als Waffe im Kampf, wohl gar im Klassenkampf, nicht einmal im Friedenskampf oder irgendeiner Art von Friedenspolitik. Jedenfalls ist das, was er zur Frage »Frieden oder gerechter Frieden?« (DEBATTE 8-9/85) vorzubringen hat, kaum anders zu verstehen denn als Absage an alle Politik, mag er eben dies auch als Politik, als Friedenspolitik verstehen. »Geh nicht zu deinem Fürst, wenn du nicht gerufen wirst«, ist seiner »Volkswisheit« letzter Schluß (24).

Unverblümmt eröffnet er uns: Die Situation ist ausweglos, wir können an der Haltlosigkeit unserer Lage nicht mehr vorbeisehen (22). Was bleibt da zu tun? Wir sollten streiken, gibt er zu bedenken. Wir sollten einfach nicht mitmachen, so wie Adorno es uns einst anempfahl (So sagt er es übrigens nicht, hat er mit Adorno doch auf die gründlichste Art und Weise abgerechnet und überhaupt die ganze Kritische Theorie als eine Art »Lebenslüge der bürgerlichen Intelligenz« bloßgelegt. Vgl. P. Furth (Hrsg.): Arbeit und Reflexion, Köln 1980, Vorwort, S. 54). Die von Furth ausdrücklich in Vor-

schlag gebrachte »Verweigerungspraxis« fällt noch hinter Herbert Marcuses »große Weigerung« zurück, sie ist nicht gedacht als Umweg zur Revolte, sie wird uns vielmehr offeriert als Ausdruck eines einzig noch möglichen Defätsismus, eines Fatalismus, der ihm mit Realismus gleichgilt (22). Zu meinen, es ließe sich solcherart wenigstens noch etwas bewirken, wäre freilich auch nur Wunschdenken, das er jedoch in den Rang des Utopischen erhoben sehen möchte.

Es geht ihm, wie er beteuert, nur darum, sich dem Denkzwang zu entziehen, dem er alle Friedenspolitik ausgeliefert glaubt, die nicht auf Defätsismus setzt. Er will nicht Partei ergreifen müssen, weder für den Imperialismus noch für den Sozialismus (23). So wie die breite Masse der Privatleute auch, denen die Politik im Grunde egal ist, die aber nun doch mit drauf zu gehen drohen. Philosoph Furth erklärt sich zum Anwalt jener möglichen Opfer der Mobilmachung in den feindlichen Blöcken, die nichts weiter wollen als überleben. Und er fühlt sich ihnen so sehr verbunden, daß er ganz und gar auch ihr Bewußtsein mit ihnen teilt. Dem politisch unbedarfsten Privatmann werden die im übrigen klugen und kenntnisreichen Deduktionen aus der Geschichte der Kriegs- und Friedenskonzeptionen daher gewiß auch einleuchten.

Woher röhrt denn die Gefahr eines neuen Krieges, der ein alles vernichtender Nuklearkrieg sein würde? Furth befragt die Geschichte und findet heraus: von jenen, die nicht nur einfach Frieden, sondern immer nur einen gerechten Frieden wollen. Das war in den Feudalzeiten die christliche Kirche, heute ist es der Marxismus-Leninismus. Lenin, so belehrt uns Furth, habe den Klassenkampf als einen Weltbürgerkrieg betrieben (16), als Krieg und nochmals Krieg bis zum totalen Sieg, bis zur Herstellung eines Weltstaates, eines Leviathan, der allen den Frieden oktroyieren würde, den gerechten Frieden, seinen Frieden, die *pax sovietica*. Da läuft es einem kalt den Rücken herunter vor soviel Bedrohung aus dem Osten. Wie anders könnten wir uns ihrer erwehren als durch die Bereitschaft, unsere politische Freiheit auch auf die Gefahr eines Atomkrieges hin zu verteidigen? Wir erinnern uns: Karl Jaspers hatte diese Alternative in den fünfziger Jahren schon einmal durchgespielt. Er war aber zu wenig anarchisch gestimmt, um auf das Argument zu kommen, das Peter Furth uns jetzt vorträgt. Freiheit ist auf dem Wege ihrer Verteidigung in keiner Weise zu erlangen, gibt Furth zu bedenken. Wir gehen nämlich dabei entweder unter oder aber müssen es dulden, daß die andere Supermacht der Welt ihren Frieden aufzwingt, ihr die *pax americana* beschert und einen Weltstaat errichtet, einen Überlebensleviathan, dem wir uns alle zu unterwerfen hätten. Wir kämen aus der sowjetischen Traufe nur in den amerikanischen Regen.

Damit haben wir den wahren Feind des Volkes wie des Friedens ausgemacht: die staatlich organisierte politische Macht. Die Bedrohung, vernehmen wir, geht »mittlerweile von der Instanz, die vor ihr schützen sollte, selber aus, und zwar total« (20). Vom Staate ist heute keine Erhaltung des Friedens mehr zu erwarten, daher verliert er auch sein Recht. Auf die Erwartung auf Schutz vor einem Nuklearkrieg gibt es heute »von der Seite

staatlich organisierter Politik nur mehr absurde Antworten« (20). Da bleibt denn nur die Abwendung vom Staat, sei es in der Form einer »defensiven Illoyalität« oder einer »subversiven Loyalität«. Jedenfalls kann nach Furth Friedenspolitik nicht »Politik in der Haltung des offensiven Zugriffs auf Macht, des machtgeschützten Veränderns« sein (19). So ist denn von den politischen Mächten für den Frieden nichts zu erwarten. Furth findet es geradezu beunruhigend, »daß die Menschen den Atomkrieg mehr zu fürchten beginnen als die Macht des eigenen Staates« (20).

Furth beklagt, daß seine Freunde darauf insistieren, er solle Partei ergreifen. Er hält gerade dies für unheilvoll. Denn ob er auf die eine oder auf die andere Seite tritt, immer sieht er sich genötigt, die anderen als absolute Feinde anzusehen und zu bekämpfen. Er ist eben doch noch ein Achtundsechziger. Und gar, ohne es zu wissen und zu wollen, ein ganz radikaler. Die studentischen Rebellen, die sich häufig voreilig als Marxisten-Leninisten titulierten, teilten in der Tat die Welt manichäisch in Gut und Böse und hatten nichts anderes im Sinn als den totalen Sieg der guten über die bösen Kräfte, der revolutionären Arbeiterklasse, so wie sie sie verstanden, über das Monopolkapital, so wie sie es verstanden. Sie verhielten sich damit scheinbar orthodox marxistisch. Hat doch der Gedanke an einen durch die eigene Tat unmittelbar herbeigeführten Kommunismus, der der Menschheit in der ganzen Welt ihre endgültige Erlösung bringen würde, das Denken weiter Teile der marxistischen bzw. marxistisch inspirierten Theorieproduzenten zumal seit der Oktoberrevolution, deutlich wahrnehmbar eingestimmt. Das gilt für Lukács — worüber jetzt bei A. Steil nachzulesen (DEBATTE 10/85) — wie für Bloch, Benjamin und auch den jungen Brecht. Und es charakterisiert genauso die abgrundtiefe Enttäuschung eines Horkheimer oder Adorno.

Sicherlich hat dieser revolutionäre Chiliasmus auch auf die Politik der Arbeiterbewegung eingewirkt. Soweit sich in ihr der Leninismus durchsetzte, war damit jedoch auch die Einsicht gegeben, daß der Weg zum Kommunismus nur über den Sozialismus führen, daß das Absterben des Staates sich nur aus dem Aufbau einer neuen Staatsgewalt ergeben könne, und daß der Kommunismus, wenn als Gesellschaftsformation ausgebildet, der Beginn der eigentlichen Menschheitsgeschichte sein würde, mit unübersehbaren Perspektiven der Gesellschaftsänderung, und nicht ihr Ende und Abschluß.

Andererseits haben zumindest zwei Vorstellungen lange Zeit die praktische Politik bestimmt, die einen gewissen Nährboden für eschatologisch-adventistische Hoffnungen bei dafür empfänglichen Intellektuellen, und nicht nur bei ihnen, abgaben: Erstens nahm man der Erfahrung des Faschismus zum Trotz ein nahe bevorstehendes Ende des Imperialismus an, dem ein sehr rascher Übergang des schon etablierten Sozialismus in den Kommunismus parallel gehen sollte. Zweitens identifizierte man die Existenz der Arbeiterklasse gern mit einem ihr gewissermaßen von Natur aus zugehörigen revolutionären Willen, der durch reformistische, nationalistische oder auch faschistische Irritationen zwar gedämpft werden, in der

Masse der Arbeiterbewegung aber nicht erlöschen konnte.

Eine revolutionäre, mehr und mehr anschwellende und ein Land nach dem anderen ergreifende Massenbewegung vorausgesetzt, ist es nur eine natürliche Konsequenz, daß ihre besten Kräfte ihr als Avantgarde den Weg zu bahnen suchen und dafür in der Brisanz der Klassenauseinandersetzung eine quasimilitärische Führungskompetenz in Anspruch nehmen. Man stelle sich vor, es hätte sich eine solche Weltrevolution als eine Art Weltbürgerkrieg vollzogen und hätte mit einem totalen Sieg geendet, so wie Peter Furth es beschreibt und befürchtet. Es wäre damit ein sozialistischer Weltstaat entstanden, getragen von den revolutionär bewußten und daher zur gesellschaftlichen Bestimmung über sich selbst entschlossenen Massen. Dieser Weltstaat wäre kein absolutistischer Leviathan geworden, sondern eine sozialistische Demokratie, die sich bald hätte anschicken können, zur Staats- und Gewaltlosigkeit des Kommunismus überzugehen. Eine heroische Illusion, wie wir heute wissen. Aber seinerzeit keineswegs eine bloße Utopie, und schon gar nicht eine chiliastische. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts durfte es durchaus noch scheinen, daß für diesen Weg Möglichkeiten gegeben seien, es kam nur darauf an, sie zu ergreifen. Die Frankfurteristen, scharfsinnig und unbestechlich wie sie waren, meldeten bald ihre Skepsis an. Sie hatten gute Gründe dafür, haben aber gerade so mitgeholfen, daß die Potenzen für revolutionäre Praxis nicht ausgeschöpft werden konnten.

Es versteht sich, daß da, wo der Kampf der Arbeiterklasse gegen die Kapitalherrschaft faktisch die Qualität eines entschiedenen Willens zur Revolution verloren hat, sich die Avantgarde auch nicht mehr als unmittelbare Umsetzung dieses Willens verstehen und verhalten kann. In dieser Situation an der Einbildung eines hier und jetzt unaufhaltsam vorwärtsdrängenden Stromes der Weltveränderung festzuhalten, führt zu einem revolutionären Maximalismus, der sich über den unübersehbaren Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit nur noch hinwegzuheben vermag, indem er ihn in ein ontologisches Absolutum manichäisch umdeutet.

Offensichtlich können oder wollen sowohl konservative Antimarxisten wie kritisch-theoretisch distanzierte Marx-Adepten sich den Marxismus-Leninismus nur solcherart dogmatisch immun gegenüber aller neuen Welt erfahrung vorstellen. Entsprechend geben Medien der westlichen Welt sich große Mühe, die zu einer dann so benannten Supermacht heranwachsende Sowjetunion als riesiges Heerlager fanatischer Heilsbringer erscheinen zu lassen, die bereitstehen, nach mohammedanischem Vorbild ihren Glauben mit Feuer und Schwert über die Welt zu verbreiten. Von der sündig irdischen Erscheinungsform des realen Sozialismus enttäuschte Gläubige wie etwa Arthur Koestler oder Manès Sperber taten ein übriges, um vor dem Kommunismus als jenem Evangelium zu warnen, zu dem sie ihn selbst einst hochstilisiert hatten.

Kein Wunder, daß in Westeuropa, zumal in der Bundesrepublik und Westberlin, die Angst vor der Bedrohung durch die Sowjetunion anwuchs. Wer

den kalten Krieg der fünfziger Jahre miterlebt hat oder ihn sich vergegenwärtigt, weiß, daß damals die Rüstung bei weitem noch nicht den heutigen Stand erreicht hatte, die Spannung zwischen West und Ost aber so hochgesteigert war, daß ein Krieg jeden Tag hätte ausbrechen können. Er hätte zwar nicht die Menschheit vernichtet, hätte aber ausgereicht, um ganz Europa zu verwüsten.

