

DÜSSELDORFER DEBATE

Zeitschrift für Politik · Kunst · Wissenschaft

5/86

Mai



Wir werden der Welt beweisen, daß es auch Feiertage gibt,
die man ohne straffe Organisation einhalten kann.

(Hakky Kowalsky)



Redaktion:

Michael Ben, Thomas Neumann

Karl Anton Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, 02 11/3 61 33 60

Clemens **Knobloch**, Dr. phil., geb. 1951; Assistent an der Gesamthochschule Siegen, Sprach- und Kommunikationswissenschaft.

Arnhelm **Neustüss**, 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.

Wilhelm **Paul**, Dr. phil., geb. 1955; Soziologe; München; u. a.: Markt und Macht. Untersuchungen zur politischen Soziologie des Wirtschaftshandelns, 1986.

Arne **Raeithel**, Dr. phil., geb. 1943; Psychologe und Softwareschreiber; Psychologie der Wahrnehmungen (m. F. Seeger u. M. Stadler) 1975; Tätigkeit, Arbeit und Praxis, 1983.

Rafael de la **Vega**, Dr. phil., geb. 1930; Jurist, Literaturwissenschaftler in Gießen; u. a.: Austromarxismus (m. H. J. Sandkühler) 1970; Marxismus und Ethik, 1970; Ideologie als Utopie – Der hegelianische Radikalismus der marxistischen »Linken«, 1977.

ISSN 0176-7232

DUSSELDORFER DEBATTE

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

Erscheinungsweise: monatlich (außer Juli/August)
Abo-Heftepreis 12,- DM (einzeln 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: Plitt, Oberhausen
Vertrieb: INTER-ABO Betreuungs-GmbH, Postfach 103245, 2000 Hamburg 1

Ludwig Börne

Das Leben und die Wissenschaft2

Rafael de la Vega

Hegel und die »Dritte Welt«
Anmerkungen zu einer fatalen Geschichtsphilosophie9

Thomas Neumann

Die Wiederentdeckung der Nation — Zeitschriftenschau19

Arnhelm Neustüss

Die Ideologien und das Ideologische —
Zur Eingrenzung eines unermeßlichen Problems
(Zweiter Teil)25

Wilhelm Paul

»Vom Geist der Wirtschaft«
Wie er von Walter Rathenau bis Edzard Reuter weht43

Clemens Knobloch

Hase und Igel in der Soziologie:
Niklas Luhmann49

Peter Maiwald

Notizbuch 1059

Arne Raeithel

Über Mütterarbeit
Ein erneuter Versuch, den Reproduktionsprozeß ins
Zentrum zu rücken60

Ludwig Börne (1786-1837)

»Der größte Einfluß, den Börne gehabt hat, das ist jener stille auf die Nation, die seine Werke als ein Heiligtum bewahrt und sich daran gestärkt und aufrecht gehalten hat in den trüben Zeiten von 1832 bis 1840, bis die wahren Söhne des Pariser Briefstellers in den neuen philosophischen Liberalen entstanden. Ohne die direkte und indirekte Wirkung Börnes wäre es der aus Hegel hervorgehenden freien Richtung weit schwerer geworden, sich zu konstituieren. Es kam jetzt aber bloß darauf an, die verschütteten Gedankenwege zwischen Hegel und Börne auszugraben, und das war so schwer nicht. Diese beiden Männer standen sich näher, als es schien. Die Unmittelbarkeit, die gesunde Anschauung Börnes, erwies sich als die praktische Seite dessen, was Hegel theoretisch wenigstens in Aussicht stellte. Herr Jung sieht das natürlich wieder nicht ein.« Das schrieb der bekannteste Schüler Börnes, von dem allerdings bei seinen Schülern wiederum wenig bekannt ist, daß er bei Börne in die Schule ging: Friedrich Engels. Bei anderer Gelegenheit nannte Engels sein Vorbild den »Mann der politischen Praxis. ... Alles ist Leben, alles ist Kraft an ihm. Nur von seinen Schriften kann man sagen, daß sie Taten für die Freiheit sind.« Und er stellte ihm den »Mann des Gedankens«, Hegel, gegenüber, um beider Wesen wiederum zu vermitteln: »Noch immer wird von mancher Seite her Börne als der strikte Gegensatz Hegels angesehen, aber ebensowenig wie Hegels praktische Bedeutung für die Gegenwart (nicht seine philosophische für die Ewigkeit) nach der reinen Theorie seines Systems beurteilt werden darf, ebensowenig paßt auf Börne ein flaches Absprechen über seine nie geleugneten Einseitigkeiten und Extravaganzen.«

Die Ironie der Sache fehlt natürlich nicht. Als Ludwig Börne 1828 Berlin besuchte — er war bereits ein recht angesehener Autor und plante eben die Herausgabe seiner Schriften bei Campe —, verkehrte er in den Salons der Mendelssohns und Varnhagens, auch bei Henriette Herz, und wo man sich noch zu zeigen pflegte. Nur Hegel traf er nie. Seiner Freundin Jeanette Wohl schrieb er verschiedentlich nach Frankfurt, daß er »diesen Abend« Hegel wieder verpaßt hätte. Entweder war er andersorts verabredet oder er hatte eine Einladung abgesagt, nicht wissend, daß er dort Hegel hätte treffen können, oder er war unpaßlich. Die Nichtbegegnung des »Mannes der politischen Praxis« mit dem »Mann des Gedankens« ist aber nicht allein solchen Umständen zuzuschreiben, sie ist historisch, ist ein Teil deutscher Geschichte. Engels hoffte, das Vermittelnde zwischen beiden sei so schwer nicht auszugraben. In der deutschen Wirklichkeit ist es nicht vermittelt worden. Die bürgerliche Revolution, die in ihrer theoretischen wie in ihrer praktisch-politischen Seite durch beide Persönlichkeiten repräsentiert wird, kam so wenig zustande wie die wirkliche Begegnung zwischen Börne und Hegel. Hegel ist inzwischen Allgemeinbildung, Börne ist es nicht.

In diesem Mai jährt sich Ludwig Börnes Geburtstag zum zweihundertsten Mal. Das genaue Datum ist eine Geschichte für sich, die in der nächsten Ausgabe der DEBATTE Agnes Hüfner in einem Aufsatz über Börne mitteilen wird. Fürs erste soll Börne selbst zu Wort kommen. Sein unbekanntes Werk liegt nur in vereinzelt kleinen Ausgaben vor. Eine aktuelle Edition des Gesamtwerkes gibt es nicht. Im folgenden drucken wir einen Essay aus dem Jahre 1808: DAS LEBEN UND DIE WISSENSCHAFT, eine frühe Arbeit zum damals schon revolutionären Thema Theorie und Praxis.

Ludwig Börne

Das Leben und die Wissenschaft

Das Leben und die Wissenschaft, ob zwar eins und unzertrennlich in der Anschauung, sind doch feindlich stets geteilt, sobald sie das Bewußtsein verlassen und in die Wirklichkeit übertreten. So, den Haß im Herzen, und sich wechselseitig verspottend, durchwandern sie die Welt, streuen überall den Samen der Zwietracht aus, töten jede Lebensfreude und lassen keine Seligkeit vollkommen werden. Diese Spaltung zwischen Idee und Wirklichkeit durchläuft alle Zeiten, und die Unversöhnlichkeit derselben beweist die Notwendigkeit ihres Hasses. Und notwendig ist er in der That. Denn die Idee fürchtet ihre eigene Realisierung; weil, da es ihr nie gelingt, sich erschöpfend darzustellen, sie durch Verkörperung sich mit sich selbst entzweit und ihrem Leben eigenhändig eine Schranke setzt. Die Wirklichkeit wiederum fliehet gerne die Idee, von der sie ausgegangen ist; denn sie möchte selbständig sein und sucht sich daher der Herrschaft derjenigen zu entziehen, die ihr das Dasein gab. Diesem Naturgesetze gemäß findet man, daß selten ein und derselbe Mensch fähig ist, Ideen zu schaffen und sie zugleich bildlich darzustellen, daß er Wissenschaft und Kunst vereint besitzt. Wo der *Sinn* am herrlichsten blüht, da mangelt die Frucht der *That*; wo die *That* am kräftigsten hervortritt, da hat sie bewußtlos gehandelt. Heroismus und Genialität werden darum so selten beisammen gefunden. Die Einen sind Helden geworden, haben Welten bewegt und Welten zertrümmert; doch wurden sie getrieben von einer unsichtbaren Gewalt, und sie wußten nicht, was sie thaten. Die Andern haben der Beschauung sich gewidmet, sie philosophieren über der Menschen Kräfte und wägen ihre Thaten ab; sie loben und tadeln nach ihrer Weisheit und meinen oft, es könnte besser sein. Das sind die Gelehrten; doch bringt selten es einer dahin, auch nur ein Sonnenstäubchen aus seinem Gleise zu rücken. So schauen nun die Philosophen von ihrem Sternensitze verächtlich herab auf das kleinliche Treiben der Menschen, und weinen den Verblendeten eine Thräne des Mitleids. Die Herrscher hingegen von ihren goldenen Thronen sehen lächelnd hinauf zu jenen Irrlichtern, die nicht leuchten und nicht wärmen, die schnell vergehen, wie sie schnell entstanden — sie lächeln und freuen sich der bequemen sichern Erde.

Dieser Neigung aber des Geistes, sich in tausendfache Formen zu zersplittern, die alle feindlich sich bekämpfen, dieser Neigung muß der Mensch widerstreben in seiner Herrscherkraft; und er *kann* es, wenn er den Mut hat, es zu *wollen*. Alles was du in deinem Gemüte erzeugst, mußt du in der Wirklichkeit geltend zu machen suchen; denn du wirst deinen eigenen Gedanken

nie klar erkennen, so lange er nicht verkörpert vor dir steht. Du mußt dich anderseits bemühen, jedes Gebilde, das dir die Welt darbietet, zu vergeistigen; denn Nichts wirst du erfassen, bevor du es erkannt, und du erkennst es nicht, wenn du die Idee nicht begreifst, die ihm innewohnt.

Ob nun zwar diese Universalität des Seins nur Wenigen von Natur verstattet ist, so sollte die Erlangung derselben doch Keiner unversucht lassen. Wohl fließt ein reißender Strom zwischen dem Gedanken und der Wirklichkeit, zwischen der Philosophie und dem Leben; aber der mutige Schwimmer kommt doch hinüber. Wie glücklich wäre er dann, wenn er mit dem Ufer zugleich sein Ziel erreicht hätte! Doch nein! die Menschen in ihrem thörichten Wahn haben die Hindernisse der Natur nur noch zu vergrößern gesucht. Man hat eine Mauer aufgerichtet zwischen dem Leben und der Wissenschaft, zwischen der Stube des Gelehrten und dem Felde des bürgerlichen Handels, zwischen Theorie und Praxis; eine Mauer, die man mit der ängstlichen Treue bewacht, die daher nicht erklommen werden kann; die man zerstören muß, um in das Gebiet, das sie beschützt, gelangen zu können.

Wie diese Dualität entstanden sei, begreift man leicht, wenn man weiß, daß sie von der Natur begünstigt worden ist. Schwerer aber ist es zu begreifen, warum die Menschen, nachdem sie zum Bewußtsein derselben gelangt waren, sich so sehr bemühten, den Zwiespalt permanent zu machen. Es bedarf keiner Erzählung der Qualen, die man sich dadurch bereitet hat; denn gar Wenige sind es, die nicht darunter litten. Man besuche die Geburtstätten der Gedanken, die Studierstuben der Gelehrten, und was wird man finden? Man findet dort, je nach dem Alter der sie bewohnenden Philosophen, entweder die Thränen der unbefriedigten Sehnsucht, oder den Schmerz des mißlungenen Strebens, oder den Ingrimm wegen verspotteter Weisheit. Durchwandle auf der andern Seite das Gebiet der bürgerlichen Thätigkeiten, und was wirst du sehen? Du siehst da ein bewußtloses Drängen und Gedrängtwerden, ein eitles Handeln, das sich oft nicht zur Würde des Instinkts erhebt, des Instinkts, welcher doch immer die Zweckmäßigkeit für sich hat. Sinnlos und tot sind alle Glieder und ihre Bewegungen, gleich denen einer Marionette, ohne Leben und Selbstbestimmung. Wenn auch einmal der Geist sich in dieses Puppenspiel verirrt, so wird er flugs in kalte ekle Formen eingezwängt, so daß er, der Freie, dem Kerkerluft unerträglich ist, nicht bleiben mag und schnell die Flucht ergreift.

Da nun jede Wissenschaft ein Gebiet hat, worin sie sich verkörpert darstellt; da anderseits jedem Gebilde der Welt eine Wissenschaft gegenübersteht, worin sein Geist sich ausspricht; so lassen sich die unseligen Folgen, die aus der Trennung der Theorie von der Praxis entstanden sind, an jedem Punkte aufzeigen. Man mag nun die einzelnen Institutionen der menschlichen Gesellschaft betrachten, oder eine Encyclopädie der Wissenschaften durchgehen, der Geist der Zwietracht wird überall gefunden, schwächer oder stärker.

Wie aber jede Thätigkeit des Menschen darauf hingeht, Geist und Leib in ihrer Individualität zu erhalten und durch Fortpflanzung unsterblich zu

machen, so wird zuerst dem Menschen das am Herzen liegen, was jenem Zwecke ersprießlich ist. Da ferner, wie gezeigt, nur in Verbindung des Lebens mit der Wissenschaft ein glücklicher Zustand gedacht werden kann, so folgt, daß das Unheil, was aus dem Gegenteil entspringt, am größten dann sein muß, wenn es in ein Gebiet fällt, das alle Menschen ohne Ausnahme für ihre Zwecke in Anspruch nehmen. Daher giebt es vorzüglich eine Wissenschaft, wo Theorie, von der Praxis getrennt, jeden reinen Genuß unmöglich macht; daher giebt es ein Gebiet des Lebens, das, von der Wissenschaft abgesondert, enteignet und ohne Bedeutung dasteht. — Es ist die *Staatswissenschaft*, es ist der *Staat*.

Denn es läßt sich zeigen, wie Jeder, der sich mit irgend einem andern Zweige des Wissens befaßt, des Trostes doch nicht ganz entbehrt, wenn es ihn schmerzt, daß die Wirklichkeit so wenig seinen Idealen entspricht. Auch kann es dargethan werden, daß für die Meisten, die sich gezwungen herumtreiben in einem öden Felde des Lebens, daß es für Jeden außer seinem Kreise doch einen Zufluchtsort giebt, wohin er sich flüchten kann, wenn die kalte Hand der enteelten Wirklichkeit ihn zu Boden drückt. Für Alle ist einige Rettung möglich, nicht nur für den Gelehrten, der sich mit der *Staatswissenschaft* befaßt, nur nicht für den Bürger, der im Staate, als solcher, lebt.

Wenn der Theolog weint über die Gottlosigkeit der Menschen, so ist die Hand nicht fern, die seine Thränen trocknet. Denn wo er wahrhaft in Gott lebt, giebt es für ihn keinen Raum und keine Zeit. Die erquickende Aussicht also, daß kommende Generationen oder die Bewohner anderer Welten frömmen sein dürften, muß ihn genügsam für den Schmerz entschädigen, sich von Ungläubigen umringt zu sehen. Wenn der Philosoph klagt über die Unweisheit der Menschen und ihren Blödsinn beweinet; ei, warum trauerst du, Freund? Glaubst du, daß nur in der Weisheit ein seliges Leben möglich sei? nun gut, so überlaß dich ihr und das Gefühl deiner Freiheit wird dir um so köstlicher schmecken, je mehr du dich von Menschen umringt siehst, die in den Fesseln der Sinnlichkeit schmachtend vergehen. Wenn die Ärzte jammern über die Unmäßigkeit der Menschen, so haben sie doch die Befriedigung, daß ihre Wissenschaft sie lehrt, den üblen Folgen, die daraus entstehen, abzuheilen. Wenn die Leute spotten über die Ungewißheit der medizinischen Kunst, dann mögen sie so leben, daß sie ihrer nicht bedürfen. So giebt es ein Heilmittel für jede Wunde. Wenn aber der Bürger mit der Staatsverfassung, die ihn beherrscht, nicht zufrieden ist, wenn der Staatsgelehrte klagt, daß man seine Grundsätze nicht in Ausübung bringe, so ist hier nichts, was für den Verlust entschädigen könnte, dann tritt auch nicht ein Moment ein, wo man den Einfluß einer gestörten Harmonie nicht schmerzlich fühlen sollte.

Denn mache es, wie du willst, sei geschmeidig wie ein Aal, kleiner als ein Atom, oder von Giganten-Größe, sei König oder Bettler; du entgehst dem Staate doch nicht und seinem Einflusse. Verkrieche dich in den entferntesten Winkel der Erde, den nie ein Menschenfuß betritt; auch da verfolgt er dich. Denn du wirst dich der Gedanken nicht erwehren können, der Gedanken, die der Staat dir gab, in dem zu erzogen worden. Die Luft umgiebt dei-

nen Leib, der Staat deinen Leib *und* deinen Geist. Deine Bedeutung in der lebendigen Natur endet mit dem Leben, wie sie mit dem Leben begann; im Staate bist du unsterblich. Er hatte dich bestimmt, ehe du noch zur Welt kamst; dein Leichnam ist seiner Obhut nicht entzogen; er handhabt dein Vermögen, er beherrscht deine Nachkommenschaft als Blut von deinem Blute und Geist von deinem Geiste. Er *dringt* dir deine Gesinnungen auf, denn die Umgebungen sind es, die uns erziehen, diese Umgebungen aber regelt der Staat. Daher kann man mit Recht behaupten, daß von den drei Verhältnissen, die das menschliche Wesen beherrschen: seine tierische Natur, seine Humanität und sein bürgerlicher Zustand, daß es der letztere ist, der das größte Gebiet im Besitz hat.

Diesen Zustand kennen lernen, das heißt, *sich selbst* kennen lernen. Die Forderung nun, sich dieser Kenntnis zu bemächtigen, würde man an Jeden machen müssen, wenn es nicht darum überflüssig wäre, weil schwerlich Einer, der sich diesem Gesetze nicht freiwillig unterwirft, im Stande sein möchte, seine Notwendigkeit überhaupt zu begreifen, auch wenn es ihm von einem Andern diktiert wird. Es ist daher nicht nötig, Jeden ohne Ausnahme zu tadeln, der diese Regel vernachlässigt, denn es ist die unorganische Menge, die *überall* sinnlos waltet. Wenn aber Menschen, die mit dem Staate in näherem Konflikte stehen, wenn *Staatsdiener* verabsäumen, sich theoretische Kenntnisse anzueignen: dann kann man mit Wahrheit behaupten, daß der ehrliche Tagelöhner, der doch weiß, was er thut und warum er es thut, solchen Menschen weit wird vorzuziehen sein.

Und doch waren es meist solche Menschen, die man ans Steuerruder des Staates setzte. Zwar muß man die Konsequenz des Feudalismus loben, wenn er den Adel ausschließlich zu Staatsämtern zuließ. Denn da deren Verwaltung Verstand erfordert, so war es natürlich, daß man sie den Händen Derjenigen vertraute, die den Geist in Erbpacht besaßen. Die Natur hingegen, die nicht mit sich kontrahieren läßt und auch keinen Prozeß fürchtet, hatte oft gewagt, mit frevelhafter Verletzung des Eigentums, auch Leute von niedriger Herkunft mit Talenten zu begaben. Diese wurden immer zurückgesetzt. Vorzüglich unser ehrliches aber etwas tölpelhaftes Vaterland war immer darauf besessen, nur solche Männer zu Ehrenämtern zuzulassen, deren Ahnen sich rühmen durften, Schlösser verwüstet und den wehrlosen Wanderer geplündert zu haben. Die Söhne ehrlicher Bürger aber wurden verdammt, die Müllertiere des Staates zu sein, die für Andere das Mehl herbeischleppten, während sie selbst mit Disteln sich begnügen mußten. Wenn man sich auch dann und wann das Ansehen gab, als wollte man dem Talente Einfluß auf die Staatsverwaltung gönnen, so geschah es doch auf eine so plumpe, beleidigende Art, daß kein Mann von Ehre wünschen konnte, der Gegenstand einer solchen Auszeichnung zu sein. Es war nicht die heilige Flamme des Genies, die man schützte und göttlich verehrte. O nein! Man *mästete* die Intelligenzen, um dem Fiskus einen fetten Sonntagsbraten zu verschaffen.

Jedoch, sowie jede böse That immer Zwei zugleich verdammt, die Sünde desjenigen, der sie begangen, und die Schwäche dessen, an dem sie ausge-

übt ist, so war es auch hier. Wenn die Weisheit kalt und streng vom Throne entfernt gehalten wurde und die entadeltete Regierung, indem sie ihrer selbst spottete, zugleich die schein- und glanzlose Philosophie dem Gespötte des Pöbels preisgab, so war das eben so viel die Schuld der Philosophen, die die Kraft nicht hatten, ihre Kraft geltend zu machen, als es die Schuld der Fürsten war, die nicht Mut genug hatten, einer angeerbten Schwäche treulos zu werden. Wenn die Machthaber glaubten, daß sie vom Schweiß ihrer Arbeiten nirgends angenehmer ausruhen konnten, als unter dem Schatten eines breitästigen Stammbaumes, so folgten sie darin der unwiderstehlichen Lehre einer tausendjährigen Gewohnheit, und sie thaten, was sie nicht lassen konnten. Wie oft aber mochten sie, an jener Sonntagskühlung bis zur Übersättigung schmausend, zähneklappernd ihres Ekels sich bewußt werden und sich zurück sehnen nach der Freude des Sonnenscheins! Wo war alsdann die philosophische Sonne, die Mut genug hatte hindurchzudringen durch den Wolkendunst der Gelehrsamkeit, um Licht dem zu senden, der um Licht flehte? Wie mancher edle Fürst, umringt von seinen Lügentrabanten, mochte hinaufgesehen haben zur Dachstube der Philosophie, wünschend, daß ihm Erquickung käme von dorthier; aber keine ward ihm zu Teil. Denn wo fand sich der Philosoph, der bescheiden genug war, sein Strahlenangesicht zu umschleiern, um das Licht der Wahrheit dem entübten Auge verdämmt darzubringen? Wer hatte den Mut, seine Brust den Lanzen der Fürstenschmeichler darzubieten; und wer war gewandt genug, daß er nicht stolperte über seine eigene Weisheit? O, wer da glaubt, daß es hinreicht, Geist und Wissenschaft zu haben, um ein guter Fürstenrat zu sein, der kennt die Welt nicht, oder hat nie einen deutschen Professor gesehen. Steif, wie eine lateinische Deklination schreitet die deutsche Gelehrsamkeit einher und ist rettungslos verloren, sobald sie es wagt, ein Kompliment zu machen. Wie kann man aber von der blödsinnigen Menge, die nie durch die Oberfläche dringt, verlangen, daß sie *dem* Manne Kraft zutraue, der zu schwach ist, seinen eigenen Körper zu beherrschen? Auf diese Weise aber ward die Schranke unterhalten, welche Fürsten und Philosophie sich zu vereinigen verhinderte.

So war es bis jetzt. Nun hat aber zu unserer Zeit die Vorsehung sich in höchst eigener Person herabgelassen, dem christlich-moralisch-ökonomischen Deutschland eine handgreifliche Lektion zu geben. Sie lehrt: daß der Staat wie eine tote Masse zu betrachten sei, wenn keine Seele da ist, die ihn belebt; daß aber auch der Geist keine Bedeutung habe, wenn ihm kein Stoff gegeben ist, dem er sich einbilden könne. Die Lehre war stark und man wird sie nicht vergessen. Denn als die Preußen bei Jena geschlagen wurden, da konnte Nichts mehr ihren Staat retten. Nicht die schön gedrechselten Zöpfe der Soldaten, nicht der gewichtige Korporalstock; denn die Seele war aus ihm gewichen. Die preußische Staatsverwaltung war nie was anderes als eine kleinliche Tabellenkrämerei gewesen; man zwängte den Geist in rote Linien ein, die er bei höchster Ungnade nicht überschreiten durfte, und der Mangel der Sinne sollte ersetzt werden durch die fünf Species der Rechenkunst. Man glaubte, daß das Teilungsprinzip der Arbeiten auch auf den *Kopf* angewandt werden müsse, welcher arbeitet. Daher erschöpfte man die Alphabete der alten und der neuen Sprachen, um alle die Divisionen und

Sub-Divisionen zu bezeichnen, in die man die Funktionen des Geistes zerspaltete. Man zerschnitt das Gehirn gleichsam in Stücke und sprach: du thust dies, und du sollst jenes thun. Darum besetzte man die Ämter am liebsten mit solchen Menschen, bei denen man ihrer angeborenen Einseitigkeit wegen diese Teilung nicht erst vorzunehmen brauchte. Man mußte im preussischen Staate ein mittelmäßiger Kopf sein, um in einer Amtsbewerbung zu reüssieren, und die Glücksritter, die sich klüger dünkten, bemühten sich Mediokrität zu affektieren. Wie konnte ein solcher Staat sich retten in einem Kampfe, wo ihm die *ungeteilte* Intelligenz gegenüber stand? Er mußte fallen; und dies war so natürlich, daß, hätte Preußen nicht einst seinen *Friedrich* gehabt, kein Kind mehr davon spräche, daß es zertrümmert worden ist.

Jetzt ist Alles bei der Hand, um die Ehre des Sprichworts zu retten: durch Schaden wird man klug. Unser prosaisches Vaterland hat sich plötzlich der Genialität hingegeben, hat abgeworfen den Reifrock und die steife Schnürbrust, in der seine Staatsverfassung bis jetzt ängstlich keuchend einherging. Man fängt aller Orten an, die Gelehrten aus ihren Studierstuben in die Staatsbehälter zu ziehen, indem man sie schön ausschmückt mit Sternen und Bändern. Wer hätte eine so hochherzige Huldigung des Genies sich nur träumen dürfen, zu einer Zeit, wo Deutschland — pfui, man möchte erröten, es auszusprechen — wo das ökonomische Deutschland zum Denkmal für seinen *Luther* kaum so viel Geld zusammenbrachte, als hinreicht, um die Kinder einer großen Stadt mit Semmeln zu bewirten? Doch der Leier des gallischen *Orpheus* konnte Keiner widerstehen, und sogar die deutschen Bären tanzten. —————

Dialog:

Michail Gorbatschow: »Manchmal wird gefragt: Haben wir die Selbstkritik nicht übertrieben, nähren wir damit nicht die antikomunistische Propaganda? Nein, wir sind überzeugt, daß wir nicht übertrieben haben. Marx und Lenin lehrten, daß die kritische Einstellung zur eigenen Tätigkeit eine unerläßliche Bedingung für den Erfolg einer revolutionären Partei ist.«

Erich Honecker: »Hier bestehen große Möglichkeiten für Leistungen unserer Kunst, die weder durch die Wissenschaft noch die Publizistik ersetzt werden können. Dazu bedarf es freilich gerade in unserer kampferfüllten Zeit eines festen Standortes. Die Position eines Beobachters oder Kritikers unserer Gesellschaft kann dem nicht gerecht werden.«

Rafael de la Vega

Hegel und die »Dritte Welt«

Anmerkungen zu einer fatalen Geschichtsphilosophie

Hegel und die »Dritte Welt«? Gewiß: die Verbindung von zwei so disparaten Begriffen mag suspekt erscheinen, ein launisches Paradoxon. Was hätte sich wohl Hegel unter dem Begriff »Dritte Welt« vorstellen können, das über strikt Geographisches hinausgelangt hätte? Und umgekehrt: wie steht es heute mit dem Wissen um Hegel, mit der Kenntnis seines Denkens in den Ländern der sogenannten »Dritten Welt«? Nein, so ist die Verbindung nicht gemeint, aber sie ist trotzdem da, sie wirkt auf indirektem und doch sehr nachdrücklichem Wege. Der mächtige Schatten Hegels und seiner Geschichtsphilosophie schwebt über vielen Ländern, die sie sonst kaum zu ihrer nationalen Kulturtradition rechnen. Und er tut es, sehr hegelisch übrigens, in der Form der Vermittlung, oder genauer gesagt: vermittelt durch eine neue dialektische Stufe der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die diese zwar materialistisch umkehrt und verlebendigt, ihren Totalitätsanspruch aber beibehält.

Um gerade diesen Begriff der Totalität geht es aber hier, um den Anspruch auf sie. Der Universalismus war stets Postulat und Ziel aller grossen Religionen, aller Imperien. Damit wurde die jeweilige Partikularität zur Allgemeinheit erklärt, zum *katholon* mit dem daraus resultierenden radikalen Anspruch, die absolute Vernunft zu verwalten. Derjenige aber, der als Bannerträger der Universalität auftritt, ist selbst ein Partikuläres, seine Allgemeinheit trägt stets die Züge des Besonderen. Das war sogar für Herder und für Hegel klar, ja auch für Fichte, die drei großen Vertreter eines Pangermanismus als Träger des Totalitätsprinzips und des absoluten Geistes. Und das war auch für den jungen Marx klar, der sagte: »Wir sagen der Welt nicht: hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien«. Diese Prinzipien waren aber mit einem »abendländisch« hegelschen Denkinstrumentarium entwickelt, aus einer bestimmten Perspektive betrachtet und mit einer ebenso bestimmten Zukunftsprojektion versehen. Wer sich rühmt, die »Prinzipien« der Welt zu kennen, hält sich selbst für den gedanklichen Herrscher dieser Welt, und zwar der ganzen Welt, der Welt als Ganzes. Diese Haltung war immer ein Hauptmerkmal der europäischen Geschichte, und es ist auch bis heute so geblieben, nur: was früher als unbestrittene (oder als unbezwingbare) Selbstbehauptung obwalten konnte, wird heute angezweifelt, angefeindet. Europas Weltbild ist brüchig geworden, Hegel (eurozentrischer) absoluter Geist zerfällt in eine polymorphe Vielfalt. Die »Dritte Welt«, indem sie sich teils um Selbstverständnis bemüht, teils auf ein längst existierendes, wirk-sames Selbstverständnis pocht, schüttelt langsam und schmerzvoll Europas »absoluten Geist« ab, wendet sich — soweit es geht, d.h. soweit es die

Machtzentren der »Ersten Welt« erlauben — vom eurozentrischen Kern der hegelschen Geschichtsphilosophie ab. Und gerade hier liegt die wahre, die problematische Verbindung beider, auf die ich mich beziehen will. Als Opfer einer globalen Politik des Kolonialismus, wie sie jahrhundertlang von Europa betrieben wurde und von der Hegel sagt, die bürgerliche Gesellschaft wäre dazu getrieben (Rechtsphil. § 248), steht die »Dritte Welt« in einer besonderen, negativen Beziehung zur europäischen Geschichte und infolgedessen zu deren höchstem theoretischen Ausdruck: die Hegelsche Geschichtsphilosophie. Dabei sind nicht ihre konkreten Aussagen von besonderer Relevanz, sondern vielmehr ihre praktische machtpolitische Umsetzung, was natürlich nicht bedeuten soll, Hegel für jede kolonialistisch-imperialistische Ausbeutung direkt oder indirekt verantwortlich zu machen. Indem er aber eine radikal eurozentrische Geschichtsphilosophie »zum Begriff brachte«, steht er in einem konkreten Bezug zu den Ländern, die von Europa erobert, ausgebeutet, versklavt und sogar aus der Retorte der imperialistischen Interessen hervorgezaubert wurden.

Steht er aber allein in diesem Bezug? Wir werden später sehen, daß dies nicht der Fall ist. Vor ihm und neben ihm und besonders natürlich nach ihm ist die Zahl derer, die den Weg der »Zerstörung der Vernunft« säumen, nicht gerade klein. Für Marxisten ist jedoch nicht Hegel und seine Geschichtsphilosophie das zentrale Thema der Reflexion und der unvermittelte Gegenstand der Analyse, sondern das Hegelsche in uns, die in unserer eigenen Geschichtsbetrachtung aufgehobenen Elemente und Paradigmen jener Geschichtsphilosophie, die wir zwar umgestülpt, vielfach aber auch in ihren formalen Strukturen übernommen haben. Die Entwicklung des marxistischen Denkens und die politische Praxis des Marxismus-Leninismus waren lange Zeit nicht gerade frei von Widersprüchen in Bezug auf das, was ich hier verallgemeinernd die Politik gegenüber der »Dritten Welt« nennen möchte, und sie sind es heute noch nicht. Die Tatsache, daß die politische Praxis immer flexibler, kompromißbereiter und anpassungsfähiger geworden ist, wohingegen die Theorie immer noch weitgehend in den alten schematischen Prinzipien verfangen bleibt, sollte nicht wundern: schon Marx wies auf die Trägheit des Überbaus hin, auf ihre Schwerfälligkeit in dem Umwälzungsprozeß von Gesellschaftsordnungen. Der Hauptwiderspruch liegt aber meines Erachtens darin, daß der Sozialismus einerseits die einzige politische Bewegung ist, die die Länder der »Dritten Welt« aus dem kolonialistisch-kapitalistischen Joch befreien und zum freien Selbstverständnis führen kann, andererseits aber eine Theorie der Geschichte, der Gesellschaft und der Revolution ist, die selbst in Europa entwickelt, mittels europäischer Denkkategorien ausgearbeitet und auf spezifisch europäische Phänomene und Probleme (Bourgeoisie, Kapitalismus, Industrieproletariat) gemünzt wurde. Das Postulat von einer planetarisch geeinten, homogenisierten Menschheit ist — lassen wir seine wissenschaftliche Fundiertheit und seinen Desideratumscharakter zuerst beiseite — ein wenn nicht nur, so doch *eminenter* hegelianischer Gedanke. In diesem Sinne mußten viele Länder der »Dritten Welt« ähnliche Erfahrungen mit dem Sozialismus machen, wie sie sie früher mit europäischen Lebens-, Kultur- und Produktionsformen gemacht hatten, obwohl jener doch *an sich* die historisch not-

wendige Befreiung von eben dieser negativen kolonialistischen Last bedeutet.

