

# DÜSSELDORFER DEBATE

Zeitschrift für Politik · Kunst · Wissenschaft

4/87

April

\*

Der Mensch, Herr Pacht, ist dumm. Sie, Herr Pacht,  
sind ein Mensch, Sie verstehen das.

(Matthias Beltz)

\*

Redaktion:

Michael Ben, Thomas Neumann

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

Arno Bammé, Dr. phil., geb. 1944; Professor am Institut für Weiterbildung der Universität Klagenfurt und Leiter des Arbeitsbereichs Technik- und Wissenschaftsforschung am Interuniversitären Forschungsinstitut für Fernstudien der österreichischen Universitäten; Gründungsmitglied des Laborbetriebs »Ökoptia« im Berliner Mehringhof sowie des Technik- und Sozialwissenschaftlichen Forschungsinstituts Berlin (TESOF).

Matthias Beltz, geb. 1945; Kabarettist und Publizist; u.a.: Vorläufiges Frankfurter Fronttheater; u.a.: Pflasterstrand, Josef.

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

Hagen Kühn, Dr. rer. pol., geb. 1943; Ökonom; Sozialforscher am Wissenschaftszentrum Berlin; u.a.: Politisch-ökonomische Entwicklungsbedingungen des Gesundheitswesens, 1980; Betriebliche Arbeitsschutzpolitik, 1982; Informationstechnologie im Dienstleistungsbereich (mit anderen), 1985.

Michael Otte, Dr. rer. nat., geb. 1938; Prof. für Grundlagen der Didaktik der Mathematik in Bielefeld; u.a.: Mathematiker über Mathematik (Hrsg.) 1974; Mathematik, die uns angeht (gem. mit anderen Autoren) 1980; Wissen als 'society of minds', Einleitungssatz zur dt. Übersetzung von S. Papert: Mindstorms, Kinder, Computer und neues Lernen, 1982.

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

ISSN 0176-7232

# DÜSSELDORFER DEBATTE

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

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

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

Editorial	2
Agnes Hüfner Das unglückliche Bewußtsein Hans Mayer zum 80. Geburtstag	5
Hagen Kühn Am Fallschirm — Sozialpolitische Umverteilung und private Produktion	9
Arno Bammé Wenn aus Chaos Ordnung wird — I Die Herausforderung der Sozialwissenschaft durch Naturwissenschaftler	25
Matthias Beltz Die unteilbare Logik	38
Armin Steil Eine "Psychoanalyse" des Sozialen Pierre Bourdieus Theorie der symbolischen Gewalt	40
Ist Schily ein Marxist?	57
Michael Otte Verstand und Vernunft in Hegels »Wissenschaft der Logik« und anderswo	59
Zeitschriftenschau Der deutsche sozialistische Ödipuskomplex	79



Viele historische Ereignisse, vermutlich die meisten, die in späteren Zeiten als Schritte und auch Sprünge auf dem Weg vom Alten zum Neuen erscheinen, sind von ihren Urhebern als das Gegenteil erdacht und ausgeführt worden, als Versuche, das lästige Neue mit dem Altvertrauten in Einklang zu bringen. So handelte auch Charles-Alexandre de Calonne, Generalkontrolleur der Finanzen unter Ludwig XVI. von Frankreich, als er im Februar 1787 eine Notabelnversammlung nach Versailles einberief. Nachdem alle Finanzquellen des Staates erschöpft waren, erhoffte Calonne sich Verständnis von den Vornehmsten des Landes für seinen Plan, zur Rettung der Monarchie vor dem Bankrott die letzten, nämlich ihre eigenen Geldreserven zu mobilisieren. Die Notabeln, erschrocken darüber, daß es soweit schon gekommen war, zwangen den König, seinen Generalkontrolleur zu entlassen. Vor 200 Jahren, am 8. April 1787, mußte Calonne verschwinden. Sein so gut gemeintes Werk hatte zur Folge, daß erstens der Adel und die hohe Geistlichkeit ihren Reformunwillen öffentlich demonstrierten und zweitens die bald nachfolgende aufrührerische Versammlung des Dritten Standes damit geradezu provozierten. Calonne war ein Revolutionär wider Willen geworden.

Diese Geschichte ist zu gar nichts nütze. Und doch denkt man dabei fast selbstverständlich, es handle sich um eine Analogie. Zum Beispiel: Wieder einmal schnitt sich die vatikanische Kongregation für die Glaubenslehre mit ihrer "Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und der Würde der Fortpflanzung" ins eigene Fleisch. Immerhin steht in Jesaja 7, Vers 14: "Siehe, eine Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären", worauf alle Evangelien später zurückgegriffen haben. Nun, wo es möglich ist, so zu verfahren, macht Kardinal Ratzinger im Namen der Kirche sich Sorgen, die aus dem Reagenzglas kommenden Kinder könnten später als Verlust erleiden, bei ihrer Zeugung vom Vergnügen ihrer Eltern unberührt geblieben zu sein. Ein anderer Fall Calonne, mit dem in dieser Ausgabe Matthias Beltz sich näher befaßt. Das ist aber nur ein ganz kleiner Aufsatz.