Diese kurze Erinnerung genügt schon, um den außerordentlichen Wandel deutlich zu machen, der sich seither vollzogen hat. Es läßt sich zwar seit einiger Zeit wieder von einem kalten Krieg sprechen, er hat sein ernsthaft mobilisierendes Potential aber nicht mehr in Europa. Die Westeuropäer hängen zwar in dem Abenteuer mit drin, mit ihrem Herzen aber sind sie nicht mehr dabei — und mit ihren ökonomisch-politischen Interessen auch nicht. Die Medien mögen sich noch so sehr anstrengen, Afghanistan als Menetekel an die Wand zu malen, kaum jemand glaubt noch an einen sowjetischen Hang zur Weltherrschaft. Selbst von bürgerlichen Konservativen ist zu hören, die Sowjetunion sei zu einer konservativen Macht geworden, womit sie auf ihre Weise ausdrücken, daß sie an der Politik der friedlichen Koexistenz, die dieser Staat von Anfang an verfolgt, nun auch nicht mehr vorbeisehen können.

Die Sowjetunion beruft sich in ihrer Politik nach wie vor auf Lenin. Lenin betrieb die Politik, wie man sie sinnvollerweise nur betreiben kann, als Kunst des Möglichen. Möglich schien ihm seinerzeit eine baldige Revolution in den westlichen Ländern. Er stellte seine Politik darauf ein, seine Nachfolger nicht anders. Lenin hielt es aber zugleich für möglich, daß der revolutionäre Weltprozeß seinen Gang zunächst über Asien und andere außereuropäische Kontinente nehmen würde. Zweifellos hat die gegenwärtige Sowjetunion sich auf diese Seite der Alternative, als der einzige realistischen, begeben. Die sowjetische Führung spricht es offen aus: Wir gehen einer Welt entgegen, die auch im neuen Jahrhundert und wer weiß wie lange noch durch das Nebeneinander von Imperialismus und sozialistischen Staaten bestimmt sein wird. Von einem Verschwinden des Imperialismus kann auf absehbare Zeit keine Rede sein. Das bedeutet nicht, daß revolutionäre Politik in kapitalistischen Ländern nicht mehr möglich wäre. Sie wird sich aber gerade in den Kapitalzentren, die noch lange bestehen bleiben und sich womöglich noch vermehren werden, zur Zeit also in den USA, Westeuropa und Japan als Reformpolitik äußern, als Kampf um die Erhaltung demokratischer Errungenschaften bzw. überhaupt erst als Bemühung um eine demokratische Wende. Obgleich die Durchsetzung des Sozialismus in der ganzen Welt den Frieden garantieren würde und dazu noch, wenn man so will, einen »gerechten Frieden«, zwingt die neue Weltlage dazu, jetzt schon den Frieden auf alle Zeit zu festigen. Das kann aber nur in vertrauensvoller Zusammenarbeit der gegenwärtigen Gesellschaftssysteme geschehen. Wir werden uns davor hüten müssen — so kürzlich M. Gorbatschow —, daß wir wie mittelalterliche Fanatiker unsere ideologischen Gegensätze in die staatlichen Beziehungen einbringen. Wir sollten nicht nur lernen, miteinander zu leben, sondern auch gut miteinander zu leben (E. Honecker, »Zeit«-Interview, Jan. 86). Der Gegensatz bleibt zwar bestehen,

aber wir werden ihn mehr als Wettstreit um die Vorzüge unserer unterschiedlichen Systeme auszutragen haben und sollten es den Völkern selbst überlassen, welchen Weg sie — immer aber in Frieden — gehen wollen. Alles dies ist in öffentlichen Äußerungen nachzulesen und sinngemäß auch in den Entwurf des neuen Programms der KPdSU eingegangen.

Werfen wir nun auch einen Blick auf die westliche Welt. Es ist schon mehrere Jahrzehnte her, daß vor allem in Deutschland die Furcht aufkam, es könne mit der jahrhundertelangen Weltherrschaft der europäischen Staaten und dem Vorrang der europäischen Kultur in der Welt ein für allemal vorbei sein. Unter der Führung der Nazis und aus dem Interesse des deutschen Großkapitals heraus maßte sich Deutschland an, Europa zu seiner alten Größe zurückzuführen. Auch gegenwärtig gehen Gedanken um, Europa könne, wenn es nur vereinigt sei, die führende Rolle in der Welt zurückerobern. Die Bemühungen der allermeisten sind jedoch darauf gerichtet, dem alten Kontinent bzw. seinem westlichen Teil überhaupt einen Platz — als Gleicher unter Gleichen im künftigen Konzert der großen Weltmächte zu sichern. Und es wird allgemein eingesehen, daß dazu einerseits eine gewisse Unabhängigkeit von den USA, andererseits ein gutes Auskommen mit der Sowjetunion und den übrigen sozialistischen Ländern Europas erforderlich ist.

Bleiben die USA. Sie haben in den letzten Jahren ihren Anspruch auf Weltherrschaft deutlich angemeldet und aus ihrer Absicht, die sozialistische Sowjetunion zu beseitigen, kein Hehl gemacht. Es liegt damit vor aller Augen, von woher die äußerste Kriegsgefahr in der Gegenwart allein noch droht. Gewiß macht es erst die Entwicklung von Wissenschaft und Technik möglich, daß ein erneuter Weltkrieg verheerend sein würde. Das galt aber schon in den fünfziger Jahren. Damals hat sich denn auch eine Friedensbewegung spontan aufgetan, sie artikulierte sich in unterschiedlichen Formen: von den Beatniks bis zu den Ostermärschen und Antiatomkriegsaktivitäten. Heute hat die Friedensbewegung einen unerhörten Umfang angenommen. Sie wäre dennoch recht hilflos, wenn nicht auch auf der Seite der ökonomisch Herrschenden und der Regierungen die Vernunft begonnen hätte, sich durchzusetzen. Das gilt auch für maßgebliche Kreise der USA-Politik. Selbst Reagan, der Repräsentant eines Kreuzzuges gegen den sowjetischen Kommunismus, hat erste Zeichen einer möglichen Selbstbescheidung der westlichen Führungsmacht erkennen lassen. Werden auch die USA als letzte in der Welt zu der Einsicht gelangen, daß das künftige Jahrhundert die Oberherrschaft eines einzelnen — sei es eines Staates, sei es einer »Supermacht« — nicht mehr möglich macht, daß andererseits aber das Schicksal aller von der Zusammenarbeit aller bei der Lösung der dringenden globalen Probleme abhängt, dann ist die gegenwärtige, aus dem Ost-West-Konflikt herrührende Kriegsgefahr gebannt, dann auch haben die Abrüstungsbemühungen Aussicht auf Erfolg.

Noch ist die Wende nicht vollzogen. Es ist noch ein letzter Schritt notwendig, der schwierigste und am meisten von Gefahren bedrohte — gleichwohl ist es der letzte in einer Reihe, die in den Jahrzehnten nach dem Zweiten

Weltkrieg schon durchschritten wurde. Das gibt Grund zur Zuversicht. Ohne sie würden wir zum Schluß doch noch in den Abgrund stolpern.

Peter Furth sieht das freilich ganz anders, wie zuletzt in einer wiederum sehr scharfsinnigen und gedankenreichen und dabei doch haarscharf an der Sache vorbeizielenden Abhandlung zu lesen war (DEBATTE 10/85). Der Materialismus der Marxisten, vernehmen wir, sei ein friedens- und lebensrettendes Denken (19). Denn aus der Einsicht in das Wesen der Arbeit folge, daß ohne seine materielle Reproduktion dem Dasein auch kein Wert und kein Wesen zugesprochen werden könne. Ein Wesen ohne Existenz sei nicht denkbar, und in machen Situationen »hat die Existenz schon den Wert des Wesens selbst« (20). Droht die Verteidigung darüber hinausgehender Werte zur Vernichtung der Existenz zu führen, so ist nach dieser vermeintlich materialistischen Einsicht um der puren Existenz willen darauf zu verzichten.

Hätte die Menschheit sich von Anfang an dieser Art von »Materialismus« befleißigt, sie hätte es bis zu diesem eigentlich marxistischen Existenzdenker Furth gar nicht erst gebracht. Aus dem von ihm so intensiv bedachten Wesen der Arbeit hätte ihm eigentlich aufgehen müssen, daß der Mensch gar nicht da sein kann, wenn er dieses Dasein nicht selbst hervorruft, eben im permanenten Akt der Arbeit, konkreter: in der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion seines Lebens. Er muß sich verwirklichen, um wirklich dasein zu können. Die gelungene Verwirklichung oder auch nur ihre Idee aber trägt in der Geschichte wieder und wieder den Namen der Freiheit.

Um der Freiheit willen haben allezeit einzelne Individuen wie ganze Völker ihre Existenz aufs Spiel gesetzt. Sie mußten es wagen, sich selbst dranzugeben, um selbst sein zu können. Es ist in diesem Sinne, wenn es bei Schiller im Schlußteil von WALLENSTEINS LAGER heißt: Und setzt ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein. Goethe meinte sogar, scheinbar paradox, man müsse seine Existenz aufgeben, um zu existieren. In der bisherigen Geschichte der Menschheit haben es die naturnotwendig entstandenen sozialen und politischen Gegensätze mit sich gebracht, daß die einen den anderen die Bedingungen ihrer Selbstverwirklichung zu nehmen bestrebt waren, die anderen daher, wo sie konnten, alles versucht haben, um dieser Ermöglichung ihres wirklichen Menschseins wieder habhaft zu werden. Die Auseinandersetzung fand nach Lage der Dinge naturgemäß auch mit Mitteln der physischen Gewalt statt. Und was von der einen Seite her ein ungerechter Krieg war, das war von der anderen Seite her ein gerechter. Und so auch der Frieden. Als zwar unmenschliche und doch historisch notwendige Form, auf die Menschlichkeit angewiesen war, um sich zu behaupten, ist daher der Krieg von hochdenkenden Menschen keineswegs nur verurteilt worden. Und Heraklit oder Hegel braucht man durchaus nicht zu entschuldigen, daß sie das menschheitsgeschichtlich vorwärtsstreibende Moment am Kriege erkannt und gewürdigt haben. Klassen oder Völker, die heutzutage an vielen Enden der Welt keine andere Möglichkeit für ein menschenwürdiges Leben sehen als die gewaltsame Gegenwehr bis hin zum Bür-

gerkrieg, haben sich dessen wahrlich nicht zu schämen. Sie wollen alle auch bloß dasein — jedoch als wirkliche, d.h. sich verwirklichende Menschen und nicht als irgendwelche grasenden Herdentiere. Die Schwarzen in Südafrika könnten sich den Frieden viel leichter bewahren, wenn sie lediglich letzteres im Sinne hätten.

In dem Maße aber, in dem eine Weltgesellschaft notwendig und zugleich auch möglich wird, vermöge derer ein jeder sich als Mensch selbst verwirklichen darf, weil er gleichermaßen nach seinen Kräften und Fähigkeiten an der Arbeit teilhat, durch die sich die Gesellschaft in Freiheit setzt, in dem Maße wird der Krieg zu einer anachronistischen und daher schlechthin nur noch unmenschlichen Aktion. Es ist also nicht erst die drohende Menschheitsvernichtung durch den Nuklearkrieg, die den Weltfrieden als oberstes Prinzip der Politik auf die Tagesordnung setzt. Wohl aber erfolgt von hierher ein unerwarteter Druck auf die Herstellung einer Weltordnung, die eine Friedensordnung zu sein vermag, also auf die Beseitigung von Verhältnissen, in denen der Mensch ein knechtisches Wesen ist.

Wer sieht nicht, daß es auf dem unendlich langen Wege, der noch zu gehen sein wird, zu erbitterten Kämpfen zwischen den gegensätzlichen Interessengruppen und Anschauungen kommen kann. Eines aber ist jetzt schon möglich und unumgänglich: die Einsicht, daß aller Widerstreit die Form des Krieges nicht mehr annehmen darf. Und daher darf auch die ideologische Auseinandersetzung nicht mehr in gegenseitiger Feindschaft und einem auf gewollter Unkenntnis des anderen beruhenden Haß erfolgen, was freilich die Änderung von Zuständen voraussetzt, in denen faktisch nichts anderes übrigbleibt — man denke wieder an Südafrika.

Der Kampf, der Widerstreit ist der Vater aller Dinge — das ist eine Grundeinsicht dialektischer Welterkenntnis. Und dabei wird's bleiben. Die künftige Weltfriedensordnung wird gewiß nicht aus einer Gesellschaft von Milliarden friedlicher Wiederkäuer eines unermesslichen, ihnen gratis gebotenen Konsums bestehen, sondern auch das wird ein Leben des Kampfes sein: mit der Natur, mit sich selbst, mit anderen menschlichen Individuen. Aber es wird ein Kampf von der Art sein dürfen, wie er in der Kriegswirklichkeit der bisherigen Geschichte schon in der Form des Spieles eingeübt werden konnte.