Als Marx und Engels ihre große Losung proklamierten: »Proletariat aller Länder, vereinigt euch!«, waren die Länder, in denen es ein solches Proletariat gab, eine ziemlich kleine Gruppe unter allen Nationen der Welt. Die anderen konnten noch leicht unter dem Begriff der »asiatischen Produktionsweise« (könnten wir heute vielleicht sagen: »Dritte-Welt-Produktionsweise«?) erfaßt werden. Gerade die Überwindung dieser »Unterentwicklung«, d.h., die möglichst schnelle Anpassung der Kolonialländer an das europäische Modell der industriellen Produktion — und damit an alle damals noch unerkannten Probleme der entfesselten Technisierung, der Verstädterung, der Zerstörung der Natur und der sogenannten »Akkulturation«, also des endgültigen Verlustes der eigenen kulturellen Identität — wurde aber *auch* von den Kommunisten verlangt. Lenins zweifellos geniale Losung: »Kommunismus ist Macht der Räte plus Elektrifizierung des ganzen Landes« war der unvermeidliche Aufruf zur Modernisierung der jungen Sowjetunion und enthielt gleichzeitig die ganze geballte Macht der europäischen Technik-Anbetung. So wie das Proletariat das direkte Produkt der Bourgeoisie und deren dialektische Überwindung war, so mußte auch die Sowjetunion — ein europäisches Land — das ganze europäische Weltverständnis übernehmen, um es auf bestimmten Bereichen (gesellschaftliche Organisation der Produktionskräfte und -verhältnisse) umstülpen zu können. Über Marx, Engels und Lenin blieb Hegels Begriff Europas als geschichtlicher Epiphanie der absoluten Vernunft im wesentlichen unangetastet. Das Problem konnte nicht zum Bewußtsein kommen, solange der Sozialismus auf ein Land beschränkt blieb. Die theoretischen Postulate und die Desiderata eines Denkgebäudes, das leider nur allzuoft in den Fesseln des Doktrinären und des dekretierten Wunschenkens verfangen blieb, wurden auf Länder übertragen, die zwar von dem negativen Impuls europäischer Rationalität (kapitalistischer Imperialismus) geknechtet worden waren, sonst aber ihre eigenen Traditionen und Wertvorstellungen wenigstens zum Teil hatten retten können. Und die waren vielfach den europäischen direkt entgegengesetzt. Der Hegelschen Theorie der Universalität Europas stellte die marxistische Theorie jahrzehntelang, ja über hundert Jahre lang, die Universalität eines historischen Materialismus europäischer Prägung entgegen, dessen theoretische Grundsätze auf Begriffen, Analysen und Zukunftsentwürfen eurozentrischer Natur basierten. So konnte auf dem ersten, brutalen Kolonialismus der Unterdrücker eine zweite Form der geistigen Bevormundung entstehen, die um so schwerer zu erkennen war, als sie gerade die Waffe für die Befreiung war. Indem die Marxisten die kapitalistische Rationalität als erstes wahrhaft globales Phänomen verstehen und bekämpfen, mußten sie auch ihrer dialektisch-revolutionären Umkehrung denselben universellen Charakter verleihen. Der historische Materialismus wurde als für alle Völker der Erde gültige Geschichtsphilosophie proklamiert, und zwar nicht nur als allgemeinsten Rahmen sozioökonomischer und politischer Entwicklungen, sondern bis hin in die verschiedensten Gebiete der Kultur, der gesellschaftlichen Organisation und der Alltäglichkeit. Der Internationalismus der Kommunisten bedeutete die Übertragung

von Ideen, Begriffen und Strategien, deren Wahrheitsgehalt und deren Nutzwert zwar *in abstracto* akzeptiert werden konnten, die aber in ihrer realen Anwendung auf die konkrete Wirklichkeit des Landes unverkennbare Risse aufweisen mußten und sogar von großen Teilen der unterdrückten Bevölkerung nicht verstanden werden konnten. Die Radikalität dieses internationalistischen, universellen Anspruchs der marxistischen Theorie war eine spiegelbildliche Umkehrung des Hegelschen Totalitätsdenkens, die nur in jüngster Zeit eine erfreuliche, wachsende Lockerung erfährt.

*

Wo kann man die Wurzeln und die Gründe einer Haltung suchen, die fast obsessiv auf das Allgemeine und Verbindende, auf das Gemeinsame und die Uniformität fixiert war? Die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem kann zu einer diffizilen Gratwanderung werden, wenn man sie — wie übrigens eine jede der unendlichen Konkretisierungen der dialektischen Bewegung — in den Dienst vorgegebener praktischer Zwecke stellt. Je nach Perspektive, Zielsetzung und Gewicht der »objektiven Zwänge« kann man die *Einheit* in der Vielfalt oder, umgekehrt, die *Vielfalt* in der Einheit zum Ziel erklären. Was in der reinen Luft der Spekulation als Gleich-Gültiges erscheint, kann dann in seiner praktisch-politischen Umsetzung gewaltige Unterschiede zeitigen. Totalitätsdenker und missionarische Gesinnungsethiker, aber auch Wissenschaftler, die die einmal erkannte Wahrheit absolut setzen und über die objektive Realität stellen (»Um so schlimmer für die Tatsachen!«), können leicht in terroristische Formen der jeweiligen Praxis abdriften. Nicht alle Menschen aber, nicht alle Kulturen haben eine ausgeprägte Neigung zur Radikalität des Denkens und des Handelns entwickelt, nicht alle fühlen sich wohl in der Rolle des Erlösers, des Demiurgen, des Unfehlbaren. Das »Faustische« ist eben nicht allgemein-menschlich, ebenso wenig wie die Nibelungentreue. Und wer könnte wohl über diese Feststellung Unmut äußern, wenn man bedenkt, daß das Lemma der vielleicht kriminellsten aller staatlichen Organisationen der Geschichte lautete: »Unsere Ehre ist Treue«? Nun, das ist auch Hegel, für den — in der Philosophie der Geschichte — die Treue »das zweite Panier der Germanen« ist, ein »unverbrüchliches« Verhältnis, das sich mit dem »Gehorsam« vermischt. Wenn die Germanen die einzigen Menschen sind — so behauptet Hegel —, die »die Empfindung der natürlichen Totalität« in sich haben, so ist keineswegs verwunderlich, wenn sie versuchen, alles total zu denken und durchzuführen, alles *sub specie totalitatis* zu verstehen. Für diese Mentalität sind Kompromisse grundsätzlich faul, Halbheiten schon Verrat, flexible Anpassung ein Zeugnis welscher Verschlagenheit. Hegels Systemdenken ist in diesem Sinne der wahre Gipfel der bürgerlichen deutschen Philosophie, und alle Denker, die sich auf seinen Spuren bewegen, teilen mit ihm diesen Drang nach dem Absoluten und dem Unbedingten, eben nach dem Totalitätsdenken.

Diese kompromißlose Härte war auch ein Charakteristikum des Denkens von Karl Marx. Die Erkenntnis objektiver Wahrheiten und Gesetzmäßigkeiten, gepaart mit einem radikalen ethischen Anspruch und mit dem revo-

lutionären Drang, das »letzte Gefecht« zu liefern, machte dann allmählich aus den Analysen und Anleitungen von Marx und Engels, aber auch von Lenin, ein »geschlossenes« (wenn auch »nicht abgeschlossenes«) Denksystem. Die Kontinuität der Hegelschen Welt- und Geschichtsbetrachtung blieb somit, trotz allen grundlegenden Änderungen und Umstülpungen, erhalten. Ich halte es für müßig, an dieser Stelle die Frage aufzuwerfen, ob diese Kontinuität unvermeidlich, ob sie auch die Garantie der bisherigen großen Siege der Arbeiterklasse war. Gewiß: gegen einen in der Verteidigung seiner ökonomischen und politischen Machtinteressen so brutal vorgehenden Feind wie die imperialistische Bourgeoisie waren Einheit, Geschlossenheit, Härte und auch Radikalität unentbehrlich, und kaum ein Mensch, dem die Sache des Sozialismus teuer ist, würde dies bezweifeln. Das Problem liegt aber woanders.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß der Marxismus wie nur wenige andere Ideologien und Denksysteme zu einem starren *corpus doctrinae* ausgebaut wurde, in dem einerseits ein fester Kern von unverrückbaren, universalgültigen Wahrheiten auf eine jede mögliche Frage sofort eine »systemtypische« Antwort parat hatte, und der andererseits keine Durchlässigkeit für Einsichten, Kritiken oder Vorschläge von anderen Seiten zeigte, ja nicht einmal in der Lage war, frühere Positionen, die längst in der Alltagspraxis korrigiert oder überwunden waren, auch *theoretisch* bis in den letzten Grund zu kritisieren. Der Marxismus operierte außerdem mit einem Kategoriensystem und mit objektiven Erscheinungen, die spezifisch europäisch waren und es heute in erheblichem Maße immer noch sind. Diese Verabsolutierung eines ganzen ideologischen Systems sowohl in bezug auf sich selbst (absolute-Selbstsetzung), als auch in bezug auf die ganze Welt (Totalitätsdenken der Geschichte) wurden von Hegel intensiv vorexerziert, wenn auch natürlich auf einer ganz anderen Ebene der Theorie und der Praxis. Ist es etwa unstatthaft, sich zu fragen, ob dieser Totalitätsanspruch wirklich zum Wesen des Marxismus gehört, ob er unbedingt notwendig, ja unvermeidlich war? Die Schwierigkeiten und Spannungen der jetzigen weltpolitischen Lage, insbesondere die der globalen Ausdehnung sozialistischer Revolutionen auf nicht-europäische Länder, zwingt eine weitere Frage auf: welche praktischen Folgen müssen aus dieser Realität und bezüglich einer Lockerung vieler starren, von dieser Realität überholten und deswegen inoperant gewordenen Denkschemata gezogen werden? Anstatt unbeirrbar die alten Hegelschen Kategorien einer eurozentrischen Geschichtsphilosophie in der Form und mit der revolutionären Begrifflichkeit einer ebenso eurozentrischen marxistischen Lehre zu verwenden, müßten wir die Realität der »Dritten Welt« in ihrer ganzen Komplexität und Lebendigkeit begreifen, für die viele Grundsätze des Marxismus-Leninismus selbstverständlich gelten und unverzichtbar sind, viele andere aber nur negative Folgen (für die Sache des Sozialismus) haben. Die bornierte Verkennung von vielen historischen Realitäten, ihre Betrachtung als simple und vorübergehende Besonderheiten, die einer theoretischen Analyse nicht würdig sind, die Hervorhebung der »europäischen« Verhältnisse, Ideologien und Entwicklungen als der einzig wichtigen und »fortschrittlichen« in diesen Ländern bedeutet eine subtile Form des geistig-kulturellen Kolonialismus. Ich

wiederhole es: die praktische Politik hat sich meistens längst aus den Fesseln der schwerfälligen Doktrin gelöst; die Theorie beharrt leider immer noch auf vielen ihrer alten Positionen.

Die Folge ist eine in vielen Fällen erschreckende Diskrepanz zwischen Sein und Sollen. Beispiele? Ihre Zahl könnte beliebig groß sein. Es genügen aber hier einige allgemeine Hinweise, die jeder nach eigenem Gusto weiter ausmalen kann: die jahrzehntelang dekretierte »proletarische« Weltanschauung für Menschen, die eine uralte bäuerliche Lebensform hatten; der Zwang, ungewohnte, neue Verhaltensweisen (in der Arbeit, dem Familienleben, der Freizeit, usw.), sozusagen »frisch importiert« aus Europa, anzunehmen, die die geltenden, ebenfalls europäischen der Kolonialzeit ersetzen sollten; die Proklamierung ästhetischer Normen und Richtungen, wie z.B. der »sozialistische Realismus«, in Ländern, deren kulturelle Traditionen geradezu entgegengesetzte (und großartige) Inhalte aufweisen. Selbstverständlich handelt es sich dabei um ein äußerst komplexes, differenziertes Problem, das in einem jeden Lande anders gestellt und auch gelöst wurde und wird. Tatsache aber ist, daß in den Ländern der »Dritten Welt«, und zwar sowohl in denen, die schon den Sozialismus aufbauen, als auch in den anderen, in denen noch Formen des Kapitalismus herrschen, die ganze theoretische Arbeit, Schulung, Propaganda und — wo es schon so etwas gibt — auch Forschung im Bereich der marxistisch-leninistischen Ideologie anhand von Texten und Büchern betrieben wurde und meistens auch betrieben wird, die in den Kernländern des europäischen Sozialismus (allen voran die UdSSR und die DDR) und für diese Länder redigiert wurden. Das Gesamtgebäude des »europäischen« historischen und dialektischen Materialismus wurde somit auf viele Länder übertragen, die nicht nur ganz andere Voraussetzungen hatten, sondern auch gerade auf der verzweifeltsten Suche — meistens: Wiederentdeckung — der eigenen nationalen Identität waren. Ihre unvermeidliche Koppelung mit dem wirtschaftlichen, strategischen, politischen und kulturellen System der europäischen sozialistischen Nationen mußte in vielen Hinsichten die übermächtige Präsenz Europas in diesen Ländern aufrechterhalten. Einzige Ausnahme in dieser Hinsicht (und das hat nichts mit einer Wertung der komplexen Entwicklungen in diesem Lande zu tun) wäre vielleicht die Volksrepublik China. Die Gründe dafür sind so offensichtlich, daß sie keiner Erörterung bedürfen. Und, auf der anderen Seite noch, die islamische Welt.

*

Ich habe darauf hingewiesen, daß nicht alle Kulturen, ebenso wie nicht alle Menschen, zur Radikalität einer verabsolutierenden, alles Andere ausschließenden oder entwertenden Betrachtung der Welt; der Geschichte und der Ethik neigen. Zu den Völkern aber, die eher eine solche Neigung zur kompromißlosen Totalität als zum vermittelnden Ausgleich immer gezeigt haben, gehören zweifellos die Germanen und die Slawen, genauer gesagt: die Deutschen und die Russen. Radikalität ist jenen auf der Ebene der Spekulation und der Gedanken ebenso eigen, wie diesen auf der Ebene der Gefühle und der ethischen Entscheidungen. Nun ist es eben so, daß der Mar-

xismus — zumindest in seinen historischen Anfängen — *theoretisch* ein Produkt von deutschen Denkern in demselben Maße war, wie *praktisch-politisch* das Werk von Russen, und diese Tatsache hat ihn zweifellos in vielen Aspekten stark geprägt. Als revolutionäre Theorie der Arbeiterklasse, als wissenschaftliche und praktische Überwindung des kapitalistischen Systems und als materialistische Weltanschauung hat er in allen grundlegenden Aussagen und Analysen einen allgemeinen, universalgültigen Charakter. Diese Kernelemente aber nicht nur allzu stark zu betonen, sondern sie als allein entscheidend zu proklamieren, die Tendenz, das Partikuläre und Besondere stets hinter das (tatsächliche oder angebliche) Allgemeine zu stellen, war ein charakteristischer Zug des bisherigen Marxismus, der somit nicht nur richtige und allgemeingültige Prinzipien, sondern auch viele spezifisch deutsche und russische in die ganze Welt setzte. Jeder, der die unzähligen Einführungen, Handbücher, Schulungs- und Propagandamaterialien eingesehen hat, die jahrzehntelang von allen kommunistischen Parteien und Organisationen der Welt benutzt wurden und zum Teil noch werden, wird dies wohl zugeben müssen. Die planetarische Verbreitung europäischen Gedankengutes ist damit bis ins Detail fortgesetzt worden, Hegel hat Einzug in die »Dritte Welt« gehalten.

Es geht selbstverständlich nicht darum, über das jeweils Konkrete und Nationale die großen allgemeinen Werte und Gemeinsamkeiten zu vergessen. Was jedoch dringender denn je geworden ist (und dazu mahnen die Entwicklungen in den Ländern der »Dritten Welt«, nicht nur in den sogenannten »blockfreien« Staaten), ist ein konsequentes Aufgeben des bisherigen Paternalismus und Führungsanspruchs, auch wenn sie sich als solidarische Hilfeleistung in Sachen revolutionärer Theorie kleiden. Erfahrungen können nur selten gänzlich übertragen werden, und es gibt keine allgemeingültigen Modelle oder Verfahrensregeln. Was aber zwischen gleichwertigen Partnern nützlich und gegenseitig fruchtbringend sein kann, ist meistens zwischen ungleichen eine offene oder unterschwellige Form der Bevormundung. Wirtschaftliche und politische Macht, kulturelle Überlegenheit und eine lange revolutionäre Erfahrung im eigenen Hause können — auch wenn sie mit den besten solidarischen Absichten eingesetzt werden — zu äußerst negativen Folgen im Umgang mit Ländern führen, die nicht nur *anders* sind und es auch wissen, sondern sich von der Übermacht des Partners sehr leicht übervorteilt und erdrückt fühlen können. In diesem Sinne ist die Änderung der Politik der Sowjetunion seit Anfang der siebziger Jahre in bezug auf die Länder der »Dritten Welt« ein ermutigender Schritt weg von der alten Bevormundung. Die richtige Erkenntnis, daß jedes Volk die eigene revolutionäre Befreiung nur auf selbstgewähltem Wege und mit selbst bestimmten Zielen durchführen kann, muß jetzt mit aller Konsequenz und Ehrlichkeit in die Praxis umgesetzt werden. Die Erfahrungen mit den südostasiatischen und afrikanischen, allen voran aber mit den islamischen Ländern haben längst gezeigt — zumindest jedem, der ohne doktrinaire Scheuklappen der Realität ins Auge sehen will —, daß der Versuch, Modelle der politischen und sozialen Organisation, der ideologischen Schulung und der wirtschaftlichen und kulturellen Planung von Europa auf andere Länder zu übertragen, wenig Aussicht auf Erfolg hat. Diese Feststellung

kann jedoch auch auf Länder der »Dritten Welt« selbst übertragen werden, wenn sie sich anmaßen, eine Vormundsfunktion zu übernehmen. Erinnern wir uns an die fatale Politik, die die Volksrepublik China Ende der sechziger Jahre in Ländern wie Kuba, Algerien, Tanzania oder Vietnam praktizierte.

Die planetarische Ausdehnung der sozialistischen Revolutionen unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Kolonialismus alten Stils hat viele der alten »Grundsätze« und »unverrückbaren Erkenntnisse« ad absurdum geführt. Gewiß, es handelt sich dabei um sozusagen »disponible Werte«, die aber bisher leider nicht als solche, sondern als Grundwahrheiten behandelt wurden. Sie wieder auf ihren echten Stellenwert zurückzuführen, bedeutet nicht, die giftigen Miasmen des Revisionismus zu verbreiten, sondern die marxistische Bewegung aus dem hohen Bollwerk des befestigten Dogmatismus in die frische Realität einer (glücklicherweise) nicht mehr eurozentrischen Welt herunterzubringen.

Das wird aber schon längst und überall praktiziert, werden viele sagen. In der Tat, die Zeiten haben sich geändert, die Macht des Seins hat noch einmal die Sturheit des Sollens besiegt. Aber noch nicht ganz, bei weitem noch nicht auf der ganzen Linie. Die Bastionen des absoluten Geistes halten sich hier und da immer noch, Hegels Erben schieben unentwegt Wache. Zu wessen Nutzen? Es ist eine leichtere Sache, aus der Nachhut unbeugsame Härte zu zeigen, als sie im Kampfe gegen einen vorerst stärkeren Feind zu praktizieren, der vorläufig die besseren Trümpfe in der Hand hält. Gerade vor diesem Hintergrund sollen viele von den ernüchternden, aber auch ermutigenden Stellungnahmen und Überlegungen aufgenommen werden, die von führenden Politikern und Analytikern der UdSSR und der DDR in den letzten Monaten verbreitet wurden. Ich denke dabei zum Beispiel an die kürzlich von Otto Reinhold im »Horizont« dargelegten Gedanken, die man konsequent weiterführen und in die politische und ideologische Alltagspraxis umsetzen sollte, nicht unbedingt etwa, um die Tragik und die Fehler der Vergangenheit selbstquälerisch zu kritisieren, sondern um sie nie wieder in der Zukunft zu wiederholen. Und ist es nötig, zu sagen, daß diese Zukunft für Marxisten eher in den Ländern der »Dritten Welt« als in den Metropolen des hochtechnisierten Monopolkapitalismus liegt? Zeichen dafür, daß endlich verstanden wird, die historisch gewordenen Realitäten auch dann ernst zu nehmen, wenn sie anscheinend gegen geheiligte und wissenschaftlich begründete Prinzipien verstoßen. Heute redet man immer mehr — kein Wunder — vom *Frieden*, immer weniger von der *Revolution*, immer mehr von der Befreiung der unterdrückten Völker, immer weniger von der Befreiung des Proletariats. Gemischte Wirtschaft wird nicht nur stillschweigend praktiziert, sie wird auch ebenso theoretisch begründet wie die Notwendigkeit, mit gläubigen Christen oder Moslems zusammenzuarbeiten und ihre Weltanschauung ohne Wenn und Aber zu respektieren. Abschied vom Proletariat? Natürlich nicht! Nur: wir sind nicht mehr in der Lage, die Thesen von Gorz und Aron, von J.F. Revel und Peter Glotz mit der souveränen Geste des Geschichtsдемиургs abzutun. Indem sie eine bestimmte *Wirklichkeit* beschreiben, so wie derzeit herrscht, sind sie auch irgendwie

vernünftig, zumindest in den großen Machtzentren der Pentagon-Strategen und des Monopolkapitals. Wenn die wichtigste Aufgabe heutzutage der Kampf um die Erhaltung des Friedens ist, so muß man diese Tatsache als ein klares Zeichen der Präpotenz des Klassenfeindes sehen. Die große Bedeutung der Sowjetunion liegt heute darin, daß sie stark genug ist, um den barbarischen Kriegstreibern zu trotzen, um den Krieg zu verhindern, nicht aber darin, daß sie die Fackel der Revolution in die Länder der Welt hineinträgt. Wir sind also in die Defensive getrieben, und es wäre kindisch — und obendrein undialektisch — wenn wir glaubten, unsere Theorie würde nicht auch davon betroffen sein. Mag sie selbstverständlich *wahr* sein: *allmächtig* ist sie deswegen noch lange nicht, vorläufig nicht, und dafür gibt es sicher Gründe, die nicht nur gegen unseren Feind sprechen, sondern zum Teil auch gegen uns. Indem wir auf den Hegel in uns verzichten, indem wir die Bedeutung einer lebendigen Pluralität anerkennen und nicht obsessiv auf die Einheit pochen, werden wir in die Lage kommen, Selbstkritik in die Praxis umzusetzen und auf jedwede kosmisch-totalisierende Zukunftsprojektion der Menschheitsgeschichte verzichten, für die es offensichtlich noch lange nicht stichhaltige wissenschaftliche Argumente gibt. Ich bin davon überzeugt, daß zu den wichtigsten Machtfaktoren des bürgerlichen Monopolkapitalismus gerade seine offene Fixierung auf das Jetzt, sein Verzicht auf jegliche utopische Geschichtsphilosophie gehört. Es wäre allzu bequem, dies auf einen »Appell an die niedrigsten Instinkte« des Menschen zurückzuführen (sicher auch zu unwissenschaftlich). Trotzdem scheint es mir unerlässlich, angesichts von vielen Entwicklungen im realen Sozialismus auf ein Idealbild des Menschen (konkreter: des Proletariats) zu verzichten, das offensichtlich nicht in dem Rahmen und auch nicht in dem Rhythmus verwirklicht wird, wie man es noch vor hundert, vor fünfzig und sogar vor zwanzig Jahren erwartet hat. Auch in diesem Punkt kann eine Annäherung an die lebendige Vielfalt der »Dritten Welt« vor jeder Verabsolutierungslasne schützen.

*

Offensichtlich ist es aber noch nicht soweit. Aus der Fülle der Beispiele, die in den offiziellen theoretischen Organen der staatstragenden kommunistischen Parteien Europas zu lesen sind, möchte ich den Beitrag von Martin Robbe, Professor am Zentralinstitut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, in der Nr. 12/85 der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« (S. 1057-1066) zitieren: »Authentizität — Bemühungen in Entwicklungsländern um Selbstverständnis, Selbstbewußtsein, Orientierung und Solidarisierung«. Obwohl Robbe auf die »fortschreitenden Differenzierungen und Polarisierungen« in den Entwicklungsländern aufmerksam macht, bleibt er auf der Ebene einer einheitlichen Betrachtung dieser Länder unter stark reduktionistischen Gesichtspunkten und befaßt sich mit kritischen Einschränkungen der sonst als gegeben und unvermeidlich betrachteten Tendenzen, wie z.B. die Suche nach Selbstverständnis und nationaler Authentizität (»Authentizität tendiert... zu einer gewissen Exklusivität. Das ist ihre Schwäche«, S. 1064). Die historische Entwicklung dieser Länder wird nur von der Warte ihrer kolonialistischen bzw. kapitalistischen

Ausbeutung und Prägung betrachtet; sogar die kulturellen Bewegungen (Panarabismus, Panafrikanismus, Négritude usw.) haben nur eine Bedeutung als Folge des Kolonialismus und Reaktion gegen ihn. Seine Behauptung, daß »die vorkapitalistischen Verhältnisse« in diesen Ländern »sich als dem kapitalistischen bzw. imperialistischen Kolonialismus unterlegen erwiesen« hätten (S.1062), ist nichts als eine Reduktion von vielen komplexen und wirksamen Faktoren auf die »Werte« der ökonomisch-technischen Organisation der Gesellschaft, die selbstverständlich als Basis der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung, aber keinesfalls als alleiniges Movens derselben gelten können. Vielleicht deswegen übergeht Robbe gänzlich die lateinamerikanischen Länder und tut sich besonders schwer mit dem Prozess der »Reislamisierung« in vielen afrikanischen und asiatischen Ländern (S.1064). Zweifellos wirft eine in vielen Hinsichten romantisch-reaktionäre Rückkehr zu den uralten Kultur- und Gesellschaftsformen (Azteken-oder Inka-Verherrlichung, Reaktivierung von tribalen oder totemistischen Riten usw.) eine Menge schwieriger Probleme und Gefahren auf. Man sollte aber stets bedenken, daß viele von diesen Ländern es ungemein schwer haben, eine eigene *nationale* Identität zu finden und zu gestalten, zumal die derzeitigen (vorläufig unverrückbaren) Staatsgrenzen eine künstliche Schaffung der jeweiligen Kolonialmetropole waren. Besonders aber bei den Ländern, die über eine große, zum Teil tausendjährige politische und kulturelle Identität verfügen (China, Indien, die Staaten Südasiens, Äthiopien, einige islamisch-arabische Staaten), würde eine volle, uneingeschränkte Übernahme der marxistisch-leninistischen Weltanschauung in ihrer »echten«, d.h. europäischen Prägung, gleichbedeutend mit einem Verlust eben dieser letzten vom Kolonialismus schon fast zerstörten Reste ihrer Vergangenheit sein. Hegel hätte dann auf der ganzen Linie recht behalten: der »absolute Geist« findet nur in Europa seine endgültige Ausprägung, alle anderen Formen müssen, sich ihm einverleibend, für immer verschwinden.

Der planetarische Sieg des Sozialismus ist objektiv unvermeidlich und für die Zukunft der ganzen Menschheit wünschenswert.

Es geht aber darum, *wie* man den Sozialismus verbreitet, welche sozialistischen Werte man als unverzichtbar und welche als relativ, unwesentlich und obendrein veränderlich ansieht. Es geht um eine wahre Internationalisierung des Marxismus, die nicht nur die Strategie und die Taktik an die verschiedenen konkreten Situationen anpaßt, was längst der Fall ist, sondern auch die Ideologie (ohne Substanzverlust) von der totalisierenden Verabsolutierung befreit. Es geht eben um den unsichtbaren, aber immer noch mächtigen Schatten Hegels.

Ich hatte mich in der unsichtbaren Gegend völlig verloren und mußte mich suchen. Schulaufsatz

Thomas Neumann

Die Wiederentdeckung der Nation

1984, nach Erscheinen der ersten Ausgabe, wurden der DEBATTE von interessierter Seite, von der Führung der DKP, zwei als politisch schwerwiegende Abweichung eingeordnete Vorwürfe gemacht. Der eine lautete, die Zeitschrift mindere die politischen Aktionen der Linken herab, und stütze sich auf einen Aufsatz, der die BRD als ein ruhiges Land vorgestellt hatte, das von Krisen und sie begleitenden politischen Auseinandersetzungen kaum, allenfalls 1968 geringfügig, erschüttert worden sei. Dem wurde entgegengehalten, die BRD sei kein ruhiges Land, vielmehr eine Gesellschaft, die »außerstande ist, den elementaren Bedürfnissen der Menschen Rechnung zu tragen« (UNSERE ZEIT, 6.7.1984). Der zweite Vorwurf lautete, die Zeitschrift diffamiere die Friedensbewegung. Er stütze sich auf einen weiteren Aufsatz der ersten Ausgabe der DEBATTE, »Die nützliche Mär von der bösen Gewalt«, der sich mit der Friedfertigkeit der Friedensbewegung beschäftigte und ihr vorhielt, auf diesem Wege die angegriffene Politik der Bundesregierung eher zu fördern als zu schwächen.

Beide Vorwürfe verband eine gemeinsame Logik, sie trugen sich gegenseitig. Die von Krisen geschüttelte Bundesrepublik sei objektiv und subjektiv im Zustand der Unruhe und erheblich angeschlagen — so die Logik — und insofern sei die »größte Bewegung in der Geschichte der Bundesrepublik«, die Friedensbewegung, die wirkliche Mehrheit, die in ruhigem Gang sich der Macht nähere. Der Chefredakteur einer dieser Argumentation verbundenen Zeitung schrieb, daß die »Regierung ohne Volk« sei. Ein inzwischen zum Umweltminister avancierter Sprecher der Friedensbewegung sprach von der bevorstehenden »Unregierbarkeit« des

Landes. Es waren in sich logische, aufeinander sich beziehende, auseinander abzuleitende Vorwürfe, und für jeden akzeptabel, der ihre Prämissen teilte. Die DEBATTE teilte die Prämissen nicht und machte sich in dieser Ecke mißliebig.

Warum daran erinnern? Wir haben ein Interesse, danach zu fragen, wo die Wahrheiten von gestern geblieben sind. Und die Frage ist, angesichts erstaunlicher Mutationen jener erst zwei Jahre alten Argumentation, unvermeidlich. Die beiden Vorwürfe, oder die beiden Teile des einen Vorwurfs, den man auch unter dem Namen Defätismus kennt, gelten nämlich bei denen, die sie erhoben hatten, heute nicht mehr viel. Die Argumentation ist inzwischen von ihren Vertretern wieder auseinandergenommen worden und wird zur Zeit auf neue, sehr verblüffende Weise in eine andere Struktur gebettet. Daraus ergibt sich zwar immer noch keine Zustimmung zur DEBATTE, aber doch das Gegenteil der alten Vorhaltungen. Nicht allein, daß man nun in diesen Kreisen davon auszugehen beliebt, die BRD als ruhiges Land zu betrachten. Der Zustand wird als erwünschter vorgestellt. So hatten wir es nicht gemeint. Wir hatten diese Feststellung nicht zu unserem Vergnügen, wir hatten sie als eine linksradikale Mahnung verstanden, verstanden wissen wollen. Und nun müssen wir von unseren alten Kritikern hören, daß dieses ruhige Land beruhigend ruhig ist.

Die Sache hat sich seit einem Jahr angebahnt und ist sicher noch nicht auf ihrem Höhepunkt, in der Substanz aber zu erkennen. Im Namen der Friedensbewegung war des öfteren schon von klassenübergreifenden Gemeinsamkeiten geredet worden. Jener Chefredakteur, der vor zwei Jahren die Regierung ohne Volk wußte, lud ein Jahr später

den Generalbevollmächtigten von Krupp in die Friedensbewegung ein und bot die Zurückstellung linker Interessen im Gegenzug an. Ende 1985 ging er dazu über, für die Bundesrepublik ein »neues Selbstbewußtsein« zu konstatieren, den Abbau des Antikommunismus zur registrieren und der 'Wende-BRD' zu bescheinigen, sie sei »republikanischer« geworden. Schließlich klärte er seine Leser darüber auf, daß der Kapitalismus friedfertig wie die Sowjetunion sei: »Es ist bei der FDP die Belebung der klassischen kapitalistischen 'Werte' wie Konkurrenz und Individualismus, die außenpolitisch Vorstellungen von einer friedfertigen Form der Systemauseinandersetzung bewirkt. Und ihr Ziel einer modernen kapitalistischen Industriegesellschaft verbindet sich mit außenpolitischen Vorstellungen von einer Zusammenarbeit von Staaten unterschiedlicher Gesellschaftsordnung« (Franz Sommerfeld, DVZ/TAT, 10.1.1986). Man kann nicht umhin, diesen Sinneswandel als eine Wende zu bezeichnen, eine Wende linken Bewußtseins. Wohin?

Von anderer Seite, vom Institut für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF), wurde der Argumentation assistiert mit dem Hinweis, daß die »antietatistisch-aggressive Linie, die die gegenwärtige Regierung vertritt, sich schnell zu verschleifen scheint«, der »Wechsel zu einer reformistisch-etatistischen Entwicklungsvariante« sich abzeichne. Dem Widerstand der CDU gegen einen grünen Minister in Hessen wurde entgegengehalten, daß sie sich daran störe, wenn man dazugehören wolle. Selbst über die links von der CDU gezogene Grenze hinaus wagten sich einige und dachten mit Wohlwollen an den Bundespräsidenten von Weizsäcker als ihren Mann.

Für die Bundesrepublik scheint, jedenfalls bei den Vertretern dieser Argumentation, die Koalition der Vernunft im Inneren bereits gegeben zu sein, selbst wenn es außen damit noch ha-

pert. Die DKP, deren Führung die Debatte nicht wünscht, hat sich von der scharfen Zurückweisung der Feststellung, die BRD sei bedauerlicherweise ein recht stabiles Imperium des Kapitals, zu der Meinung gebeugen, daß gerade dies das Land am Frieden interessiert mache, und sie paßt sich ihrer Meinung an. Von Sozialismus ist die Rede nicht mehr. Das Losungswort heißt wie bei der CDU: Solidarität. Wir haben uns da nicht einzumischen; soll sie aufrufen, wen sie will, die SPD zu wählen, und mag sie dazu die Eselsbrücken bauen, die sie für tragfähig hält; aber die Folgen dieses Umschwungs in manchen Köpfen sind betrachenswert.

In einer grundsätzlichen Abhandlung über den Stand der politisch-gesellschaftlichen Entwicklung der BRD bringt in der DVZ/TAT (11.4.86) Bernd Gäbler, vormalig ein Vorsitzender des MSB Spartakus, den Taumel auf den Begriff. »Die Bundesrepublik wird zur Nation« ist die Überschrift. Und los geht's: »Worin unsere 'nationalen Interessen' bestehen und wie sie am besten zu vertreten sind, ist zu einem zentralen Gegenstand der geistigen und politischen Auseinandersetzung geworden. Manche meinen, 'Nation' sei per se ein Kampfbegriff der Rechten, andere betrachten nationale Beziehungen vor allem bezogen auf die soziale Psychologie. Ich will die Aufmerksamkeit auf den objektiven historischen Prozeß lenken, der dem Gegenstand eine Aktualität verleiht: Meines Erachtens ist die Bundesrepublik dabei, sich als Nation zu konstituieren.«

Gäbler hält das für eine erfreuliche Entwicklung, die er nach Herzenslust unterstützt, zu deren Unterstützung er aufruft, die er als das Ziel vergangener Bewegungen interpretiert. Die Antinotstands-, die Studenten- und natürlich die Friedensbewegung werden als Träger der nationalen Idee genannt. Da müssen wir uns schon seit langem an sehr verschiedenen Orten aufgehalten haben.