Zum metaphorischen Vorverständnis der anderen Arbeiten dieser Ausgabe reicht die Geschichte des Charles-Alexandre de Calonne aus der Zeit sich ankündigender revolutionärer Veränderungen vor zweihundert Jahren nicht aus. Die Debatte ist diesmal beinahe zu einem Themenheft geraten. Vier Aufsätze nehmen drei Viertel des Platzes ein, alle vier theoretischer Natur und von der Frage geleitet, wie die Maßstäbe beschaffen sein müßten, mit denen Veränderungen konkret zu messen sind — seien es soziale (Hagen Kühn), wissenschaftliche (Arno Bammé und Michael Otte) oder der so schwer aufzubrechende objektive Klassengegensatz (Arnim Steil).

Von Fragen der Art hat Martin Heidegger gesagt, zu ihnen gehöre außer dem Gefragten auch ein Befragtes. Es mögen nun die einzelnen Autoren ihre Aufsätze anders verstehen, die Redaktion verstand sie auch so: Das Befragte könnte der Sozialismus, vorsichtiger, es könnten die Kräfte der Veränderung sein, das Neue, das Calonne wider Willen lostreten half, weil er sich auf das Gefragte beschränkt hatte. Die vier Aufsätze sind für diesmal unsere Gorbatschow-Debatte. Wir wollen uns nicht daran beteiligen, in die Sowjetunion hinüber unser Hurra

zu rufen, ein Endlich-mal-was-Neues — und am Ende dieses Neue mit dem Alten verwechseln. In zu vielen Fällen sind die Erwartungen an Gorbatschows Politik vom Vorurteil getragen, es ginge um Demokratie à la 1789, weil andere Ideen zur Zeit nicht zur Hand sind. Das könnte man dann auf sich beruhen lassen. Geht es dagegen noch immer oder wieder um die Erarbeitung sozialistischer Demokratie statt um demokratischen Sozialismus, ist genug daran zu tun, die neuen Daten und Ideen, die in der SU ausgegeben und in Umlauf gesetzt werden, aufzusammeln. Noch viel mehr ist daran zu tun, die alten Ideen und Daten hier zu überprüfen. Zu diesem Zweck ist die Debatte diesmal fast ganz dem dritten sie leitenden Begriff, der Wissenschaft, unterstellt. Manchen Leser könnte das verstören. Der Grund ist genannt.

\*

Im Juniheft des vergangenen Jahres hatte eine Bemerkung der Zeitschrift *Nature* über die traurige Geschichte der größten lebenden Vögel, die Kondore, uns zu einem Vergleich angeregt. *Nature* nannte die zur Anpassung an die veränderte Umwelt unfähigen, aussterbenden Tiere eine "senile Art" und machte sich wenig Gedanken um ihren Verlust. Es ist allerdings unbestreitbar, daß spätestens danach die zweitgrößten Vögel die größten sein werden und sich im Prinzip nichts verändert. Wir verglichen diese senilen Vögel mit Bundeskanzler Helmut Kohl und Chefredakteur Georg Polikeit, deren Gedanken selbst der Unfall von Tschernobyl nicht aufscheuchen konnte — beide sind unverändert an der Arbeit.

Nun hat die Geschichte der Kondore ihre Fortsetzung gefunden. Doch wird sie sich als Fabel bald gar nicht mehr eignen. Im Sommer vorigen Jahres flogen noch sechs von ihnen am südkalifornischen Himmel, heute ist es nur mehr einer. Die anderen sind tot oder heruntergeholt worden. Sie sollen ihre Art im Zoo erhalten. Der letzte freie Kondor, er trägt den Namen AC-9, verdankt seine Freiheit, so widersprüchlich es erscheinen mag, allein seiner Gebundenheit. Bis vor kurzem flog neben ihm noch AC-5, beides männliche Tiere. Die Weibchen sitzen im Zoo von San Diego. Bei der Frage, ob AC-5 oder AC-9 zur Arterhaltung herabgeholt werden sollte, entschieden sich die Biologen für den ersten, denn AC-9 ist mit vielen der gefangenen Vögel zu nahe verwandt. Zwar weiß man, daß die Zoo-Kondore nie wieder zum Himmel aufsteigen können, doch Inzucht muß auf jeden Fall vermieden werden.