Sinnenfällig drängt sich dies z.B. beim Schachspiel auf: Es hat eine einst brutal-physische in sozial bedingter Chancenungleichheit sich vollziehende Konfrontation in ein geistiges Kräftemessen transponiert und sie damit nicht einfach als inhuman verworfen, sondern in den Rang einer nunmehr überwundenen geschichtlichen Notwendigkeit erhoben und zugleich zurückgestuft, der daher auch ein legitimer Platz in der gesellschaftlichen Erinnerung zukommt.

Auch der Kampf mit der Natur wird schließlich den Charakter eines Spieles annehmen können, in dem die Natur zu einer Art Partner wird, mit dem sich nach Prigogine sogar ein Dialog führen läßt. Die Ausbeutung der Erde

und ihrer Ressourcen und die Mühsal der Umformung der Naturstoffe zu Zwecken menschlicher Kultur wird damit nicht verschwinden, aber sie wird als fundierendes Moment eingebunden sein können in die freie Selbstbetätigung allseitig sich entfaltender Individuen. Utopie? Wunschdenken? Keineswegs. Aber auch kein nahe bevorstehendes und vielleicht auch kein jemals voll und ganz erreichbares Endziel. Gleichwohl die einzige Perspektive für eine Menschheit, die mit dem 21. Jahrhundert zum erstenmal in der Geschichte darangehen wird, sich als ganze zu organisieren, weil sie anders nicht mehr weiter leben kann. Hier ist Naturnotwendigkeit am Werke, die Notwendigkeit der äußeren wie der menschlichen Natur. Der Mensch ist erst ganz Mensch, wo er spielt, schrieb Schiller, sah sich eben deshalb jedoch genötigt, die volle Menschheit des Menschen allein dem Zustand ästhetischen Erlebens zuzuschreiben. Die künftige Menschheit wird es sich zutrauen dürfen, jene menschliche Totalität, die, nach Schiller, im ästhetischen Zustand sich immer wieder als möglich erweist, in die gesellschaftliche Wirklichkeit überzuführen. Dafür aber braucht sie jetzt schon die Beseitigung der Kriegsgefahr. Je mehr sie geneigt und entschlossen ist, diesen Weg der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung zu gehen, um so mehr wird ihr auch die Kraft wachsen, den Frieden herzustellen und zu bewahren.

Peter Furth kann sich, wie es scheint, das von Marx der Zukunft zugeschriebene »Reich der Freiheit« nur als eine eschatologische Utopie vorstellen, mithin so, wie die Begründer der Kritischen Theorie sie im Visier ihrer visionären Phantasie hatten. Oder auch, ein wenig konkreter, aber nicht weniger phantastisch, als eine vollkommene Polis, in der »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« (DEBATTE 10/85,18). Furth verneint die Möglichkeit dieser Utopie, indem er sie zugleich als die einzige denkbare Möglichkeit eines Reiches der Freiheit voraussetzt. Er erweist sich damit immer noch als negativ auf die Kritische Theorie fixiert. Ihre Alternativen sind auch seine Alternativen, nur daß er sich nun auf die andere Seite schlägt.

Die Freiheit, die Marx vor Augen hat, reduziert sich aber andererseits auch nicht auf das, »was von Aristoteles bis Hegel 'politische Freiheit' genannt wurde« (8-9/85,20), deren Verteidigung Furth allein als diskussionswürdig, wenn auch nicht als machbar erscheint. Sie besteht beispielsweise nicht in der Unabhängigkeit eines westlichen Universitätsprofessors, dem es freigestellt ist, ob er zu seinem Fürsten geht oder nicht, der also sich aus der Politik heraushalten kann, sei es auch in der Art, daß er vermöge der Arbeit der Theorie schon in der Praxis der Politik zu stehen vermeint. Das Reich der Freiheit ist vielmehr gedacht als aufruhend auf der gemeinsamen Ermächtigung der gemeinsamen Wirklichkeit aller, als Vollendung eines Prozesses, der mit der Geschichte immer schon im Gange ist, wenngleich lange Zeit im Medium der Entfremdung, die wir nun allerdings nicht aufgrund einer ethischen Forderung durch 'Umkehrung' loswerden (DEBATTE 10/85,18), sondern indem wir — wie es bei Marx sinngemäß heißt — uns in

die Lage versetzen, unseren Stoffwechsel mit der Natur gemeinschaftlich zu vollziehen, durch den Sozialismus also. Daß das eigentliche Reich der Freiheit, das über der Sphäre der materiellen Produktion sich als freie Selbstbetätigung der Menschen aufbaut, in einer Gesellschaft zu einer objektiven Notwendigkeit geworden ist, die ihrer Arbeitslosigkeit nur durch drastische Arbeitszeitverkürzung Herr werden könnte, ist heute fast schon ohne Marxismus einsehbar geworden.

Eine Angleichung der gesellschaftlichen Verhältnisse an den erreichten Stand der Produktivkraftentwicklung ist dazu freilich erforderlich. Sie als Utopie zu denunzieren heißt den Blick auf das konkret Machbare verstellen. Die Menschheit hat bisher immer noch genügend Kraft aufgebracht, sich zu erhalten und daher sich selbst und die Bedingungen ihrer Existenz nach den Erfordernissen ihrer Verwirklichung zu ändern — wiewohl oft genug unter großen Leiden und Opfern. Sie wird auch diesmal wieder die Gefahr bestehen können. Kommen die Menschen in unserer Epoche jedoch nicht rechtzeitig und nicht genügend zur Vernunft, dann hat ihre Stunde geschlagen. Das Gegenteil von Vernunft aber ist jener Defätismus, den uns Peter Furth um des lieben Friedens willen anempfiehlt. Er ist nicht Ausdruck geschichtlichen Gestaltungswillens, sondern resultiert eher aus einer Kampfesmüdigkeit, die einen alten Europäer wohl überfallen mag, der seinen Kontinent zwischen zwei »Supermächte« eingeklemmt sieht und erkennen muß, daß die Kräfte nicht mehr ausreichen, um der Welt eine pax europaea zu verordnen. Solidarität mit den Opfern ist das jedenfalls nicht. Diese bleiben vielmehr dadurch und gerade dadurch hoffnungslos ihrem Schicksal überlassen.

Bis zum Jahr 2000 sind noch runde 15 Jahre. Peter Furth aber läutet jetzt schon das fin de siècle ein. Gewiß geht mit dem Jahrhundert eine ganze Epoche zuende und mehr als das: einer der gewichtigsten Abschnitte der geschichtlichen Vergangenheit, die zugleich glänzende und schreckliche Periode der Avantgarde Europas in der Weltgeschichte, zuletzt repräsentiert durch ein Bürgertum, das mit seiner kapitalistischen Produktionsweise sich zum selbstherrlichen Subjekt der Herrschaft über die ganze Welt aufwarf. Die Begründer der Kritischen Theorie haben diese europäisch-bürgerliche Hybris mittels gründlicher Analyse bloßgestellt. Aber eine andere Welt als die von Gnaden der europäischen Kulturtradition haben sie sich trotzdem nicht denken können — mit Ausnahme jener berühmten »ganz anderen« Gesellschaft. Das letzte Wort konnte daher nur der Pessimismus sein — oder der Defätismus. Es wäre zu wünschen, daß Peter Furth seine kritische Abrechnung mit der Kritischen Theorie noch einmal aufnahme und sie über dieses letzte Wort hinausführte. Dann dürfte er auch für die Opfer reden oder würde vielmehr einsehen, daß in der neuen Welt, die alle umfaßt, niemand dazu verdammt sein wird, bloß Opfer zu sein — auch nicht die alten Europäer.

*es geht ein sturm ums reihenhaus  
die gattin schaut zum fenster raus*

Karl Heinz Scherfling

Helmuth Berking

## Ein hinterhältiger Konservativismus

Von der Tyrannie der Intimität zum intimen Wunsch nach Autorität

Wenn ein sozialwissenschaftlicher Essay, zumal in der gegenwärtigen Konstellation, die doch so offenkundig und allen 'Unübersichtlichkeiten' zum Trotz eine Konjunktur des Neokonservativismus signalisiert, mit dem Satz beginnt: »Das Bedürfnis nach Autorität ist elementar«, glaubt man zu wissen, was einen erwartet, ein Plädoyer für das Alt-Bewährte und beschwörende Formeln über Schutz und Gehorsam allenthalben. Wenn diese Reaktion dann freilich als typisches Ressentiment entschlüsselt und ihrerseits zum thematischen Kern einer Zeitdiagnose gemacht wird, die genau dies behauptet: daß die Tabuisierung von Autorität gleichsam ein Markenzeichen unserer Kultur geworden sei, ist die Überraschung ebenso groß wie die Herausforderung, mit gängigen Vorstellungen zu brechen, verlockend sein mag. Und dennoch...

Die Rede ist von Richard Sennett's Studie über »Autorität«. Die großen Themen vom »Verfall und Ende des öffentlichen Lebens« fortschreibend, geht es auch hier um ein aus der Balance geratenes Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit, um Mentalitätsverschiebungen und veränderte Wahrnehmungsmuster — nun allerdings im Horizont von Macht und Herrschaft und mit gänzlich umgekehrten Vorzeichen.<sup>1)</sup> Denn was in der Zerfallsgeschichte der bürgerlichen Öffentlichkeitsformen als überwuchernder Kult der Intimität kritisiert wurde: die problematische, aber durchschlagende Disposition, den gesellschaftlichen Raum nurmehr nach Maßgabe persönlicher Erfahrungen und privater Empfindungen deuten und beurteilen zu können,

soll nun angesichts der Frage nach den modernen Autoritätsgestalten eine Distanz garantieren, die sich als Kritik der dominanten Institutionen realisiert.

Diese Kritik ist Zeitkritik, die selbst aus der Perspektive des Privaten argumentiert, jenes Nahbereichs des sozialen Lebens, vor dem das Gesellschaftliche als anonyme und entfremdete Macht sich aufgetürmt hat. So kommen die normativen Implikationen, die den Autoritätsbegriff öffnen und seine verkannten oder verdrängten Konnotationen von Geborgenheit, Sicherheit, Anteilnahme, Stabilität etc. wieder ins Spiel bringen, wesentlich aus dem Bin nenraum familialer Verhältnisse. Sennett thematisiert Autorität als Element symbolischer Ordnung, als Modus, Machtverhältnisse zu interpretieren, ihnen einen Sinn zu verleihen dadurch, daß man ihnen eine Vorstellung von Stärke unterlegt. Er glaubt, an die Privatgeschichte der Autorität anschließen zu können, weil sie es ist, die die Architektur der Interpretation determiniert und gleichzeitig zwei zentrale, gegen die öffentlichen Räume mobilisierbare Erfahrungen sichert: elterliche Autorität realisiert im Idealfall ein ausgewogenes Verhältnis von Stärke und Fürsorge, und, wichtiger noch: sie vermag sich im Laufe des Lebenszyklus einer Familie zu ändern, immer rationalere Formen von Diskurs und Beratung anzunehmen, um schließlich — wenn's gut geht — im besten Sinne des Wortes 'anerkannt' zu werden, ohne daß sie als Autorität hätte zerstört werden müssen.

Freilich ist das dialektische Spiel, das hier zwischen Freiheit und Autorität ausgemalt wird, gesellschaftlich längst

zum Stillstand verdammt. Prinzipialisiertes Mißtrauen und Angst vor jeglicher Form der Autorität prägen die Natur der Zeit, und dieses irgendwo zwischen Bedürftigkeit und Ablehnung eingeklemmte Bewußtsein hat an's Paradoxe verwiesene Konsequenzen. Sennett geht davon aus, daß die gängigen Formen der Distanzierung und Ablehnung von Autorität Effekte der Tabuisierung sind, daß Kritik und Negation lediglich als Geräuschkulisse fungieren, hinter der das uneingestandene Bedürfnis nach Autorität sich verschrankt — ein psychisches Entlastungsmanöver allenthalben, mittels dessen Bindungen dennoch und zwar so realisiert werden, daß die vermeintliche Befreiung letztlich nurmehr als hochgetriebene Entfremdung zu Buche schlagen kann. Ablehnung bindet.

Herrschaft kraft Autorität, so jedenfalls hatte Max Weber argumentiert, basiert auf reiner Gehorsamspflicht gegenüber Befehlen; Befehle werden befolgt, weil sie als 'legitim' gelten. Legitimität aber bezieht sich entweder auf den Glauben an die Geltung einer gesetzten Ordnung, auf den Glauben an eine Tradition oder aber auf den Glauben an die außergewöhnlichen Fähigkeiten einer Person.