Was ist das aber für eine Nation, um die Gäbler ringt? »Nation meint eine, meist staatlich organisierte Form des sich aufeinander Beziehe, der Herrschaft und der Bewegungsmöglichkeiten der Hauptklassenkräfte zueinander. Diese Form ist fest, durch Tradition und gemeinsames kulturell-politisches Erbe begründet, daß — sein nationales Deutsch — »'Nation' wirklich für beide, für Bourgeoisie und Arbeiterklasse, gemeinsamer Rahmen ist. 'Nation' ist die Arena, in der man streiten kann, wer denn der wahre Vertreter eben dieser Nation ist.« Fragen wir nicht, was das gemeinsam kulturell-politische Erbe der verschiedenen Klassenkräfte der BRD sein könnte, in welches gemeinsame Boot da alle gezwängt werden. Interessant ist die Aussage, daß vor weiteren Klassenseinsetzungen in der BRD nun doch erst die Aufgabe zu lösen sei, sich einen gemeinsamen Rahmen für die Auseinandersetzungen zu schaffen, zu konstituieren, sagt Gäbler auch. Tatsächlich meint er, was er sagt. »Bei der Frage nach unserem Platz in der Welt — Deutschlands Platz in der Welt, unter dem tun wir es nicht — »geht es um die Bundesrepublik als Wirklichkeit gewordene Nation, die sich selbst so verstehen muß, wozu alle Klassenkräfte und Strömungen gezwungen werden müssen.« Von wem, das verrät er nicht. Das Vorbild ist für Gäbler die DDR, wo die Nation »bewußt — staatlich und parteilich geführt — gesamtgesellschaftlich durchgesetzt wurde«. Er vermeidet den in der DDR gebräuchlichen Ausdruck der »sozialistischen Nation«, müßte er doch andernfalls die zu konstituierende BRD-Nation kapitalistisch nennen, die zu wünschen ihn in gewisse Widersprüche zur alten Programmatik des MSB bringen könnte. Ihm geht es deshalb nicht um eine kapitalistische, sondern um eine »klassenübergreifende« nationale Konstituierung. Und auch dabei ist die DDR Vorbild.

»Die Bourgeoisie unseres Landes ist

tief erschüttert über die Souveränität, mit der die DDR bewußt die Gesamtheit der Geschichte des deutschen Volkes verarbeitet — nicht nur von Goethe über Heine zu Brecht; nein, nun auch von Luther über Friedrich II. zu Bismarck. Daß z.B. das Erscheinen der prächtigen marxistischen Bismarck-Biographie nicht Zeichen 'gesamtdeutscher Schwäche', sondern Ausdruck der Reife der Nation DDR ist, die nicht einfach auf den Krautjunker schimpft, sondern eine seriöse Würdigung des Reichsgründers von der anderen Seite der Barrikade vorzunehmen in der Lage ist, wird im Lager des Konservatismus bei uns bitter empfunden.« Da hat er nicht aufgepaßt. Denn noch bevor in der DDR die Bismarck-Biographie von Engelberg erschien, hatte der konservative Siedler Verlag in Westberlin sie schon auf den westdeutschen Markt gebracht. Aber das sind Lappalien wie auch der Hinweis, daß »die Blechtrommel ein erstes Signal einer eigenen bundesrepublikanischen Kultur« gewesen sei. Die Bekanntschaft mit der BRD-Literatur ist seine Sache nicht. Schließlich will Gäbler uns darauf aufmerksam machen, daß der Zwang auf »alle Klassenkräfte und Strömungen«, sich als Nation zu verstehen, im Konkreten die Bedeutung hat: wie die DDR den Krautjunker als Reichsgründer würdigt, sollen wir den Reichsgründer als Krautjunker anerkennen.

»Die Spannweite« der nationalen Einheitsfront, zu der Gäbler aufruft, »bezeichnen die Friedenskräfte einerseits und Weizsäcker auf der anderen Seite«. »Will« Weizsäcker »Klassenübergreifendes stiften« — ob er das will, müßte man ihn mal fragen — »ist er schon gezwungen, einiges von seriöser Faschismusbewältigung, Versöhnungsversprechen und Friedenswillen aufzunehmen«. Sonst gehen wir nicht Seite an Seite den Weg der kapitalistischen Nation.

Ein letzter Gedanke von Gäbler, sein Aufruf an alle: »Nötig wäre noch eine

— mit der Friedensbewegung parallel gehende — geistige Bewegung der bundesrepublikanischen geisteswissenschaftlichen und künstlerischen Intelligenz, die für ein von Frieden und Entfaltung der Demokratie geprägtes nationales Selbstbewußtsein ficht.« In der FRANKFURTER ALLGEMEINEN, 17.4.86, schrieb Michael Stürmer: »Die Deutschen müssen sich daran erinnern, daß die Bundesrepublik als Schlußstein entstand: sie wird vom Bündnis gehalten, aber sie hält es auch. Die Nation in der Mitte Europas wird aus der Geographie sowenig entlassen wie aus der Geschichte.« Wo ist der Unterschied zu Gäblers Satz: »Wegen der Nation muß Entspannungspolitik erzwungen werden, und wegen der Entspannung müssen entscheidende Schritte zur Nationwerdung gegangen werden«? Es gibt keinen Unterschied.

Auch Gähler war vor zwei Jahren noch ein Mann von Ehre, sprach der DEBATTE ins Gewissen und hatte dabei Ideen: »Im Zeitalter des Imperialismus, der nicht nur die Arbeiterklasse, sondern breite nichtmonopolistische Klassen und Schichten in Widerspruch zu sich treibt, ist grundlegende Gesellschaftsveränderung nur in Form von Volksrevolutionen denkbar. Deswegen wirken Marxisten in allen Teil- und Tageskämpfen für maximale Breite der demokratisch-antimonopolistischen Bewegungen« (DVZ/TAT, 25.5.1984).

Wie kommt es nun, daß in zwei Jahren aus der »Volksrevolution« der Kampf um die klassenübergreifende Nation werden kann? Warum werden wir in die Verlegenheit gebracht, von Menschen, die sich links ausgestattet glauben, solche rechten Töne hören zu müssen? Der Linken, welcher Herkunft und welchen Selbstverständnisses sie sich auch gewiß war, ist in der BRD bis in die jüngste Zeit nie eingefallen, zur Konstituierung der Nation aufzurufen. Nie ist ihr eingefallen, klassenübergreifende Gesichtspunkte geltend zu machen, nie hat sie die 'letzte Instanz', die

ökonomische Struktur aus dem Kopf verloren. Wie kann das jetzt und wie vor allem durch jene geschehen, die sich als Hüter des wahren Marxismus verstehen? Das, was hierzulande als eine überraschende Veränderung im linken Spektrum Frankreichs angesehen wird und wofür man den Namen Glücksmann anzuführen weiß, vollzieht sich nun ebenso, mit dem allerdings wichtigen Unterschied, daß nicht die Intellektuellen diese Wende einleiten, sondern ihre linken Gegner, die Thälmannianer.

Kaum haben in der BRD einige Politiker, von denen niemand das erwartet hatte, vierzig Jahre nach Kriegsende über den Faschismus nicht mehr wie über einen Betriebsunfall geredet, kaum haben einige Bürgermeister sich herbeigelassen, antinationalsozialistische Gedenktafeln in ihren Städten anzubringen, schon ist diese Linke bereit, mit ihnen halbe halbe zu machen. Hat sich am Imperialismus der BRD Grundlegendes geändert? Ist er nicht mehr präsent in Südafrika und Chile? Gibt es in der BRD keine Ausbeutung mehr, sondern nur Gemeinsamkeiten, gemeinsame nationale Interessen?

Das Dilemma, in das der organisierte Marxismus hier geraten ist, scheint eine Ursache darin zu haben, daß ökonomische, den Kapitalismus in seinen Akkumulations- und Profitinteressen berührende Probleme zugunsten der Friedensfrage abgelöst worden sind. Es ist nicht so, als würden die Kommunisten nicht von Fall zu Fall darauf aufmerksam machen, daß letztlich alle Probleme dieser Gesellschaft erst im Sozialismus ihre Lösung fänden, aber es ist so, daß sie das nur noch von Fall zu Fall tun, daß dieser Verweis ihre politische Theorie nicht mehr trägt. Seitdem die These gilt und als Theorie behandelt wird, der globale Friede stehe auf der Tagesordnung an erster Stelle, der Imperialismus müsse und könne zum Frieden gezwungen werden, sei da- zu also auch fähig, seitdem ist die 'letzte Instanz' eine zweitrangige Angelegen-

heit geworden.

Nun mag es richtig sein, daß Imperialismus und Krieg nicht in einem unmit- telbaren Verhältnis stehen — in der DDR-Wissenschaft wird darüber nach- gedacht —, und es mag die alte gegen- läufige Theorie korrekturbedürftig sein. Die Beziehungen zwischen Öko- nomie und Politik sind damit nicht an- nulliert, die mit dem Begriff des Kapi- tals bestimmten Verhältnisse und ihre Kausalitäten gelten weiter. Werden die- se Zusammenhänge von der Friedens- thematik abgekoppelt, wird sie entwe- der zu einer moralisch-religiösen Ange- legenheit oder, wie bei Gähler, feiert in ihrem Namen der Idealismus gemeinsa- mer Ideen, die Nation, Urständ. In bei- den Formen wird die Klassenfrage zweitrangig, das Klassenübergreifende erst- rangig, wird die Ökonomie nachge- ordnet, der Staat vorgeordnet, be- herrscht die Illusion, nicht die Realität die Politik.

Der von jeder ökonomischen Fundie- rung entlastete Friedensbegriff provo- ziert ein Denken, das die Politik wie die Gesellschaft von materialistischen Be- zügen freisetzt. Das Bündnis wird zum ausschließenden Bezugspunkt der poli- tischen Bewegung und zum ersten Be- griff der politischen Theorie, der zu nichts anderem taugt, als den Brei der Herzen umzurühren.

Bei dieser Lage der linken Nation ist zu Johannes Agnoli zurückzukehren. Gelegenheit dazu bietet die PROKLA 62, MÄRZ 86. Agnoli veröffentlicht hier einen großen Aufsatz »Zwanzig Jahre danach — Kommemorativab- handlung zur 'Transformation der De- mokratie'«. Das von ihm und Brückner vor zwanzig Jahren verfaßte Buch, die Transformation der Demokratie, ver- legt in Neumanns Voltaire Verlag, den es auch nicht mehr gibt, galt einmal als 'Bibel der Apo'. Agnolis Analyse er- kannte die gesellschaftlich-politische Entwicklung der BRD als Involutions- prozeß, in dem die dem Kapital adäqua- ten politischen Institutionen und For-

men die gesellschaftlichen Widerstände immer tiefer in sich aufsaugen, eine ge- sellschaftliche Evolution zugunsten von Öffentlichkeit und ihr naher De- mokratie hingegen sich nur im außer- parlamentarischen Kampf durchsetzen könne. Zwanzig Jahre nach Erscheinen fragt Agnoli sich und seine Kritiker, ob seine Theorie durch den Lauf der bun- desrepublikanischen Geschichte inzwi- schen falsifiziert sei oder weiter ihre Gültigkeit besitze: »Die Tendenzwende nach den sozialliberalen — sagen wir Reformversuchen, bietet sich als über- aus günstige Gelegenheit, das Verhält- nis der Linken zur Demokratie, zum Verfassungsstaat, zu den Klassen und den Massen zu bedenken.« Anlaß ist ihm ein im vergangenen Jahr in Berlin veranstalteter Kongreß, der sich mit dem Buch beschäftigt und es heftig kri- tisiert hatte.

Agnolis Aufmerksamkeit gilt der Parlamentarisierung der Grünen und der Friedensbewegung, den beiden op- positionellen Bewegungen, die nach der Zeit der Achtundsechziger Furore machten und alle anderen Kräfte inte- grierten. Ihre Wirksamkeit und ihr Ver- hältnis zur Politik ist der Gradmesser seiner Überprüfung. Obwohl er Gähler und dessen Kreise nicht kennt, ist sein erster Befund: »In der BRD gibt es heu- te eine Fundamentalopposition mit teil- weise außerinstitutionellen, strategi- schen Vorschlägen, die sich nicht nur etwa anschießt, ins Institutionelle ein- zukehren, sondern schon längst darin wirkt und sich dabei — Vernünftiges, Massenfreundliches und, obwohl ideo- logisch widerwillig, sogar Fortschrittli- ches veröffentlicht (und das ist gewiß nicht geringwertig) — sehr wohl fühlt. In der Transformation der Demokratie (TdD) steht aber — horribile dictu — Kritisches darüber: daß die Herrschaft sich stabilisiert, 'wenn die Opposition ihren fundamentalen Charakter ablegt und sich konstitutionalisiert'; und da- bei die 'formale Seite — die Einhaltung der Spielregeln — ergänzt ... durch die

materiale Verkürzung der gesellschaftlichen Opposition zu einem nur staatlich, nämlich parlamentarisch wirkenden Aktionszentrum'. Und noch schlimmer: 'In den westlichen Ländern ist die Parlamentarisierung der Linken zu einer Lebensfrage des Kapitalismus geworden' (TdD 1968, 74 f.). Daraus droht nun die Lebensfrage der oppositionellen Linken zu werden.«

Agnoli erkennt nicht, daß diese Opposition viel erreicht hat: »Wir, die Linke insgesamt: die extreme, die radikale, die parteikommunistische und die anti-parteikommunistische, selbst die reformistische Linke und ganz am Rande auch die Linkliberalen haben viel in Bewegung gesetzt, emanzipatorische Kräfte wachgerufen, überhaupt eine Kraft entfaltet, die in den fünfziger Jahren undenkbar gewesen und bestenfalls in den Bereich des Prinzips Hoffnung verlegt worden wäre.« Aber diese Veränderungen haben Reaktionen erwirkt, Restaurationsversuche von rechts, die nicht folgenlos geblieben sind. Und hier scheiden sich die Geister. Während die Thälmannianer fortfahren, die Kontinuität des Erfolgs zu predigen und ihn aus Mangel an Beweisen in eine luftige Koexistenz der Vernunft verlegen, d. h. ungehemmt Reklamationen an die Bourgeoisie verschicken, fragt Agnoli politisch ein wenig überlegter: »Warum konnte und kann überhaupt restauriert werden. Anders gesagt: was hat sich in der allgemeinen

Verschiebung (im Sein und Bewußtsein) dieser zwanzig Jahre gar nicht verschoben, nicht verschieben lassen; was hat sich nicht verändert. Und zwar derart, daß aus der Revolte das Gegenteil dessen entstehen konnte, was sie sich erhofft hatte: eine autonome, befreite Gesellschaft, Sturz der Herrschaft, als Mindestprogramm der Abbau (nicht der staatlichen Sozialzuwendungen, sondern) der staatlichen Macht?«

Daß von den Notstandsgesetzen über die Mogadischu-Regelungen bis zur Vereinheitlichung der Überwachung diese Macht enorm zugenommen hat, kann niemand bestreiten, und doch wird es bestritten. Im Namen der Republik, der Nation, der klassenübergreifenden Zwänge, denen die DKP sich aus unbekannten Gründen ausgesetzt sieht.

Und wie ist das Gefühl, wenn man so langsam, langsam, langsam driftet nach rechts? So schlecht nicht, teilt uns in der DVZ/TAT (28.3.8) ein dort sehr geschätzter Schriftsteller, Dieter Bongartz, mit: »Es steht so schlecht nicht. Wir haben die Moral auf unserer Seite (sind damit aber nicht so allein wie die Antifaschisten im Nazi-Deutschland); wir stehen im Zentrum des Landes; wir haben etwas bewirkt: die Grünen im Parlament, die SPD und der DGB endlich auf unserer Seite. Wir haben eine große, mit Schuld ererbte nationale Verpflichtung. Wir haben recht.« Uns gehts Gold.

Wie? Es soll nicht wahr seyn, daß eine Lüge historisch ungezweifelt bewiesen werden könne? Daß unter den tausend und tausend Dingen, an welchen zu zweifeln uns weder Vernunft noch Geschichte Anlaß geben, daß unter diesen tausend und tausend Dingen auch wohl ungeschehene Sachen mit unterlaufen könnten?

Es soll nicht wahr seyn, daß unendliche Facta wahre unstreitige Facta gewesen, für die uns dennoch die Geschichte zu wenige, zu unwichtige Zeugnisse hinterlassen, als daß wir sie ohne Leichtsinn glauben könnten?

Lessing

Arnhelm Neusüss

Die Ideologien und das Ideologische Zur Eingrenzung eines unermeßlichen Problems (Zweiter Teil)

5

Das Enthüllen des für wahr gehaltenen Falschen kann durch ein schlichtes Entgegenhalten der Wahrheit kaum gelingen, die Ideologie wäre denn bereits sonstwie fadenscheinig geworden, weil auch die Wahrheit für den, den sie aufklären will, bloß ihr eigenes Zeugnis hat, das nicht per se glaubhaft ist. Daher muß die Ideologie an ihr selbst überführt werden. Diese Notwendigkeit wird von aller Ideologiekritik im Gebrauch des Verfahrens anerkannt, den Anspruch auf allgemeines Für-wahr-Gelten mit der Besonderheit seiner sozialen Genese zu konfrontieren, darauf setzend, daß diese jenen kompromittiere, die Herkunft die Geltung. Die Erfahrung, daß die Quellbestimmung von Gedankengut auch die cui-bono-Frage klärt, ist ja geläufig genug, um die Evidenz einer generellen Regel zu stiften, das eine gehe restlos im anderen auf. Davon zehrt der als vulgär so oft abgekanzelte Alltagsmaterialismus in seiner interessenpsychologischen Klugheit, aber eben daraus ergibt sich auch das Dilemma der Ideologiekritik, mit ihrer eigenen Wahrheit in die Verdachtsstruktur, an der sie wirkt, verstrickt zu sein — fast unentrinnbar, denn auch der Topos Wissenschaft, auf den sie sich gern beruft, bezeichnet ja, wenigstens fürs Gesellschaftsleben, immer noch erst die Idee der Entrinnbarkeit, nicht ihr Gelungensein, und läßt sich daher bis dahin selbst als ideologisch verdächtigen. Zwar ist wissenschaftslogisch immerhin geklärt, daß die Geltung einer Einsicht nicht davon abhängt, wie sie zustande kam und wer sie vertritt, aber der Destruktionseffekt des Verfahrens stellt sich dennoch durchwegs ein, selbstverständlich unabhängig von der dabei leitenden Absicht, sei sie, in welchem Sinne immer, kritisch oder nicht. Vermutlich liegt das nicht zuletzt am ontologischen Charakter des Wahrheitsbegriffs selbst, wie er sich, gebunden an die Vorstellung einzig möglichen Seins, menschengeschichtlich herausgebildet hat und fraglos wurde, so daß jede Relativierung eines Befunds als dessen Zerstörung erfahren wird.²⁴

Darin jedenfalls, daß sie als Genea-Logik verfährt, ist alle Ideologiekritik gleich und wirkt sie als Kritik, ob sie sich dabei auf den einen oder auf den anderen Pol des Baconschen Spektrums als Quellgrund von Denken und Bewußtsein bezieht, auf den Markt/Theater- oder auf den Stamm/Höhle-Komplex, auf die Sozialität oder auf ein Wesen des Menschen, auf seine zweite oder auf seine erste Natur. Aber die ideologietheoretischen Konse-

quenzen, die sich aus der Favorisierung des einen oder des anderen Bestimmungspools des Ideologischen ergeben, sind natürlich vollkommen verschieden. Es bilden sich exklusive Argumentationslogiken aus, die, der Problematik gemäß, die ihr gemeinsamer Anlaß ist, einander nicht gleichgültig sein, aber einander auch nicht nur bestreiten können, sondern genötigt sind, in der jeweils anderen einen Beleg ihrer eigenen Wahrheit auszumachen. So werden die ideologietheoretischen Alternativen selbst zu entlarvungsbedürftiger Ideologie, der der Boden zu entziehen ist, nämlich die Bezugsbasis ihrer jeweiligen Genealogie. Erweist sich der einen der Rekurs aufs menschliche Naturell als Reflex spezieller Soziallagen, so der anderen der Rekurs auf gesellschaftliche Verhältnisse als Wirkungsvariante dieses Naturells. Mit ihren konträren Plausibilitätsansprüchen stehen sich zwei Abteilungspostulate je hermetisch gegenüber, die sich, als Igel, überrundungsstrategisch wechselseitig die Hasenrolle zuweisen: eine historische Sozio-Logik und eine übergeschichtliche Psycho-Logik, für die wir, je pro domo, die Namen Marx und Nietzsche einsetzen dürfen. Die beiden Problemdesigns und ihre Lösungsmuster ergeben eine antinomische Struktur der Gesamtproblematik, aber gerade aus deren Vexierkonstellation gewinnt die Unermeßlichkeit der Ideologiefrage die Horizonte, die den Raum ihrer Erörterbarkeit eingrenzen.

6

Kritik kann den Fels, schon weil sie Anstoß an ihm nimmt, nicht liegen lassen (vgl. aber Faust II, Vers 10113 — 10115), und Ideologie muß ihr daher als etwas Gewordenes gelten, dessen Vergehen zu befördern ist, wozu wiederum eine Konzeption von Geschichte gehört, die die der Ideologien und ihre Überwindungsperspektive einschließt. Das ist bei Nietzsche nicht anders als bei Marx, aber an Radikalität, nach Marx das Argumentieren ad hominem, scheint Nietzsche kaum zu übertreffen. »Es gibt weder 'Geist' noch Vernunft, noch Denken, noch Bewußtsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit: alles Fiktionen, die unbrauchbar sind. Es handelt sich nicht um 'Subjekt und Objekt', sondern um eine bestimmte Tierart, welche nur unter einer gewissen relativen *Richtigkeit*, vor allem *Regelmäßigkeit* ihrer Wahrnehmungen (...) gedeiht ...«²⁵: So lautet ja, etwa, das niederschmetternde Resultat der Prüfung aller Philosophie und Religion seit Sokrates, das ist die 'nihilistische' Wahrheit über alle 'Wahrheiten'. Doch dieser Befund ist noch keine Ideologietheorie, sondern einerseits das bereits vorliegende Ergebnis des Aufklärungswerks des abendländischen Rationalismus, der Gott tötete, indem er ihn als Idol enthüllte²⁶, und andererseits der Bescheid über diese Aufklärung selbst, die ihre Idole, zusammengefaßt als 'Vernunft', an seine Stelle setzte, so daß auch sie noch in den Zusammenhang gehört, den sie zerstören wollte. Als Ideologieproblem ergibt sich dieser Tatbestand, weil er einerseits in seinen Konsequenzen nicht eingesehen und andererseits noch gar nicht begriffen ist, und Nietzsche versteht sich als Vollender und Überwinder der Aufklärung zugleich, indem er den fortwirkenden Hohlformen des Glaubens, den alten wie den neuen Gestalten 'ewiger Götzen', um endlich ihre 'Dämmerung' heraufzuführen, »mit

dem Hammer Fragen« stellt.²⁷ Das Problem aber, das nun eine ideologietheoretische Lösung fordert, erhebt sich als die Frage, warum diese Götzen nicht von selbst zerfallen, sobald sie als solche erkannt sind, warum sie sich halten, obwohl sie haltlos geworden, weiterhin Sinn vorspiegeln können, nachdem sie sinnlos wurden.

Nietzsches Auskunft bildet sich in zwei einander ergänzenden Annahmen ab. Die eine betrifft den dynamischen Grund der Geschichte, die andere das Wie ihres Vollzugs. Dynamik ergibt sich daraus, daß alles Lebendige, ja überhaupt alles Seiende, einem Drang gehorcht, der ihm eingeboren ist, einem Triebimperativ, der Wille genannt werden darf, sofern darunter nicht, wie üblich, die Teleologie irgendeines speziellen Bestrebens verstanden wird, etwa, wie bei Spinoza oder dann Schopenhauer, ein Wille zur Selbsterhaltung des Lebens oder, nur noch auf die Sozietät des Menschen bezogen, ein am Ende demokratischer, gar sozialistischer Eudämonismus-Impuls. In solchen Bestimmungen wird der Wille moralisch gedacht, aber Gut und Böse sind ihm gerade schnurz. Sein wirklicher, treibender Inhalt, in wie vielen Formen er sich auch immer ausgestaltet, ist weder das Glück im Leben noch auch dessen bloße Erhaltung, sondern seine stets riskante Steigerung als Kraftauslassung und Kraftentfaltung, ein Mehr-sein und Sich-selbst-übersteigen-Wollen, er ist, mit einem Wort, ein 'Wille zur Macht'. Es handelt sich um einen Instinkt, dem alle Lebensäußerungen folgen, die des Menschen zumal, dessen Erkenntnis und Wissenschaft mithin ebenfalls nur Werkzeuge dieses Instinktes sein können, die weiter nicht reichen, als sie ihm dienen. Und so sind auch jene 'Wahrheiten' einschließlich der Subjektivität, die sie schuf und als Einsicht und Erkenntnis gewonnen zu haben beansprucht, zwar so imaginär wie es Götzen eben sind, aber sie sind doch gleichwohl Ausdruck von Lebendigem, mithin des Machtwillens. Doch äußert sich der Wille verkehrt in ihnen, pervertiert, so nämlich, daß er sich darin verleugnet, das macht diese Wahrheiten so falsch auch im Sinne von tückisch. Warum das aber so ist, das zeigt der Blick, den Nietzsche auf die Geschichte wirft.

Ihm ergibt sich nämlich, daß diese Historie einen in ihr selbst sich kontinuierenden Prozeß der Domestikation des Machtwillens zur Voraussetzung hat, der die Bedingung allen Soziallebens und seiner unaufhebbaren Staatlichkeit bleibt. Es ist der Prozeß der 'Verinnerlichung' des Menschen durch das stete Erinnerung garantierende und damit Verlässlichkeit und Berechenbarkeit stiftende Einbrennen von Verhaltensregeln, also eine die Gesellschaft erst ermöglichende, weil relativ stabilisierende Herstellung von Normen in der Produktion von Gedächtnis durch eine 'Mnemotechnik', die im »Schmerz das mächtigste Hilfsmittel« hat.²⁸ Es handelt sich um einen Zähmungsvorgang, der in der Erzeugung von Herren und Knechten die sozialen Bedingungen einzig menschenwürdigen, also freien, nämlich als Herrschaft anerkannten Lebens erwirkt; im robinsonadischen Modell findet er sich übrigens schon bei Hegel durchdacht.²⁹ Aber, und daraus ergibt sich nun die ideologietheoretische Pointe, dieser Vorgang rächt sich am Leben, das er ermöglichte, selbst, und zwar mittels eben der 'Wahrheiten', die er schuf. Denn sie verwandelten sich zwangsläufig in Waffen des unterdrück-

ten Machtwillens der Gezühten, die in aller Geschichte die Masse der 'gar zu vielen' bilden, mithin des 'Pöbels': derer also, deren eigene Lebenskraft nicht hinreicht, sie schöpferisch, und sei es in der Sublimation artistischer Ästhetik, auszulassen, der Schlechtweggekommenen und Ungesunden, die sich mit ihrer Misere abfinden müssen, ohne das doch wollen zu können, und die daher, denn »lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen«,³⁰ gehalten sind, ihren Willen negatorisch zu verfolgen. Die Wahrheit selbst wird dabei zum lebenswidrigen Götzen, zum Schibboleth des Pöbelwillens zur Macht, indem sie aus etwas Nichtgegebenem, das zu setzen und durchzusetzen ist, zu etwas verborgen Existentem umgemünzt wird, das aufzudecken sei.³¹ Und dieser Rückschlag der Zähmung hat sein Ziel getroffen, indem er als Moral, dem scheinhaften Sublimat, und als Vernunft, der hohlen Selbstverklärung dieses Verneinungswillens, überwältigend und lähmend auch in jene eingedrungen ist, die ihn als Wohlgeratene nicht nötig hätten. Daß deren Kraft und Stärke von jenen 'Werten', allemal 'asketischen Idealen', gefesselt wird, indem sie ihnen ein (schlechtes) Gewissen machen³², das ist der Skandal, aus dem Nietzsche seine gewaltige Aufgabe erwachsen sieht: die Nihilierung der nihilistischen Werte, ihre 'Umwertung', wenigstens einzuleiten, zum Vorschub des künftig Unvermeidlichen, als dessen noch unzeitgemäßer Agent.

Genauer wäre Deutung. Aber Ideologie, so läßt sich festhalten, das ist bei Nietzsche Moral, verstanden als lebensfeindliche Artikulation des Willens zur Macht. Seine Ideologiekritik zielt auf den 'guten Menschen', und seine Ideologeanalyse, als 'Kunst des Mißtrauens' bewährt in der 'Schule des Verdachts', will im Altruismus den Egoismus enttarnen — Begriffsstutzigen versichert er gern: nicht um den Egoismus zu denunzieren —, in der Moral das 'Ressentiment' und im Ressentiment die Ranküne. Auch insofern, als Nietzsche sich selbst am »ändern Ende aller modernen Ideologie und Herden-Wünschbarkeit: als deren Antipoden«³³ sieht, läßt sich darin übrigens eine gewisse Nähe seiner Verständnisse zur napoleonischen common-sense-Bedeutung des Ideologiebegriffs nicht übersehen; deren kritischer Affekt scheut allerdings vor Nietzsches Konsequenzen und ist vielmehr bloß bemüht, gewissermaßen zugunsten eines lebenspraktischen, nach allen Richtungen antiradikalen Kompromisses zwischen Instinktpostulaten und Ressentimentgeboten, die im und als Prinzip bejahte Moral vor den Schrecken ihrer Übertreibung als Unbestechlichkeit zu schützen. Ideologietheoretischen Anspruch erhebt Nietzsche dagegen in der mit Marx/Engels, den Diagnostikern der camera obscura, geteilten Überzeugung, daß »vor mir alles auf dem Kopfe stand.«³⁴ Freilich, er postuliert nur, ihm das, samt seiner Sicht der Historie, abzunehmen, während es doch eben zur theoretischen Qualifikation des Wissenschaftlichen Sozialismus gehört, sein eigenes Entstehen mit Gründen zu erklären, die der Gedankenwelt seiner Schöpfer, diese erst ermöglichend, als geschichtliche Empirie vorgelagert sind und die Überprüfung sowohl ihrer faktischen Relevanz als auch der aus ihnen gezogenen Folgerungen herausfordern dürfen. Andererseits können aber die Resultate von Denken nicht schon deshalb für hin-fällig gelten, weil sich dieses in seiner historisch-sozialen Genesis nicht selbst thematisiert oder zu thematisieren fähig ist. Abgesehen davon, daß

dann in fast aller Geistesgeschichte eigentlich nichts, da, ganz im Sinne Nietzsches, nichts eigentlich, erkannt worden wäre, und man also aus ihr nichts Rechtes lernen könnte — auch Bacon, für unseren Zusammenhang, müßten wir abschreiben —, läßt sich doch nicht leugnen, daß in ihr stets Welterfahrung deutend mitgeteilt wird und das Glück gegeben sein kann, daß Entscheidendes bemerkt wird.

Aber gerade zur Forschungsorientierung des lernenden, also belehrbaren Historischen Materialismus gehört es ja, auch derlei zu ermitteln, und er dürfte, was Nietzsche anlangt, nicht übersehen, daß dessen Absicht klärenden Zerstörens von derselben geschichtlichen Konstellation erwirkt wurde wie seine eigene Perspektive zerstörenden Klärens; daß Nietzsches die gleiche Krisenlage anders begriff als Marx/Engels, nämlich jedenfalls nicht historisch-materialistisch, erlaubt weder die Behauptung seiner Blindheit noch etwa das Urteil, er bilde bloß die mächtigste Gestalt des Schattens, den das Licht proletarischer Erkenntnis aufs Bewußtsein der Bourgeoisie senkte. Die Bedeutung von Nietzsches Optik für die Erhellung des Ideologieproblems läßt sich mittels moralischer Empörung, sei sie auch argumentativ getarnt, über den aufgeregten Aristokratismus nicht ermesen, der ihr als Stativ dient und eine inzwischen wunderlich wirkende Haltung verleiht. Ohnehin verhielte man sich so bloß als Beispiel ihrer Diagnosen. Die wissenschaftstheoretische Einsicht, daß Erkenntnis nicht unlöslich dem Kontext eingeschmolzen ist, worin sie sich findet und der sie originär vielleicht nur erlaubte, gilt auch hier, und übrigens ebenso die, daß sie von ihr zugeschriebenen Folgen nicht dementiert werden kann; das Exempel mag sogar belegen, daß Erkenntnisse, um sich fassen zu können, gelegentlich trübster Kontexte bedürfen.

Dennoch hat der Marxismus, wenigstens im Hauptstrom, Nietzsche bekanntlich bloß unterm Aspekt jener elitären Attitüde wahrgenommen und ihn, scheinbar gediegen materialistisch, von ihr her als »Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode«³⁵ abgebucht. Zwar hatte schon Engels vermerkt, daß »dies Reich der Vernunft weiter nichts war, als das idealisierte Reich der Bourgeoisie.«³⁶ Aber wo sich dieser Befund nun anderwärts und selbstredend andersartig, demnach 'spätbürgerlich', reflektierte, sollte es sich, als sei die Vernunft historisch-materialistisch sakrosankt geworden, nurmehr um deren 'Zerstörung' handeln. Freilich läßt sich auch nicht halten, was, in bewährter Sprachmacht, aus Frankfurt verlautete, daß nämlich Nietzsche nur »dem Stolz der beschränkten bürgerlichen Vernunft auf ihre metaphysische Dignität ins Gesicht schlagen wollte«,³⁷ als hätte er die höhere aus der Main-Metropole anzumelden gehabt. Ohnehin sind ja, mit oder ohne tumben Bürgerstolz, Vernunft und metaphysische Dignität sozusagen dasselbe, was gerade Nietzsche gewährte, indem er in der Vernunft nur eine Gestalt von Metaphysik erkannte; aber die gemeinte Interpretation erledigt sich bereits an seinem aggressiven Affekt gegen sämtliche Gleichheitsparolen und Egalitätsperspektiven, des Sozialismus zumal, dessen wissenschaftliche Fassung, hätte er sie auch zur Kenntnis genommen, ihn gewiß nicht belehrt haben würde. Und dennoch haben die beiden Würdigungen Nietzsches, so konträr sie sich ausnehmen,

etwas Gemeinsames. Sie vollziehen nicht nur die gleiche Bewegung, sondern folgen in ihr auch demselben Impuls. Beide Male nämlich, das ist die Bewegung, wird der Inhalt der Botschaft vertauscht mit der Absicht des Boten: als einer bösen, die ihn verurteilt, das eine Mal, als einer guten, die ihn ehrt, das andere. Der Impuls geht gegen die Botschaft.