Angesichts der Weber'schen Differenzierung von legaler, traditionaler und charismatischer Herrschaft wirkt die Fassung, die Sennett dem Autoritätsproblem gibt, zunächst eigenwillig verkürzt. Autorität wird als strikt persönliche situiert; ihre Legitimität resultiert ausschließlich aus der Wahrnehmung von Stärke-Unterschieden. »Die Autorität vermittelt, und das Subjekt gewinnt den Eindruck, daß die Autorität aufgrund dieser Unterschiede etwas eigentlich Unerreichbares an sich hat. Sie verfügt über eine Kraft, eine Selbstsicherheit oder ein Geheimnis...«.

Die Anklänge an den Begriff des Charismas sind unüberhörbar; und tatsächlich läßt Sennett sich von der Annahme leiten, daß Macht-Beziehungen

in der Selbstdeutung der Subjekte wesentlich nach dem Muster des Charismatischen ausgelegt werden. Macht in Autorität umdeuten heißt, ihr ein Gesicht geben und ihre Effekte den außeralltäglichen Fähigkeiten der jeweiligen Person zuschreiben. Ganz im Banne einer fernen Hoffnung, wären die Individuen dann immer auf's Neue dazu verurteilt, den fahlen Glanz der Macht mit der Außergewöhnlichkeit der Machthaber zu konnotieren. Und selbstverständlich sind es Vater-Bilder, die gleichsam als natürliche Vorgabe jeglicher direkten Autorität in Kraft bleiben.

Sennett erzählt die Geschichte der modernen Autoritätsproblematik als eine Geschichte der mißlungenen Vater-Bilder, die allerdings als kulturkritische Großoffensive gegen den 'Geist der Negation' weit über ihr Ziel hinaustreibt.

Die Idee der Negation, die ihren Ort in der politischen Theorie des 18. Jahrhunderts hat, beginnt sich, so Sennett, mit dem Zusammenbruch des Ancien Régime in der Annahme durchzusetzen, daß man, um die Macht der Herrschenden zu zerstören, ihre Legitimität zerstören müsse — eine Einstellung, die sich in dem Maße verallgemeinert, wie sie auf die ökonomische Sphäre des 19. Jahrhunderts übertragen wird. Hier freilich verblaßt die suggestive, ehemalig politische Kraft der Negation zur individuellen Strategie, sich die der Marktwirtschaft entspringenden Glaubwürdigkeitszumutungen vom Leibe zu halten. Eine auf abstrakte Marktmechanismen und Privatrechtsnormen abgestellte Ökonomie mußte in ihrem Gefolge ja nicht nur die traditionellen Autoritätsbindungen, sondern jegliche Form einer subjektiv zurechenbaren Verantwortlichkeit verflüchtigen, ohne indes wirklich auf sie verzichten zu können. Die 'neuen' Autoritäts-Bilder — der Paternalismus, der die Idee der sozialen Gemeinschaft beerbte und die 'autonome Autorität', die Figur des Fach-

manns, die das Konzept des Individualismus kulturell durchsetzt — vermitteln zwar weiterhin den Eindruck persönlicher Stärke, doch an den fürsorglichen Charakter dieser Stärke glauben die Individuen nicht mehr. Allerdings nimmt Sennett an, daß die Subjekte mit der nun einsetzenden Negation der Autorität gar nicht primär auf deren Glaubwürdigkeitszumutungen als vielmehr auf ihre eigene, äußerst prekär gewordene Gefühlslage reagieren: wenn der Markt das Gefüge der Abhängigkeitspositionen instabil werden läßt, wenn arm oder abhängig sein jetzt vor allem selber Schuld sein heißt, fangen die Subjekte an, sich ihrer Schwäche zu schämen, um dann gegen ihre eigenen Gefühle, gegen die Erniedrigung durch Abhängigkeit die Mittel der Negation zu mobilisieren — eine Interpretation, die alle Resultate kollektiver Aktionen und Klassenauseinandersetzungen souverän ignoriert; schließlich haben die Individuen nicht nur die eigenen Gefühle, sondern auch und durchaus folgenreich ihre jeweiligen Herren bekämpft.

Daß die an der Autoritätsproblematik abgelesene Verhaltensdisposition dann ziemlich unvermittelt in eine kulturkritische Großfigur ausläuft, die unter dem Titel »Deformation des negierenden Geistes« gewissermaßen die Hintergrundmelodie des ganzen Unternehmens abgibt, erweist sich vollends als ein Schuß ins Blaue. Denn die Behauptung, noch in den avanciertesten Praktiken von Kunst und Literatur dominiere jener zur individuellen Entlastungsstrategie verkommener Geist der Negation, der heute nurmehr als ritualisierte Form des Protests fungiere, dürfte sich angesichts der tatsächlichen Verschiebungen innerhalb des kulturellen Kräftefeldes, der Durchsetzung alternativer Orientierungen und neuer Politikstile etc. allenthalben noch blamieren.

Paradigmatisch für die Entwicklung der modernen Autoritätsproblematik sind Aufstieg und Fall des Paternalismus — eine »Autorität der falschen

Liebe«, die sich der vertrauten familialen Rolle des Vaters bedient, um außefamiliale Macht zu legitimieren. Der Paternalismus des 19. Jahrhunderts ist seinem Charakter nach wesentlich eine Restitutionsfigur — eine aus Erinnerungsoptimismus gespeiste Metaphorik, die das verklärte Bild des pater familialis mit dem des kapitalistischen Unternehmers kurzschließt und so ein gesellschaftliches Verhältnis emotional auflädt, das heißt, erträglicher gestaltet, um dann freilich an den empirischen Unverträglichkeiten seiner eigenen Effekte zu scheitern. Der Unternehmerpaternalismus kollidiert nicht nur mit dem gesellschaftlichen Individualisierungsniveau der Subjektivität: schon die in der anmaßenden Realitätskontrolle über die Arbeiter intendierte Entmächtigung provoziert Protest und Widerstand; er kollidiert ebenso mit den ökonomischen Bewegungsgesetzen, die seine auf Intimität und Vertrauen abgestellte Metaphorik an der Realität vollends zerschellen lassen.

Dieser Glaubwürdigkeitszerfall des Paternalismus hat, jedenfalls in der Sennett'schen Version, fatale Konsequenzen. Denn die Machtunterworfenen reagieren, indem sie ihr Mißtrauen gegen jeden metaphorischen Ausdruck der Macht prinzipialisieren, damit aber zugleich auch einen Teil ihrer symbolischen Freiheit verlieren;<sup>2)</sup> und da, so die zentrale These, anders als im Patrimonialismus, Autoritätsgestalten im modernen Kapitalismus ausschließlich durch Metaphernbildung geschaffen werden, erweist sich für Sennett der Zusammenbruch des Paternalismus in seinen Folgekosten gerade nicht als ein Moment der Befreiung, sondern im Gegenteil als ein 'Triumph der Entfremdung', als ein Sieg, der die Menschen emotional verarmt; eine Art Selbstblockade der Phantasie offenbar, die die Individuen daran hindert, die kalte Welt des Außen mit den wärmenden Bildern des Innen auszustaffieren.

Die weitere Geschichte ist schnell er-

zählt. Mit der Verallgemeinerung des Topos, daß wirkliche Freiheit sich in der Aufkündigung des Glaubens erweise, verschiebt sich die Autoritätslandschaft zugunsten eines zweiten Typus persönlicher Autorität, dessen Karriere bis heute ungebrochen scheint. Es ist dies die autonome Gestalt, die nichts verspricht und nichts gewährt, der Experte, der gleichsam das Vermögen ist, das andere brauchen, derjenige, der sein Gegenüber beurteilt, ohne von dessen Urteil abhängig zu sein; kurz, eine persönliche Stärke, die ihre Überlegenheit durch Teilnahmslosigkeit realisiert, indem sie perfekt auf der Klaviatur der Schamgefühle zu spielen vermag.

Daß dieser Autoritätsmechanismus überhaupt greift, erklärt sich für Sennett wesentlich aus dem kulturellen Status, den die Idee der Autonomie als Identifikationsangebot gleichermaßen wie als Identitätsmuster heute erlangt hat. Selbständigkeit, Initiative und Unabhängigkeit bilden die positiv sanktionierten Elemente einer Persönlichkeitsstruktur, die längst zum anstrebenswerten Vorbild und damit zum zentralen Lebensstil-Element der Moderne geworden ist. Autonomie wäre dann — quasi als letzte Schwundstufe eines entpolitisierten Freiheitsideals — der einzige Referenzpunkt, über den eine entfesselte Subjektivität noch verfügte. Und weil alle sich berufen fühlen, aber nur wenige dazu aussehen, wirkliche Persönlichkeiten zu sein, gewinnt die autonome Gestalt Macht aus den Selbst-Stilisierungen, die von den Machtunterworfenen als ein 'mehr' an Selbstverwirklichung mißdeutet werden.

Die Autonomie-Kritik, deren einziger und nicht zufälliger Kronzeuge Tocqueville ist, verfährt ähnlich wie schon die Negations-Kritik. Als Freiheitsideal der Machtunterworfenen wäre Autonomie wiederum eine lediglich kontraproduktive psychische Entlastungsstrategie: wenn soziale Gleichheit nicht zu

haben ist, reagieren die Subjekte mit Gleichgültigkeit; sie ziehen sich auf sich selbst zurück, suchen die Freiheit im Inneren und machen sich so emotional unerreichbar. Jenseits dieser Überverallgemeinerungen und gleichsam als zweites Zentrum der Autonomie-Kritik untersucht Sennett die Führungsstile bürokratischer Organisationen, die Tendenzen der autonomen Autorität, sich als persönliche Autorität zu verflüchtigen, die Macht zu verdecken, um sie desto wirkungsvoller als 'Einfluß' wieder zur Geltung zu bringen. 'Einfluß' meint das Entscheidungshandeln in Organisationen als den gegenwärtig dominanten Typus der Machtausübung, der sich durch vorgebliches Sachlichkeitspathos jeder zurechenbaren Verantwortlichkeit zu entziehen vermag.

Natürlich steht bürokratische Herrschaft quer zum Verkörperungzwang persönlicher Autorität; ihre systematische Leistung, das, was sie als Reproduktionsmechanismus struktureller Gewalt auszeichnet, läßt sich jedoch gar nicht begreifen, wenn man, wie Sennett, ausschließlich die subjektbezogenen Effekte im Auge behält. Deshalb wirkt das Versprechen, die entfremdete und anonymisierte Macht an eine andere, eben 'bessere' Autorität und damit an die Subjekte selbst zurückzugeben, so eigentlich antiquiert.

Dieses andere Bild ergibt sich gleichsam wie von selbst aus dem destruktiven Charakter von Autonomie und Paternalismus, die beide keinerlei Obhut gewähren, jene »fürsorgliche Form der Liebe«, die ebenso elementar ist, wie »der Hunger oder die Sexualität«.

Um freilich dem diagnostizierten Dilemma der Ablehnungsbindungen entgehen zu können, bedarf es anderer Strategien als jener der Negation und vor allem: anderer Orientierungen als jener ruinösen, im Kult der Autonomie fixierten Freiheitsparolen. Die Therapie heißt deshalb: Anerkennung.

Und es ist schon imponierend, wie die Hegel'sche Herr-Knecht-Dialektik —

easy going sozusagen — sich zur Botschaft organisiert, daß der erste Schritt der Selbstbefreiung in der zweifachen Anerkennung, sowohl der Autorität des Herrn, wie auch der Knechtschaft des Knechts bestehe. Spätkapitalistische Gesellschaften würden — um die Hegel-Paraphrase fortzuführen — gleichsam im Übergangsfeld zwischen 'Skeptizismus' und 'unglücklichem Bewußtsein' festhängen: die Knechte zweifeln die Überlegenheit des Herrn, ohne die Knechtschaft als Teil ihres Selbst zu erkennen. Ihre Opfer-Mentalität bindet sie. »Nie war der moralische Status des Opfers höher als heute...«. Leidensfähigkeit sei zu einem Zeichen von Mut geworden, und ihre ostentative Anrufung verleihe Prestige und verschaffe moralische Integrität. Das 'unglückliche Bewußtsein' dagegen weiß den Herrn und den Knecht in sich selbst; es hört auf, der Komplize seines eigenen Leidens zu sein.

Das große Thema aber, das Sennett so vollkommen beherrscht, bleibt die Idealität familiärer Autorität, der — im Konzept der 'Anerkennung' — ein zwar schmerzhafter, im Zweifelsfalle aber ebenso idealer Weg des Erwachsenwerdens zur Seite gestellt wird. Persönliche Konfliktfahrungen und Ablösungskrisen von der väterlichen Autorität liefern nicht nur den Stoff, aus dem die (Alp-)Träume sind; sie vermitteln zugleich eine intime Kenntnis des Zusammenhangs von Autorität und Zeit. Und dieses Wissen über die Veränderlichkeit einer Autoritätsgestalt, die trotzdem anerkannt bleibt, soll gegen die vermeintliche Statik der öffentlichen Autoritätsformen, diesen institutionell verfestigten Artikulationen der Macht, zur Geltung gebracht werden. Das Programm freilich, das sich aus dieser Übertragung des familiaristischen Autoritätsideals auf die öffentlichen Räume ergibt, wirkt teilweise wie ein Dementi der eigenen Analyse, das Nicht-Wahr-Haben-Wollen der Auflösungserscheinungen und Verflüchtigungs-

tendenzen persönlicher Autorität, kurz: wie ein Restitutionsversuch eines romantischen Bildes, von dem nicht einmal ausgemacht ist, daß es innerhalb der Familie noch eine reale Grundlage besitzt.

Öffentliche Autoritätsgestalten sollen wieder 'lesbar' und sie sollen 'sichtbar' sein; das heißt, sie sollen sagen, was sie können, und sie sollen es so sagen, daß die Knechte es zu entziffern vermögen. In diesem Spiel, das sich offenbar um die Verbiederung der Welt dreht, fällt den Machtunterworfenen die Aufgabe zu, Autoritätskonflikte so zu organisieren, daß jenseits der schamenhaften Schatten der Macht die realen Personen wieder sichtbar werden. Sennett nennt verschiedene Methoden, die 'Befehlskette', diesen anonymen Reproduktionsmechanismus bürokratischer Macht zu unterbrechen und Entscheidungen durch Diskussionen zu revidieren: neben der Aufforderung an die Machthaber, ihren Texten wieder einen Verfasser zu geben, also die Sprachform des Aktivs zu wählen, neben 'Rollentausch' und einem Diskurs über die Möglichkeit, Anweisungen auf verschiedene Arten befolgen zu können, ist dies vor allem ein Diskurs über die Obhut, eine direkte Konfrontation der Macht mit dem Bedürfnis des Behütet-Werdens. Auf diese Weise soll es möglich werden, »abstrakte ökonomische und bürokratische Mächte in Formen menschlicher Stärke zu übersetzen«, also Autoritätsbilder überhaupt wieder zu schaffen und gleichzeitig die Furcht vor ihrer Allmacht zu vermindern.

Das alles ist sicherlich gut gemeint; und wenn es ein Hollywood der Sozialwissenschaften gäbe, könnte man sich leicht einige erbauliche Szenen ausmalen, wie etwa die, daß die Topmanager von — sagen wir — General Motors völlig zerknirscht in den Kneipen Detroit herumlungern und, tief beeindruckt von den Wünschen ihrer Arbeiter und Angestellten nach Liebe und

Anerkennung, versprechen, daß sie sich tatsächlich bessern werden. Zu befürchten hätten sie nichts. Denn da die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ebenso wie die institutionalisierten Formen der Macht nicht in Frage gestellt werden, da Autorität lediglich ein Effekt der symbolischen Ordnung ist, »ein Akt der Phantasie«, ein Problem der 'richtigen' Metaphernbildung, können die materialen Gewaltverhältnisse und *deren* symbolische Reproduktion souverän überspielt werden. Nicht in der Aufforderung an die Subjekte, ihre symbolische Freiheit zu nutzen, wohl aber in der konsequenten Abstraktion von den dominanten Vergesellschaftungsformen artikuliert sich eine Art Konservativismus, den ich als hinterhältig bezeichnen möchte.

Dieser hinterhältige Konservativismus der guten Absicht unterscheidet sich von gängigen Formeln dadurch, daß er keine direkte Restaurationsrhetorik betreibt, nicht an traditionelle oder zerfallene Wertorientierungen anschließt, sondern daß er im Gegenteil vorgibt, normativ im luftleeren Raum

zu argumentieren. Aber Verhandlungen über Schutz und Fürsorge setzen die fraglose Akzeptanz der Macht voraus; sie schließen Verständigung über gemeinsame Ziele prinzipiell aus; Fragen sozialer Ungleichheit, Gerechtigkeitsvorstellungen oder gar Ideen eines 'besseren' Lebens haben hier keinen Platz; und da sich die Analyse so vollkommen gleichgültig gegen ihre eigenen Unterstellungen verhält, vermag sie nicht einmal mehr anzugeben, welche Orientierungen und Normen es denn wert wären, überhaupt anerkannt zu werden.

Beliebig ist dieses Lob der Beliebigkeit freilich nicht, denn es verspricht, daß alles so bleibt, wie es ist.

1) Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankf./M. 1983. Ders., *Autorität*. Frankf./M. 1985. Alle Zitate im Text beziehen sich auf dieses Buch.

2) Vgl. Richard Sennett, *Paternalismus und Entfremdung*. In: *Neue Rundschau*, 96. Jg. (1985), Heft 2, S. 82-105. In diesem Aufsatz argumentiert Sennett stärker als in seinem Autoritäts-Buch mit der Notwendigkeit von Vater-Bildern, und interessanterweise taucht die Gestalt der autonomen Autorität hier gar nicht mehr auf.

*Warum also, frage ich mich, der manische Griff in die Kasse? Wozu das Ganze? Wohin mit dem Geld? Ich vermute, daß es sich hier um einen Fall von Potlatsch handelt, also um eine ritualisierte Form gesellschaftlicher Verschwendungen. Dafür spricht, daß die Millionen-Etats der Parteien hauptsächlich zur Produktion von Müll erfordert werden. Die Vereine bringen jahraus, jahrein Selbstdarstellungen hervor, die Tausende von Tonnen wiegen; sie legen Broschüren von vollendeter Sprach- und Gegenstandslosigkeit auf; sie verschicken Millionen von Postwurfsendungen, die, da ihnen schlechterdings nichts zu entnehmen ist, ohne Umweg vom Briefkasten in den Papierkorb wandern; sie stellen Werbefilme von einer Banalität her, die selbst dem hartgeprüften Leser der Bild-Zeitung Tränen in die Augen treibt; sie drucken Plakate, denen man nicht einmal Verlogenheit vorwerfen kann, da eine Lüge, die frei von jedem Inhalt wäre, nicht denkbar ist; sie senden Fernsehspots, deren einzige Botschaft darin besteht, daß hier ein Fernsehspot gesendet wird; sie geben sich einer 'politischen Aufklärungsarbeit' hin, die, da sie von niemandem zur Kenntnis genommen wird, nicht einmal als ihr eigenes Negativ, will sagen als Verblödung, funktioniert; sie betreiben, mit einem Wort, eine Vernichtung von Ressourcen, die prinzipiell uferlos ist, weil sich das Nichts beliebig vermehren läßt.*

Hans Magnus Enzensberger

Pierre Juquin

## Selbstkritiken

1

### Die Welt der Arbeit ist nicht mehr das, was sie war

In einem Vierteljahrhundert hat sich die Lebensweise der Arbeiter in ihrer Freizeit völlig geändert. Vor vierzig Jahren sind Franzosen der KPF beigetreten, nachdem sie die schönen und unerträglichen Bilder des Dokumentarfilms über die kleinen Kinder von Aubervilliers »Kleine Kinder des Elends« von Jaques Prévert und Joseph Kosma gesehen hatten. Vergleichen Sie diese Bilder mit dem, was heute aus Aubervilliers, zum großen Teil dank seiner kommunistischen Wähler, geworden ist. Einige der kleinen Kinder des Films leben noch in der Stadt: In vierzig Jahren hat sich fast alles verändert, nicht nur die Landschaft. Denken Sie an die Hunderte von Fotos über Paris bis zum Zweiten Weltkrieg von Robert Doisneau: Sie sehen einige Jahrzehnte Geschichte im Bild festgehalten, Sie sehen den Unterschied ... Die Elektrifizierung der Haushalte hat stattgefunden. 1965 hatten 90% der Angestellten, aber nur 55% der Arbeiter einen Kühlschrank. Heute gibt es praktisch keine Familie mit mindestens einem Kind, die ohne Kühlschrank und Waschmaschine lebt. Die einzige auffällige Ungleichheit bei den elektrischen Haushaltsgeräten betrifft die Spülmaschine. Dank des Fernsehens nehmen der Arbeiter und die Arbeiterin auch eines kleinen entlegenen Betriebs in bestimmter Weise am Leben des ganzen Planeten teil — mit jenem Gemisch von Offenheit und Verdrehung, das dieses Medium mit sich bringt. Frankreich hat ein Autobahnnetz und ist motorisiert. Neun von zehn Facharbeitern, acht von zehn Angelernten oder Ungelernten haben ein Auto. Eine von vier Arbeiterfamilien, in denen die Frau mitarbeitet, besitzt zwei Autos. Mofas und Motorräder verschaffen den Jungen und ganz Jungen viel Selbstständigkeit. Das Netz der Spitzentechnik in den Betrieben wird immer mehr ausgebaut und bestimmt die Freizeit. Radios sind allgegenwärtig. Der Walkman verbreitet sich. Das Telefon ist Allgemeingut geworden. Sechs von zehn Arbeitern, sieben von zehn Angestellten haben eine Hifi-Anlage oder einen Plattenspieler. Der Umgang mit der Zeit verändert sich. Neue Sportarten, Vergnügungen, Wochenendausflüge, Reisen in ferne Länder eröffnen Horizonte, die vor dreißig Jahren noch undenkbar waren. Noch wichtiger ist der größere Zugang zum Wohnungseigentum, der teilweise zum Besitz von Einzelhäusern führt. 1978 waren laut INSEE (Nationales Institut für Statistik und Wirtschaftsstudien) 41,1 % der qualifizierten Arbeiter, 35,4 % der nichtqualifizierten Arbeiter, 38,9 % der Angestellten Besitzer von Eigentumswohnungen.

Es gibt nach wie vor qualitative und kulturelle Unterschiede zwischen der Welt der Arbeiter und der übrigen Gesellschaft. Sie betreffen nicht nur den Lebensstandard, sondern auch die Lebensweise. Aber ist es, im Gegensatz zu den wertvollen, jedoch traditionalistischen und fatalistischen Untersuchungen von Pierre Bourdieu und seiner Schule, nicht so, daß diese Unterschiede dabei sind, sich zu verringern? Jedenfalls sieht es so aus, als nähmen die Veränderungen der Lebensweise der Arbeiter ein und dieselbe Richtung ein: sie verwischen die traditionellen Klassenmerkmale, bringen die Elemente einer kollektiven Identität weniger deutlich zum Vorschein und mildern das Gefühl der Arbeiterklasse, vom Rest der Gesellschaft unüberbrückbar abgeschnitten zu sein.

Mit dem Verschwinden der alten Arbeiterviertel und der Renovierung der Kleinen-Leute-Viertel in den Städten löst sich das gewachsene soziale Geflecht auf. Der Zugang zur neuen Wohnung in den neuen Wohnkomplexen oder in Einfamilienhäusern geht mit einer größer werdenden Entfernung vom Arbeitsplatz einher. Das bedeutet, die Zeit, die früher zwischen Betrieb und Haus frei verfügbar war, wird nun durch längere Verkehrswege und umständlicheres Einkaufen aufgebraucht. Nachbarschaftliches Verhalten entwickelt sich desto weniger, je mehr Frauen eine Stelle haben. Die Fernsehunterhaltung, der Besitz eines Autos begünstigen den familiären Charakter der normalen Freizeitbeschäftigung. Örtliche Umfragen zeigen, daß viele Arbeiter, einmal nach Hause gekommen, nicht mehr »gestört« werden wollen. Andererseits erklären sich viele bereit, am Arbeitsplatz zu diskutieren und aktiv zu werden. Gleichzeitig steigt die Lebenserwartung, und die Wochen-, Jahres-, Lebensarbeitszeit verringert sich immer mehr: das Berufsleben beginnt später und endet früher, und die Zeit der Rente verlängert sich. Das Verhältnis von Berufsleben und Leben außerhalb der Arbeit verschiebt sich auf diese Weise zunehmend.

Aber es gibt auch mehr Kultur. Die kapitalistische Industriegesellschaft neigt dazu, der ganzen Welt eine einheitliche Zivilisation aufzudrängen, eine Normalisierung, Nivellierung, eine Uniformität, ein Schema zu schaffen, dem jeder sich anpassen muß. Im Alltagsleben wie in der Vorstellung der Arbeiter nimmt die Ware einen heiligen Wert an, wird der Verbrauch zum Ritus. Hierbei üben die USA Macht und Faszination aus. Aber dieser Kulturschock hat nicht nur negative Auswirkungen. Er bietet eine Öffnung, die Chance eines erweiterten, fast weltumspannenden Horizonts, wodurch Kenntnisse, Ideen, Gefühle entstehen können, die vor fünfzig Jahren noch unvorstellbar waren.