7

Denn diese Botschaft ist grausam. Sie betrifft nicht erst die Vernunft als etwas, das Intentionen zugänglich wäre, zerstörenden oder reinigenden, vielmehr schon das, was solche Intentionen hegen mag: die Instanz also, die jener Vernunft sich als etwas der Kritik enthoben Objektivismus versichern zu können glaubt, um nach ihrem Maß die Welt einrichten, wenigstens richten zu dürfen. Unter ihrem geläufigsten Namen ist diese Instanz als Subjekt bekannt, und Nietzsches Message ist diesem deshalb kaum erträglich, weil sie es als Erkenntnis- und Gestaltungsmacht nicht anerkennt. Es handelt sich nämlich um die Fragwürdigkeitserklärung der Identität, mithin der Integrität und damit der Wahrheitsfähigkeit dessen, was sich, Welt wahrnehmend und letztlich stets für sich bewältigend, notwendig als Differenz zur Welt erfährt, die alles ist außer ihm selbst, also Um-Welt; dessen, was sich daher im Unterschied zum selbstlos Lebendigen, zu Pflanze und Tier, als individuierte Einheit verstehen und irgendwie als 'Ich' setzen muß, in welchen historischen Brechungen und ihnen entsprechenden Begreifensmustern als Sprachgebärden auch immer. Und Nietzsche meint keineswegs irgendeine besondere Gestalt des psychischen Systems, das sich seit Abschluß der Anthropogenese derart vielfältig als Subjekt gelten muß, keinen speziellen Habitus seines Bewußtseins von sich, weder einen uranfänglich rudimentären, wie er aus dem Ende des Tier-Mensch-Übergangsfeldes erwachsen sein mag, noch einen spät elaborierten, wie er sich heute darstellen darf und künftig ergeben kann, keinen produktionsepochal geprägten und keinen klassenspezifisch variierten Grundriß der Höhle, also auch nicht etwa bloß die bürgerlich eingübte Individuationsattitüde mit ihren transhistorischen Legitimationsbedürfnissen und aktuell geschichtlichen Isolationsleiden, um sie einer werweißwoher ausgewiesenen Urteilskraft besser berechtigter Subjektivität auszusetzen. Es geht vielmehr um das Weltverhältnis des Menschen schlechthin und seine Folgen fürs Bewußtsein überhaupt.

Als die Aufklärung die religiösen Mythen verwarf und in geschichtsgenetischer Absicht nach dem Identischen des Menschen fragte, kam dieses prinzipielle Weltverhältnis unverstellt in Sicht, aber seine Konsequenzen noch nicht. »Das erste Gefühl des Menschen war das seiner Existenz«, so bestimmt Rousseau³⁸ die bleibende Individuationserfahrung; bei D'Alembert etwa findet sich eine ähnliche Formulierung. »Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier 'verhält' sich zu Nichts und überhaupt nicht«, ³⁹ so wird, weitaus präziser, dieser transhistorische Tatbestand auch in der Programmskizze des Historischen Materialismus erwähnt, freilich bloß en passant, als eine triviale Feststellung, zumal sich die

erkenntnistheoretische Problematik der Objektivitätskriterien von Urteilen, die sie signalisiert, hier ja soeben einzig zur Praxisfrage auflöst. Aber mit Nietzsche, in der Nachfolge Schopenhauers, gewinnt sie eine neue, unerhört brisante Bedeutung, die auch das Erkenntnisproblem und noch dessen Praxislösung aufsaugt: indem sie unter ideologietheoretische Beleuchtung gesetzt wird. Die Verzerrung der Weltwahrnehmung, die sich aus dem Ego als ihrem Zentrum ergibt, folgt demnach nicht mehr nur aus einem mittels methodischer Vorkehrungen und durch Praxis immerhin korrigierbaren Mangel, nicht anders wahrnehmen zu können, sondern mehr noch aus Triebimpulsen, die die Wahrnehmung als Wille festlegen, womit sich allen intersubjektivitäts-Kontrollen Grenzen setzen.

Die Denk- und damit die intentionale Handlungsmächtigkeit des Subjekts zeigt sich als bloß eingebildete Wahrheits- und Wirkungswürde, die Instanz, die die Kritik an falschem Bewußtsein und schlechter Realität als objektiv berechtigt zu begründen hat, unterliegt ihrerseits der Kritik, die damit, wie immer sie sich sonst noch historisch und systematisch ausweisen mag, die unerlässliche Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit, eine vernunftbegabte und vernunfterkennende Potenz, als substanzlos oder mindestens als Institut beschränkter Haftung hinfällig macht. Sie offenbart sich selbst als ideologisches Moment, ja als das ideologische Primärphänomen, das alles Denken und Gedachte illusionär, fiktional, imaginativ sein läßt, und zwar unaufhebbar, weil, wie Nietzsche es nennt, 'physiologisch'. Wenn aber nicht erst die Vorstellungen betroffen sind, die das Bewußtsein sich von der Welt macht, sondern schon das Bewußtsein als Vorstellung von sich selbst, nicht erst die Produkte des Denkens, sondern schon das Denken als Produktion, so überrundet sich die Ideologiekritik und löst sich, total werdend, als Kritik auf. Sie kann nurmehr als ideologieanalytisches Programm verfolgt werden, und Vilfredo Pareto, Nietzsches Zeitgenosse noch, hat diese Wende mit einer Konzeption vollzogen, wonach das, was die Menschen, etwa als Moral und Recht, für wahr halten, bloß Ableitungen, 'Derivationen', ihrer allemal auf Machtgewinn zielenden Triebkräfte, 'Residuen', sind, geformt von den Imperativen sozio-ökonomischer Interessenlagen; naturwissenschaftlich exakt verfahrenende Sozialwissenschaft sollte die vielfältigen gesellschaftlichen Brechungsmodalitäten durchsichtig machen, in der sich die Residuen in Derivationen, Ideologien also, umsetzen oder, psychoanalytisch gesagt, rationalisieren.

Von derlei, als vom 'Positivismus', wollte man Nietzsche von Frankfurt aus noch abheben, als einen wenn auch verstörten Verteidiger des Subjekts noch in der Diagnose seiner Fiktionalität; ebenso wie übrigens auch Freud, der ja immerhin das Ich zu stärken, den Bereich seiner Mündigkeit zu erweitern gedachte, als dessen verzweifelt vermittelnde Lage zwischen den Triebansprüchen erkannte, die es drängen, den Realitätsschranken, die es in deren Umsetzung zu berücksichtigen hat, und den sozialen Geboten, die es dabei zugleich befolgen soll. Solches Bemühen, Nietzsche wie Freud vor den ihnen selbst noch kaum faßlichen Abgründen ihrer eigenen Einsichten zurückzuhalten,⁴⁰ wird aber als Versuch des Subjekts verständlich, die Beschädigung seiner Selbstimagination noch mittels des ihm eingejagten

Schreckens zu heilen. Leichter hat es da jener Marxismus, den das Palliativ seiner Zurechnungs-Soziologik diesen Schrecken gar nicht erst empfinden läßt, der eine klare Vorstellung davon besitzen darf, was als bürgerlich gelten muß, und zwei Wissenschaften kennt, von denen die andere keine ist. Ihm gibt es weder bei Nietzsche etwas zu finden, noch gar bei Pareto, dessen elitentheoretische Vorarbeit für faschistische Ideologiebildung vollends am Tage liegt, noch bei Freud, dessen bourgeoise Beschränktheit sich aus seinem ahistorisch-individualpsychologischen Ansatz schon belegt.

Die Idee des Subjekts ist demnach bürgerlich, gewiß, jedoch nur in ihrer idealistischen Verabsolutierung aller Spielarten, wie sie bei 'Sankt Max' Stirner, Marx hat es historisch-materialistisch erwiesen, vollends hypertroph werden mußte; aber ebenso bürgerlich soll deren Umschlag ins Gegenteil sein, die Auflösung des Subjekts, die der Verfallsperiode der kapitalistischen Gesellschaftsformation entspricht, das sollen die barbarischen Ereignisse schon bestätigen, die inzwischen — auch — als Folge ihrer ideologischen Lädierung zu begreifen seien. Gerade materialistisch darf die Idee des Subjekts indessen intakt bleiben, sie *muß* es sogar, in gehöriger Moderation, denn die Konsequenzen ihrer Negation sind moralisch, sozial und politisch unerträglich. Wie ließe sich anders denn noch unterscheiden nicht nur zwischen Person und Persönlichkeit, sondern auch zwischen Charaktermaske und Charakter, eine Aufgabe, die jedem auch an sich selbst gestellt ist? Würde nicht alles Meinen und Handeln, weil einem Selbst dann nicht zurechenbar, für unschuldig, da schuldunfähig, erklärt? Mit der Erkenntnismacht des Subjekts würde ja nicht nur die Kritik prinzipiell problematisch, die es in der Tat oft fahrlässig üben mag, sondern, mit seiner Verantwortlichkeit, auch die Einrichtung der Selbstkritik, über die es wieder auf den rechten Weg finden kann. Und schließlich: Wie sollte denn, wenn selbst die Möglichkeit geklärter Selbst- und damit Weltgewißheit fraglich wäre, noch ernstlich von einem 'Subjekt der Geschichte', sei es auch als eines kollektiven, gesprochen werden können, das die Elfte Feuerbachthese zu vollstrecken hätte? Woran sollte sich dann auch nur jene singulär dünne Selbstgewißheit halten dürfen, die befinden zu können glaubt, es sei »bei vielen Menschen ... bereits eine Unverschämtheit, wenn sie Ich sagen«?⁴¹

Nietzsche vergleicht das Ich, in Anführung gesetzt, mit einer »organischen Zelle«, die raubt und gewalttätig ist,⁴² und Freud, der sich mit der Benennung der unbewußten Triebgründe des psychischen Systems als *Es* übrigens auf Nietzsche bezieht,⁴³ beschreibt es als jenen »Teil des Es ..., der durch die Nähe und den Einfluß der Außenwelt modifiziert wurde, zur Reizaufnahme und zum Reizschutz eingerichtet, vergleichbar der Rindenschicht, mit der sich ein Klümpchen lebender Substanz umgibt«.⁴⁴ Das klingt, mag es sich dabei auch bloß um Metaphorik handeln, die aber wohl nicht zufällig wäre, hinlänglich materialistisch, um nicht ohne weiteres als idealistisches Konstrukt abgetan werden zu können. Der offiziöse Marxismus hat sich dennoch darauf bis heute nicht einlassen wollen, aber er hat auch nie evident zeigen können, daß das, was er als bürgerliches Bewußtsein und Denken ausmacht, derlei Botschaften begierig eingesogen hätte; sein Zu-

rechnen stieß vielmehr, trotz aller Belege, im ganzen doch auf die Empirie einer auch bürgerlich hartnäckig verteidigten Subjektwürde. Das ergänzt die widersprüchlich andere Vermutung des Marxismus, das bürgerliche Bewußtsein sei unfähig, die Kränkung zu verkraften, die der Fiktion seiner Autonomie durch die Einsichten des Historischen Materialismus angetan wird. Aber auch darin täuschte er sich. Das war schon den theoretischen Entwürfen der soziologischen Klassiker, also vor allem Durkheims, Paretos und Max Webers, abzulesen und zeigt sich gegenwärtig vollends an den Entwicklungen evolutionstheoretisch orientierten Systemdenkens auch in den Sozialwissenschaften; ausdrücklich wurde die Marxsche Basis-Überbau-Relation überdies zum Thema einer 'Soziologie des Wissens', die, in der Terminologie Karl Mannheims, die soziale 'Seins- und Standortgebundenheit' allen gesellschaftsbezogenen Denkens und Bewußtseins erforschen wollte, und so sehr sie auch angegriffen wurde — bürgerlich als marxistisch, marxistisch als bürgerlich und aus Frankfurt als die »breite Bettel-suppe« des zu haltlosem Relativismus verkochten Wahrheitsanspruchs von Ideologiekritik⁴⁵ —, so äußert sich darin doch jedenfalls auch die Fähigkeit 'bürgerlichen' Denkens zu materialistischer Selbstrelativierung.

Andererseits blieb aber die historische Sozio-Logik des Marxismus von der ahistorischen Psycho-Logik, die er als bürgerlich verwirft, selbst nicht unangefochten, so erfolgreich sich sein organisiertes Selbstverständnis auch stets noch dagegen zu immunisieren vermochte. Schon der Verlauf der Klassenkämpfe im ersten Jahrhundertdrittel, exemplarisch dann vor allem die Entstehungsphase des Nazi-Regimes in Deutschland, erwies ja nicht nur die Wirkungsgrenzen des Marxismus (-Leninismus) als Ideologie der Arbeiterklasse, sondern offenbarte zugleich auch die Erklärungsschwäche der in ihm tradierten Ideologieauffassung, woraus sich nicht nur Gramscis Modifikationen, sondern auch Versuche ergaben, jene 'Schiere', so Wilhelm Reichs Bild,⁴⁶ die sich als Auseinanderdriften von objektiv-sozialem Sein und subjektivem Bewußtsein nunmehr unübersehbar geöffnet hatte,⁴⁷ unter Zuhilfenahme psychoanalytischer Theoreme zu deuten und damit schließen zu helfen. Aber es vergingen noch Dezentennien, in denen, nach dem Zweiten Weltkrieg, Marxismus als theoretisch lebendiger Diskurs mit analytischer Innovationsfähigkeit zeitweilig ganz erloschen schien, bis diese Motive wieder aufgenommen wurden, nämlich, nun explizit im Zeichen der Ideologiefrage, vor allem in den tastenden Bemühungen Louis Althusser, die die Erfahrungen des Jahrhunderts und seiner fortgeschrittenen Gegenwart eines im ganzen prosperierenden kapitalistischen Industrialismus theoretisch zugleich um- und allgemeinhistorisch zu übersetzen suchen.

Althusser scheint das Ideologieproblem nur durchdringbar, wenn nicht bloß die geschichtlich und sozial je besonderen Funktionsweisen von Ideologie untersucht, sondern, dies erst ermöglichend, Voraussetzungen ihres Fungierens geklärt werden, die er als überhistorisch generell annimmt. Das ideologietheoretische Konzept, das er entwirft, erhält daher eine Doppelstruktur. Für die eine Seite des Problems sucht es, im Anschluß an Gramsci,⁴⁸ einen analytischen Rahmen zu geben, worin die Ideologien

nicht mehr in der traditionellen Art bloß als Ideenkomplexe aufgefaßt sind, die ihren Ort in den Köpfen haben, sondern als deren materielle Kristallisation in den Handlungsvollzügen von 'Praxen', 'Ritualen' und 'ideologischen Apparaten'; und für die andere Seite stellt es, nicht zuletzt mit Bezug auf Freud, ein Theorem auf, das den Titel 'Ideologie im Allgemeinen' trägt. Dabei grenzt sich Althusser ausdrücklich von den — übrigens wohl nicht ganz angemessen verstandenen, aber das wäre sachlich kaum von Belang — ideologietheoretischen Implikationen der *Deutschen Ideologie* ab, denn »einerseits bin ich der Auffassung, daß die Ideologien eine eigene Geschichte haben (auch wenn diese in letzter Instanz durch den Klassenkampf determiniert ist), und andererseits glaube ich, gleichzeitig sagen zu können, daß die Ideologie im Allgemeinen keine Geschichte hat.«⁴⁹

Kann auch der Aufweis strukturalistischer Einwirkungen kaum schon an sich als Manko der Konzeption Althussters gelten, so fand die marxistische Kritik, die sie natürlich reichlich auf sich zog, doch im einzelnen manche Ungereimtheit;⁵⁰ erheblicher scheint allerdings, daß die theoretische Vermittlung der beiden Konzeptionselemente nicht gelingt. Aber erstens handelt es sich ja nur um einen zudem fragmentarischen theorieprogrammatischen Entwurf, den die Male der politischen Auseinandersetzungen in seinem französischen Entstehungskontext zeichnen, und zweitens ist Althussters entscheidendes Verdienst davon nicht betroffen, jene beiden Bestimmungsgründe von Ideologie, die seit Bacon auseinandergefallen waren und sich konkurrierend als die Alternativen ahistorischer Psycho-Logik und historischer Sozio-Logik entgegengesetzt hatten, wieder als korrespondierende Momente der gleichen Problematik zu verstehen. In der Unterscheidung zwischen den Ideologien, wie sie sich sozio-historisch als Wirkmächte zeigen, und der Ideologie, die deren reiche Phänomenologie als etwas vorgegeben Allgemeines bedingt, also zwischen geschichtlich Variablem und transgeschichtlich Identischem als dessen Voraussetzung, werden gesellschaftliche und anthropologische Gesichtspunkte, nunmehr theoriegeschichtlich belehrt, erneut zusammengeführt, begegnen sich zweite und erste Natur.

Die 'Ideologie im Allgemeinen' ist nämlich, als »nicht-historische, d. h. *omnihistorische* Realität«,⁵¹ nichts anderes als das Subjektverhältnis des Menschen zur Welt mit all seinen Implikationen aus Stamm und Höhle, unaufhebbar wie, laut Freud, das Unbewußte, und daher ist die »Ideologie ... ewig, ebenso wie das Unbewußte ewig ist.«⁵² Althusser nennt dieses Verhältnis 'imaginär', aber das soll nicht heißen, es taue nicht zur Lebensbewältigung, sonst hätte die Gattung nicht überleben können; imaginär ist es, weil es die Realität nur in subjektgebrochener Wahrnehmung spiegeln kann, also nicht so, wie diese an sich ist, wohl aber so, daß das Subjekt sie, wie erfolgreich auch immer, für sich be- und ergreifen darf. Die Ideologie im Allgemeinen, das Subjektbewußtsein, muß daher verstanden werden als die »Einheit ihres (der Menschen, A. N.) wirklichen Verhältnisses und ihres imaginären Verhältnisses zu ihren wirklichen Existenzbedingungen. In der Ideologie ist das wirkliche Verhältnis unvermeidlich in das imaginäre eingelesen.«⁵³ Und zur These zugespitzt darf dann gesagt werden: »Die Ideolo-

gie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen.«⁵⁴

Das ist das eine Element der Ideologiekonzeption Althussters. Aus dessen Struktur wird aber noch nicht sichtbar, wie es, als 'Ideologie im Allgemeinen', mit dem Gegenstand des anderen zusammenhängt, den empirischen Ideologien in ihrer historischen Vielfalt. Auf die unvermeidliche Frage danach gibt Althusser eine überraschende Antwort, die das Problem der Vermitteltheit beider Momente als einfache Verursachung auflöst, und zwar nicht, wie man dann vielleicht denken könnte, dahin, daß die Subjekte, ihres mitgegebenen Weltverhältnisses wegen, die Ideologien, sondern umgekehrt dahin, daß die Ideologien allererst die Subjekte erzeugen. Sie werden, an sich bloß Individuen, von den Ideologien, die darin ihr Gemeinsames haben, als Subjekte 'angerufen'. Die Kategorie des Subjekts, sagt Althusser, ist konstitutiv für jede Ideologie, aber nur insofern, »als jede Ideologie die (sie definierende) Funktion hat, konkrete Individuen zu Subjekten zu 'konstituieren'«. ⁵⁵ Damit scheint der anthropologische Aspekt der Ideologieproblematik, kaum daß er als Komplementärmoment ihrer Struktur ernstlich retabliert war, erneut von ihrem soziologischen verdrängt. Aber wie läßt sich dann verstehen, daß Althusser andererseits auch sagt, der Mensch sei »von Natur aus ein ideologisches Wesen«?⁵⁶

8

Was das *Ideologische* sei: Die Frage wurde eingangs als das Problem jeder Ideologietheorie bezeichnet, dem sich, so nahe es liegt, dennoch kaum eine explizit stellen mag. Indirekt haben sich nun allerdings viele Antworten ergeben. Bacon zerfällt das Ideologische in Sorten von Götzen, der Aufklärung zeigt es sich als Betrug, Marx/Engels erweist es sich als Verkehrung in der Folge entfremdender Arbeitsteilung, Lukács entdeckt es als Verdinglichung, Lenin und Gramsci löst es sich zur Hegemoniefrage auf, Nietzsche dekuviert es als die Moral des in Lebensverneinung umgeschlagenen Machtwillens, Pareto erkennt auf Derivation und Mannheim auf Seinsgebundenheit, für die kritische Theorie ist es die ideelle Repräsentanz des 'unwahren' Ganzen, am Ende sogar dessen materielle Realität selbst, und bei Althusser bilden sich mit den Stichworten Subjekt-Anrufung und imaginäres Weltverhältnis gleich zwei Antworten ab, durch die auch Freuds Begriffe schimmern, Über-Ich und Libido. Die Liste ist unvollständig, doch hinreichend, um mit ihren Unvereinbarkeiten Schwindel zu erregen.

Zweifellos reflektieren all diese Bestimmungen soziale Wahrnehmungen und Erfahrungen. Aber im gleichen Maße, in dem sie an deren geschichtliche Situation gebunden sind, generalisieren sie Historisches, womit sie zwar Gestaltungen der Struktur und der Wirkweisen von Ideologien hervorheben, das Ideologische selbst jedoch verfehlen müssen. Denn dieses läßt sich nur überhistorisch denken, sofern die Annahme berechtigt ist, daß Ideologien nicht Erscheinungen bloß in gewissen Epochen der Menschheitsgeschichte sind, vor denen es sie nicht gegeben hätte und mit denen sie aus der Welt verschwinden dürften, daß sie vielmehr von Anbeginn ad fi-

nem die soziale Gattungsevolution begleiten und mitbewirken, wie immer sie verläuft. Zwar wird gerade diese Annahme von aller Ideologietheorie bestritten, die, sei sie sozio-, sei sie psychologisch angelegt, ihren kritischen Impetus eben darin findet, Ideologie überhaupt überwinden zu wollen, aber die damit notwendig stets einhergehende Gleichsetzung des Ideologischen mit einer geschichtlich spezifischen Funktion empirischer Ideologien rächt sich als Verarmung des Begriffs. Mag eine solche Funktion sich auch für lange Fristen als überwältigend dominant aufdrängen, etwa die der Rechtfertigung von Herrschaft respektive der 'ideellen Vergesellschaftung von oben',³⁷ so geht doch keine Ideologie in bloß einer Funktion auf, daran zeigt sich ja gerade die Komplexität der Problematik; der Begriff des Ideologischen verliert dann die reiche Phänomenwelt, die er kategorial zu umfassen und dem begreifenden Verständnis zugänglich zu machen hätte, und gerinnt zu Postulat und Parole.

Nun zeichnen sich, vor allem bei Pareto, Mannheim und Althusser, auch überhistorische Bestimmungen ab, die als solche des Ideologischen erscheinen könnten. Doch Paretos Derivationenlehre greift, so sehr sie unsere Alltagserfahrung bestätigen mag, in ihrer interessenpsychologischen Prägung zu kurz, um die Modalitäten des ideologischen Aufkommens hinreichend erschließen und etwa auch nur die Wechselwirkungsstrukturen institutionell verfestigter, darin von den residualen Bedürfnissen längst abgekoppelter Ideologien durchdringen zu können. Und Mannheims Ansatz ist dafür wiederum allzu allgemein, indem er, von Marx belehrt, im Grunde nur vorschlägt, bei der genetischen Untersuchung von Wissen und Erkenntnis, Meinungen und 'Wollungen' deren soziale Unter- und Hintergründe angemessen zu berücksichtigen, als sei 'Seinsgebundenheit' bereits ein analytischer Terminus und nicht nur das nicht ganz glückliche Stichwort für einen Tatbestand, den allerdings keine wissenschaftlich relevante Ideologietheorie mißachten darf. Bleibt Althusser. Aus seinem Konzept der 'Ideologischen Staatsapparate' läßt ein Begriff des Ideologischen sich zwar nicht gewinnen, denn es ist an die Funktion der Herrschaftslegitimierung fixiert. Aber darf sein Begriff der 'Ideologie im Allgemeinen' nicht just im Sinne dessen verstanden werden, was als das Ideologische gelten muß?

Das Ideologische kann allerdings nur Ideologie im Allgemeinen sein, soll es sich von allem je Besonderen der Ideologien unterscheiden, aber in Althusser's Bedeutung, als Subjektbewußtsein, das durch die 'Anrufung' der Ideologien erst 'konstituiert' wird, faßt der Ausdruck nur ein Moment des Komplexen, auf den die Frage sich richtet, und bleibt einseitig. Der Appell, der aus den Ideologien ergeht, kann seinen Adressaten nicht produzieren, sondern bloß formen; wenigstens so etwas wie ein Subjektbedürfnis, an das die Ideologien, es befriedigend, befestigend, prägend, nur anknüpfen können, muß schon gegeben sein. Daher bedarf der Terminus der Ideologie im Allgemeinen, um das Ideologische zu bezeichnen, einer entscheidenden Modifikation: dahin nämlich, daß das Subjektbewußtsein, in dem Althusser zu Recht den Kern des Ideologischen sieht, nicht nur etwas ist, das von den Ideologien bewirkt wird, sondern zugleich auch etwas, das die Ideologien erwirkt. Seine Überlegungen drängen übrigens, gerade aus ihrer Wider-

sprüchlichkeit, selbst zu dieser Modifikation. Denn einerseits kann das imaginäre Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen als überhistorisch-anthropologisches Faktum nicht von Ideologien erzeugt sein, hat aber gewiß teil an der Subjektkonstitution; und andererseits ließe sich von der 'Ideologie im Allgemeinen' nicht behaupten, sie habe keine Geschichte, würde sie einzig von historischen Ideologien geschaffen. Aber der Widerspruch löst sich auf, sobald das Subjektbewußtsein als doppelt konstituiert begriffen wird, überhistorisch und historisch. Soweit es sich dem imaginären Verhältnis verdankt, hat es dann in der Tat keine Geschichte, doch es hat durchaus eine, soweit es Produkt von Ideologien ist. Definitiv läßt sich demnach festhalten: *Das Ideologische ist Ideologie im Allgemeinen als zugleich ungeschichtlich-anthropologisch angelegtes und geschichtlich-sozial gestaltetes Subjektbewußtsein.*

Der Historische Materialismus hat einen kategorialen Rahmen zur genetischen Analyse der Ideologien entworfen, dem sich aus dem Kontext der gesellschaftlichen Entwicklungsrelation von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen Bestimmungen der geschichtlichen Möglichkeit ihres Aufkommens, ihrer spezifischen Sozialprägung aus Klassenstrukturen und der Nötigungen ergeben, die ihr Veralten als Auszehrung ihrer bewußtseinsformenden Macht bewirken, woraus sich zeigt, wie mit den Produktionsweisen auch ideologische Epochen entstehen und vergehen. Aber die Evidenz, die dieses Erklärungsraster erzeugt, wird von der Wirklichkeit ideologischer Phänomene, die aus ihm allein nicht deutbar sind, vielfältig gebrochen. Nicht nur, daß Ideologien sichtlich nicht verschwinden, obwohl sie längst überfällig sein müßten, sie treten auch oft in verwandelter Gestalt erneuert auf, stellen sich, scheinbar längst vergessen, unverhofft wieder erfrischt vor. Zum bekannten Beispiel haben sich ja gewisse religiöse Ideologiemuster aus Sklavenhalter- und Feudalzeiten nicht nur, was sich historisch-materialistisch noch ableiten läßt, in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn auch aus den Staatsgeschäften offiziell verdrängt, erhalten können, sondern sie sind selbst im realen Sozialismus lebendig geblieben, obwohl dieser fortgeschrittenen Gesellschaftsformation keinerlei Interesse daran abzulesen ist.

Alle Zeitalter und Perioden der Geschichte des homo sapiens bedienen sich aus den begrenzten Ressourcen immer des gleichen ideologischen Fonds, aber sie verändern die Designs nicht willkürlich; es sind stets dieselben Buntglassplitter, die sich im Kaleidoskop zu Figuren bilden, aber deren Auswahl und die Musterfolge sind nicht beliebig. Ideologietheorie muß beides erklären können, den Wandel der Ideologien wie die Konstanz ihrer Elemente in ihm. Der Historische Materialismus bietet analytische Mittel für die Aufdeckung der Zwänge, die im Wandel wirken, aber für die Deutung der Konstanten fehlt ihm der Begriff, nämlich der des Ideologischen, und er neigt dazu, sie zu leugnen. Damit ist ihm aber nicht nur der anthropologische Gesichtspunkt für die Historik verwehrt, es entgeht ihm auch ein selbst historisches Wirkmoment in der Geschichte. Denn das Subjektbewußtsein als gleichermaßen Ideologien erzeugende wie von Ideologien, aber eben nicht nur von ihnen, erzeugte Realie, verändert sich selbst, durch-

läuft seinerseits Zustände, hat eine eigene Entwicklungsgeschichte, die zwar vielfältig mit der der Ideologien verwoben, aber nicht mit ihr identisch ist, dieser vielmehr ebenso zeitweise entsprechen wie zuwiderlaufen kann.

Selbstverständlich strukturiert sich das Subjektbewußtsein etwa in der Gentilorganisation des Soziallebens anders als, sagen wir, in der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist aber nicht deshalb, weil es sich in jener, im Gegensatz zu dieser, (noch) nicht als individuelles Identitätsbewußtsein mit entsprechend sprachlicher Repräsentanz ausweist, nicht auch nicht vorhanden. Dies möchte allerdings eine Beweisführung glauben machen, die sich romantisch an der Möglichkeit einer Utopie der vollendeten Aufhebung von Entfremdung orientiert; Subjektbewußtsein soll dann allemal bürgerlich und sein Aufkommen an der Durchsetzung des Geldes zu sozialsynthetischer Funktion gebunden sein, das alle Welt zum Objekt verdinglichender Ratio macht, nämlich käuflich.⁵⁸ Doch schon im Heroenheer der Achäer waltet Subjektbewußtsein in verschiedenen Stadien seiner Selbstreflexion: Nicht nur Odysseus ist Subjekt, wenn er sich dem Polyphem als Niemand empfiehlt, sondern auch Achill, als Lebender in seinem dumpfen Zorn gekränkter Eitelkeit, als Toter in seinem Jammern, lieber Knecht unter den Sterblichen als Herr über die Schatten des Hades sein zu wollen.

Geldwirtschaft ist keine Konstitutionsbedingung des Subjektbewußtseins, so sehr ihr Vordringen dessen Selbstbegreifen auch jedesmal angeregt und zugleich zugerichtet haben mag. Andere Ursachen fördern seine Entfaltung als reflexive Individuation mindestens gleichermaßen, sowohl ideologische, wie etwa, bei der Herausbildung seines neuzeitlich okzidentalen Typus, das katholische Kultinstitut der Beichte mit ihrer Nötigung zur Selbsterforschung zwecks Bekenntnis von Sündenschuld, als auch materielle, etwa Umweltbedingungen, die bestimmte Siedlungs- und Politikformen erzwingen und damit ein Autarkiebewußtsein fördern, wie es sich bei den vorklassischen Griechen als Tendenz der 'Isonomie' abzeichnet,⁵⁹ besiegelt im 'Erkenne dich selbst' des delphischen Orakels. Eine wesentlich neue Qualität erreicht das Subjektbewußtsein aber in dem Maße, als es sich, wie bei den Griechen beobachtbar, zum 'Könnens-Bewußtsein' ⁶⁰ formt, und die verallgemeinernde Schlußfolgerung scheint triftig, daß seine entscheidende Entwicklungsdimension mit einer geschichtsgenetisch wie immer bedingten »Mythologie der Machbarkeit«⁶¹ verbunden ist. Es ist diese Mythologie, die im Zeichen eines Begriffs von Praxis, worin dessen aristotelische Bedeutung als Kontemplation in die autopoietische des Hervorbringens und Bewirkens verwandelt ist, noch die theoretisch-politische Anstrengung des Historischen Materialismus stimuliert, als materialistisch in eine kollektive Perspektive gewendete Subjektphilosophie, in der die idealistische des bürgerlichen Individualismus aufgehoben sein soll, also ebenso überwunden wie bewahrt.

Mag es Gattungsinstinkte geben, ein Gattungsbewußtsein gibt es nicht, weil überhaupt kein allgemeines. Zwar spricht stets Kollektives, Soziales aus allem Bewußtsein, aber es kann, als Bewußtsein von etwas, immer nur als Besonderung auftreten, als individuiertes vollzogen werden, also als Subjekt-

bewußtsein, und dies war es von Anfang an, so wenig es in seiner larvenhaften Urgeschichte auch schon Bewußtsein von sich selbst sein konnte. Horkheimer und Adorno faßten dieses Frühstadium als Präanimismus zusammen, worin »die Trennung von Subjekt und Objekt schon angelegt«⁶² ist, die ihrerseits der Grund aller Herrschaft sei: »Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen.«⁶³ Merkwürdigerweise erbittert sie der Vorgang, als handle es sich um ein vermeidbares Unglück oder die Folge einer bösen Absicht, aber was sie damit gleichwohl bemerken, ist nichts anderes als die omnihistorische Relationsstruktur zwischen dem Ideologischen und den Ideologien. Das Subjektbewußtsein, niemals allein und immer schon auf die anderen gerichtet, von denen seine Existenz abhängt, hält es, kaum daß es sich findet, bei sich nicht aus. Es schreckt vor sich selbst zurück, denn es ist ab ovo Entfremdung von den anderen; gerade gewonnen, erfährt es sich schon als Verlust und möchte sich verlieren; indem es sich setzt, drängt es auf seine Aufhebung, während es sich erhalten will, will es sich auch transzendieren und während es sich vereinzelt, verlangt es nach der Gemeinde — noch Stirners Ich erdachte sich seinen Verein. Zugleich aber, umgekehrt, fühlt es sich von dem bedroht, was es doch will, weil es ihm notwendig entgegentritt als Beschränkung seiner Freiheit. Und da nun die geschichtliche Realität dieser Bedrohung meist weit, oft genug bis zu ihrer liquidatorischen Bedeutung, die Anforderungen übersteigt, die jedes Gemeinwesen an seine Subjekte stellen muß, läßt sich jene allgemeine Struktur leicht mit ihren empirischen Formungen verwechseln, so daß es scheinen kann, als sei das Subjekt seinem Wesen nach selbstmörderisch, indem es seine Existenz mit dem Zugeständnis ihrer potentiellen Vernichtung 'erkaufte'.

»Was schert mich Weib, was schert mich Kind, / Ich trage weit bess'eres Verlangen; / Laß sie betteln geh'n, wenn sie hungrig sind, — / Mein Kaiser, mein Kaiser gefangen!«: Heines napoleonischer Grenadier spricht nicht nur von der bewußtseinsprägenden Kraft der Ideologie, die sich im Charisma ihrer Personalisierung besonders machtvoll entfalten darf, sondern auch vom Hingabewunsch, den das Subjektbewußtsein, für etwas 'Höheres' als es selbst, von sich aus hat. Bekanntlich hat sich, daß es süß und ehrenvoll sei, fürs Vaterland zu sterben, auch denen nicht ausreden lassen, die, laut *Kommunistischem Manifest*, keins verlieren können, weil sie gar keins hätten. Das Beispiel ist ergiebig, es zeigt, daß Ideologie im gleichen Maße bindend wirkt, in dem sie Heimat repräsentieren kann, also ein lebensweltlich konkretes Wir auszudrücken vermag und nicht nur an abstrakte Ideale appelliert, damit muß wohl auch zusammenhängen, daß die kubanische Revolution nicht im Zeichen des Sozialismus kämpfte, sondern unter der Parole 'patria o muerte', und daß die Sowjetunion nicht den Kommunismus verteidigte, sondern den 'Großen Vaterländischen Krieg' führte.

Vom Ideologischen verstand die Linke, weil sie es eigentlich immer theoretisch bestreiten wollte, stets weniger als, intuitiv, die Rechte, die von ihm profitieren möchte, aber auch sie verfehlt seine Widersprüchlichkeit, wo sie ihm einzig ein »monumentales Bedürfnis«⁶⁴ abliest. Denn dieses Bedürf-

nis — nennen wirs lieber, nach Heine, ein Kaiserverlangen — richtet sich ja, erstens, keineswegs unbedingt auf gewaltige Theater-Idole; es findet sich gern schon im Kleinen befriedigt, in allerlei Götzen des Marktes, sofern nur die ausschließende Wir-Qualität erreicht wird, wovon etwa in unserer Zeit die Fülle der Sekten und Fan-Clubs zeugen kann, in allen Stufen der Bindungs-Intensität. Und zweitens korrespondiert solchem Kaiserverlangen sein Gegenwille, die Insistenz auf Selbstimagination. Wirklich ideal scheint sich dieser Gegensatz des Ideologischen nur in einem Falle aufzulösen: im Sportler, wenn er im feierlichen Moment der Siegerehrung sich selbst zum Idol wird, weil er die Gemeinde, die ihn macht, als von ihm gemachte in sich findet. Doch jenseits solch punktuellen Glücks entfremdungsüberwindender Utopieverwirklichung, worin das Besondere und das Allgemeine wahrhaft eins sein dürfen, bleibt das Ideologische gespalten. Es ist der innere Schweinehund, der von sich selbst erlöst sein möchte. Es besteht darauf, lieber ein lebender Feigling sein zu wollen als ein toter Held, und redet sich zugleich zu, das Leben sei der Güter höchstes nicht. Es will sowohl Sklave sein statt tot als auch tot statt Sklave. Daraus ergab sich übrigens auch jener 'Opportunismus', der in der Arbeiterbewegung so vergeblich bekämpft wurde. In einem spricht das Selbst, das sein Ende fürchtet, im anderen ein »minderwertigeres Ich«, das sich »auf dem Altar der höheren Idee« opfern will,⁶⁵ um jenes Ende zu überdauern. Aber indem es so spricht, redet es schon die Sprache der Ideologie, die es allemal in den Worten Schillers anruft: »Und setzt ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein.«⁶⁶

Die Geschichte der Ideologien ist eine andere als die des Ideologischen, aber beider Ineinanderwirken bildet eine eigene, die erst mit der Gattung selbst enden kann. Die Beziehungsstruktur, die sich in ihr unter stets sich verändernden Sozialverhältnissen verwirklicht, ist so unermesslich variantenreich, daß kein systematisches Tableau die Fülle ihrer historischen Kasuistik eingrenzen könnte, all die Formungen dieser Relation, die sich in naturwüchsigen und künstlichen, originalen und synthetischen Mythen, Spiegeln und Entwürfen, deren Übergängen, Schattierungen und Splintern abzeichnen und noch kristallisieren mögen. Aber der Nerv, der stets in ihnen wirkte und wirksam bleibt, ist das Kaiserverlangen, das immer neu befriedigt werden will. Es ist das teleologische Bedürfnis. Denn der Mensch ist ein »phantastisches Tier ... , welches eine Existenz-Bedingung mehr als jedes andere Tier zu erfüllen hat: der Mensch muß ... glauben, zu wissen, warum er existiert.«⁶⁷ Er produziert Ideologien, die ihm die »Kinderfrage« beantworten sollen, »die ewige Frage: wozu?« (Gottfried Benn).

'Richtig' läßt sich diese Frage nicht klären, eben deshalb kann soziales Interesse ihre Beantwortung so leicht prägen und nutzen: Das macht das Problem der Ideologie vor allem aus. Aber wenn es auch keine 'wahren' Antworten gibt, so allerdings, Überlebenswille des Einzelnen und der Gattung unterstellt, mehr oder minder gefährliche. Also kommt es darauf an, sie zu entschärfen. Dies kann nur möglich sein als Überwindung der Ego-Zentrik des Ideologischen: in einer Münchhausen-Perspektive, die sich in der evolutionären Errungenschaft des Projekts Wissenschaft abzeichnet. Doch

dieses Projekt, das sich nicht vollendet, sondern nur in Graden seiner Verwirklichung denken läßt, ist immer gefährdet, denn es widerspricht nicht nur den Interessen, die durch Ideologien wirken wollen, sondern schon dem Bedürfnis, das Ideologien erwirkt und an das diese darum anknüpfen können. Daher wird Wissenschaft, weil sie Absolutheitsansprüche notwendig relativiert, als negatorisch erfahren, also als feindlich.

Wissenschaft kann dem Kaiserverlangen nichts anderes zeigen, als daß die teleologische Frage, da ideologisch, nur durch Ideologie, also wissenschaftlich nicht zu beantworten ist. Sie selbst kann dieses Bedürfnis nicht befriedigen, sie ernüchtert es ohne Kompensationsangebot. Im Maße des Fortschreitens, das ihr sozialstrukturell erlaubt ist, koppelt sie sich ab vom Subjektbewußtsein, von dem sie im gleichen Maße als zynisch verworfen wird. Denn Wissenschaft ist unter keinem speziellen Gesichtspunkt zu machen, weder unter dem einer sozialen Klasse, noch unter dem eines biologischen Geschlechts oder sonst einer besonderen Direktive. Sie beginnt gar nicht erst oder hört jedenfalls auf, wo ihr Betroffenen eingebracht und aufgenötigt werden, die sie vollstrecken soll. Wissenschaft muß beim Hinsehen den Hinsehenden vergessen; wo es ihr nicht gelingt, bleibt sie ihr Gegenteil, ideologisch. Sie ist amoralisch wie das Leben, also un-menschlich. Althusser sagt: anti-humanistisch, weil sie nur systematisch sein kann. Sie ist jedoch immer nur im Werden, und die Subjekte, die sie fördern, sind selbst gespalten, in ideologische Individuen, die Sinn erweisen möchten, und wissenschaftliche, denen gerade dies versagt ist. Daran läßt die Verdächtigung sich leicht anbringen, es würden nur auf besonders perfide Weise spezielle Interessen lanciert. Aber wenn auch die Wissenschaft nie die Funktion wahrnehmen kann, die das Ideologische als Ideologie fordert, so kann sie doch vermitteln, daß zwar das Besondere nicht das Wahre, aber auch das Allgemeine nicht das Ganze ist. Unbeabsichtigt, denn sie kennt keine Absichten, vertritt sie das Recht des einen wie des anderen. Indem sie Realität nur beschreiben kann, wird uns das helfen. Übrigens, soweit nicht doch die Revolution, gibt es nichts anderes.

24) Vgl. Niklas Luhmann, Wahrheit und Ideologie. Vorschläge zur Wiederaufnahme der Diskussion, in: ders., Soziologische Aufklärung, Köln und Opladen 1970, S. 56. 25) Friedrich Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre, Werke in drei Bdn., Hrsg. Karl Schlechta, Darmstadt 1958, Bd. 3, S. 751. 26) Vgl. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Werke Bd. 2, S. 126 ff. (»Der tolle Mensch«). 27) Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Werke Bd. 2, S. 941. 28) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Werke Bd. 2, S. 802. 29) Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, (B. Selbstbewußtsein, IV. A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft), Werke in zwanzig Bdn., Frankfurt/Main 1970, Bd. 3, S. 145 ff. Daß Hegels Analyse des Herr-Knecht-Verhältnisses über dieses hinausweist, gehört als etwas, woran Nietzsche nicht glaubt, nicht hierher. 30) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Werke Bd. 2, S. 900. 31) Vgl. etwa Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre, Werke Bd. 3, S. 541. 32) Vgl. bes. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Werke Bd. 2, S. 824 ff. 33) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Werke Bd. 2, S. 607. 34) Nietzsche, Ecce Homo, Werke Bd. 2, S. 1144/35) Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Werke Bd. 9, Drittes Kapitel. 36) Friedrich Engels, Anti-Dühring, MEW Bd. 20, S. 17. 37) Institut für Sozialforschung, Soziologische Exkurse (XII Ideologie), Frankfurt/Main 1956, S. 170. 38) Jean-Jacques Rousseau, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1855, Zweiter Diskurs); Schriften zur Kulturkritik, Hamburg 1971, S. 193. 39) Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, S. 30. 40) »Wahrheit wird der Relati-

vität überantwortet und die Menschen der Macht«, sagt Adorno zu Freud — es könnte auch zu Nietzsches gesagt sein — aus der Perspektive befürchteter Folgen, ohne ihn doch deshalb ganz verwerfen zu wollen (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* — Nr. 37: Diesseits des Lustprinzips —, Frankfurt/Main — 1951 — 1969, S. 71 ff.). 41) Adorno, a.a.O., S. 57. Dennoch darf Rühmkorf natürlich fragen: »Wenn ich mal richtig ICH sage, wie viele da wohl noch mitreden können?« Aber wie sagt man *richtig* Ich? 42) Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre*, Werke Bd. 3, S. 842. 43) Sigmund Freud, *Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit*, in: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge*, Studienausgabe Bd. I, Frankfurt/Main 1969, S. 509. 44) Freud, a.a.O., S. 512. 45) Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main 1966, S. 195 f. 46) Wilhelm Reich, *Massenpsychologie des Faschismus*, 1933, I. Kapitel. 47) Wie sich vor allem im Wahlverhalten zeigte. Vgl. als Zusammenfassung zeitgeschichtlicher Wahlforschungsergebnisse Jürgen W. Falter, *Die erste moderne Integrationspartei? Historische Wahlforschung und die Kontroverse um das Wählerpotential der NSDAP*, in: *FAZ* vom 19.3.1986, Nr. 66/Seite 33. 48) Louis Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, dtsh. Hamburg/Westberlin 1977, S. 152, Anm. 7. 49) Althusser, a.a.O., S. 132. 50) Z. B. ist der Begriff des Staates in der Kategorie der 'ideologischen Staatsapparate' gewiß zu umfangreich und diffus. 51) Althusser, ebenda. 52) Althusser, a.a.O., S. 133. 53) Louis Althusser, *Für Marx*, dtsh. Frankfurt/Main 1968, S. 184. Althusser fährt hier fort: »ein Verhältnis, das eher einen (konservativen, konformistischen, reformistischen, revolutionären) Willen, ja sogar eine Hoffnung oder Sehnsucht ausdrückt, als daß es eine Wirklichkeit beschreibt.« 54) Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, S. 133. 55) Althusser, a.a.O., S. 140 (Hervorhebung im Orig.). 56) Althusser, ebenda. 57) So die Definition des Ideologischen, hier übrigens explizit unter diesem Terminus, durch das: *Projekt Ideologie-Theorie (PIT)*, *Theorien über Ideologie*, Argument-Sonderband AS 40, Berlin (West) 1979, vgl. bes. S. 181. 58) Dafür typisch, im Anschluß an Alfred Sohn-Rethel: Rudolf Wolfgang Müller, *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt/Main-New York 1977. 59) Vgl. Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/Main (1980) 1983, S. 51 ff. 60) Vgl. Meier, a.a.O., S. 435 ff. 61) Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/Main 1984, S. 40. 62) Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 26. 63) Horkheimer/Adorno, a.a.O., S. 19. 64) Armin Mohler, *Konservativ 1962*, in: *Der Monat*, 14. Jhg./163, April 1962, bes. S. 27 ff. 65) Georg Lukács, *Taktik und Ethik*, in: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Werke Bd. 2, Frühschriften II, Neuwied/Berlin 1968, S. 52. 66) Schlußchor von 'Wallensteins Lager', zit. nach Friedrich Tomberg, Peter Furth und der Frieden, *DEBATTE* 4/86, S. 59. 67) Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Werke Bd. 2, S. 35.

M'illumino / d'immenso
Ich erleuchte mich / durch Unermeßliches

Giuseppe Ungaretti

Wilhelm Paul

»Vom Geist der Wirtschaft«

Wie er von Walther Rathenau bis Edzard Reuter weht

In Erinnerung an
Reinhard Opitz
(1934 - 1986)

Sozialliberale Fähigkeit zur politischen Hegemonie erwächst, so Peter Glotz, aus dem Bündnis mit den modernen, progressiven Kräften des Kapitals in den Zukunftsbranchen; eine These, die von dem alten Mythos lebt, ökonomische Progression von Kapitalkonzentration und -zentralisation samt Revolutionierung der Produktivkräfte ginge einher mit sozialer und politischer Progressivität. Wenn Peter Glotz solches sagt, denkt er an das Vorstandsmitglied von Daimler-Benz, Edzard Reuter. — Dafür gibt es gute Gründe. Aber sind diese Umstände, die alte These zu verifizieren?

Immerhin, Reuter ist SPD-Mitglied. Er ist einer der ganz wenigen Sozialdemokraten in den privatwirtschaftlichen Konzernnetzen. Das rosarote Parteibüchlein ist in diesen Gefilden immerhin so prekär, daß es Reuter den Platz des Vorstandsvorsitzenden in der Nachfolge von Eberhard Prinz kostete. Auf Intervention des Hauptanteileigners bei Daimler, der Deutschen Bank, machte Werner Breitschwerdt das Rennen um den Chefposten. Freilich bedeutete das keine Minderung von Reuters Einfluß auf die Finanzpolitik des Konzerns. Die Modalitäten der Großfusionen der letzten beiden Jahre gehen auf sein Konto. Die Expansionsstrategie hat zum Ergebnis, daß Daimler-Benz sich zum größten Industrie-konzern der Bundesrepublik mausern

konnte. Nun steht die Restrukturierung der Konzernleitung an. Die konkurrierenden Überlegungen einer additiven Verzahnung oder einer strukturellen Vernetzung werden Auskunft über den künftigen Weg des Technologiekonzerns geben. Fest steht in jedem Fall, daß Daimler bei der »Industriepolitik« in der Bundesrepublik ein gewichtiges Wort mitzureden hat.

Reuter, der in den konzerninternen Auseinandersetzungen durchaus Partei ist (er steht für das Konzept der strukturellen Vernetzung der Einzelbetriebe zu einem HighTech-Konzern), zeigt sich wirtschafts- und finanzpolitisch ambitioniert. Bereits gegen Ende der sozialliberalen Koalition wurde er als Schmidt-Kandidat für den Posten des Finanzministers gehandelt, zog aber aus Gründen zurück, die sicher nicht nur in der damaligen Auseinandersetzung um die Prinz-Nachfolge zu suchen sind. In der internen Konsensbildung der Führungsspitzen der Konzerne und Verbände wurde spätestens seit 1981 die »Wende« favorisiert; kein Anlaß für das SPD-gebundene Vorstandsmitglied, sich in letzter Minute zu exponieren. Ein ähnlicher Vorgang wiederholte sich in den Folgejahren zweimal. Vogel ließ im Wahlkampf 1983 den Wunsch erkennen, Reuter für sein Schattenkabinett anzuwerben. Offenbar waren Reuter die Schatten zu lang. Nun hat Brandt den Vorschlag lanciert, Reuter

als »zweiten Schiller« in den Wahlkampf 1987 zu schicken; wieder kam die Absage aus Stuttgart. Kein gutes Zeichen für die Stimmung in der Großindustrie. Auf jeden Fall bleibt sein strategischer Sachverstand der SPD erhalten und offenbart sich in wiederholten Auftritten auf Tagungen der Friedrich-Ebert-Stiftung.

Im Zusammenhang mit Konzernpolitik und parteipolitischen Engagement hat Edzard Reuter in den letzten Jahren Gedanken zu Papier gebracht, die zumindest in Ansätzen einen Eindruck einer erneuerten sozialliberalen Integrationspolitik der SPD für die Umbruchperiode vermitteln. Nicht zuletzt bergen die Ausführungen Reuters den Vorzug, nicht im (parti-)programmatischen Gestrüpp gefangen zu sein.

Der »Geist der Wirtschaft«, der bei Daimler verkündet wird, läßt Schlußfolgerungen über Strukturmerkmale großkapitalistischer Strategiebildung zu. Es ist bemerkenswert, daß innerhalb des gleichen Konzerns und zeitgleich (zumindest gilt das für die 70er Jahre) zwei strategische Köpfe von so unterschiedlichem Zuschnitt groß geworden sind wie Hanns Martin Schleyer und Edzard Reuter. Im Unterschied zu Reuter stand Schleyer immer für autoritäre Integration und für die »harte Linie« der Klassenkonfrontation. Noch bevor er zum Doppelvorsitzenden von BDI und BDA gewählt wurde, reichte sein Profil aus, ihn 1974 als Ministerkandidaten einer künftigen unionsgeführten Bundesregierung zu empfehlen. Beides, die Rekrutierung von Führungspersonal der Unternehmerverbände und von politischen Akteuren, dokumentiert beispielhaft die Reichweite des konzernspezifischen Strategie- und politischen Führungspotentials (vgl. Roßmann, 1986). Wohl stehen branchenspezifische Konzepte im Vordergrund der Konzernpolitik, werden aber mit zunehmender Produktions- und Marktkomplexität auf ein gesamtgesellschaftliches, ja übernationa-

les Niveau verallgemeinert. Mit dem gewachsenen strategischen Artikulationsvermögen der Konzerne geht ein gewandeltes Verhältnis zu den politischen Parteien einher. An die Stelle relativ fest gefügter (»fraktionistischer«) Parteibindungen und innerindustrieller Konfliktlinien sind in der Nachkriegszeit flexible, situationsgebundene Konzernstrategien getreten, die sowohl wechselnde Präferenzen des Parteienbezugs als auch die Fähigkeit erkennen lassen, Interessenverallgemeinerung und -durchsetzung in Dimensionen des (Drei) Parteiensystems zu formulieren. Das — zeitweise — Nebeneinander von Schleyer und Reuter war in diesem Sinne prototypisch. Schon darin zeigt sich in nuce die restriktiv-repressive Strategiereserve, die auch den modernen Kapitalen eigen ist.

Sozialliberalismus für Umbruchperioden

Aufschlußreich für die Schicksale sozialliberaler Integrationspolitik unter neuindustrieller Hegemonie ist ein historischer Vergleich, den Edzard Reuter durch die anspruchsvolle Wahl seines Buchtitels selbst nahelegt. Der historische Gegenpol findet sich in einer analogen Umbruchperiode. Es ist der Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik mit seinen ökonomisch wie politisch krisenhaften Erschütterungen, eine Periode, deren Bedeutung gegenwärtig durch (oft vorschnelle oder einseitige) Analogien mit der Spät- und Krisenphase von Weimar verdeckt wird. Dieser Zeitraum der Erprobung und Etablierung des sozialliberalen Typs bürgerlicher Herrschaft eignet sich, die Konstruktionsschwächen der Weimarer »Mitte« zu beleuchten, und gewährt damit Einblicke in den Grenznutzen auch des aktuellen Wiederbelebungsversuches. Die Bezugsperson stellt sich zwanglos ein — Walther Ra-

thenau, der intellektuelle Präsident der AEG, der strategische Denker und Publizist. Lassen wir uns durch die historisch gewandelten Bedingungen wie durch die unterschiedlichen persönlichen Profile nicht täuschen, oder durch die naheliegende, aber verkürzende Anekdote aufs Glatteis voreiliger Parallelen drängen, derzufolge beide Kapitalfunktionäre in der AEG zu Hause sind (Reuter gehört seit 1982 der AEG als Aufsichtsratsmitglied an). — Die Kontinuitätslinie von Rathenau zu Reuter liegt tiefer. Sie läßt sich in den wiederholten Versuchen greifen, als Alternative zum reinen System marktwirtschaftlicher Steuerung ein »gemischtes System« interventions- und sozialstaatlicher Regulierung der ökonomischen und Klassenbeziehungen zu errichten. Dies ist seit der Wirtschaftsdebatte der späten 20er Jahre mit dem Namen von John Maynard Keynes verbunden, geht in seiner historischen, bündnis- und gesellschaftspolitischen Genese aber auf die frühen Konzepte sozialliberaler Politik zurück, wie sie im Umkreis von Friedrich Naumann entwickelt wurden. In dieser Kontinuität, bereichert durch eigene industriepolitische Praxis, stand auch Walther Rathenau.

Ogleich in verschiedenen Klassenkonstellationen formuliert, lassen die strategischen Überlegungen von Rathenau und Reuter strukturell vergleichbare Momente erkennen. In beiden Fällen geht es darum, unter gewandelten Rahmenbedingungen die Marktexpansion des eigenen Konzerns zu gewährleisten und die Machtstellung der Nation zu bewahren bzw. wiederzuerlangen. Dies geschieht jeweils unter dem Vorzeichen qualitativer Wandlungen im Produktivkraft- und ökonomischen System. Was für Rathenau die »Hebelwirkung der Elektrifizierung« (Pogge von Strandmann, 1981) auf die »Umgestaltung eines großen Teils aller modernen Lebensverhältnisse« (Rathenau, 1907), ist für Reuter die Einführung neuer Technologien zur Produkt- wie Prozeß-

innovation. Natürlich haben sich die Reproduktionsprobleme seit den 70er Jahren in einem Maße vermehrt, die Reuter höhere Leistungen strategischer Verallgemeinerung abverlangen als Rathenau, dem etwa prekäre Umweltbedingungen noch kein Stachel innovativer Anstrengungen zu sein brauchten. Doch koinzidieren beider Überlegungen insoweit, als ihnen die Umbruchperiode eine neue Sicht der Dinge aufnötigt. Bei Reuter geschieht dies unter der Formel, »Synergieeffekte« freisetzen zu wollen. Die konzernübergreifende strategische Sichtweise läßt ihn für den Abschied vom »mechanistischen Denken« plädieren, ein Denkansatz, der bei Rathenau in der Auseinandersetzung mit der »Mechanik des Geistes« (1911) bereits vorgeprägt ist und ihn nach einem »organisch-gemeinschaftlichen« Gesellschaftszustand suchen läßt, der die spaltende Wirkung ökonomischer Antagonismen überwinden und die gesellschaftlichen Widersprüche aussöhnen soll. Wenngleich weniger lebensphilosophisch als positivistisch (Popper) vermittelt, fordert auch Reuter eine »Konzentration der Kräfte«, um die Zukunft auf den Binnen- und Weltmärkten bestehen zu können.

Neuindustrielle Hegemonie, antipluralistische Effekte

Zieht man alle gesellschaftsreformerischen, freilich immer dem Effektivitätsideal kapitalistischer Vergesellschaftung verpflichteten Bekenntnisse ab, bleibt in beiden Fällen die Prämisse neu- und großindustrieller Hegemonie als Bezugspunkt strategischer Entwürfe und als Basis der Einsicht, daß es ohne ständige Intervention staatlicher Apparate in den Wirtschaftsprozess und umgekehrt ohne »staatspolitische« Funktionsübernahmen der Großwirtschaft

nicht mehr geht. Für Rathenau bedeutete das den Konflikt mit dem schwerindustriellen Lager, gegen das er seine Formel vom »regulierten Kapitalismus« setzte, für Reuter die Polemik mit den marktradikalen Puristen der Angebotspolitik. Schlüsselbegriffe der neuindustriellen, sozialliberalen Alternative sind »Produktionspolitik« (Rathenau) und »Industriepolitik« (Reuter). Rathenau verstand darunter die integrative Mischung von Betriebsrätesystem und Selbstverwaltung der zwangssyndizierten Wirtschaft, die die gesellschaftliche Restrukturierung jenseits von »Kapitalismus und Sozialismus« gewährleisten, und Rationalisierung, »Fordismus«, standardisierte Massenproduktion, Typisierungskartelle und planmäßige Standortpolitik erbringen sollte (vgl. Opitz, 1973). Als »Bausteine für eine zeitgemäße wirtschaftspolitische Konzeption« (»Industriepolitik«) nennt Reuter die Renovierung der Industriellandschaft (»Subventionsabbau«), die Drosselung der sozialen Leistungen bis hin zur »Entlastung bei den Arbeitskosten« (mit Bezug auf Ernst Albrecht), die Einführung umweltverträglicher marktwirtschaftlicher Steuerungsmechanismen sowie die Mobilisierung von Venture Capital. Beiden ist diese Problemsicht die Grundlage intensiver Anstrengungen, den (v. a. horizontalen) Konzentrationsprozeß des Kapitals voranzutreiben. Was für die AEG der Einstieg in Felten & Guillaume und Mannesmann war, ist für Daimler-Benz die Mehrheitsbeteiligung an MTU, Dornier und AEG.

Trotz deutlicher sozialrestriktiver Aussagen treffen sich beide Konzepte aus ökonomischen (Massenkonsum) wie legitimatorischen Gründen in der Vorstellung, Klassenkonflikte — den »sozialen Frieden« als spezifisch-deutschen Produktionsfaktor — durch sozialstaatliche Steuerung (Reuter) bzw. den »neuen sozialindustriellen Weg« zum »Sozialtrust« (Rathenau) entschärfen, wenn nicht überwinden zu

können. Hier liegt das eigentliche Scharnier, das bürgerliche und Arbeiterparteien/Gewerkschaften bzw. moderne Großindustrie und Arbeiterklasse verbinden soll. Wesentlicher Hebel des restabilisierten Konsenses ist die parlamentarische Demokratie, ein Bekenntnis, das für Rathenau freilich nicht so naheliegend sein konnte wie für Reuter, und ersterem unter den Kapitalfunktionären in Kaiserreich und Republik eine einzigartige Stellung verschaffte. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß Parlamentarismus und Demokratie wenig mit den Ideen von 1789 gemein haben, da sie instrumentell verkürzt und auf flexible Interessenselektion, soziale Integration und Elitenauslese ausgerichtet werden. Strategische Prämisse ist allemal die Funktionsfähigkeit der Wirtschaft, und folglich werden auch Demokratie und Pluralismus übergipfelt von »organischen« oder »korporativistischen« Institutionen, die den Staat vom Druck »partikularistischer« Forderungen und »vermeintlicher Interessen« entlasten und der »grundsätzlichen Gefahr« des »Kompromisses« entheben sollen (Rathenau, Die Neue Wirtschaft, 1920). Bei Reuter ist dieser Gedanke in den Appell an das »Kräftedreieck Staat, Großunternehmungen und Gewerkschaften« gekleidet, dessen »ordnungspolitisches Ethos ... noch stark unterentwickelt« sei.

Auslöser solcher antipluralistischen Affekte sozialliberaler Konzernstrategien ist nicht allein das Bestreben, die immer als labil empfundene innenpolitische Balance, den Konsens, zu fixieren, sondern auch der entschlossene Wille — und dem ordnet sich ersteres funktional unter —, den Konkurrenzverhältnissen auf den Außenmärkten gewachsen zu sein. Schon Rathenau wußte um die Abhängigkeit Deutschlands von den Weltmärkten, noch bevor er 1914/15 mit den Problemen der »Kriegs-Rohstoff-Abteilung« konfrontiert wurde: »Wir wollen nicht der

Gnade des Weltmarktes anheimfallen. Wir brauchen Land dieser Erde.« (Rathenau, 1913) Für den europäischen Nahbereich hieß das, Kurs auf die Verschmelzung »der Wirtschaft Europas zur Gemeinschaft« zu nehmen (ebd.). Unter diesen Vorzeichen erklärt sich das Engagement Rathenaus in der Kriegszieldebatte des Ersten Weltkrieges (vgl. Opitz, 1977), aber auch sein fortdauernder Einsatz für Westintegration und Ostexpansion in der Frühzeit der Weimarer Republik. Reuter schließt hier an, wenn er getreu der sozialliberalen Tradition des »europäischen Wirtschaftsraumes« die Einrichtung des »europäischen Binnenmarktes« als dringendstes Erfordernis bezeichnet. Der Sache nach bedeutet das nichts anderes, als Hegemoniepolitik auf dem Kontinent zu betreiben.

Soll man den Typ strategischen Denkens würdigen, der in beiden Konzepten zum Ausdruck kommt, so wird man sie als *Antizipations*-Strategien von anderen Konzepten der Blockade und der Konfrontation abgrenzen (vgl. Roßmann, 1986). Rathenau wie Reuter geht es um das frühzeitige Besetzen von Problemfeldern, bevor noch andere strategische Konzepte — von oben wie von unten — diese okkupieren. Gleichwohl dürfte im historischen Vergleich wie in der Analyse der Einzelkonzepte deutlich geworden sein, daß beide repressive Formen der Problemlösung nicht grundsätzlich ausschließen, obwohl sie einen vorsichtigen, flexiblen Umgang mit der Konfrontationspolitik favorisieren.

Wirklichkeit und Wirksamkeit

Peter Glotz nimmt offenbar an, den »Fehler« von Weimar vermeiden zu müssen, als sich die SPD zwischen dem neu- und dem schwerindustriellen Lager nicht zu entscheiden vermochte.

Selbst die Rathenauschen Reformideen waren ihr damals zu radikal (vgl. Gossweiler, 1971). Glotz dagegen setzt prinzipiell, wenn auch sozialstaatlich abgefedert, auf die derzeitigen modernen Kapitale. Doch könnte es ihm nicht ergehen wie dem Hasen mit dem Igel im Märchen? Schon Rathenau lebte in der Illusion, das Bündnis zwischen neuindustriellem und sozialdemokratischem Sozialliberalismus sei die einzig noch verbliebene effektive Integrationsstrategie. Die fortschreitende Reduzierung der sozialliberalen Massenbasis, die Attraktivität des schwerindustriellen Konkurrenzmodells autoritärer Volkseinkünfte und — nicht zuletzt — die Selbstliquidierung der Weimarer »Mitte« zugunsten der Rechten haben diese Illusion begraben. Heute ist die sozialliberale Form der Massenintegration kein parteipolitischer oder kapitalgruppenspezifischer Alleinbesitz mehr, sondern hat sich zur allgemeinen politischen Variante spätbürgerlicher Herrschaft emanzipiert (vgl. Opitz, 1973). Folglich gerät jeder sozialliberale Erneuerungsversuch der SPD in Konkurrenz mit Integrationsstrategien sozialkonservativer Prägung, die ihre Nähe zu sozialliberalen Methoden kaum leugnen und ihre Verbundenheit mit den neuen Wachstumsindustrien offen zur Schau tragen (man denke an die modernistischen Konservativen wie Späth, Biedenkopf oder Riesenhuber). Ob von dieser Seite Konkurrenzvorteile geltend gemacht werden können (der Draht zu Konzernspitzen und Verbänden ist allemal kürzer), bleibt angesichts der »Schwierigkeiten einer besseren Union« (DEBATTE, 2/1986) abzuwarten. Was aber die Konstruktion des sozialliberalen Modells betrifft, das Reuter anbietet, so lehrt der Vergleich mit Rathenau Skepsis.

Rathenau war nicht einfach nur gegen die Schwerindustrie unterlegen. Sein eigenes Konzept des »regulierten Kapitalismus« wurde ein knappes Jahrzehnt später von seinen Gegnern unter

reaktionären Vorzeichen realisiert, und noch Speer berichtete davon, wie sehr ihn Rathenaus Werk bei der Organisation der faschistischen Kriegswirtschaft inspiriert habe. Reuters Industriepolitik, die sich etwa mit Späths Modernisierungskonzept vortrefflich verbindet (vgl. Reuter, 1985, S. 243 ff.), ist gegen einen zeitgemäß ähnlichen »Mißbrauch« um so weniger gefeit, je geringer ihr massenintegrativer Nutzen für die Sozialdemokratie ausfällt ...

Sprengstoff barg auch Rathenaus Außenpolitik. Die Wertschätzung, die der von ihm unterzeichnete Rapallo-Vertrag mit Sowjetrußland (1921) in der linken und liberalen Geschichtsschreibung erfahren hat, verbirgt nur allzu häufig das taktische Kalkül, das diesen Vertrag zur Variablen in der Revisionspolitik gegen Versailles degradierte. Wenngleich für Rathenau persönlich folgenreich — er wurde wenig später von Fememördern umgebracht —, diente das Rapallo-Manöver doch primär der Druckausübung auf die westlichen Siegermächte, um sie durch Vorzeigen der sowjetischen Karte für den deutschen Revisionswunsch nach »Gleichberechtigung« (lies: Aufrüstung usw.) gefügiger zu machen. Diese Doppelbödigkeit macht Rapallo den Ostverträgen der sozialliberalen Koalition vergleichbar. Was dort Versailles, ist hier das durch das Bundesverfassungsgericht bekräftigte »Wiedervereinigungsgebot«. Damit hätte Reuter nichts zu tun, wenn nicht seine Skizze der Ost-West-Beziehungen ähnliche Fallstricke erkennen ließe. Seine Op-

tion für eine friedliche Integration Europas und eine Ost-West-Verständigung kontrastiert mit der Propaganda der Tat eines HighTech-Rüstungskonzerns mit SDI-Engagement, der — etwa bei Dornier — die wehrtechnische Seite dieses Unternehmens ohne Abstriche hervorhebt. Diese Ambivalenz wurzelt in der Konzernstruktur selbst, die sich durch die jüngsten Fusionen einen umfangreichen Rüstungsanteil verschafft hat und damit in ihrem Produktionsprofil für unterschiedliche Entwicklungsvarianten offen ist. Eindeutigkeiten eines außenhandelspolitisch abgestützten Entspannungskurses werden ebenso vermieden, wie sich der Konzern für reaktionäre Revisionen im binnenwirtschaftlichen, europäischen und internationalen Maßstab offenhält, sie ggf. toleriert, wenn nicht indirekt begünstigt.