Nach dem Zweiten Weltkrieg ist der typische Prozeß der Selbstreproduktion der französischen Arbeiterklasse großteils durchbrochen worden. In dem sich die Zusammensetzung der Arbeiterklasse veränderte, erneuerte sie sich. Die Zahl der Arbeiter, die selbst Kinder von Arbeitern sind, ist gesunken. Bauern, Einwanderer (im allgemeinen selbst Bauern) sind zur Arbeiterklasse gestoßen. Mit frischen, wenig qualifizierten Kräften, denen die Arbeitertraditionen fehlten, hat der französische Kapitalismus zum Preis häufiger Umsetzungen in den Betrieben den Taylorismus und Fordismus

ausgebaut. Eine Generation reicht nicht, die über Jahrhunderte erworbene bäuerliche Mentalität zu verändern. Und vor allem, wenn sie sich heute ändert, dann in den wenigsten Fällen, um eine vergangene Arbeiteridentität anzunehmen. Denn die gesamte Lebens- und Arbeitsweise hat sich gewandelt. Hinzu kommt, daß diese Entwurzeln an der größeren Beweglichkeit der Gesamtgesellschaft teilnehmen. Sie selbst neigen dazu, ihr Arbeiterdasein als vorübergehend aufzufassen, und hoffen, daß wenigstens ihre Kinder ein anderes Leben führen werden.<sup>19</sup>

Tatsächlich hat der Aufstiegsgedanke seit einigen Jahrzehnten auch und vielleicht gerade die Schichten der besonders qualifizierten Arbeiter, die privilegierten Träger des Klassenbewußtseins, erfaßt. Ich bin einer von Millionen dieser neuen Arbeiternachkommen, die die fast ausschließliche Zugehörigkeit zu einer Klasse nicht mehr für unwiderruflich halten. Das Phänomen reicht weit zurück. Nach den Umfragen von INSEE sind 71,9 % der zwischen 1925 und 1934 geborenen Arbeitersöhne Arbeiter, 21,4 % Angestellte geworden. Von den zwischen 1935 und 1944 geborenen Arbeitersöhnen sind dagegen 54,4 % Arbeiter und 38,4 % Angestellte geworden. Die Auslese und das Scheitern an den Grund- und Oberschulen zeigen, daß das Vorankommen der Arbeiterkinder durch die soziale Herkunft noch stark behindert ist. Aber die Dinge sind in Bewegung; die Vorstellung, daß ihre Kinder gesellschaftlich weiterkommen, wird bei Arbeitern immer geläufiger, und das alte Gefühl des Ausgeschlossenseins nimmt ab. Eine Vermengung der Schichten beginnt. 1981 bestanden 18 % der Arbeiterfamilien aus einem Paar, in dem der Mann Arbeiter und die Frau Angestellte ist. Was ist da bestimmender, die Büro- oder die Betriebskultur?

Die Frage ist um so schwieriger zu beantworten, als sich das Leben der Männer und Frauen bereits an diesem entscheidenden Ort, dem Betrieb, ganz egal, ob er zum industriellen oder tertiären Sektor gehört, stark geändert hat. Was dort geschieht, ist beachtlich. Man müßte die stattfindenden organischen Veränderungen, die die Zusammensetzung der Arbeitskräfte betreffen, im Detail überprüfen können und eine kühne Zukunftsperspektive entwickeln für den Fortschritt in der Bildung, für die im Arbeitsprozeß sich herausbildenden Fähigkeiten, für die Organisation des Prozesses selbst und für die sich daraus ergebenden neuen sozialen Beziehungen. Es ist schwierig, diese Vorgänge zu bewerten. Hinzu kommt, daß der Rhythmus, in dem die technischen Neuerungen eingeführt werden, schwankt: es gibt Bereiche, in denen die maschinelle Arbeitsweise bis zum äußersten getrieben, d.h. die alte industrielle Revolution zu Ende geführt wird. Die tayloristische Dequalifikation vollzieht sich in der Gebrauchsgüterindustrie; im Wohnungsbau hält sich noch der Beruf des Handwerkers. Allgemein ist es so, daß die Anwendung der vorhandenen Kapazitäten und die Qualifikationserhöhung dem Maßstab der kapitalistischen Rentabilität unterliegen. Aber in den Betrieben hat sich das Leben der Menschen schon geändert. Seit Beginn der 60er Jahre ist die Qualifikation der Arbeiter allgemein gestiegen. Obwohl die kritische Grenze heute erreicht ist, betrifft die Verlängerung der Schulzeit alle jungen Generationen. Ständige Weiterbildung gehört zum Leben. Die Zahl der Facharbeiter, Vorarbeiter und Techniker steigt.

Die geistige Arbeit, der Grad der Information und die Kenntnisse haben in der Gesellschaft größeres Gewicht erlangt. Wir gehen auf die Zahl von 30 % Abiturienten pro Generation zu. Seit 1960 hat sich die Zahl der Hochschulangehörigen vervierfacht, die an den Fachhochschulen verdreifacht. Die Arbeitertätigkeit beinhaltet immer mehr Kopfarbeit. Die Wissenschaft ist zur Produktivkraft geworden. Forscher, Techniker, Ingenieure spielen in der Produktion eine unmittelbar bestimmende Rolle. Das ist einer der Gründe, warum der Ouvriérismus immer überholter und gefährlicher wird. Der Satz von Rimbaud bewahrheitet sich: die Hand, die die Feder führt, ist so gut wie die Hand am Pflug. Die Revolution wird nicht nur im Blaumann gemacht. Sie wird immer mehr in weißen Kitteln und weißen Kragen stattfinden.

Teils, weil jede Veränderung schwierig ist, teils, weil der Kapitalismus das Sagen hat, kommt es zu schmerzhaften, manchmal gefährlichen Prozessen: viele Berufe verschwinden. Erfahrene Arbeiter werden kaltgestellt, ohne daß ihr betriebliches Wissen weiter genutzt wird. Aufeinander eingespielte Arbeiterkollektive werden zerschlagen. Aber auch die Unternehmer geben zu, daß mehr Bildung nötig ist. Sie machen alle möglichen Experimente, werten sie aus und verwerfen sie. Sie unternehmen zum Beispiel extreme Anstrengungen, die Betriebsarbeit zu individualisieren. Das beginnt bei der Einstellung und greift auf die Definition des Arbeitsinhalts, des Lohns, der Laufbahn über. Ist das nicht einer der Gründe für die gegenwärtigen Schwierigkeiten der Gewerkschaften? Es sieht so aus, als hätten die Unternehmer einen Vorlauf. Sie benutzen teilweise die neuesten Erkenntnisse, auch die der Psychologie, der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Kommunikation, und sie haben die Mittel dafür. Beschäftigen sich die Arbeiterorganisationen ausreichend damit? Der sichtbare Rückgang der revolutionären Bewegung in den großen Betrieben, ihre fortgesetzten Schwierigkeiten in den kleinen Betrieben, resultieren sie nicht zum Teil aus diesem Abkoppeln von der realen Veränderung? Hat man auf die Dialektik dieser Umwälzung nicht allzu oft mit überholten Methoden und Rezepten reagiert? Zum Beispiel auf Staatsebene? Wichtige theoretische Anstrengungen, die Probleme zu erfassen, sind schon unternommen worden. Aber die Zeit drängt, zumal die Unternehmer eine scharfe und geschickte Ideenschlacht begonnen haben, und die Arbeiterorganisationen es sich immer weniger leisten können, in ihrem Monolog stecken zu bleiben.

Der massive Eintritt der Frau in die Lohnarbeit und besonders die Umstellungen in Mentalität und Verhalten, die von der Frauenbewegung ausgehen, haben die Kultur zusätzlich verändert. Denn die Frauen wollen nicht nur die eigenen Bedingungen verbessern, sondern die allgemeine Lage der Arbeiter, der Frauen wie der Männer. Wir stehen zweifellos erst am Anfang dieser Veränderung. Sie kann eine der einschneidendsten Umwälzungen der Zivilisation hervorbringen. In der Jugend vollziehen sich die Veränderungen teilweise im gleichen Sinn. Auch wenn die Klassenunterschiede dort deutlich bleiben, so hat sich seit den 50er Jahren doch eine Jugendkultur entwickelt, die sich nicht auf diese oder jene soziale Schicht beschränkt und die sich nicht auf ein großes Marketing reduzieren läßt. Eine bestimmte au-

genfällige Uniformität in der Kleidung und im Musikgeschmack scheint Klassengrenzen zu überschreiten. Im Lauf der letzten Jahre haben sich die Werte, der Geschmack, die Mode dieser Jugendkultur auch den älteren Generationen aufgedrängt. Müssen diese Veränderungen die Arbeiterklasse nicht mehr als andere Klassen erschüttern? Die traditionellen Strukturen und Überzeugungen sind zählebig. Aber in der Arbeiterklasse wie bei allen Lohnabhängigen hat sich das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft geändert. Ihre Fragestellungen, ihre gelegentliche Verunsicherung belegen den wachsenden Anachronismus eines Denkens und Handelns, das einer anderen Epoche entstammt, und damit die Dringlichkeit ihrer Erneuerung.

## 2.

### Ouvriérisme oder Fortschritt, man muß sich entscheiden

Ist diese Veränderung der Arbeiterkultur ein Alptraum? Die Führer der Arbeiterorganisationen sind ihr durch Herkunft, Bildung, Kämpfe verbunden. Aber sie müssen sich um jeden Preis dem Kommanden zuwenden, auch wenn wir es noch nicht einmal genau kennen. Nostalgie nützt nichts. Die Vergangenheit ist für immer vergangen. Aber war es früher besser? Ich bezweifle es. Waren die Heldenjahre der Arbeiterklasse ein Goldenes Zeitalter? Keineswegs. Haben sie ihr erlaubt, sich zur führenden Klasse zu erheben? Wir sehen sehr wohl, daß sie es trotz ihrer Erfolge nicht geschafft hat.

Der Bourgeoisie wären schlaffe, dumme, manipulierte Arbeitermassen am liebsten. Sie kämpft mit allen Mitteln darum, die Kontrolle über eine Entwicklung zu behalten, die sie nicht aufhalten kann. So sehr es auch stimmt, daß die in Gang gebrachte Revolution die Auflösung der alten Welt der Arbeit beschleunigt und die alte Arbeiteridentität erschüttert, so stimmt es doch auch, daß sie Trägerin der Elemente einer Erneuerung ist, die sich auf einer nichtkapitalistischen Grundlage herausbilden kann. In den Spitzibranchen geht die Erhöhung des Qualifikationsgrades mit der direkten Einbeziehung zahlreicher, manchmal sogar die Mehrheit bildender Techniker und Ingenieure in die Gemeinschaft der Produzenten einher: eine der ursprünglichen Spaltungen der alten Produktionsweise kann allmählich aufgehoben werden. Diese neuen Arbeiterkategorien dürften mehr und mehr eine Schlüsselrolle spielen. Die zunehmende Flexibilität der Arbeit begünstigt, trotz gewisser Risiken, eine Annäherung produktiver Tätigkeiten, die bis jetzt getrennt voneinander bestanden: die tausendjährige der Ausbeutung innewohnende Trennung zwischen Handarbeit und Kopfarbeit kann allmählich überwunden werden. Die Bemühungen, die die Unternehmer anstellen müssen, um den Arbeitern eine höhere Bildung zu vermitteln, (Qualifizierungszirkel z.B.) tragen trotz ihrer Begrenztheit und ihrer Tücken dazu bei, kollektives Wissen bei den Produzenten zu entwickeln, einen größeren Einfluß auf die Planung des Produktionsprozesses einzuräumen, die Lohnabhängigen mit den Problemen der Leitung vertraut zu machen. Der Ausschluß von den Führungspositionen, diese jahrhundertealte Grundlage der kapitalistischen Herrschaft, kann überwunden werden.

Ideen und Ansprüche entstehen außerhalb der traditionellen Klassenkultur. Viele Arbeiter sind von den herrschenden Ideen durchdrungen. Aber immer mehr besser gebildete und aufgeschlossene Arbeiter zeigen ein kritisches Bewußtsein. Sie wollen nicht alles »schlucken«. Ihr »Köhlergläubig«, ihr Vertrauen, ihre Treue, ihre Reflexe weichen dem Wunsch nach Überprüfung und Einsicht. Sie wollen Argumente und Beweise. Sie werden immer weniger mit überholten Techniken arbeiten wollen und wünschen, sich den Trägern des Wissens zu nähern und sich selbst zu bilden, statt abseits zu stehen und die Intellektuellen zu beneiden oder zu verachten. Es ist nicht nur ein Ausdruck von Irritation, daß ihre politischen Entscheidungen in Bewegung geraten sind. Mir scheint, auf sie trifft der Satz Jean-Paul Sartres zu: »Intelligenz bedeutet Anspruch.« Anders als man annimmt, sind die Arbeiter der Teil der französischen Bevölkerung, der dem Druck der Medien am besten widersteht. Jeden Tag fordern Männer und Frauen die Achtung ihrer Würde, ihrer Selbständigkeit, eine sinnvolle Zeitgestaltung, Freiheit der Entscheidung, neues solidarisches Verhalten. Die Rechte macht dagegen mobil, sie versucht, nicht ohne Erfolg, aufzuholen und umzulenken. Aber aus der Welt der Arbeit kann etwas Neues erwachsen. Ich zögere also nicht, zu sagen: Auch wenn noch nichts gewonnen ist, große Hindernisse und ernste Gefahren bestehen, die gegenwärtige kulturelle Veränderung ist positiv. Das ist eine Chance.