Was ist das anderes als die Pilatus-Moral der »Mitte« von Weimar?

Der Text stützt sich, ohne detaillierte Belege zu geben, auf die folgende Literatur: Edzard Reuter, Vom Geist der Wirtschaft. Europa zwischen Technokraten und Mythokraten, Stuttgart 1986; Walther Rathenau, Schriften und Reden. Auswahl und Nachwort von Hans Werner Richter, Frankfurt/M. 1986; Reinhard Opitz, Der deutsche Sozialliberalismus 1917-1933, Köln 1973; ders. (Hrsg.), Europastrategien des deutschen Kapitals 1900-1945, Köln 1977; Hartmut Pogge von Strandmann, Rathenau zwischen Politik und Wirtschaft, in: Otmar Franz u.a., Am Wendepunkt der europäischen Geschichte, Göttingen-Zürich 1981, S. 88 ff.; Witich Roßmann, Vergesellschaftung, Krise und gewerkschaftliche Gegenmacht 1969-1984, Marburg 1986; Kurt Gossweiler, Großbanken — Industriemonopole — Staat. Ökonomie und Politik in Deutschland 1914-1932, Berlin 1971.

Die Gewerkschaften, sagt Karl Graf Gabelin, sind dazu da, die Kapitalisten solange zum Narren zu halten, bis der Klassenkampf vorbei ist. Der Klassenkampf von unten, fügt Gabelin dazu und freut sich über die dritte Wiederentdeckung des Marxismus nach dem zweiten Weltkrieg.

Matthias Beltz

Clemens Knobloch

Hase und Igel in der Soziologie: Niklas Luhmann

1.

»Der Igel und seine Frau besaßen als soziale Systeme prudentia im Verhältnis zum Hasen: Sie konnten schnell hochselektiv kommunizieren, während der Hase nur schnell laufen konnte. Älteren Gesellschaften schien eine solche Prudentia zu genügen.« (Luhmann, Soziale Systeme, Ffm. 1984, S. 76)

Heute genügt sie nicht mehr. Luhmann jedenfalls spielt die Rolle des Igels und seiner Frau allein: Wo man auch hinläuft auf den Feldern der soziologischen Forschung, er ist immer schon da und lacht dem atemlosen Kritiker ausgeruht entgegen. Schnell laufen und hakenschlagen kann er obendrein, aber die vielen Hunde sind trotzdem sein Tod nicht. Er lockt sie auf die falsche Fährte, und ihr fernes Bellen mehrt noch seinen Ruhm.

Niklas Luhmanns Name steht für moderne Gesellschaftswissenschaft auf dem begrifflichen und ideologischen Niveau eines vitalen und selbstgewissen Spätkapitalismus. Seine soziologische Systemtheorie ist scharf durchdacht und geschickt inszeniert. Als Wissenssoziologe weiß er um die Wirkungs- und Erfolgsbedingungen von Theorie innerhalb und außerhalb des Teilsystems Wissenschaft. In der Semantik einer Gesellschaft überlebt langfristig nur, was auf die Orientierungsprozesse der Individuen in Erleben, Handeln und Erwarten zugeschnitten ist. Dafür müssen die Grundbegriffe (und Beispiele) suggestiv, erfahrungsnah und konnotationsreich sein. In der Sachdimension hingegen zählt allein das Überraschende und Neue an den Theorieperspektiven und Abstraktionen, die theoretische Produktivität der freigelegten Hinsichten, der Sinn für kaum merkliche gesellschaftliche Entwicklungen. In der Zeitdimension schließlich muß eine Theorie anschließbar sein an die geistesgeschichtlichen Bestände und Traditionen des Fachs, sie muß als Weiterentwicklung von dessen Perspektiven verstanden werden können. In allen drei Dimensionen jongliert Luhmann virtuos und gleichzeitig.

Um die 'Komplexität' seiner Theorie verstehend zu reduzieren, müssen wir sie erst noch einmal steigern: Wir legen das ganze Konzept auseinander in eine wirkungsbezogene, pragmatisch-ideologische Komponente, zu der gehören die Bedingungen von Luhmanns Erfolg in der akademischen Öffentlichkeit und die Hilflosigkeit der Kritik; diese Reduktion wäre aber allein

nicht 'sinnhaft', hielte sie nicht beständig den anderen Luhmann präsent, den souveränen Kenner soziologischer Theorieprobleme, der gleichzeitig die Bewegungen und Entwicklungen des gegenwärtigen Kapitalismus subtil wahrnimmt und konzeptiv ideologisiert. Beides geschieht in einem Zuge, aber die Trennung der Gesichtspunkte erzeugt bessere Übersicht.

2.

Soziale Systeme sind selbstreferentiell und geschlossen, sagt Luhmann. Alle Funktionseinheiten, aus denen sie bestehen, müssen sie selbst produzieren und permanent reproduzieren (ob es sich nun um ein Partygespräch oder um eine Großinstitution handelt), und alle Umweltkontakte werden als Selbstkontakte realisiert. Soziale Systeme bestehen aus Kommunikationen, die als Handlungen zugerechnet werden. D. h. das Tor in der 88. Minute ist eigentlich ein Systemereignis, das aber aus praktischen Anschluß- und Selbstvereinfachungsgründen dem Torschützen als Handlung zugerechnet wird. Die Menschen (oder besser: psychischen Systeme) sind durchaus keine Bestandteile der sozialen Systeme. Sie gehören in deren Umwelt als notwendige Voraussetzungen der Systembildung, aber sie gehören nicht dazu. Auch für 'Bewußtsein' haben soziale Systeme keinerlei Verwendung (Soz. Syst., S. 60), wenn sie auch Wesen, die welches haben, in ihrer Umwelt brauchen können.

Beide Arten von Systemen reproduzieren sich auf ihre eigene Weise relativ unabhängig von einander, soziale Systeme auf der Basis von Kommunikationen, psychische Systeme auf der Basis von Bewußtseinsprozessen.

Schon hier heult die Schar der Kritiker einmütig auf. Was? Die Individuen sind nur Umwelt und nicht im Zentrum der sozialen Systeme? Professor Habermas bloß Umwelt? Das ist ja Antihumanismus! Und Bewußtsein soll es auch nicht geben in sozialen Systemen? Das ist ja zynisch und wider alle Vernunft! Psychische und soziale Systeme geschlossen und selbstreferentiell? Der Mensch ist weltoffen, das weiß man doch aus der Anthropologie.

Aber gemacht. Auf der pragmatischen Ebene sind das alles wohldosierte, allgemeine Aufmerksamkeit sichernde Provokationen, vorgetragen mit klammheimlicher Freude und dem sicheren Bewußtsein, alle Trümpfe im Ärmel zu haben. Die Absetzbewegung von den gang und gäbe humanistischen Denkfiguren, nach denen allenthalben »der Mensch« im Mittelpunkt steht, ist wohlkalkuliert. Das lenkt die Kritik in moralisierende Bahnen, und da ist sie besonders unschädlich.

Beim Individuum macht alle Erfahrung und Orientierung, jede absichtliche Handlung den Weg über den Kopf, aber schon der banalste soziale Kontakt hat eine bewußtseinsunabhängige Eigendynamik — und gerade *die* hat den Soziologen zu interessieren. Jeder weiß doch, daß schon 'Beziehungen' Abläufe und Ereignisse erzeugen, die keines der beteiligten Individuen 'will' oder auch nur überschaut. Aus der handlungssoziologischen Perspektive (die Luhmann überwinden möchte) heißt das: Soziale Hand-

lungen haben auch einen Umkreis von nicht überschauten und nicht intendierten Folgen. In der systemtheoretischen Perspektive Luhmanns heißt es: Das Individuum mit all seinen Motiven, Intentionen und Bedingtheiten kann in den Kommunikationen eines jeden Systems nur selektiv und partiell thematisiert werden. Es gehört zur Komplexität der Umwelt, die im System nie ganz abgearbeitet werden kann noch soll. Was ist sachgemäßer, wenn man ein Partygespräch, den Ölmarkt oder das Rechtswesen verstehen will?

Jede Soziologie, die den Namen verdient, muß methodisch von den Individuen absehen, um ihren Gegenstand, die eigensinnigen sozialen Beziehungen, in den Blick zu bekommen. Das hat an sich mit Antihumanismus nichts zu schaffen und verträgt sich sehr gut mit der Zusatzannahme, daß die Offenheit sozialer Systeme für individuelle Beeinflussung sehr unterschiedlich ist, beim Ölmarkt anders als beim Partygespräch und da wieder anders als beim Rechtswesen.

Und selbstreferentiell-geschlossen? Auf psychische Systeme bezogen heißt das doch nur, daß aller Umweltkontakt über selbsterzeugte Mittler laufen muß, über die Schemata, Sequenzen und Symbole, mit denen man Erfahrungen und Handlungen organisiert. Das ist in der Humanpsychologie seit Piaget beinahe selbstverständlich. Es widerspricht durchaus nicht der These von der Weltoffenheit, sondern reformuliert sie mit der anderen Bezugsstelle: Die Bedingungen und Werkzeuge des Umweltbezugs müssen jeweils im System erzeugt werden. So spricht Luhmann die Jünger des neuesten »Konstruktivismus« an, ohne deren erkenntnistheoretischen Solipsismus zu teilen. Die Rezeption läuft ohnehin über Reizbegriffe, nicht über die subtilen Einzelheiten. Man murmelt »Selbstreferenz« oder »Autopoiesis« und hat sich schon erkannt.

Gleichwohl — und damit geht es wieder in die Sachebene — ist Luhmanns soziologische Ordnungsmetapher neu und radikal. Sie artikuliert, wie indirekt auch immer, eine gesellschaftliche Entwicklung der jüngsten Zeit. In der klassischen bürgerlichen Soziologie beugt die Gesellschaft als Ordnungsmacht das eigensinnig-ordnungswidrige Individuum unter den 'allgemeinen Willen'. Es sind gewissermaßen die ganzen Individuen, die sozialisiert werden. Bei Marx ist die Verselbständigung der gesellschaftlichen Abläufe, die sich als 'Naturgesetze hinter dem Rücken' durchsetzen, Produkt der Klassengesellschaft und aufzuheben durch die revolutionäre Praxis der Produzenten. Diese stellt den Zustand her, »worin die freie Entwicklung eines Jeden die Bedingung für die freie Entwicklung Aller ist«. Sie holt die gesellschaftlichen Prozesse in die Verfügung der organisierten Individuen zurück. In der Soziologie dieses Jahrhunderts kommt dann das Individuum auf andere Weise wieder ins Spiel. Nehmen wir Arnold Gehlen: Bei ihm ist die Verselbständigung der Handlungen zu Institutionen mit Sollgeltung und Aufforderungscharakter für die Individuen in einer Bedingung gesellschaftlicher *und* individueller Stabilität. Die Individuen sind in den Institutionen verfaßt und haben da ihren Halt, die Gesellschaft stellt lebensnotwendige Leistungen, die sie erbringen muß, auf Dauer.

Luhmann hingegen zieht beide Prozesse weit auseinander: Die Reproduktion der Individuen (wohlgemerkt nicht die materielle) ist aus der gesellschaftlichen Reproduktion ausgelagert, und diese ist umgekehrt weitgehend unabhängig von jener. Psychische und soziale Systeme sind füreinander Umwelten. Was hat das zu bedeuten?

In konkurrierenden soziologischen Modellen findet man als Nahtstelle beider Prozesse die soziale Handlung. Sie gilt als Element der System- und der Persönlichkeitsreproduktion und wird darum leicht zum soziologischen Kernbegriff. Bei Luhmann sind aber weder die Handlungen der einzelnen systembildend noch ist die Gesellschaft eine Aggregation (womöglich noch bewußter) Individuen. All das gilt als Gemeinschaftsmythologie und wird auf die Ebene der Selbstbeschreibung sozialer Systeme (eine Art Ideologieebene also) abgeschoben. Luhmanns Soziologie ist radikal desanthropomorphisierend, das ist ihr Hauptvorzug.

Soziale Systeme binden selektiv die Individuen, die an ihren Kommunikationen teilnehmen, aber kein System bindet ein Individuum ganz, kein System stiftet *den* individuellen Lebenssinn.

Luhmann behandelt das als Axiom, man muß den Gedanken aber historisieren, damit er Kontur gewinnt. Das Individuum fällt zwar nie ganz mit dem Ensemble seiner gesellschaftlichen Funktionen zusammen, immer gibt es einzelne, die sich subjektiv über die Verhältnisse erheben, deren Geschöpf sie sozial sind und bleiben (so Marx im Vorwort des 'Kapital'). Aber erst neuerdings haben sich massenhaft Verhältnisse herausgebildet, von denen sich die Individuen 'absetzen' (müssen), weil sie sich nicht 'einbringen' können. Es gibt, pathetisch gesagt, eine gesellschaftliche Marginalisierung der Individuen. Deren Sinnansprüche werden nicht mehr gesellschaftlich gebunden, sondern in Freizeit und privaten Konsum abgedrängt. Das ist natürlich auch eine gesellschaftliche Tatsache.

Für Gehlen und die Ideologen der letzten Generation erschien diese Entwicklung (eingefangen zuerst in der Theorie der 'Industriegesellschaft') noch als Verhängnis. Luhmann hingegen ist ihr eigentlicher Propagandist. Er hat ihre Vorzüge erkannt. Es ist viel zu riskant, die Individuen in öffentliche und feste Ideologien oder Moralen einzubinden. Das hieße, Möglichkeiten vernichten, die schon morgen für das System Notwendigkeiten sein können. Ein Individuum, das sich außerhalb seiner bestimmten gesellschaftlichen Beziehungen als Individuum stabilisiert, ist gleichzeitig fungibler und eingebunden. Es ist nicht einer bestimmten gesellschaftlichen Tätigkeit und Haltung verpflichtet, aber einem Zustand, der die nötigen Ressourcen für Freizeit und Konsum schafft. So lange der gegeben ist, bleibt das Individuum flexibel und verfügbar, die ideale Umwelt für soziale Systeme. Daß dieser Zustand langfristig an eine relativ stabile ökonomische Entwicklung gebunden ist, versteht sich von selbst.

Von dieser Warte wird das ganze Geplapper von der 'gesellschaftlichen Verantwortung des einzelnen' etc. zur ungedeckten »humanistischen Zu-

mutung« (Soz. Syst., S. 351): Jeder einzelne soll das Ganze in sich entwickeln. Das kommt an bei denen, die die Vorzüge von A 13 und die Mühen des 'langen Marsches durch die Institutionen' kennengelernt haben, die den Sog von schönen Wohnungen, komfortablen Autos, weiten Reisen und raffinierten Weinen für sich rationalisieren müssen.

Die Auflösung der moralisch gestützten Sozialverbände, ehemals wortreich bejammert, macht die abstrakten und nicht 'bindungsfähigen' Funktionsverbände gleichzeitig frei von moralischem Störfaktor und von der Zumutung, sinnstiftende Nebeneffekte zu erzeugen.

So steht Luhmann für die scharfsinnige Analyse eines neuen gesellschaftlichen Integrationsstils, der in der Tat soziale Systeme sichert, indem er individuelle und gesellschaftliche Reproduktion weiter auseinanderzieht.

Diese Optik hat auch Folgen für die Theorietechnik und für den Theoriestil. Einmal erscheinen klassische Probleme wie 'Moral' oder 'Erziehung' in völlig neuem Licht. Während Gehlen noch — zum Schluß mit Schaum vorm Mund — für die Erneuerung der moralischen Hegemonie seiner Klasse kämpfte, konstatiert Luhmann lapidar: Moral schafft Streit und erschwert die Lösung von Konflikten; sie hat durchaus keine integrierende Funktion, und die Gesellschaft ist (»zum Glück«, schreibt er; Soz. Syst., S. 318) keine moralische Tatsache. Das haben die herrschenden Klassen freilich schon immer begriffen. Moral war vorzugsweise für die Beherrschten. Daß sie selbst da (gegen andere Integrationsmechanismen) nicht viel taugt, ist neu an Luhmann — und selbstverständlich eine feine Provokation für alle, die es gut meinen, und deren gibt es viele unter den Soziologen. Ähnlich provozierende Thesen offeriert Luhmann über die (Un-)Möglichkeiten von Sozialisation und Erziehung.

Aus all dem entsteht ein weitgehend desinteressierter und gegen Ideologie- oder Sozialtechnologievorwürfe bestens immunisierter Habitus. Mit den Ansprüchen der Individuen, in die sich die humanistischen und moralisierenden Kritiker immer kleiden, hat er ja gar nichts im Sinn. Der Vorwurf der tendenziösen Interessiertheit fällt so, beinahe von selbst, auf seine Kritiker zurück.

Das Auseinanderrücken von psychischen und sozialen Systemen hat natürlich auch Folgen für den Fortgang der Theorie. Es ermöglicht weitgehend nichtpsychologische, gegen die Sphäre des Individuums abgehobene Grundbegriffe, und ist daher desanthropomorphisierendes Gegengift gegen eine handlungsnähe Soziologie, die sich ewig mit den Intentionen der Akteure herumschlägt und daher eigentlich Sozialpsychologie ist. Oder?

3.

Damit sind wir wieder bei einem Drehpunkt des Systems: bei der Architektonik der Grundbegriffe. Gehlen, der ein glänzender Methodiker war, hat

von seinen Grundbegriffen gefordert, man müsse sie gleichermaßen auf individuelle Verhaltensleistungen (auf biologischer und psychischer Ebene) und auf die höheren gesellschaftlichen Synthesen beziehen können. Das Eigentümliche an Luhmanns Grundbegriffen liegt auf dieser Linie: Sie sind fast immer doppelt beziehbar, auf psychische und auf soziale Systeme. Das verleiht ihnen einen merkwürdig changierenden Charakter, der mit zum Hase-und-Igel-Effekt beiträgt. Ein Kritiker schreibt, das Ganze sei bloß »ein Verschiebeparkplatz für Begriffe«, aber das ist es nicht. Ausdrücke wie 'Sinn', 'Kommunikation', 'Komplexität' sind immer auch auf das Erleben des Einzelnen beziehbar und wirken eigentlich gründlich deplatziert in einer Soziologie mit antipsychologischem Trend. Aber das ist gerade das Geheimnis Luhmanns: Das Individuum wird im ersten Schritt als Systemelement ausgelagert, aber nur, um als Bezugspunkt der Theorie stärker denn je präsent zu bleiben. Luhmann benutzt ein theoretisches Verfahren, das es ermöglicht, sehr abstrakte gesellschaftliche Prozesse in die Nahoptik des individuellen Erlebens zu ziehen. Er behandelt die gesellschaftlichen Prozesse in der Gestalt, in der sie kommunikativ thematisierbar sind. Die Kultur einer Gesellschaft ist das Ensemble der kommunikativen Ressourcen. Bei Luhmann verbindet sich der desanthropomorphe Habitus mit einer erfahrungsgesättigten Begrifflichkeit.

Nur so ist verständlich, was anderenfalls nur ein lebenswürdiger Anachronismus wäre: Luhmanns Ausführungen über 'Wahrheit', 'Liebe', 'Geld' und 'Macht', die sog. symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien. Das sind gleichzeitig erlebnisnahe Alltagsbegriffe und hochabstrakte theoretische Schematisierungen in Luhmanns Gesellschaftstheorie. In ihrer zweiten Rolle gelten sie als Drehpunkte möglicher Systembildung, weil sie als Symbole die Eigenschaft haben, die (an sich unwahrscheinliche) Übernahme von Selektionen gleichzeitig zu motivieren, zu symbolisieren und kommunizierbar zu machen. Das ökonomische System einer Gesellschaft »beruht« also nicht auf Geld, aber alle seine Kommunikationen sind gewissermaßen in Terms von Geld motivierbar und symbolisierbar. Das ist natürlich keine ökonomische Theorie und will es auch nicht sein. Es ist ein Beispiel für abstrakte und erfahrungsnahe Schematisierung. Luhmann versucht nie, das »An sich« irgendeiner gesellschaftlichen Erscheinung auf den Begriff zu bringen, die Verhältnisse tauchen bei ihm in der Form auf, in der sie systeminterne Anschlußprozesse regulieren.

Darüber soll man nicht die Nase rümpfen. Begriffe, die mitbegreifen, wie die sozialen Systeme »ihre« Wirklichkeit verarbeiten und kommunizieren, sind beste Tradition und Voraussetzung jeder öffentlichen Wirksamkeit von Theorie. Die Selbstschematisierung gehört zum Gegenstandsbereich, oder: Theorien, in denen die 'Arbeiterklasse' vorkommt, können nur in dem Maße wirksam sein, als es Individuen gibt, die ihr Handeln mit ihrer Zugehörigkeit zu dieser Klasse symbolisieren und motivieren. Daß die Leitbegriffe der organisierten Arbeiterbewegung im 'öffentlichen' Diskurs der Massenmedien und im Erfahrungsaustausch der Individuen kaum vorkommen, daß sie nur im bewußten Teil der Gewerkschaftsbewegung und bei Kommunisten überhaupt »anschlußfähig« sind, das ist ja weder Zufall

noch eine bloße Äußerlichkeit.

Begriffe wie 'Sinn' und 'Kommunikation' beziehen sich dann gleichzeitig auf Operationsweisen und Einheiten von sozialen Systemen und geben den Stoff für eine Selbstdefinition der Akteure. Das klingt ein wenig, als sei es der interaktionistischen Tradition entnommen. Von der setzt sich Luhmann aber gerade ab. Sie läßt nämlich Gesellschafts- und Bewußtseinsstrukturen aus den Wechselwirkungen des individuellen Handelns entstehen. Als Soziologe tut Luhmann gut daran, den sozialen Zusammenhang selbst an die erste Stelle zu rücken. Das Individuum wird nur selektiv einbezogen, als Punkt, auf den Kommunikationen als Handlungen oder Erlebnisse zugerechnet werden können. Es hat nicht per se einen Abdruck der Gesellschaft im Kopf. Psychische und soziale Systeme müssen bloß kompatible Operationsmodi haben. Auf diesen theoretischen Punkt sind Luhmanns Grundbegriffe zugeschnitten.

Und wenn dann einer kommt und sagt (wie Habermas), das Individuum hätte sich auf allgemeine Normen und Verbindlichkeiten einzulassen, dann wirft sich Luhmann in die Pose des nüchternen, faktenorientierten, desinteressierten Beobachters und fragt zu Recht: »Aber wird es das tun« (Soz. Syst., S. 352)? Er artikuliert den verbreiteten Überdruß an gutwilligen Weltverbesserern, aber er tut das mit aufklärerischer Pose, in der Haltung dessen, der die Individuen gegen gesellschaftliche Zumutungen in Schutz nimmt. Die Individuen sind mit ihren Unwägbarkeiten, Ansprüchen und Idiosynkrasien eine Kalamität für die sozialen Systeme, aber die sind auch umgekehrt eine erlebte Schranke für die umgeleiteten Sinn- und Lebensansprüche der Individuen. Diesen Zusammenhang gestaltet Luhmann sachgemäß als zunehmende Differenzierung psychischer und sozialer Systeme. Beide versorgen sich wechselseitig mit der notwendigen Unordnung, schreibt er.

Wer in Parteien oder Gewerkschaften den alltäglichen Kleinkrieg kennt, der um und gegen die persönlichen Sinn- und Freizeitansprüche der Mitglieder geführt werden muß, der weiß, wovon Luhmann spricht. Für solche Verbände gibt es (in ruhigen Zeiten) kein 'generalisiertes Kommunikationsmedium', das die Übernahme ihrer Selektionen garantiert.

4.

Viele Kritiker bemängeln den deduktiven Stil Luhmanns, seine (vermeintliche) Praxisferne, sowohl in Sachen der soziologischen Einzelforschung wie auch mit Blick auf die drängenden gesellschaftlichen Probleme (Seyfarth in der Soziologischen Revue 1/1986; Käsler im Spiegel 50/1984). Das ist entschieden ein Mißverständnis. Wer Augen hat, sieht gleich, daß Luhmann ein eminent praktischer Denker ist. Von der gesellschaftlichen Wirklichkeit der BRD steht mehr in seinen Schriften als in allen 14 Bänden des 'Handbuchs für empirische Sozialforschung' zusammen.

Hier kommt wieder alles an auf den Unterschied zwischen Luhmanns Theoriestrategie im Wissenschaftssystem und dem sachlichen Gehalt seiner Überlegungen.

Auf den ersten Blick scheint alles nur von Begriffen zu handeln, aufgelockert gelegentlich durch lebensnahe Beispiele, die mal aus der Literatur, mal aus der Philosophie, mal aus dem Frankreich des 17., mal aus der Gegenwart des 20. Jahrhunderts stammen. Stringenter begrifflicher Zusammenhang im ganzen bei völliger Beliebigkeit im einzelnen, das scheint ein Bauprinzip seiner Schriften zu sein. Die Kultur aller Länder und Zeiten ist nichts als ein gigantischer Steinbruch, eine riesige Beispielsammlung, in der Luhmann souverän schaltet und waltet.

Dieser Habitus kommt dem Hang zum Generalismus entgegen, der gerade bei jüngeren theoriebewußten Wissenschaftlern nicht selten und oft das einzige Relikt ihrer studentenbewegten Vergangenheit ist. Hierher gehört auch, daß Luhmann den Sinn für das große Ganze, den Weltanschauungsbedarf anspricht. Er kokettiert mit dem, was Gehlen die 'Schlüsselattitüde' nannte und mit der sinkenden Anziehungskraft des Marxismus für endgültig überholt hielt: mit dem Versuch, die Gesamtgesellschaft in einem Zug wissenschaftlich durchzuordnen, Weltentwurf und Handlungsanweisung in einem zu geben. Luhmann spricht diese Attitüde an, aber ganz dezidiert ohne den Handlungsanspruch — als hätte er bei Gehlen gelesen, daß die große Schlüsselattitüde nur noch als leeres Modell bei vielen Individuen zurückgeblieben ist. Viel Koketterie ist auch dabei, weil er gleichzeitig betont, in modernen Gesellschaften gebe es keinen Punkt mehr, von dem aus man das Ganze überschauen könne. Die eigene Theorie aber vergleicht er mit einem Flug über den Wolken, bei dem man bloß gelegentlich, wenn die Wolkendecke aufreißt, die erloschenen Vulkane des Marxismus zu Gesicht bekommt. So weit die Rhetorik.

Aber Luhmanns Karriere hat nicht umsonst da begonnen, wo die Spitzen von Wirtschaft und Verwaltung ihre Kader rekrutieren: an der Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer, wo auch Gehlen nach dem Krieg gelehrt hat. Nur wer ganz an der Oberfläche bleibt und scharfe begriffliche Abstraktion für unpraktisch hält, kann dem Mißverständnis aufsitzen, hier würden bloß Begriffe hin und her geschoben.

Luhmann denkt problemtheoretisch. Soziale Ordnung ist unwahrscheinlich, man muß erklären, wieso sie trotzdem besteht. Damit stellt er sich in die großen Traditionen der Gesellschaftslehre, wo man fragt: wie ist Gesellschaft möglich? Alles Bestehende wird als Problemlösung behandelt, die immer auch anders möglich ist. Diese Theorieperspektive ist natürlich ihrerseits erst möglich, wenn die sozialen Verbände nicht mehr überwiegend von Tradition bestimmt sind. Die soziale Wirklichkeit besteht dann aus lauter Lösungen, und der Soziologe hat die Aufgabe, die dazugehörigen Probleme zu finden. Im zweiten Schritt kann man dann fragen: gibt es andere, bessere Lösungen für dasselbe Problem, Lösungen mit geringeren Folgekosten an anderen Stellen, mit weniger unerwünschten Seiteneffekten?

Das Ergebnis ist eine aparte Mischung aus phantasievollem Möglichkeitsdenken und hartem Realitätssinn, eine Art 'Mann ohne Eigenschaften', aber für alle Zwecke verfügbar, einer, der die Verhältnisse zum Tanzen bringt, indem er ihnen ihre eigene Melodie vorspielt — ist man versucht zu sagen. Aber anders als beim Marx'schen Bilde geht es bei diesem Tanz bloß um Lockerungsübungen auf dem kapitalistischen Parkett, dessen Vortänzer keinen Augenblick in Ritual oder Routine erstarren dürfen, weil die beständig sich umwälzende Produktion ein Höchstmaß an Beweglichkeit erfordert.

Nichts ist notwendig so, wie es ist. Das ist ein sehr praktisches Motto, und wer Luhmanns Arbeiten über 'Verfahren' in Politik, Recht und Verwaltung kennt, der wird ihm schwerlich noch einen eminent praktischen Sinn absprechen können. Wenn *ich* eine Organisation zu reformieren hätte, ich würde keinen anderen als ihn beauftragen.

So beschäftigt Luhmann die Intellektuellen *und* die Macher. Erstere dürfen beunruhigt sein von dem Umstand, daß Luhmann das Bewußtsein aus der Mitte sozialer Systeme herausdrängt (Klaus Podak, im Merkur 7/1984), als ob es *da* jemals gewesen wäre; oder darüber, daß Luhmann die Subjektphilosophie beerbt, ohne Erbschaftsteuer zu zahlen (Jürgen Habermas). Böse Zungen wollen sogar in der Generalformel von der selbstreferentiellen Geschlossenheit sozialer Systeme eine Metapher erkannt haben, die gerade auf den akademischen Betrieb der Humanwissenschaften glänzend paßt: man zitiert einander und läßt sich ein, das System reproduziert sich intern auf der Basis von Reputation und produziert keine externen Effekte.

Die Macher hingegen, die Verwaltungen rationalisieren und politische Kampagnen planen, haben in Luhmann einen Vordenker, dessen Ergebnisse man bloß in Planungsentscheidungen umsetzen muß. Hier bewährt sich die Erlebnissnähe seiner Abstraktionen ein weiteres Mal: Sie lassen sich leicht anschließen an die Typik praktischer Probleme, weil sie gesellschaftliche Einrichtungen von vornherein als Lösungen für praktische Probleme analysieren. Und im Verhältnis zwischen Theorie und Anwendung kommt es durchaus nicht darauf an, ob ein Theorem 'zutrifft' oder nicht (das kann man getrost denen überlassen, die daran Spaß haben), sondern allein darauf, daß an seine Generalisierungen Entscheidungen angeschlossen werden können, die sich 'bewähren' (Soziol. Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, S. 323). So empfiehlt Luhmann zum Beispiel die sozialwissenschaftliche Erfahrung im Umgang mit Begriffssystemen für eine Reform der politischen Terminologie, die ihm überaltert, nicht integrierbar und wenig anschlussfähig erscheint.

5.

Zur Selbstdarstellung einer wissenschaftlichen Theorie gehört auch, daß man bestimmte Fäden, an denen man hängt, akzentuiert und andere tarnt. Luhmann stellt sich gern in die Tradition von Parsons. Den Bezug auf Geh-

len meidet er. Dabei hat gerade der ihm die Grundlinien vorgedacht: den Übergang moderner Gesellschaften zur funktionalen Differenzierung (damit hat die Theorie keinen Bedarf mehr für Klassen und Herrschaft, nur noch für Funktions- und Sachautorität — alle Interessen tragen das Mäntelchen des Sachzwangs), die psycho-soziale Neutralität der Grundbegriffe und die Einsicht, »daß jede Institution auch sehr wesentlich in der Vorstellung der Menschen davon besteht, daß und wie sie existiert« (Gehlen, Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1962, S. 259). Aber all diese Einflüsse sind nicht eklektisch zusammengedrückt bei Luhmann. Seine Theorie ist aus einem Guß und in jeder Hinsicht ernst zu nehmen.

Und noch etwas: Was Luhmann entwirft, ist eine Kommunikationstheorie der Gesellschaft. In ihr existieren keine Klassen, keine Monopole, keine Naturaneignung, überhaupt kein materieller Lebensprozeß. Das darf man nicht vergessen, aber eine Kritik, die sich darauf beschränkt, das festzustellen, hat den Namen nicht verdient. Auch hilft nicht die stereotype Klage, Luhmann sei mit den Herrschenden im Bunde. Das hieße, luhmannsch gesprochen, sein Weltbild dadurch zu stabilisieren, daß man sich darauf festlegt, nicht zu lernen. Für psychische Systeme hat nämlich die Festlegung auf Nichtlernen oft einen höheren Stabilisierungswert als die Festlegung auf Lernen. Aber seit wann wäre bei den Herrschenden keine Erkenntnis? Der einzelne mag sich durchschlagen, soziale Systeme aber, die auf eine komplexer werdende Umwelt mit interner Vereinfachung reagieren, haben langfristig keine Chance.

Auch haben fortschrittliche Organisationen keinen Nutzen davon, daß sie aus lauter Individuen bestehen, die das Beste wollen. Für die Organisation zählt allein, daß ihre 'Kommunikationen' und Wirkungen so beschaffen sind, daß sie die vielfältige gesellschaftliche Umwelt nach Maßgabe ihres Ziels erfassen und abarbeiten. 'Aufhebung' verdient neben der abstrakt-erfahrungsnahen Begrifflichkeit auch die Erkenntnis, daß der *erkannte* Zusammenhang zwischen Ideenwelt und Sozialstruktur unter unseren Bedingungen allein noch keine revolutionären Motive und Wissensbestände erzeugt. Eben *weil* die Reproduktion der Individuen in relativ selbständige und abgeschirmte Privatsphären ausgelagert ist, fördert der Flick-Skandal keine umstürzlerischen Neigungen, beim beschäftigten Facharbeiter so wenig wie beim Arbeitslosen, der sich um so mehr an private Sinnmöglichkeiten klammert.

Marxismus und Arbeiterbewegung müssen die Themen und Motive der individuellen Reproduktion wieder vergesellschaften mit einer Terminologie, die anschlussfähig ist für die großen gesellschaftlichen Entwicklungen *und* für den persönlichen Sinnbedarf. Die Friedensbewegung ist da nur ein Anfang.

Übrigens ist die Erdgeschichte voll von Beispielen dafür, daß Vulkane, die alle Welt längst erloschen glaubte, nach Verschiebungen in anderen Erdregionen wieder ausgebrochen sind.

Peter Maiwald

Notizbuch 10

Vorwärts: das gibt keine Richtung an.

Genossen, das gesellschaftliche Interesse hat uns aus den Augen verloren!

Öfters werde ich aufgefordert, über meinen Schatten zu springen, von Leuten, die das Licht gelöscht haben.

Demokratie und Konkurrenzgesellschaft: die Kunst, im Gleichschritt den Nachbarn zu treten.

Die uns beglücken wollen, brauchen Unglückliche!

Der Optimismus ist die Schadenfreude der Pessimisten.

Meine Beschränkung liegt im Glück.

Über Mütterarbeit

Erneuter Versuch, den Reproduktionsprozeß ins Zentrum zu rücken

Diese Untersuchung ist nötig, weil die materialistische Kategorie des Subjekts und des Subjektiven in der gegenwärtigen Diskussion ihre frühere Klarheit vollständig verloren hat.¹ Die Sozialwissenschaften, zu denen in gewisser Hinsicht auch die Psychologie zu rechnen ist, haben seit Marx und Lenin grundlegend neue Erkenntnisse über die Entwicklung der Personen und der sozialen Subjekte produzieren können, weil ihre Gegenstände, die historisch vorfindbaren Gesellschafts- und Staatsformen, sich in dieser Zeit radikal geändert haben: Die Entstehung des Faschismus, die Entwicklung der westlichen Demokratien nach der formalen Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien und die widersprüchlichen Verhältnisse zwischen den verschiedenen Formen des Sozialismus sind Grund genug, neue Erklärungen dessen zu versuchen, was im orthodoxen Sprachgebrauch »der subjektive Faktor«, neuerdings auch »Faktor Mensch« heißt. Mit etwas mehr Gefühl gesprochen: Es geht darum, die lebendigen Personen und ihre *Figurationen*, wie Norbert Elias die sich bewegenden Verhältnisse zwischen Personen nennt, als eigenständige und wesentliche Subjekte der sozialen Praxis genauer und konkreter als bisher zu begreifen. Eine Kernfrage ist hier: Wie läßt sich der Begriff der Figurationen mit der Kategorie der Produktionsverhältnisse zusammen denken? Oder konkreter: Wie (re-)produzieren die Personen ihre eigenen Vergesellschaftungsformen?

Die Einarbeitung neuerer Erkenntnisse der Sozialwissenschaften in eine (dialektisch und historisch) materialistische Philosophie ist noch im Werden. Wenn wir den Umkreis der philosophischen Diskussion erweitern und eine größere Umschau halten wollen, sind zwei vielgelesene Texte sehr hilfreich: Peter Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft« und Jürgen Habermas' Vorlesungen zum »philosophischen Diskurs der Moderne«. Beide zeigen aus ganz unterschiedlicher Blickrichtung, daß der bürgerliche Individualismus als Philosophie am Ende ist, weil die Einheit des personalen Subjekts in der Erkenntnis ihrer materiellen Grundlagen vollständig verloren geht, es sei denn, die Person würde als *Vielheit* ihrer wirklichen Beziehungen zu anderen Menschen und zur lebendigen Natur begriffen.

Peter Furth hat in der DEBATTE 10/85 die vor uns liegenden Aufgaben so klar formuliert wie nirgends sonst zu lesen: »Die Folgen aus der Zerstörung von Gleichgewichtsverhältnissen in der äußeren Natur zeigen, daß das weitere Schicksal der Menschen von der Objektivität im Naturverhältnis, d.h. von der Einsicht in die Notwendigkeit einer Produktion als Reproduktion

ihrer Naturvoraussetzungen abhängt« (S. 22). Aus diesem Satz geht auch hervor, daß es nicht nur die Erkenntnisse der Sozialwissenschaften sind, die zur Neuformulierung der Subjektkategorie drängen, sondern auch die jüngsten Entwicklungen in den Wissenschaften von der lebendigen Natur. Die ökologische Bewegung, die sich hierzulande am deutlichsten in der Existenz einer Partei neuen (und grünen) Typs zeigt, stützt sich ja wesentlich auf wissenschaftliche Erkenntnisse, »und auch die Abwendung der Gefahren ist ohne Wissenschaft gar nicht möglich« (Furth, S. 21).

Die folgende Untersuchung ist jedoch nicht vorrangig durch die Gefahren motiviert, die der äußeren Natur drohen. Es gibt nämlich auch massenhafte Störungen in den Gleichgewichtsverhältnissen der *inneren Natur der Menschen*, die sich in ihren Körpern und Leibern manifestieren. Unser Leib ist die natürliche Grundlage der Ausbildung von eigenem, einverleibtem Können und Wissen, und er ist die stofflich-energetische Grundlage dafür, daß wir diese Arbeitsvermögen auch wirklich in Arbeitskraft umsetzen und dadurch die Lebensmittel gewinnen können. Dies scheint trivial: »Die materielle Produktion kann gar nicht anders als immer auch Reproduktion der äußeren Natur sein, oder sie ist überhaupt nicht möglich. Unmittelbar einsichtig war das aber immer nur für die Reproduktion der Arbeitskraft« (Furth, S. 9).

Die Reproduktion der Arbeitskraft und stärker noch ihre ursprüngliche Produktion, das Aufziehen der Kinder zu arbeitsfähigen Menschen, ist jedoch in der marxistischen (sich auf Marx beziehenden) Diskussion immer ungenügend berücksichtigt worden. Christel Neusüß zeigt dies in ihrem Buch »Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung« sehr eindringlich und mit viel Gefühl. Sie stützt sich auf Erkenntnisse, die im feministischen Teil der Frauenbewegung erarbeitet wurden. Auch die orthodoxen Marxistinnen müssen zugeben: »Die Hausarbeit, sofern sie nicht von Hausangestellten im Lohnverhältnis praktiziert wird, sondern von Ehefrauen usw. wird aus dem Arbeitsprogramm der Politischen Ökonomie ausgeklammert« (»Patriarchat & Gesellschaft«, S. 123). Susanne Schunter-Kleemann zeigt in ihrer Erwiderung auf diese und andere feministische Thesen jedoch auch, daß innerhalb der marxistischen Tradition Ansätze zur wissenschaftlichen Bearbeitung des Problems der Reproduktion der Arbeitsvermögen zu finden sind. Christel Neusüß greift auf Rosa Luxemburgs Schriften zurück und erkennt: »Tatsächlich, die Reproduktion ist für die Frau Rosa Luxemburg das A und O« (S. 304f.).

Auch ich möchte versuchen, die Arbeit vom Reproduktionsprozeß der Arbeitsvermögen her zu denken. Hierbei werde ich vor allem als Psychologe schreiben, dem es um die *regulativen Strukturen der Subjekte* geht: Um ihr sprachliches Wissen und ihr einverleibtes Können, um ihr intentionales Erleben und ihre (mehr oder weniger) bewußten Handlungspläne. Es geht also vor allem um die Reproduktion regulativer Strukturen in den Körpern der heranwachsenden Kinder und der ernsthaft arbeitenden Erwachsenen. Ein reiches, fast überreiches Materialangebot zu diesem Problem habe ich in »Geschichte und Eigensinn« von Oskar Negt und Alexander Kluge gefun-

den. Ihr Fokus liegt jedoch mehr in den sozialen Prozessen als in den Personen, wenn sie auch die »Beziehungsarbeit in Privatverhältnissen« (Kap. 11) sehr kreativ und soziologisch durchaus umfassend behandelt haben.

In dem genannten Kapitel greifen Negt und Kluge auch auf Erkenntnisse der Psychoanalyse zurück, und das scheint auch mir eine unhintergehbare Voraussetzung, weil von allen psychologisch-therapeutischen Ansätzen nur die Psychoanalyse eine alte und bewährte Tradition der Berücksichtigung des Körpers und seiner leiblichen Strebungen hat. Niemand braucht deshalb gleich die Libidotheorie von Freud zu übernehmen, aber es steht ja wohl außer Frage, daß die Sexualität der Menschen wesentlich mit der Reproduktion der Leiber zu tun hat. Das ist ein heikles Thema, gewiß. Es wird aber hier nicht weiter verfolgt, weil die psychischen und psychosomatischen Kränkungen und die Methoden ihrer Heilung in dieser Untersuchung nicht näher behandelt werden können.²

Mütterarbeit: Die Reproduktion der Arbeitsvermögen

»Mütterarbeit« soll ein Name sein, der eine offen zu Tage liegende Gefühlsgrundlage hat. Das kann ein warmes Gefühl sein, aber es müssen auch andere Tönungen zugelassen werden, denn auch die strengen »Heldenmütter« des Faschismus arbeiten an der Erziehung ihrer »stählernen« Söhne. Es geht jedoch nicht nur um Mütter im strikten Wortsinn, also nicht nur um Frauen, die ihre eigenen Kinder versorgen, sich um sie kümmern, sie loben und strafen. Vielmehr soll es um einen bestimmten Anteil an gesellschaftlicher Arbeit gehen, den jeder von uns leisten kann, auch wenn er ein männlicher Mensch zu sein meint.

Mütterarbeit wird in der Regel nicht materiell ausreichend entlohnt, nicht einmal, wenn sie durch Männer getan wird. Wir könnten diese Art von mühevoller Tätigkeit auch »Sorgearbeit«, »Erziehungsarbeit«, »Elternarbeit« oder »Freundschaftsarbeit« nennen, aber keiner dieser Namen trifft so klar den Kern des hier Gemeinten wie die Verbindung des Namens »Mutter« mit der Arbeit an menschlichen Verbindungen. Wir sagen »Muttersprache«, andere sagen »Mutterland«.

Meist wird »Mutter« statt eines anderen Namens gewählt, wenn es darum geht, ein regeneratives, reproduktives, gebärendes und nährendes Wesen zu kennzeichnen, das keine Geschlechtsteilung kennt. Mutter Erde ist nicht weiblich und nicht männlich, sofern sie als Vorfahr und lebendige Umgebung der Menschheit begriffen wird. Sie ist noch keins von beiden, sie ist eine reproduktive Einheit, kein Teil einer Zweiheit. Auch am andern Ende der Größenskala klingt es richtig, wenn man sagt: Ein ungeschlechtliches Bakterium ist Mutter seiner Klonenkinder und geht in ihnen auf. An diesen Extremen der Ordnung des Lebendigen (von der Zelle zum Planeten) werden wir indes nicht finden, was wir zur begrifflichen Klärung brauchen. Es geht ja nicht um Fragen der Biologie, auch nicht um eine Philosophie des

Lebendigen, sondern um eine historisch-materialistische Klärung der menschlichen Arbeit, insoweit sie auf die Reproduktion der Menschen, auf ihre eigenen Körper, ihren Geist, kurz: *auf die menschlichen Arbeitsvermögen selbst* gerichtet ist.

Die Arbeitsvermögen sind der lebendige, organisierte Kern der Produktivkräfte, darauf hat Michael Springer in DEBATTE 1/86 eindringlich hingewiesen, und ebenso darauf, daß sich das spezielle Arbeitsvermögen der Intelligenz in nächster Zukunft zum gesellschaftlich durchschnittlichen Stand der Qualifikationen entwickeln muß, wenn die Computer und die Kabelnetze zu Mitteln einer höheren Form von Vergesellschaftung werden sollen. Was Michael Springer hingegen an keiner Stelle des Textes ernst nimmt: *Irgendwer muß ja die neuen Arbeitsvermögen herausbilden*. Die Kinder können es nicht von alleine schaffen, vielmehr ist kreative und kritische Mütterarbeit in geradezu riesigem Umfang vonnöten.

Das ist kein zufälliges Versehen. Dieses Übersehen kann gedeutet werden. Es kennzeichnet die Anhänger des teleologischen Begriffs von der Produktionsarbeit (siehe Furth, S. 8f). Ihnen erscheint die Aufgabenstellung der Mütterarbeit als ein Produktionsproblem unter anderen, die man alle — wie in der Ingenieursarbeit üblich — unter vereinter Anstrengung von Hand und Kopf zielstrebig und produktorientiert ausführt. Wenn die Hände nur erkennen wollten, daß die Köpfe zu ihnen gehören, so sagt Michael Springer in den letzten Sätzen seines Textes, dann würde alles gut: »Der Sieger der Vorgeschichte verfügt über eine Hand und einen Kopf; und den trägt er nicht unterm Arm« (S. 23).

Die Verbindung von Kopf und Hand soll gelingen, aber dazu fehlt ein wesentlicher Teil, denn auch ein Sieger trägt seinen Kopf *auf seinem Körper*. Das scheint bei ingenieurmäßiger Planung ganz nebensächlich, banal, wie eine »bloß natürliche Bedingung«, die man doch wohl voraussetzen darf.

Körperarbeit: Autonomie und zwangloses Wirken

Der ausgebildete menschliche Körper, zu dem wir auch alle persönlichen Lebensmittel (auch Kleidung, Eßbesteck, gewohnte Werkzeuge) rechnen müssen, weil wir sonst von einem mittellosen Subjekt ausgehen würden, *ist jedoch alles andere als ein bloß natürliches*, von der Gesellschaftlichkeit alles Menschlichen unberührtes *Wesen*. Für den Bereich der sprachlichen Mittel der Lebensgewinnung würde das niemand bestreiten. Es wird aber zu selten gesehen, daß die Sprachfähigkeit der Menschen nur eine von vielen einverleibten, im Gehirn und im Körper materialisierten Fähigkeiten ist, die zusammen das Arbeitsvermögen ausmachen, und die allesamt durch die Gesellschaftsformation, in der sie ausgebildet wurden, ganz wesentlich beeinflusst sind.

Woher stammt diese Schwierigkeit des Begriffs? Der Körper einer Person

ist, so stark gesellschaftlich geformt er auch immer sein mag, gleichzeitig eine natürliche, vor allem leibliche *Ganzheit*. Etwas, das die Biologen mit dem Namen »Organismus« belegen: ein selbsterhaltendes und selbstveränderndes Ganzes, ein »autopoietisches System«, wie es Humberto Maturana und Francisco Varela nennen. In dieser Benennung steckt das griechische *poiesis*, das man unverblümt mit »handwerkliche und künstlerische Arbeit« übersetzen kann, und das von der griechischen Philosophie in einen Gegensatz zur *praxis* gesetzt wurde. *Praxis*, so hieß das erfahrungsgeleitete Tun derer, die für ihren Lebensunterhalt nicht direkt und nicht selbst sorgen mußten, die sich vielmehr einem anderen Gegensatz, der *theoria*, widmen konnten.

Ein autopoietisches System ist also eines, das sich selbst erarbeitet und gestaltet — immer wieder, bis zu seinem Tod, seiner Auflösung. Es ist autonom, solange es lebt.

Und zwar gilt dies sogar gegenüber seinem eigenen Gewahrsein. Bei den Menschen gilt es gegenüber dem personalen Wachbewußtsein. Wenn die Vernunft schläft, mögen die Ungeheuer kommen oder auch nicht. Wenn sie jedoch wieder erwacht, ist der Körper noch immer da, ist sie noch immer in ihm zu Haus und kann ihn als ihr Eigenmittel nützen.

Ist die Vernunft nun auch schon gleich die ganze Person? Selbstverständlich nicht. Eine nicht-verkörpernte Vernunft kann nur ein Gott sein, ein personal gedachtes, ideelles Wesen, das überall daheim ist und an keiner einzelnen Stelle als Ganzes vorgefunden werden kann, weil es alles umfassen kann.

Denkt man dies konsequent zu Ende, dann hat der allumfassende Gott dennoch eine Verkörperung: die Welt insgesamt. Auch für sie gilt jedoch, daß sie autonom ist, sonst wären Sünde, Schuld, Verstrickung gar nicht denkbar, wie jüdische und christliche Religionen lehren.³

Zurück zur Arbeit der Mütter: Sie müssen die Autonomie ihrer eigenen Körper noch weit stärker als die Frauen insgesamt anerkennen lernen. Es ist ja nicht nur ihr eigener Körper, der jenen eigensinnigen Zyklus erzeugt, sondern jedesmal kann auch in ihrem Leib ein anderes, fremdes, neues, autonomes Wesen entstehen und seine »Selbstentfaltung« beginnen. Auch in diesem ganz irdischen Bereich entstehen Schuld, Sünde und Verstrickung, so lehren vor allem die christlichen Kirchen. In einer seltsamen Verdrehung erscheinen die Körper nicht als Zuhause, sondern als Gefängnisse mit Eigensinn. In unsrer Körperlichkeit können wir wie wilde Tiere in Menschengestalt erscheinen, und dies gilt auch für einen Gegensatz zum Gebären: für das Töten.

Unsere Körper haben also immer eine autonome Naturbasis. Dann aber gilt die folgende Argumentation auch für diese *innere* Natur: »Das erreichte Niveau der menschlichen Herrschaft über die Natur ermöglicht gerade die Absage an den Herrenstandpunkt gegenüber einer zu versklavenden Natur

und ermöglicht die Hereinnahme der Natur in die ansonsten nur für die zwischenmenschlichen Beziehungen geltende Ethik, sowie — was genauso wichtig ist — die Anerkennung wissenschaftlicher Strenge in der Ethik. Es ist absehbar, daß ein Gedanke, der bisher nur in mythischer Form, d.h. wunschhaft trügerisch gedacht werden konnte, realistisch wird: das Naturverhältnis des Menschen als Partnerschaft zu denken, ohne damit die Objektivität im Naturverhältnis zu ermäßigen und durch etwas, was bisher Moral hieß, aufweichen zu wollen« (Furth, S.22).

Der Mensch als Partner der Natur: Das hatte Furth auf das Verhältnis von Gemeinwesen zu ihren natürlichen Lebensbedingungen in einer Landschaft bezogen. Es läßt sich aber auch auf das Verhältnis von Personen zu ihren Körpern übertragen: Wir müssen ein partnerschaftliches Verhältnis zu unseren Körpern finden. Das mag für manchen Leser seltsam klingen, ist aber gängiges und schwer zu erreichendes Ziel in vielen Therapien und wird, was Wunder, vor allem in der Frauenbewegung diskutiert.

Die Verwirklichung beider Verhältnisse in der sozialen Praxis eines Gemeinwesens hängt heute davon ab, daß wir den natürlichen Lebensbedingungen eine objektiv erkennbare Autonomie einräumen. In früheren Zeiten hatte die Anerkennung der Autonomie der äußeren Natur die Gestalt von in die Bäume, Flüsse und Wolken hineingeträumten Geistern. Im klassisch-bürgerlichen Zeitalter wurde die Natur zur gigantischen mechanischen Apparatur fantasiert, deren Autonomie nur noch in der Unwandelbarkeit der Naturgesetze Ausdruck fand. Der gegenüber dieser Natur handelnde Mensch kann jedoch diese Gesetze aufdecken und damit die Autonomie der Natur brechen, negieren und vernutzen. Seit Newton und bis heute herrscht diese Sicht der Natur. Die Bezwungung der äußeren Natur und der Zwang gegen den eigenen Körper gehen Hand in Hand.⁴ Der Kopf hat die Aufsicht und die Freiheit, alle Zwecke zu bestimmen.

Gegen diese klassisch bürgerliche Fantasie, die unter dem Titel »Robinson Crusoe« auch in meiner Kindheit eine große Rolle gespielt hat, ist jedoch einiges einzuwenden. Nicht jeder Körper verträgt die Gewaltkur, die sich Robinson antun mußte, als er einen »Heiltrunk« mit eingeweichten Zigarren seinen Schlund hinunterzwang. Und das ist nur ein literarisches Beispiel, betrifft außerdem bloß die Gewalt gegen sich selbst.

Von der Gewalt gegen andere ist bei Robinson nur sehr kontrolliert die Rede. Nach der ersten Zeit seiner produktiven Ausbreitung auf der Insel sieht er sich nämlich einer Übermacht von wilden Männern gegenüber und geht daher ein Bündnis mit einem armen Opfer dieser Wilden ein. Sie werden Herr und Knecht. Frauen tauchen in diesem Roman erst wieder in der Zivilisation auf, als fremde Damen. Dem Autor blieb es so erspart, das Verhältnis zu schildern, das Robinson zu Frauen hatte.

Das Verhältnis zu Frauen, das die durchschnittlichen Männer einer Gesellschaft aufbauen und leben, wird in dem Maße durch das menschliche Verhalten zur Natur bestimmt, wie »das Weib« wegen seiner Gebärfähigkeit,

die als »bloß natürliche« Fähigkeit abgewertet wird, in der Befehlsordnung stets unter »dem Mann« als dem Herrn in Familie und Gesellschaft seinen Platz finden muß. Die Zurückdrängung der äußeren Natur, die durch die Beherrschung der Naturgesetze möglich wird, korrespondiert mit der Fesselung der inneren Natur: Zum ersten erzeugt die Abdrängung der körperlichen Beziehungen zwischen Menschen in die privaten, intimen Innenräume erst die Besonderheit der »sexuellen Sphäre« gegenüber anderen sozialen Beziehungen. Sie ist ein Werk des klassisch bürgerlichen Zeitalters und steht in enger Korrespondenz zur zweiten Fesselung der menschlichen Natur: zur Zurückdrängung der körperlichen Gewalt aus der Sphäre des öffentlichen Lebens durch die Etablierung des staatlichen Gewaltmonopols in Form der Polizei und des Militärs. Gewalt und Liebe wurden so in die Familien, in die Wirtshäuser und die dunklen Gegenden verbannt und bilden dort ein ungesundes, unverständliches und gefährliches Chaos. Solchermaßen wurden unsere Körper und Leiber zu einer fremden Natur, die uns äußerlich scheint, weil wir als Kinder gelernt haben, nur das bewußte Selbst, das eigene Erleben als wahrhaft innerlich zu begreifen, und alles andere als bloße Natur, vielleicht gar als mechanischen Apparat, gering zu achten.⁵

Gegen den Zwang dieses Wahnbilds von der Körperlichkeit hilft die Besinnung auf die Autonomie lebendiger Ganzheiten. Auch in den körperlichen Beziehungen zwischen Personen kann die Maxime der Partnerschaft zur autonomen Natur angewendet werden. Dies betrifft nun weder eine innere noch eine äußere, sondern eine *gemeinsame* Natur der Personen, die sowohl die natürliche Fähigkeit zum Kampf und zur Auseinandersetzung wie auch die Bindungs- und Liebesfähigkeiten umfaßt. Die allgemeine Geltung des Autonomieprinzips in dieser Form ist aber heute noch eine Utopie: Die hohe Zahl der Vergewaltigungen weist ebenso wie die Unzahl der tödlichen Verkehrsunfälle und der einsamen Tode in der Psychiatrie auf ein sehr gestörtes Verhältnis der heutigen Menschen zu der gemeinsam inneren Natur ihrer Körper hin. Es handelt sich jedoch um eine konkrete Utopie, da wir sie in einzelnen exemplarischen Fällen und in flüchtigen Momenten unseres Lebens schon erfahren können.

Die Autonomie der gemeinsam inneren Natur von Personen kann also ebenso als objektives Naturverhältnis verstanden und in der sozialen Praxis beachtet werden, wie es in ökologischer Absicht gegenwärtig für die äußere Natur versucht wird. Das Autonomieprinzip muß sogar auch in dieser Auslegung wirksam werden, sonst werden wir die genannten Übel nicht vermindern können.

Mit aller Vorsicht läßt sich nun das über die Körper von Personen Gesagte analog auf ganze Gemeinwesen (Familien, Gemeinden, Organisationen, Regionen, Staaten) übertragen: Trotz schlafender Vernunft können sie weiterleben. Die Vernunft kann in ihnen wieder erwachen, denn der »Körper« eines Gemeinwesens, der durch die zusammen arbeitenden Körper der ihm angehörenden Personen stets erneut produziert wird, hat gegenüber seinem organisatorischen Überbau, gegenüber den verschiedenen Befehlshierarchien, ebenfalls die Autonomie des Lebendigen.

Wenn wir auch noch diesen Schritt machen, ergeben sich allerdings einige ungewohnte Konsequenzen: Die ökologische Forderung nach Partnerschaft mit der äußeren Natur wandelt sich in die Maxime der pfleglichen Behandlung der *gemeinsam inneren Natur eines Gemeinwesens*. Dabei muß aber mitgedacht werden, daß der Gemeinwesenkörper die Fähigkeit der lebendigen Selbstreproduktion hat, auf die wir *vertrauen* können, wenn wir sie unangetastet lassen.

Auch dies ist eine konservative Idee, die auf Bewahrung zielt. »Offenbar eine paradoxe Lage: In den Erdgegenden mit fortgeschrittener technischer Zivilisation haben wir heutzutage wenig von der Natur zu befürchten, und es bestehen auch Aussichten dafür, daß es bald überall so sein wird. Unser einziges ernstes Problem ist der Mensch, der jetzt fähig ist, etwas zu tun oder es die Natur tun zu lassen, was er selbst noch nicht zu verstehen vermag« (Furth, S. 21).

Beziehen wir das nicht nur auf die Computer und Kabelnetze, sondern auch auf unsere Körper, deren leibliche Eigenschaften von Medizinern, Bio- und Gentechnologen bereits verändert werden können (siehe Springer, S. 15), dann ist wohl jedem evident, was bei der Programmierung von Computern nicht ohne weiteres einsehbar ist: Wir können mehr in Gang setzen als wir begreifen.

Es muß dann aber auch der folgende Satz gelten, der den orthodoxen Marxisten gar schwer zu schaffen machen wird: *Was man noch nicht versteht, läßt sich nicht vollständig planen*. Lebendige Ganzheiten können nicht nach einem vorweggenommenen, klaren und verbindlich fixierten Ziel produziert werden, es sei denn, ihre autopoietische Autonomie wäre vollständig begriffen. Ansonsten können lebendige Ganzheiten nur *re-produziert*, das heißt: erhalten und dabei (zum Teil geplant, zum größeren Teil ohne bewußte Absicht) verändert werden.

Dies gilt verschärft, wenn die planende Person selbst eng mit dem Gegenstand ihrer Planung verbunden ist. Dies ist bei der Körperarbeit jedoch der Fall: Der eigene Körper, die Körper von Kindern und der Körper eines Gemeinwesens (d.h. dessen gemeinsam innere Natur) sind ohne die arbeitende »Mutter«, die auch ein Mann sein darf, ein ganz anderer Gegenstandsprozeß. Gewiß wird die Enge der Bindung immer geringer: Von seinem Körper kann man sich nur um den Preis des Todes dauerhaft lösen, man bleibt ein Leben lang an ihn gebunden. Kinder leben zwei Jahrzehnte und länger in der Bindung der Familie, bevor sie sich ablösen. Vertraute Gemeinwesen können jedoch in wenigen Jahren endgültig verlassen werden, wenn sich eine neue Heimat findet.

Körperarbeit ist immer auf ein nicht vollkommen verstandenes, lebendiges Ganzes gerichtet, zu dem die arbeitende Person eine menschliche, enge Bindung hat, zum Beispiel auf eine kindliche Person in ihrer Entwicklung oder, in gesellschaftlicher Form, auf den Körper eines Gemeinwesens, zu dem die Person gehört. Sie hat daher eine kompliziertere regulative Struktur als die

übliche zweckgerichtete und gesellschaftlich durchorganisierte Produktionsarbeit, die eine *verständene Natur* für unsere menschlichen Zwecke nutzt.

Körperarbeit erfordert als regulatives Prinzip ein freischwebendes Horchen auf die Signale aus den Körpern, ein hegendes Gewährenlassen der eigensinnigen, aber doch insgesamt gefahrlosen Bewegungen der Körper und vor allem ein nicht-wertendes Anschauen dessen, was sich als Gesamtwirkung aus all den vielen eigenen Mühen ergeben hat. Die altchinesische Philosophie kennt dies Regulationsprinzip unter dem Namen *wu-wei*, das oft mit »Nicht-Handeln« übersetzt wird. Ich habe mir eine eigene Übersetzung zurechtgelegt: Zwangloses Wirken.⁶

Beziehungsarbeit: Widerspruch und Einanderentwickeln

Mit aller Vorsicht, so hatte ich gesagt, können wir Erkenntnisse, die wir aus der Reflexion unserer körperlichen und leiblichen Naturbasis gewinnen, auch auf Gemeinwesenkörper übertragen. Warum diese Vorsicht?

Ein Gemeinwesen wird in dieser Analogie als lebendige Ganzheit betrachtet. Eine Familie oder auch eine Kleinstadt scheinen danach so fest zusammengefügt wie ein menschlicher oder tierischer Leib. Das gilt allerdings nur, wenn wir unvermittelt vom Organismus zum Gemeinwesen übergehen. Der korrekte Weg des Denkens wird uns zunächst zur sozialen Organisation der Organismen, und erst von dort zu deren Analogon im menschlichen Bereich führen. Jedoch auf allen Teilstrecken dieses Wegs drohen ideologische Gefahren, nicht nur auf den allzu schnellen Abkürzungen.

Da ist zuerst die Gefahr des Biologismus, dem das gesellschaftliche Wesen menschlicher Lebensformen als bloße Fortsetzung der vormenschlichen Organisation des Lebendigen erscheint und der deshalb die neue Qualität der historischen Entwicklung gegenüber der vormenschlichen Evolution nicht zu erfassen vermag (siehe hierzu die »Grundlegung der Psychologie« von Klaus Holzkamp). Diese Gefahr ist seit dem Kampf Lenins gegen den Empiriomonismus wohl bekannt; man lese die Seiten (LW Bd. 14, 329 bis 333), auf denen er Bogdanows Versuche, biologische Erkenntnisse in die Gesellschaftswissenschaft zu übertragen, in der Luft zerreißt.

Aber wie gesagt haben Natur- und Sozialwissenschaften seit Lenin einige Fortschritte gemacht, so daß es sich schon lohnt, die Analogie von personalem und sozialem »Organismus« noch einmal und konkreter auszuführen. Es soll ja nicht ein biologisches Gesetz als auch für Gesellschaften geltend behauptet werden, sondern die Entwicklungsgesetze von menschlichen Gemeinwesen sollen durch die Analogie in ihrer Eigenart genauer begriffen werden. Zu einer Analogie gehört ja auch, daß man genau angeben kann, wo die strukturelle Ähnlichkeit der analogen Prozesse endet. Die Geltung einer solchen Analogie schließt eben *nicht* aus, daß die verglichenen Prozes-

se gegensätzliche Ausformungen der abstrakt gleichen, analogen Merkmale ausbilden.

Die zweite Gefahr bei der Analogie von personalem Körper und Gemeinwesenkörper ist der *Familialismus*. Diese Gefahr ist in der marxistischen Diskussion wesentlich weniger bekannt als die erste. Sie besteht darin, *die Familie als eine lebendige*, durch leibliche Bedürfnisse eng verbundene, phasenweise immer auch *harmonische Einheit zum Maßstab aller sozialen Organisationen zu machen*. Mario Erdheim hat in seinem Buch »Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit« auf äußerst spannende Weise gezeigt, daß die Familien vor allem als konservative Agenten tätig sind und daß die sozialen Organisationen um so repressiver und neuerungsfeindlicher sind, je deutlicher sie familistische Muster zur Selbstregulation einsetzen. Besonders die enge und widersprüchliche Bindung an eine »elterliche« Autorität durch kontrollierte Gewährung und Versagung leiblicher Bedürfnisbefriedigung schafft einen von den Personen schwer durchschaubaren Zwangszusammenhang. Solche Verhältnisse sind in der Theorie der Entstehung psychischer und psychosomatischer Kränkungen als *doublebinds* bekannt, man nennt sie auch Beziehungsfallen oder Doppelbinder (Norbert Elias). Es gibt gute Gründe anzunehmen, daß gestörte zwischenmenschliche Beziehungen solcher Art die wesentlichen direkten Verursachungsmomente jener Kränkungen sind.⁷

Es muß jedoch sofort auch gesagt werden, daß es historisch und regional sehr verschiedene Formen der Familienorganisation gibt, und daß mit Obigem keineswegs schon bewiesen ist, daß Familien immer und überall im negativen Sinne konservativ sein müssen. Das Autonomieprinzip für die gemeinsam innere Natur von Gemeinwesen könnte es auch ermöglichen, daß Familien nur im Sinn des Bewahrens eines »guten Erbes« und der Abwehr von »schlechten Neuerungen« repressiv wirken, ansonsten aber ihre Adoleszenten mit einer gestuften, differenzierten Bindungsfähigkeit frei in das größere Gemeinwesen entlassen, wo sie neue Partner finden werden.

Die dritte und meiner Meinung nach am schwierigsten zu überwindende Gefahr besteht im *Individualismus der Subjekttheorie*. Diese ideologische Verirrung ist keineswegs dadurch schon vermieden, daß man »die Individuen in ihrer dialektischen Einheit mit dem Kollektiv« zu verstehen versucht. Vielmehr liegt die Gefahr bereits im Begriff des Individuums selbst. »Individuum« heißt ja auf deutsch: unteilbares Ganzes.

Was nicht geteilt werden kann, kann sich auch selbst nicht teilen. Wieso soll es sich dann aber mit-teilen können? Denkt man ein Subjekt streng als eine einzige, mit sich identische Einheit, die sich selbst produziert und entwickelt, dann erhält man die Leibnizsche Monade, die ja bekanntlich nicht mit den anderen Monaden kommunizieren kann.

In geradezu ermüdender Regelmäßigkeit wiederholt sich dieser Denkwang: Jede Generation, so scheint es mir, muß aufs neue die Verbreitung und die Faszination einer solipsistischen Erkenntnistheorie erleben, den

Rückzug in die reine Gefühlsinnerlichkeit des privaten Weiterlebens bekämpfen, um schließlich doch bei der Einsicht zu landen, daß wir sogenannten Individuen durch den materiellen Austausch von Waren, Gaben und Ideen uns doch andauernd teilbar machen und miteinander in Verkehr und Kommunikation treten.

Die neueste Variante haben nun ausgerechnet meine Kronzeugen für die Haltbarkeit des Autonomieprinzips in die Welt gesetzt: Humberto Maturana und Francisco Varela sind nicht nur Biologen, sondern zugleich zählen sie sich zu den Anhängern einer evolutionären und radikal konstruktivistischen Erkenntnistheorie.⁸ Wir hatten das eigentlich schon oft genug: Marx und Engels gegen Stirner und andere deutsche Ideologen. Lenin gegen Berkeley, Mach und die Empiriokritizisten.

Wo liegt hier die Schwierigkeit des Begriffs?

Versuchsweise werde ich die folgende These entwickeln: Die Einheit und Abgeschlossenheit des organismischen Leibes eines Lebewesens ist nur ein Schein, der durch die Projektion der unbezweifelten Einheit des Selbstbewußtseins in einen einzelnen lebendigen Organismus hervorgerufen wird. In Wirklichkeit gibt es keine einzelnen und abgeschlossenen Systeme, auch die autopoietischen Systeme sind vielfach miteinander vernetzt, und ihre Verbindung ist selbst ein autopoietisches Ganzes, das wiederum mit anderen Ganzheiten auf seiner Ebene Austausch und Verkehr hat und so weiter und so fort. Dieses rekursive⁹ Verbindungsprinzip endet erst (soweit wir wissen) auf der globalen Ebene unseres Planeten.