Seit meiner Jugend teile ich die Auffassung, daß der Sozialismus wissenschaftlich und nicht theologisch zu sein hat. Ich ziehe gebildete Arbeiter vor, die nicht an Wunder glauben, keine Schafe sind. Man sieht anderswo, was aus dem Aufbau des Sozialismus mit zu großen Teilen ungebildeten und lammfrommen Völkern geworden ist. Am Ende seines Lebens war Lenin darüber tief beunruhigt. Der Sozialismus setzt Erziehung voraus, Klarheit, Können, d.h. einen neuen historischen Typ erwachsener Individuen, der in der Gemeinschaft der Bürger zur Selbstbestimmung fähig ist. Es geht darum, die »Helden« von heute aus einem anderen als dem Stoff zu schneiden, aus dem unter den Tausenden von Unbekannten die unvergleichlichen Fabien, Gabriel Péri, Manouchian geschneidert waren.

Meine Treue zur Arbeiterbewegung ist keine Dickköpfigkeit. Die Arbeiterbewegung hat 150 Jahre harte Erziehung hinter sich. Sie hat die gegenwärtige Geschichte Frankreichs und Europas weitgehend geprägt. Ihre Kraft ist groß und kann noch wachsen. Die Arbeiteridee ist nicht am Ende. Es ist eine Idee, die sich wandelt und an Bedeutung gewinnt. In dieser globalen Krise, in der jede und jeder angesichts so vieler aus dem Gleichgewicht gebrachter Realitäten, so vieler in Frage gestellter Werte und Gewißheiten nach Halt und Orientierung sucht, kann die Arbeiterbewegung eine wesentliche Rolle spielen. Die Erfahrung, die sie erworben, die Werte, die sie geschaffen hat, können als erste Empfehlungen für eine selbstbestimmte Neugestaltung der ganzen Welt der Arbeit dienen. Sie kann der Protagonist einer neuen Qualifizierung der Gesellschaft sein. Um diese entscheidende Rolle spielen zu können, muß sie tun, was sie im 19. Jahrhundert bereits getan hat, aber anders: Ausgehend von einer kritischen Aufnahme des Erreichten, der Welt der Arbeit helfen, eine neue Kultur zu entwickeln. Denn

die Herausbildung der alten Arbeiterkultur war nicht spontan. Die neue Kultur wird ebensowenig spontan wie leicht zu bewerkstelligen sein. Die Veränderung kann nur eine hoch entwickelte Form des Klassenkampfes sein.

Für die KPF ist das eine Frage von größter Bedeutung. Denn die alte Arbeiterkultur gestattet die Verwirklichung einer selbstbestimmten, erneuerungsfreudigen und breiten Politik nicht. Mit der bloßen Verwaltung ihres Handlungsspielraumes wird die KPF den Berg nicht wieder hinaufkommen. In der Zeit des Antifaschismus hat diese Partei es verstanden, bestimmte Aspekte des Ouvriérismus, der Selbstbeschränkung, zu bekämpfen: den Antiklerikalismus, den Antipatriotismus, den Anti-Intellektualismus. Der Beitrag von Maurice Thorez auf dem Kongreß von Villeurbanne (1936), seine Rede über Descartes an der Sorbonne (1946) sind trotz ihrer Begrenztheit ausgezeichnete Beispiele dieses mutigen Kampfes. Heute genügen solche bescheidenen Schritte nicht. Man muß weitergehen. Die KPF kann nicht mehr nur von dem politischen Kapital leben, das sie in der Vergangenheit angehäuft und in den letzten Jahren reichlich verschleudert hat. Ihre Lebensfähigkeit wird an ihrer Fähigkeit zu messen sein, die eigene Kultur zu erneuern. Das heißt, das zu erhalten, was sie einzigartig macht: die Partei der Veränderung zu sein. Das ist ihre revolutionäre Identität. Die Erneuerung kann nur die kollektive Leistung von hunderttausenden Männern und Frauen sein. Die Vorstellung, durch den Eingriff eines einzigen könne eine neue Linie und eine neue Politik entwickelt werden, wäre naiv.

Die Welt ist nicht die immergleiche Wiederkehr des Bekannten. »Die Menschheit«, hat Marx geschrieben, »stellt sich nur Aufgaben, die sie lösen kann.« Diese Definition der historischen Aufgabe erhellt unser Problem. 1917 ging es darum, einen revolutionären Durchbruch in einem Land zu erzielen, in dem das Zusammenwirken bestimmter Umstände ihn möglich und dauerhaft machte. Lenin nannte es, die Kette des Imperialismus an ihrem schwächsten Glied zu brechen. In anderen Ländern ist derselbe Versuch gescheitert. Daher die Frage, die Lenin und Gramsci stellten: Wie weiter? Die Gründung der kommunistischen Parteien war die Antwort auf diese Frage. Jahrelang, durch alle Widrigkeiten hindurch, gewannen sie an Kraft. 1934 stellte sich eine besondere historische Aufgabe: der Antifaschismus. Nach dem Sieg über die großen faschistischen Mächte bestand die historische Aufgabe in Frankreich darin, ein breites demokratisches Bündnis aufzubauen, das wichtige soziale Errungenschaften brachte und der kommunistischen Partei die Möglichkeit bot, erstmals ihre Regierungsfähigkeit unter Beweis zu stellen. Die kommunistische Identität hat sich im wesentlichen in dieser mehrere Jahrzehnte dauernden Periode herausgebildet. Sie besteht noch, aber sie ist in eine Krise geraten, weil sie weder der Veränderung ihrer sozialen Basis, noch der durch die Krise neu gestellten historischen Aufgabe ausreichend Rechnung trägt. Eine Identität beruht auf Konstanten, aber sie ist auch entwicklungsfähig.

Die lange Zeit, in der die KPF und die französische Nation etwas gemein hatten, war kein Mißverständnis. Die Partei hat es verstanden, sich um die

nationalen Belange zu kümmern. In vielen Stadträten hat sie gelernt, alle Bürger zu vertreten, nicht nur eine Klasse oder einen Teil der Klasse. Es geht darum, eine Alternative anzubieten, die geeignet ist, die ganze Gesellschaft zu führen, für die große Mehrheit eine revolutionäre Zukunft zu entwickeln. Weit davon entfernt, sich eine irreale Gesellschaft auszudenken, geht es darum, die französische Gesellschaft, wie sie ist und sein wird, mit all ihren lebendigen Kräften zu entwerfen und ihr zu helfen, sich zu entfalten. Das ist neu und äußerst schwierig. Die zweite Phase der Arbeiterbewegung, die in den Jahren 1917-1920 begann, ist vorbei. Es geht darum, eine dritte Phase zu eröffnen. Diese schwere Aufgabe besteht nicht nur für die Kommunisten. Sie stellt sich allen Arbeitern, der ganzen Arbeitswelt. Mit alten Rezepten aus der Mottenkisten werden diese Kräfte nichts bewirken. Von nichts kommt nichts, es wird einem nichts geschenkt. Pioniergeist ist nötig.

Was die KPF angeht: Sie kann nicht wie eine Orbitalstation in Wartestellung gehen. Worauf sollte sie auch warten? Sie kann nicht wie eine selbst-versorgende Einheit handeln. Ich spiele nicht mit einer Nulllösung, als ginge es darum, alles aus dem Nichts aufzubauen. Aber man muß, meine ich, eine revolutionäre Bereitschaft zum Neuen entwickeln. Sonst würde man bloß eine mehr oder weniger intelligente Staffage abgeben. Wie sagte der alte Philosoph Heraklit: Es ist unmöglich, zweimal in denselben Fluß zu steigen. Nichts ist schwieriger als eine Avantgarde zu sein. Die Revolution ist ein hartes Geschäft.

1) Gleichzeitig hat sich das Leben in der Landwirtschaft völlig verändert, und dieser Prozeß ist noch nicht abgeschlossen. Vor dem Zweiten Weltkrieg lag der Durchschnitt der französischen Getreideproduktion, die höchste von allen Ländern der EWG war, bei 10 bis 15 Doppelzentnern pro Hektar. Die meisten Felder erbrachten 20 Doppelzentner. Die durchschnittliche jährliche Milchproduktion lag für ganz Frankreich bei 1800 Litern. In dreißig Jahren haben sich die Erträge mehr als verdoppelt: 50 Doppelzentner Getreide pro Hektar in Frankreich, der BRD, Belgien, den Niederlanden und Großbritannien, 30 in Italien (40 und mehr in der Po-Ebene). Die jährliche Milchproduktion ist auf 3500/4000 Liter pro Kuh gestiegen, mit Rekorden von mehr als 6000 Litern in den Niederlanden und bei bestimmten englischen, französischen, deutschen und dänischen Züchtungen. Die Getreideernten von zehn Ländern der EWG (ohne Spanien und Portugal) lagen vor dem Krieg etwas über 200 Millionen Doppelzentnern; 1950 haben sie fast 300 Millionen und 1978 rund 500 Millionen erreicht. Vor dem Krieg erzeugten diese Länder 30 bis 40 Millionen Doppelzentner Futtermais, heute sind es 160 bis 180 Millionen. Die Milchproduktion hat sich mehr als verdoppelt, die Fleischproduktion vierfacht. Im ganzen hat sich die landwirtschaftliche Bruttonproduktion der EWG in dreißig Jahren verdreifacht. Und das bei gleichzeitigem massivem Rückgang der bäuerlichen Bevölkerung. 1930 waren in Frankreich 8 Millionen Menschen in der Landwirtschaft beschäftigt, davon mehr als 2 Millionen als landwirtschaftliche Arbeiter, und die bäuerliche Bevölkerung war auf rund 20 Millionen angestiegen. Fünfzig Jahre später begrenzt sich der Anteil dieser Schicht auf 16 Millionen bei einer Bevölkerungszahl, die insgesamt um 10 Millionen gewachsen ist, und von den 8 Millionen Aktiven, die in den ländlichen Gebieten übriggeblieben sind, übt nur noch ein Viertel Bauernarbeit aus. Das bedeutet eine gewaltige Veränderung des Lebens, der Produktionsmittel und -methoden, der Strukturen und Dimensionen. Ein neuer Typ des hochqualifizierten, individuellen Produzenten hat in der Landwirtschaft Einzug gehalten.

Die eherne Notwendigkeit ist ein Ding, von dem die Menschen im Verlauf der Geschichte einsehen, daß es weder ehern noch notwendig ist.

Friedrich Nietzsche

## »Arbeiterkampf« über Stammheim

»Die Frage nach Mord oder Selbstmord der Gefangenen nicht mehr zu stellen, heißt, diesen Staat ohne Not zu entlassen« (Arbeiterkampf). Unvorstellbar schien, daß fast neun Jahre nach dem Tod in Stammheim — ob Mord oder Selbstmord ist noch immer nicht geklärt — ein Film über das Thema, den der Regisseur als Anklage gegen den Staat und den Umgang mit »seinen radikalen Gegnern« verstanden wissen will, in eine solche Schräglage gerät, wie es nun Reinhard Hauffs Film Stammheim widerfahren ist.

In einem Gespräch mit Jürgen Flimm, Intendant des Thalia-Theaters in Hamburg, der das Projekt gefördert und das Thema auch in sein Theater gebracht hat, wird wenigstens an einem Punkt erkennbar, über welche verdeckten Widersprüche hinweg die Scheinverständigung lief, deren Schein nun aufgebrochen ist. Ebenso wie die ersten Filmaufführungen sich gegen den Widerstand derer nicht durchsetzen konnten, die Hauffs Interpretation als Bereinigung des Themas empfanden, ebenso ging es der Aufführung im Thalia-Theater. Die Premiere platzte. Dazu Flimm: »Wir haben festgestellt, daß wir von der Realität sehr weit entfernt waren..., daß wir von dem, was sich da draußen tut — an den 'Rändern', die ja viel radikaler zeigen, was in der Gesellschaft los ist als die Mitte — eigentlich überhaupt nichts wissen. ... Das Theater muß gesellschaftlich verankert sein. Aber wir wußten auf einmal nicht mehr: In welcher Gesellschaft sind wir denn eigentlich? Wir haben das ja nicht als politische Provokation begriffen.«

Das Gespräch führte Kai Ehlers. Es ist veröffentlicht in der jüngsten Ausgabe des *Arbeiterkampf*, März 1986. Ehlers ist in dieser Sache ein kompetenter Gesprächspartner. Er war 1978 als Verantwortlicher des Arbeiterkampfs angeklagt worden, die Bundesrepublik

Deutschland und ihre verfassungsmäßigen Organe zu verunglimpfen, weil er und die Zeitschrift an der Selbstmordthese der Inhaftierten von Stammheim Zweifel angemeldet hatten, die sie bis heute nicht losgeworden sind.