Niemand kann behaupten, daß die lebende Erde eine *unteilbare* Einheit ist. Auf ihr sind ja die heutigen, antagonistisch und anders widersprüchlich agierenden Staatenbünde entstanden, die sich durchaus als autonome Teile gebärden. Dies heißt aber auch folgendes: Wenn wir die Richtung der Analogie umkehren und nicht mehr vom anscheinend individuellen Leib in Richtung Gemeinwesen schließen, sondern andersherum sagen: der Organismus ist eine ebenso vielfältige und widersprüchliche Einheit wie die lebende Erde insgesamt, haben wir den Schlüssel für die Lösung jener Denkschwierigkeit in der Hand.

Bei all seiner scheinbaren Einheit kann also auch der tierische und menschliche Leib aus autonomen Teilprozessen bestehen, von denen jeder seinen eigensinnigen Verlauf und seinen besonderen Kontext hat. Am Unterschied von Leib und Körper, der bei keinen anderen Lebewesen so enorm ist wie bei den Menschen, läßt sich dies am leichtesten illustrieren: Man bewegt sich völlig anders, wenn man sich mit seinem Automobil umgeben hat und im Kontext des öffentlich geregelten Verkehrs durchkommen muß, als wenn man im wiegenden Wanderschritt mit Bergschuhen und Klettergeräten ausgerüstet im Kontext der Alpen einen Gipfel erreichen will.

Das Autofahren und das Klettern entwickeln sich in uns unabhängig voneinander. Es ist geradezu, als ob wir jedesmal eine andere Person wären, als

ob unser Selbst reicher und größer wäre als das, was unser Ich in jedem Moment der einen oder der anderen Tätigkeit zu wissen und zu spüren glaubt.

Es scheint nicht nur so, sondern es ist wirklich so. Damit meine ich: Wenn wir von dieser tiefen und schwierigen Einsicht ausgehen würden, dann würde das Begreifen vieler menschlicher Schwierigkeiten leichter. Wenn wir dagegen weiter von jenem anderen Schein der Individualität als Unteilbarkeit ausgehen, kommen wir aus dem geschilderten Wiederholungszwang nicht heraus.

Also gut. Gehen wir davon aus, daß eine einzelne Person durchaus ähnlich organisiert ist wie eine soziale Gruppe, in der sich Bergsteiger und Autofahrer sowohl streiten als auch vertragen können. Dann ergeben sich für den zweiten großen Teilbereich der Mütterarbeit, für die Arbeit an menschlichen Bindungen, kurz, für die *Beziehungsarbeit*, die folgenden Bestimmungen: Beziehungsarbeit findet im Kontext der gegenseitigen Beeinflussung der Partner statt, sie ist *Einanderentwickeln der Partner*, eine Form von gemeinsamer Veränderung, die zur Selbstentwicklung hinzutritt, und in der Widersprüche antagonistischer und anderer Art die Regel sind.

Beziehungsarbeit kann jede »Mutter« (die — immer noch — auch ein Mann sein darf) sowohl an sich selbst verrichten, an ihrem inneren Gemeinwesen und an den Beziehungen zwischen ihren mannigfachen Eigentätigkeiten, wie natürlich auch an ihrer eigenen Beziehung zu einem anderen Menschen, die ja gleichzeitig eine gemeinsame Beziehung ist. Und schließlich kann Beziehungsarbeit auch auf fremde Beziehungen gerichtet sein, wobei die »Mutter« leicht zum Pfarrer oder Therapeuten werden kann. Das regulative Prinzip der Beziehungsarbeit ist der *Ausgleich* der widersprüchlichen Bedürfnisse entweder mit der Perspektive, daß die Einheit des jeweiligen inneren oder äußeren Gemeinwesens erhalten werden soll, oder mit der Perspektive, daß das Gemeinwesen sich in mehrere (oft zwei) Abkömmlinge aufteilen wird.

Den letzteren Regulationsprozeß hat Gregory Bateson (in der »Ökologie des Geistes«) als *Schismogenese* bezeichnet. Dieser Begriff paßt jedoch vor allem auf den Entstehungsprozeß einer sozialen Spaltung, und das ist weniger als man mit dem Begriff der Beziehungsarbeit erfassen kann: Bei einer Trennung im Gemeinwesen ist deren Ermöglichung durch Beziehungsarbeit gleichzeitig die Auflösung der alten, intimen Beziehung und die Knüpfung einer neuen, aber distanzierteren, vielleicht auch feindseligen Beziehung. Beziehungsarbeit produziert also nicht nur Harmonie, sondern schafft auch die rechten Vorbedingungen für den Streit und für die Trauer, so daß sie das Gemeinwesen nicht sprengen können.

Die entstehenden Schmerzen und anderen wilden Gefühle muß und kann die »Mutter« einrechnen. Sie kann Trost spenden, sie kann ermahnen. Sie kann von alten Zeiten und vom Traum des gefallenen, also toten »Vaters« erzählen. Ist die »Mutter« eine Gruppe, eine Wohn-, Arbeits- oder Lebensgemeinschaft, dann hat sie noch mehr Mittel. Sie kann *starke Symbole* für

das zu Bewahrende oder das zu Erreichende ersinnen. Sie halten die gemeinsam erwünschten Beziehungen in verbalen oder figürlichen Bildern fest und tragen dazu bei, einen Traum (der kein bloßes Ziel ist) weiter zu tragen. — Zur Illustration und Vertiefung des hier Gemeinten möchte ich »Geschichte und Eigensinn« wärmstens empfehlen. Negt und Kluge haben ein wahrhaft monumentales Bilder- und Text-Kompendium zustande gebracht, einen Buchzeugen für die Sichtweise, daß wir unsere Gewalt- und Liebesbeziehungen selbst produzieren.

Glücklicherweise ist die Beziehungsarbeit also weit besser planbar als Körperarbeit. Das gilt jedoch nur, wenn in der letzteren das Autonomieprinzip für die gemeinsam innere Natur einigermaßen ausgewogen bei allen Angehörigen der Beziehung beachtet wurde. Dies bedeutet aber, wenn man es ein bißchen durchdenkt, daß Beziehungsarbeit so weit wie möglich eine *gegenseitige Leistung* sein sollte. Sonst entartet das Einanderentwickeln doch wieder zu entweder Selbstentwicklung einer grandiosen Symbiose oder zur Fremdentwicklung (Züchtigung) eines unterworfenen Kindleins, Knechtes oder Weibchens.¹⁰

Objektivität im Verhältnis zur inneren Natur ist also die Grundlage für Objektivität auch bei der Erkenntnis und Gestaltung der Beziehungen zwischen Menschen. Auf dieser Grundlage müssen jedoch weitere Bestimmungen getroffen werden. Autopoiese und Selbstentwicklung reichen für das Begreifen der objektiven Intersubjektivität nicht hin, sie müssen in der Biologie durch den Begriff der Koevolution¹¹ und in den Gesellschaftswissenschaften durch den des Einanderentwickelns zu genuin sozialen Prinzipien erweitert werden.

Das Einanderentwickeln kannte auch schon Karl Marx: »Daß der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt, ist nach dem Obigen klar. ... Die *allseitige* Abhängigkeit, diese naturwüchsige Form des weltgeschichtlichen Zusammenwirkens der Individuen, wird durch diese kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewußte Beherrschung dieser Mächte, die, aus dem Aufeinander-Wirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben. Diese Anschauung kann nun wieder spekulativ-idealistisch, d.h. phantastisch als 'Selbsterzeugung der Gattung' (die 'Gesellschaft als Subjekt') gefaßt und dadurch die aufeinanderfolgende Reihe von im Zusammenhang stehenden Individuen als ein einziges Individuum vorgestellt werden, das das Mysterium vollzieht, sich selbst zu erzeugen. Es zeigt sich hier, daß die Individuen allerdings *einander* machen, physisch und geistig, aber nicht sich machen, weder im Unsinn des heiligen Bruno [Bauer], noch im Sinne des 'Einzigens', des 'gemachten' Mannes [Max Stirner].« (MEW 3, S. 37)

Es ist der wilde schwarze Karl, der hier schreibt, kurz nach den Feuerbachthesen und kurz vor der Parteigründung. Vor 140 Jahren schien den Autoren der »Deutschen Ideologie« die historische Wende noch nahe. Sie beschworen »diese kommunistische Revolution« so feurig und intensiv, wie

etwa heute Marilyn Ferguson das Zeitalter des Wassermanns vor uns liegen sieht. Die Materialisten haben aber gelernt: Man muß das alles ein wenig nüchterner sehen und im Zusammenleben der Menschen wirklich machen.

Schön wäre, wenn das Neue durch zwangloses Wirken hervorgebracht würde, aber es muß und darf auch geplant werden.

Ausbildungsarbeit: Eigensinn und Meisterschaft

Es scheint nicht recht möglich, an fremden Kindern gute Mütterarbeit zu tun. Es sollten schon eigene oder wenigstens gemeinsame Kinder sein, sonst wird man zur bösen Stiefmutter oder zum uninteressierten, rein gehaltsorientierten Erziehungsarbeiter. Es taucht also an einer die Leser möglicherweise überraschenden Stelle das Problem des Eigentums auf.

Wem, oder besser: zu wem gehören die Kinder, auf die sich die Mütterarbeit richtet? Kinder sind ja keine Sklaven und auch nicht mehr Leibeigene. Unser heutiges Elternrecht auf Erziehung schließt nicht den Besitz der erzo-genen Personen ein.

Warum denn aber nicht? Christel Neusüß macht ein Gedankenexperiment: Wenn die Körper-, Beziehungs- und Ausbildungsarbeit einer Mutter (hier: einer echten Mutter) an ihren Kindern nun analog zur Produktionsarbeit der Männer und Frauen in den kapitalistischen Betrieben als wertbildend betrachtet wird, und wenn der gebildete Wert auch den Frauen gehören würde als ihr Eigentum, dann könnten die ausgebildeten Kinder später *nur einen Teil ihrer Arbeitskraft verkaufen*, nämlich den, der durch Arbeitsvermögen realisiert wird, die sie ganz allein und eigensinnig in sich ausgebildet haben. *Die Mütter könnten aber auch alles beanspruchen*, denn analog zum Grund und Boden haben sie doch den Leib der Kinder jeweils etwa 9 Monate lang ganz allein »besessen« (??) und reproduziert. »Du bist mein Fleisch und Blut, also gehörst du mir«, könnten sie sagen ...

Empörend, nicht wahr? »Die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander« (Neusüß, Untertitel).

Im sowieso chaotischen Kapitalismus gibt es noch mehr Verwirrung, wenn wir fragen, wem die Arbeitsvermögen eigentlich gehören. Könnten sie gegebenenfalls, zum Beispiel in einer sozialen Revolution neuen Typs, »enteignet und sozialisiert« werden? Kann ein Arbeitsvermögen jemals im Ganzen oder in Teilen den Besitz wechseln? Die heutzutage verkaufte Arbeitskraft braucht ja nur eine ausgemachte Zeitspanne lang aus dem Arbeitsvermögen generiert zu werden, damit sie gegen Lohn getauscht werden kann.

Hören wir noch einmal Furth zur gleichen Frage, aber auf den historisch wirklichen Sozialismus bezogen — vielleicht sind dort die Verwirrungen leichter zu durchschauen: »Eigentum ist gesellschaftliches Eigentum. Die

Gesellschaft ist Eigentümer der Produktionsmittel. Nicht der einzelne verfügt über sie, nur die Gesamtheit kann sie in Bewegung setzen. Heißt das nun, umgekehrt, daß die Gesellschaft Eigentümer der Arbeitsvermögen ist? Wollte man das annehmen, müßte man an eine unterschiedslose Identität von Produzenten und Eigentümern glauben. Aber diese Identität gibt es in keiner Produktionsweise. Es sind die Individuen der Gesellschaft, die einzelnen Personen, die über ihr Arbeitsvermögen verfügen. Wäre es anders, verfügte die Gesellschaft über das Arbeitsvermögen der Individuen, handelte es sich nicht um Sozialismus, sondern um ein System der Zwangsarbeit« (S. 16). Punktum, bleiben wir dabei.

Das Problem der Eigenheit der eigenen Kinder bleibt natürlich dennoch bestehen. Kinder sind Wiederverkörperungen von elterlichen Mustern der Lebensführung. *Diese Muster reproduzieren sich* aus den gut durchgemischten Familien- und Regionaltraditionen *immer wieder aufs neue*: »Der Kleine kommt ganz nach dem Großvater.« Oder: »Sie ist eine Berliner Frau, wie Rahel Varnhagen, nur nicht so tragisch.«

Was die Eltern jedweden Verwandtschaftsgrades von ihren Kindern erwarten dürfen, ist die Bewahrung des Gemeineigentums und aller individuellen Eigenheiten, die den elterlichen Charme ausgemacht haben und in denen die guten Elterträume verstreut sind. Die »Mütter« (hier müssen es auch Männer sein dürfen) können sich zwar einerseits in irgendwelchen Kindern erkennen und diese als eigene Fortsetzung fördern, aber sie können das Wunder nicht erzwingen. Der sich ausbildende Eigensinn eines Kindes, der sehr fremd und feindlich scheinen mag, kann ja das Muster eines verwandten Elters oder einer Urahne sein. Ihr oder ihm *und vor allem dem Kind* würde man die Anerkennung und Autonomie verweigern. Das aber geht nicht gut, siehe oben.¹²

Andererseits möchten wir alle, daß sich bestimmte Persönlichkeitstypen nicht wiederverkörpern. Ich nenne als Beispiel den »Typ der KZ-Bewacher«, ohne jedoch sagen zu können, ob es sich hier um einen einheitlichen Typ handelt, und ohne genau genug zu wissen, wie man ihn beschreiben müßte.

Erziehung im gesellschaftlichen Maßstab ist also ebenfalls ein schwieriges Geschäft, sie ist professionalisierte Mütterarbeit und umfaßt gewiß Tätigkeiten aus allen drei Formen. Am besten planbar und tatsächlich in der Pädagogik schon weitgehend organisiert ist die dritte Form mütterlicher Tätigkeit: Die Ausbildung *einzelner* Arbeitsvermögen, genauer, des dazu notwendigen Könnens, im eigenen Körper oder an eigenen, fremden und gemeinsamen Kindern. Kurz: *Ausbildungsarbeit*, mit der das Können der Arbeitenden (re-)produziert werden kann.

Was bedeutet der Name »Können« hier? Die englisch sprechenden Psychologen und Philosophen nennen es auch »Wissen-Wie« (*knowing how*, Gilbert Ryle) oder »implizites Wissen« (Michael Polanyi). Wir deutsch sprechenden haben den Vorteil, zwei Namen zu besitzen, die etwas Ähnliches

meinen und doch auch den gewünschten Unterschied anzeigen.

»Können« kommt von »Kennen« und ist damit nahe am »Wissen«, hat aber zugleich das praktische Moment, da Können immer auf Erfahrung fußt, und die poetische Seite: Handwerk und Kunst. Und das heißt: Ein Könnner kann machen, was er will, es wird wirklich meistens gut.

»Wissen« hängt mit »Sehen« eng zusammen (lateinisch »*videre*«, daher auch »Video« — wer hätte das gewußt?). Und es ist ganz geläufig, einen großen Unterschied zwischen »bloßem Wissen« und praktisch realisierbarem Wissen zu machen: »Das weiß er zwar. Aber kann er's auch?«

*

Eine gute Stelle zum Unterbrechen. Fortsetzungsromane enden auch so. Oder ähnlich. Der Leser muß bei der Stange gehalten werden, sagt man im Printbusiness.

Nun wie ist es, lieber Leser? Hast Du bereits in Deinen Gedanken oder unter Deinen Freunden das Gerücht verbreitet: »Nun spinnt er total!! Nun will er den Marxismus auch noch mit östlichen Religionen versöhnen!!«? Bevor Du hierher vorgedrungen bist? Ehrlich?

»Nach feministischem Idealismus und menschlich warmem Gezeter nun auch noch WuWei (ächz!), Wiedergeburtstheorie und Wissen als Video??« Das mittlere habe ich nicht geschrieben.

Im übrigen: Der Taoismus ist keine Religion. Er ist eine Philosophie aus archaischen Zeiten, aus der Mitte des ersten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung. Er ist eine wissenschaftliche Weltanschauung nach damaligen Kriterien, so spontan-materialistisch (mindestens) wie die von Materialisten seit Marx immer wieder herangezogenen westlich-griechischen Naturphilosophen.

Das Unannehmliche, das vielen Sozialisten den Weg zum östlich-chinesischen Materialismus verbaut, liegt in folgendem Mißverständnis: Das historische Subjekt der Geschichte müsse immer und allezeit *ein einziges*, dazu ein listiges, rechnendes und planendes Subjekt sein wollen. Es müsse unablässig Ziele ersinnen (griechisch: *teloi*, daher »teleologisch«), zum Beispiel das Schwarz der Bogenschieß-Scheibe.

Und dann müßten alle Kräfte vereint werden, um diese Ziele zu erreichen, weil dies ein wichtiges Mittel sei, um allzeit wehr- und standhaft sein zu können, denn dies wiederum sei nötig, weil dies, und aber auch, weil das, und eigentlich sei es überhaupt unverzichtbar.

»Okay. Najaa. Also gut. Nun beruhig' dich mal«, sagen die Taoisten, »das ist zwar völlig richtig, aber eben nur phasenweise.« Nur dann, wenn dem Gemeinwesen klar ist, daß das Ziel vernünftig ist. Aber wenn das Gemeinwesen mit sich im Streit liegt, so sagen sie auch, sind die zwei folgenden regulativen Prinzipien eher schädlich als nützlich.

Im Streit kann man die aufwallenden Gefühle für das Schöne, für das Gute, das menschlich Wahre d.h. Ästhetik und unreflektierte Weltanschauung, nicht zum direkten Ratgeber machen. Sie würden den falschen Rat geben. Aber auch das strikte Beharren auf einer unwandelbaren Bedeutung der Namen, das zu einem produktorientierten Erzwingen eines Resultats unabdingbar ist, würde den Streit nur vergrößern.

Das letztere ist jedoch die Grundlage unserer heutigen Computer: Die Logik und ihre zwingenden Folgerungen basieren auf den elementaren Bedeutungen der Namen. Die Logik operiert nämlich mit den Namen der Dinge statt mit den Dingen selbst, das wird außerhalb der Mathematik und Philosophie (eingeschlossen auch Linguistik, Semiotik und Informatik und andere Spezialitäten für Sprachliches) gar nicht richtig verstanden. Man bedient sich der Computer und versteht den mechanisierten Verstand nicht. Die Vernunft umfaßt mehr als nur das, was wir üblicherweise unter Verstand verstehen, so jedenfalls dachten die Deutschen Idealisten um den Beginn des 19. Jahrhunderts. Wir beginnen erst jetzt langsam zu begreifen, was dies in der Praxis bedeutet. Die Computer zeigen uns, daß die mathematische Logik, durch den striktesten Verstand hervorgebracht, den wir kennen, als ein maschineller Prozeß neuen Typs mechanisiert werden kann. Die logische Wahrheit hat sich als mechanisch produzierbar erwiesen, wenn auch bisher nur bei kleineren, für Mathematiker recht trivialen Problemen.

Ich habe in »Intuitionen, Algorithmen und Künstliche Intelligenz« (DEBATTE 10/85) behauptet, daß künftig Symbolmaschinen sogar das intuitive Denken (!!) lernen könnten. Ich wollte aber keineswegs sagen, daß damit auch gleich schon die Mütterarbeit maschinisierbar würde. Ganz im Gegenteil, denn sie erfordert einverleibtes Können. Keine Mechanisierung ist dafür in Sicht!

Das Bemerkenswerteste an der altchinesischen Zivilisation, was den Westler nun wahrlich verwundert: Dort wurden die Zivilbeamten weit über den Militärs eingeordnet. Die Kaiser der Frühzeit mußten oft selbst die Große Mutter spielen, beschworen sie unablässig und reproduzierten damit diesen gemeinen Sinn.

Sobald wir jedoch aus dem Staunen herausgekommen sind, könnten wir uns fragen: Wäre das nicht auch eine Form für uns? Oder so ähnlich, jedenfalls?

Schließlich ist »Materie« bloß lateinisch-griechisch für »Mutterstoff«, nicht wahr?

*

Zum guten Schluß die offenen Fragen:

Die Figurationen, von denen Norbert Elias spricht, sind Gemeinwesen im Werden, im Sein oder im Vergehen. Also: Gemeinwesen als Prozesse einer Mehrebenenordnung. Figurationen sind sich rekursiv selbstähnlich, sie kommen sowohl in den Personen vor, wie auch zwischen ihnen. Wenn ein größeres Gemeinwesen seine inneren Verhältnisse stabilisieren kann, dann

Neun Formen der Tätigkeit in einem gesunden Gemeinwesen

Ein hegelianisches Schema mit außermittigem Zentrum

Typ des Resultats	Mütterarbeit hat als Motiv die Entwicklung der Arbeitsvermögen in einem Gemeinwesen oder in einer Person	Brüderarbeit hat als Motiv die Produktion der Güter zum Austausch innerhalb der und zwischen den Gemeinwesen	Ältestenarbeit hat als Motiv die Abstimmung der Güterproduktion mit der Entwicklung der Fähigkeiten in einem Gemeinwesen
Einzelheit:	lernen Können lehren ——— Ausbildungsarbeit ———	machen Dinge tauschen ——— Produktionsarbeit ———	erstellen Pläne durchführen ——— Planungsarbeit ———
Verhältnis:	eingehen Bindung auflösen ——— Beziehungsarbeit ———	gestalten Symbole aufnehmen ——— Kunstarbeit ———	aufnehmen Kultur weitergeben ——— Vernetzungsarbeit ———
Ganzheit:	entwickeln Lebensform verlieren ——— Körperarbeit ———	erfahren Denkform verbreiten ——— Wissensarbeit ———	versammeln Gemeinsinn verteilen ——— Öffentliche Arbeit ———

hat es seine Produktionsverhältnisse als Form produziert, und man kann es mit Fug und Recht eine Gesellschaft nennen.

Die gute Planbarkeit der Könnensausbildung hat zwei wesentliche Gründe. Erstens die Einzelheit und operative Abschließbarkeit des Könnens. Das soll heißen: Die Geschicklichkeit hat ihre natürlichen, ganzheitserzeugenden Grenzen. Sie werden gebildet durch den Systemzusammenhang des jeweilig bearbeiteten Gegenstandsprozesses und ebenso durch die Systemzusammenhänge der Körper und Leiber. In die letzteren sind während der Arbeit die Arbeitsmittel eingeschlossen, und beide Zusammenhänge reproduzieren sich gegenseitig durch Koevolution und Einanderentwickeln.

Der zweite Grund liegt in der inneren Planförmigkeit des Könnens. Damit ist die »hierarchisch-sequentielle Handlungsorganisation«, wie die Psychologen sagen,¹³ gemeint.

Darauf und auf anderes (siehe Schema) ist zurückzukommen.

1) So sieht es jedenfalls W. F. Haug in »Die Frage nach der Konstitution des Subjekts«, Hauptvortrag auf dem 3. Internationalen Kongress Kritische Psychologie, Marburg 1984 (in: Braun, K. H. & Holzkamp, K. »Subjektivität als Problem psychologischer Methodik«, Frankfurt, Campus 1985, 60-81). 2) Ein wesentlicher Teil meiner Überzeugungen stammt jedoch aus diesem Bereich. Die folgenden Gedanken hätte ich ohne den Theoriekurs im »Förderverein Gruppentherapie« (Münster/Westfalen) nicht zustande gebracht. Mathilde Trappe und Thomas Mies, den Leitern und den 12 Frauen und vier Männern, mit denen zusammen ich lernen konnte, möchte ich für gemeinsame Arbeit an unseren Denkweisen danken. Ich bin allerdings nicht sicher, ob ich immer gemeinsame Überzeugungen ausspreche. 3) Hilfreich war mir bei diesen Fragen der Sammelband »Vatersein«, den H. J. Schultz bei dtv herausgegeben hat. 4) Vgl. Theweleit und Erdheim oder meinen Text »Mütter, Väter und Wunschmaschinenkinder« in DEBATTE 4/85. 5) Siehe zum ganzen Absatz: Elias' Zivilisationstheorie, die Arbeiten von Foucault, auch Klaus E. Müllers »Die bessere und die schlechtere Hälfte« und »Das Patriarchat der Vernunft« von Genevieve Lloyd. 6) Vgl. die Kommentare zum »I Ging« und zu Lao Tse's »Tao Te King«. Eine materialistische Sicht versucht Needham in »Wissenschaftlicher Universalismus«, bes. S. 260-293. Von den westlichen Philosophen und anderen Weisen, die versucht haben, dieses Prinzip zu verstehen und auch selbst zu leben, möchte ich hier nur Leo Tolstoi und Ludwig Wittgenstein nennen (siehe Janik & Toulmin »Wittgensteins Wien«). 7) Vgl. (als neuere Arbeiten) Sigrid Haselmann »Gesellschaftliche Beziehungsformen und psychosoziale Kränkungen«, eine materialistische Arbeit. Aber auch: Jürg Willi »Koevolution — Die Kunst gemeinsamen Wachstums«, ein christlich-idealistisch motiviertes Buch mit leichten familistischen Tendenzen. Und schließlich (für Leute, die weinen können): Mathilde Trappe und Philipp Steller »Die GEWALT-tätige Familie« (Elefanten Press 1982). 8) Nur dem philosophisch geschulten Leser mag ich hierzu einen Lesehinweis geben: In dem Band »Die erfundene Wirklichkeit«, hrsg. von Paul Watzlawick, findet sich die Crème der neuen Solipsisten handlich beisammen. Mein polemischer Ton in dieser Note deutet aber auch an, daß es keineswegs leicht sein wird, deren neue Argumente angemessen zu beantworten. 9) Siehe zu Rekursion und Zirkularität Hofstadters »Gödel, Escher, Bach« oder meine Texte in DEBATTE 1 und 10/85. 10) Siehe zur Beziehungsform Ehe und den Formen ihrer Auflösung: Eva Jaeggi und Walter Hollstein »Wenn Ehen älter werden«. 11) Siehe dazu Erich Jantsch »Die Selbstorganisation des Universums«. Auch Maturana und Varela kennen den Begriff der Koevolution. Sie erklären damit die Realitätstüchtigkeit der autopoietischen Systeme historisch, als Ergebnis der Evolution. Das ist soweit korrekt, aber das Soziale fehlt eben. 12) Und siehe Klaus Holzkamps Text »We don't need no education« mit Diskussion im »Forum Kritische Psychologie« (Nr. 11/1983 und folgende). 13) Das ist eine Spezialstrecke: Für die Arbeitspsychologie siehe Winfried Hackers »Allgemeine Arbeits- und Ingenieurpsychologie«. Oder Peter Groskurth und Walther Volpert »Lohnarbeitspsychologie«. Zur Übersicht im klinischen Bereich ist »Psychologische Handlungstheorien und ihr möglicher Nutzen für die klinische Praxis« von Arne Raeithel und Jürg Bergold geschrieben worden (»Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis«, Nr. 1/85, S. 7-26). Kann ich empfehlen.

Das muß jeder selber entscheiden, ob er ehrlich sein will — oder Klassiker.
Arno Schmidt

Werner Kraft in der edition text + kritik

Am 5. Mai 1986 wird Werner Kraft 90 Jahre alt. Zu seinem Geburtstag veröffentlicht die edition text + kritik ein neues Buch des großen Essayisten und Literaturkritikers.



Goethe
Wiederholte Spiegelungen
aus fünf Jahrzehnten
etwa 220 Seiten, ca. DM 30,—

Sein ganzes Leben lang hat sich Werner Kraft mit Goethe beschäftigt. Sein Goethe-Buch versammelt Arbeiten, die von den zwanziger Jahren bis heute entstanden sind. Meistens von weniger bekannten Texten Goethes ausgehend, denkt er sich zu den zentralen Themen dieses Werkes und dieses Menschen vor; scheinbar Bekanntes sieht er neu. Goethe wird als Instanz und als Person sichtbar. Wie in anderen Arbeiten Krafts ist der Blick auf den Autor dadurch gekennzeichnet, daß die Moral des Ästhetischen (in einem höheren Sinn als dem des Nur-Ästhetischen) zugleich mit der Moral des verwirklichten Lebens geprüft wird.

Weitere Werke von Werner Kraft:

Werner Kraft
Heine der Dichter
168 Seiten, DM 24,—

Werner Kraft
Stefan George
303 Seiten, DM 36,—

»Kraft mißt die Größe der Dichtung an Sittlichkeit und Wahrheit, am Denken... Darin liegt ein aufklärerisches Moment.« (Germanisch-Romanische Monatsschrift)

Werner Kraft
Das Ja des Neinsagers. Karl Kraus und seine gelstige Welt
248 Seiten, DM 29,—

»Krafts Buch ist nicht nur ein wichtiger Beitrag zum tieferen Verständnis von Karl Kraus, sondern auch geeignet, die emotionsgeladene Auseinandersetzung um diesen Schriftsteller auf eine sachliche Ebene zurückzuführen.« (Neue Zürcher Zeitung)

»Ich bin an meinem Punkt gebannt«.
Werner Kraft im Gespräch mit Jörg Drews
32 Seiten, DM 6,—

»Mit Bestimmtheit und Noblesse deutet Kraft hier nochmals seinen Lebensgang, das Werk der von ihm interpretierten Autoren und die gegenwärtige literarische Situation.« (Roland Kayser)

edition text + kritik

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

Unsere
Heimat
ist das
Mehr!


team
reisen

Die Menschen in Nicaragua brauchen unsere Unterstützung und Solidarität gerade jetzt, da die Administration des Ronald Reagan ihre Contras mit 100 Millionen US-Dollars subventionieren will. Deshalb stehen bei uns die SOLIDARITÄTSREISEN nach Nicaragua ganz oben an.

Solireise Nicaragua

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

DM 3279,-

...oder einfach mal

- Cuba auf eigene Faust

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

ab DM 1445,-

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 Altvordern durch sozialökonomisches Gestrüpp 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. Fordern Sie bitte unseren neuen Flug- und Reisekatalog F + R an.
Anruf genügt!

040 / 491 60 66
Eppend. Weg 105
2000 Hamburg 20

208 Seiten, englische Broschur,
Fadenheftung, DM 24,-

Erhard Lucas Vom Scheitern der deutschen Arbeiter bewegung

Das Buch von Lucas ist eines der interessantesten, das ich im letzten Jahr gelesen habe. Eine wirklich gründliche und originelle Untersuchung mit natürlich gefährlichen Schlußfolgerungen und auf sehr ungenügender Kenntnis des Marxismus beruhend. Vergleiche nur, was er über Lenins Theorie der Arbeiteraristokratie auf S. 277 sagt mit meiner Interpretation etwa in Bd. 5, S. 44, meiner Geschichte der Lage der Arbeiterklasse. Welch jammervolle Verschwendung von wissenschaftlichen Fähigkeiten auf die Analyse bei so verfehlter Synthese bzw. Interpretation bei der Schlußfolgerung! Das Buch wäre einer ausführlichen Besprechung wert gerade unter dem im letzten Satz gemachten Gesichtspunkt.

(aus einem Brief von
Jürgen Kuczynski an einen Freund
in Marburg, 4. Februar 1983)

Stroemfeld/Roter Stern
D-6000 Frankfurt, Holzbäumstr. 3

Der Frankfurter JOSEPH grüßt die Düsseldorfer DEBATTE



Welche Moral life

Das liest Südafrika: die unglaubliche und wahre Geschichte eines weißen Killers wurde zum Top-Bestseller am Kap. Ein reaktionäres Bekenntnis, entlarvender als tausend spektakuläre Enthüllungen in Sachen Geheimdienst. Hochspannung! die den Blick schärft. Ca. 400 Seiten, fester Einband.

28,- DM (0135)

Das Projekt Eden oder Die große Lüge der Fernseh-Macher



Zensur im Fernsehen

Horbelts Tatsachen-Roman enthält unsere 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)



Doktor Kohl & Compagnie

Wie und womit Kohl & Co. Doctores wurden - hier wird's enthüllt. Die dummdreistesten Passagen aus ihren Doktorarbeiten werden ausbreitet und kommentiert. - Das Ganze dürfte eigentlich nicht wahr sein. Ist es aber! - Schmerzensgeld: 10,- DM (1031)



Wenn sie mit dem Hintern wackelt, fließen die Flüsse bergauf, schrieb Wolf Wondratschek.

Der berühmte Bildband, 11. Auflage, 3fach präpariert: (Kodak-Preis, Ari-Directors-Club-Medaille, »Schönste Bücher« der Stiftung Buchkunst). Aufwendiger Bildband 28,- DM (1701); als Sonderheft nur 8,- DM (7002)



Peep-Girl packt aus

Eine ausgebildete Soziologin tritt in der Peep-Show auf. Sie beschreibt aus ihrer Perspektive den Betrieb und ihre Kunden, die Männer. Vor allem aber: sie fotografiert verdeckt. Phantastisch geschrieben. Das sind die Riten einer abgefackelten patriarchalischen Gesellschaft. 18,- DM (1023)

Günter Ratte Der Grass



Spott-Vergnügen über Grass

Endlich wird er mal genötigt durch den Kakao gezogen, unser aufgeplusteter Grass. Ironisch, erheiternd und stilschön. Eine ratsenscharfe Parodie auf den neuen Grass-Roman. 10 DM (1850)



Sexualverhalten

10.000 Männer und Frauen geben Dr. Werner Habernicht, 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)

JOSEPH

Dieses keusche Magazin der Begierde entfesselt Lese-Exzesse. Jeden Monat neu! Für 5 DM in zeitgemäßen Buchhandlungen, an gediegenen Kiosken, auf besseren Bahnhöfen und bei monturus.

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

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

Stück	Titel	Best.-Nr.	Preis

☐ Scheck (inkl. 3 DM Versand) liegt bei.
☐ Liefert per Nachnahme. Gebühr zahle ich.

Adresse: _____

F 7020 E
017007772/00586/00001

HERRN
WOLFGANG ALBERS
PFALZBURGER STR. 72 A

1000 BERLIN 15

geplant für

6-7/86
Juni

Sigurd von Ingersleben
Eliten, Avantgarden und die Eco-Nomie der Zeit

Agnes Hüfner

Ludwig Börne

Peter Maiwald

Gespräch mit Günter Kunert

Rainer Marwedel
Nachtflug: Disco als Lebensform

Michael Ben

August, ik liebe dir

Margaretha von Trotta: Rosa Luxemburg

(ab 7. Juni)