Die März-Ausgabe der monatlich erscheinenden Zeitung des Kommunistischen Bundes veröffentlicht in einer Beilage, Stammheim aktuell, neben dem zitierten zwei weitere Gespräche mit Christiane Ensslin, der Schwester von Gudrun Ensslin, ein Gespräch mit Reinhard Hauff, einen Abriß der »Wunder von Stammheim«, d.h. der nach wie vor vielzähligen Ungereimtheiten, mit denen die Theorie vom Selbstmord der Inhaftierten glaubhaft gemacht werden sollte und doch so unglaublich bleibt wie Fliegende Untertassen; es erscheinen noch einmal Stimmen der ausländischen Presse, Rückblicke auf die Geschichte der ersten RAF-Generation und anderes. Kurz, diese Beilage röhrt unnachstichtig in alten Wunden. Fragt sich, wessen Wunden das sind.

Natürlich zuerst die Wunden derjenigen, die sich dem Geschehen am nächsten wissen. Dann sicher auch Wunden derer, die das Geschehen wieder zur Diskussion stellten, also Stefan Aust, Reinhard Hauff und Jürgen Flimm. Zu Aust beispielsweise bemerkt Christiane Ensslin — sie nennt ihn Herr Aust — »Ich bin sicher, daß alles das, was er sich da hat erzählen lassen, stimmt, so wie die (die es ihm erzählt haben, T.N.) es jetzt erinnern müssen, um leben zu können. Nur daß Herr Aust, der angeblich solch ein cleverer Journalist ist und der ein Bild zeichnet, von dem er sagt, daß es Anspruch auf Wahrheit hat, nicht bemerkt, daß er nicht ein Korrektiv in seinem Buch hat.« Die »ganze Verarbeitung — Buch, Film und Theater — die in diesem Jahr anfängt«, ist ihrer Meinung nach ausschließlich dazu

angelegt und geeignet, die »politische Diskussion zu verhindern«.

Schließlich aber bekommen wir zu spüren, daß es, obwohl wir es gar nicht bemerken wollten, unsere eigenen Wunden sind, wenngleich auch das schon übertrieben klingt, weil das Schmerzempfinden seinerzeit kaum entwickelt

war, die Verletzungen also unbemerkt blieben bis jetzt. Diese Ausgabe des Arbeiterkampfs aber macht mit dem Überblick deutlich, und es wird schwer sein, Argumente gegen die Deutlichkeit zu entwickeln, daß dieses Kapitel linker Geschichte der BRD sich nicht nach Belieben schließen läßt.

T.N.

*Für Rubaschow und seine Kameraden war das Wort 'ich' so irreal und gleichzeitig so anstößig, daß sie es spöttisch die 'grammatikalische Fiktion' nannten.*

*Maurice Merleau-Ponty*

## 7. Berliner Volksuni

### Das kopflustige Lernfest zu Pfingsten

#### 16. bis 19. Mai 1986



Vorträge, Workshops, Diskussionen, Theater, Filme und Konzerte

#### Zu den Brennpunkten sozialer Auseinandersetzungen:

Aushöhlung des Streikrechts: Angriff auf die Kampfkraft der Arbeiterbewegung.

Umstrittene Gewerkschaftsstrategie: Ordnungsmacht oder Gegenmacht.

Einwanderungsland Bundesrepublik: neuer Rassismus?

Europa zwischen den Großmächten: Atomstreitmacht oder atomwaffenfreie Zone?

»Alternative« Mythen: Zerstörung der politischen Handlungsfähigkeit?

Aufbrüche in der Frauenbewegung Rechte Zukunftsbilder – linke Hilflosigkeit?

Treffen der sozialen Bewegungen: Erneuerung der Solidarität.

## Konzert für ein freies Südafrika

Informationen und Programmbuch im Volksuni-Büro:  
Dominicusstraße 3, 1000 Berlin 62,  
Telefon: 030/784440



#### Solireise Nicaragua

26.06. - 12.07.86 und 29.07. - 15.08.86  
Fachrundreisen mit umfangreichem Programm, vielen Besichtigungen, Begegnungen und Gesprächen.

Für die Freundschaftsgesellschaft  
BRD-KUBA bieten wir an:

#### Studienreise

#### Demokratie in Cuba

17.05. - 31.05.86  
2 Wochen Rundreise mit umfangreichem Programm. Halbpension, Doppelzimmer, Trausfers etc. im Preis enthalten.

DM 2800,-

...oder einfach mal

#### - Cuba auf eigene Faust

Eine Woche Aufenthalt ab Berlin-Schönefeld oder Düsseldorf incl. Frühstück/Transfer

ab 1445,- DM

team reisen gilt zwar als Spezialist für Reisen in die Palmenländer, doch wir bringen Euch überall hin - zu allen Zielen rund um die Welt - z.B.

#### - zu den Sioux

wo wir mit Red Cloud und "Ghost of Crazy Horse" auf den Spuren ihrer Altväter wandern

#### - nach Nordkorea,

das seine Tore nach langer Zeit zum ersten Mal für Reisende aus dem Westen öffnet,

#### - durch Indochina

wo wir das vietnamesische Volk ein Jahrzehnt nach seiner Befreiung besuchen.

Billigflüge für alle Ziele dieser Welt haben wir auch. Fördern Sie bitte unseren neuen Flug- und Reisekatalog F + R an.

Anruf genügt!

040 / 491 60 66  
Eppendorf, Weg 105  
2000 Hamburg 20

# EXILFORSCHUNG

Verlag edition text + kritik GmbH  
Levelingstr. 6a, 8000 München 80

## Exilforschung Ein Internationales Jahrbuch

Herausgegeben von  
Thomas Koebner, Wulf Köpke  
und Joachim Radkau

Aktuellen Forschungsstand,  
neue Funde, Kontroversen der  
Exilforschung vermitteln Stu-  
dien und Dokumentationen zu  
ausgewählten Hauptthemen,  
die die Gegenwartsnähe vieler  
Konflikte der 30er und 40er  
Jahre bezeugen.

### Band 1/1983 Stalin und die Intellektuellen und andere Themen

391 Seiten, DM 34,—

### Band 2/1984 Erinnerungen ans Exil – kritische Lektüre der Autobiographien nach 1933 und andere Themen

415 Seiten, DM 36,—

### Band 3/1985 Gedanken an Deutschland Im Exil und andere Themen

400 Seiten, DM 38,—

## GEDANKEN AN DEUTSCH- LAND IM EXIL UND ANDERE THEMEN

Exilforschung  
edition text + kritik

edition text + kritik



Albrecht Betz

### Exil und Engagement Deutsche Schriftsteller im Frankreich der dreißiger Jahre

etwa 320 Seiten, ca. DM 40,—

Frankreich als Exilland und Ort  
antifaschistischer Aufklärung,  
aber auch die deutsch-franzö-  
sische Annäherung und intel-  
lektuelle Kollaboration rechter  
Strömungen analysiert Betz in  
seiner Studie, die auf einer  
breiten empirischen Grundlage  
und einer detaillierten Chronik  
des französischen Exils aufbaut.  
Von der Polarisierung der deut-  
schen Intelligenz schon wäh-  
rend der Krise von 1930 ausgehend  
untersucht er deutsch-  
französische Diskussionszu-  
sammenhänge sowie solche  
zwischen den Autoren des  
Exils und des Dritten Reichs –  
ein literarisch-politisches Kraft-  
feld, das auch die aktuelle Dis-  
kussion um Aufklärung und  
Mythos beleuchtet.

Die bis 1940 in französischen  
Verlagen erschienenen Bücher  
deutschsprachiger Exilschrift-  
steller und die über 1200 publi-  
zistischen Beiträge werden do-  
kumentiert.

Der Frankfurter JOSEPH grüßt die Düsseldorfer DEBATTE



Weisse Moral life

*Das liest Sudafrika: die unglaubliche und wahre Geschichte eines weißen Killers* wurde zum Top-Bestseller am Kap. Ein reaktionäres Bekennnis, entlarvender als lausend spektakuläre Entblößungen in Sachen Geheimdienst. **Hochspannung!** – die das Blick schärfst. Ca. 400 Seiten, fester Einband.

28,— DM (0135)



**Zensur frei Haus**  
Mahndes Dokument  
Drei Jahre bevor (!) Hitler an die Macht kam, brachte Röhl wohl dieses Buch heraus. Es enthält Tatsachen-Romanen, die uns jammervolle Fernsehwirklichkeit konkret, mit Namen und Fakten, und als Buch im Buch gibt's noch einen Science-Fiction-Thriller gratis. 363 Seiten Spannung mit Niveau. Leinen-Einband. 36,— DM (0308)

# JOSEPH

Dieses keusche Magazin der Begierde entfesselt Lese-Exesse. Jeden Monat neu!

Für 5 DM in zeitgenössischen Buchhandlungen, in gediegener Kässe, auf besseren Bahnsteigen und bei montana.

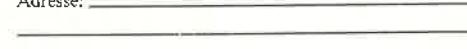
**Hmm!** Schickt mir erst mal unverbindlich ein Probeheft, 2 DM in Briefmarken für Porto fliege ich bei.  
Meine Adresse: 

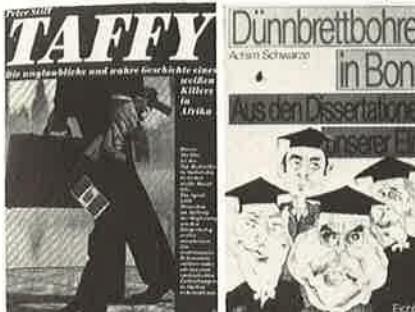
Ja, ich bestelle beim Leseladen,  
Burgstraße 80, 6000 Frankfurt 60

Stück	Titel	Best.-Nr.	Preis

— Scheck (inkl. 3 DM Versand) liegt bei.

— Liefert per Nachnahme. Gebühr zahle ich.

Adresse: 



Dünnbrettbohrer in Bonn

Aus den Dissertationen der Universität Bonn

Editor: Eberhard



Domenica



Peep



»Wenn sie mit dem **Illustrierten** wackelt, fließen die Flüsse bergauf«, schrieb Wolf Wondratschek. Der berühmte Bildband, 11. Auflage, 3fach prämiert: *Kodak-Preis, Art- Directors-Club-Medaille, Schönste Bücher der Stiftung Buchkunst*. Aufwendiger Bildband 28,— DM (1701), als Sonderheft nur 8,— DM (1702)

### Günter Ratte Der Grass



„Das literarische Bubens-Büchlein“

Eine Reise in die Kindheit



SO TREIBEN'S DIE DEUTSCHEN

Sexualverhalten  
10.000 Männer und Frauen gaben Dr. Werner Habermehl, Uni Bielefeld, per Interview und Fragebogen Auskunft über ihr Sexualverhalten: Wie lang, wie oft, mit wie vielen, wann, wo, mit welchen Stimulanzien etc. — **Die zur Zeit umfangreichste und aktuellste Untersuchung.** 20,— DM (1042)

F 7020 E  
017007772/00486/000

HERRN  
WOLFGANG ALBERS  
PFALZBURGER STR. 72 A  
1000 BERLIN 15

7 '4

geplant für

**5/86**

Mai

Rafael de la Vega

**Hegel und die Dritte Welt**

Anmerkungen zu einer fatalen Geschichtsphilosophie

Clemens Knobloch

**Hase und Igel in der Soziologie: Niklas Luhmann**

Wilhelm Paul

**„Vom Geist der Wirtschaft“**

wie er von Rathenau bis Edzard Reuter weht

Arne Raeithel

**Über Mütterarbeit**

Ein Versuch, den Reproduktionsprozess ins Zentrum zu stellen

Karl Heinz Scherfling

**Fluchtversuch**

Arnhelm Neusüss

**Die Ideologie und das Ideologische**

Zur Eingrenzung eines unermeßlichen Problems  
(Zweiter Teil)

*(ab 2. Mai)*