\*

Wie bereits dargelegt, findet die literarische Seite der Debatte mehr Aufmerksamkeit als ihre politische und wissenschaftliche. *dpa* informierte im letzten Kulturdienst über Michael Schneiders »Ketzerische Betrachtungen über den gegenwärtigen Literaturbetrieb« (2/87), die *Saarbrücker Zeitung* druckte Auszüge aus dem Gespräch mit Hermann Treusch nach (2/87), und in der *FAZ* schrieb Hermann Kurke: "Fast ein wenig wehmütig blickt Agnes Hüfner in der »Düsseldorfer Debatte« auf die Wahlkämpfe von 1961 und 1965 zurück, als Martin Walser und Hans Werner Richter für eine neue Regierung plädierten. Im jüngst



vergangenen Wahlkampf waren die Schriftsteller stumm. Auf die politische Rolle der Literatur angesprochen, hörte man Satiren, Sarkasmen und Zähneknirschen." (1/87).

Das alles ist nichts verglichen mit der Aufmerksamkeit, die unser neuer Bundesminister für Bildung und Wissenschaft, Jürgen W. Möllemann MdB, uns zukommen ließ und somit einen Ausgleich zu den ausschließlich unsere literarische Seite würdigenden Betrachtungen schuf. Mit Datum vom 18. März 1987 wandte der Minister sich mit folgender Bitte an uns:

"Sehr geehrte Damen und Herren, die kaufmännische Angestellte (nennen wir sie X) ist mir persönlich als eine selbständige und verantwortungsbewußte Persönlichkeit bekannt, deren Fähigkeiten sie für die Stellung einer kaufmännischen Angestellten im Verlagsbereich als in hohem Maße geeignet ausweisen. Ich möchte Sie daher bitten, Frau X die Chance zu einem persönlichen Vorstellungsgespräch zu geben. In der Anlage finden Sie ihre Bewerbungsunterlagen. Mit freundlichen Grüßen — Jürgen W. Möllemann MdB"

Am 18. März! Der Minister, wenige Tage im Amt und beschäftigt, sich in die neue Aufgabe einzuarbeiten, fand also auf dem ersten Stapel der Informationen über seinen Wirkungsbereich die *Debatte*, Zeitschrift für Bildung und Wissenschaft — sein Ressort. Das ist mehr, als man erwarten kann. Noch mehr ist, daß er gleich daran denkt, sein Amt zu nutzen, um anderen etwas Gutes zu tun und seiner an Lebensjahren noch jungen Bekannten zu einem Platz in unserem Unternehmen zu verhelfen.

So war er stets. Ideen machten ihn an, besonders linke. Während der Jahre 67/68/69, um diese Zeit herum, war Möllemann Mitglied des Allgemeinen Studentenausschusses der Universität Münster und Mitglied des RCDS. Die Studentenbewegung, sagte er später, habe ihn derart angeregt, daß er in die FDP eintrat, und nur mit ihr in die CDU. Wir haben ihn also beflügelt, auch damals schon. Die Theorie ergriff nicht die Massen, aber Möllemann. Und er denkt an uns, obwohl sein Weg ihn so hoch hinaufgeführt hat. Wir können uns nicht erkenntlich zeigen.

*In die Soziologie tritt nur ein, wer die Bande und Verhaftungen löst, die ihn gemeinhin an eine Gruppe binden, wer den Glaubensüberzeugungen abschwört, die unabdingbar sind, um dazuzugehören, wer jegliche Mitgliedschaft oder Abstammung verleugnet.*

Pierre Bourdieu

Agnes Hüfner

## Das unglückliche Bewußtsein

Hans Mayer zum 80. Geburtstag

1965 — Hans Mayer war eben erst, Ende 1963, aus der DDR in die Bundesrepublik übersiedelt — schrieb er für das Fischer-Lexikon Literatur den Text zum brisantesten aller dort versammelten Stichworte, zum Thema "Literaturwissenschaft in Deutschland". Von Deutschland in jener Zeit zu reden, das konnte man leicht als eine versteckte Aufforderung zur Wiedervereinigung verstehen, aber so hatte Mayer es nicht gemeint. Vielmehr gab er eine knappe Übersicht über die mit Gervinus ins wissenschaftliche Leben eingeführte Disziplin der Neuen deutschen Literaturwissenschaft und ihrer nicht wenigen unrühmlich nationalistisch hervorgetretenen Repräsentanten. Vor allem beklagte Mayer den frühen Verlust der historischen Dimension dieser doch eigentlich mit der Geschichte verwobenen Wissenschaft und die sterile Provinzialität, in die sie dann folgerichtig während des Nationalsozialismus versank.

Der kleine Text endet mit einem Auftrag: "Das Jahr 1945 bedeutet für die deutsche Literaturwissenschaft einen — notwendigen — Neubeginn. Die Abkehr aber von einer Entwicklung, die sich im Jahre 1933 in all ihren Kausalitäten demonstriert hatte, wird dann erst weithin sichtbar vollzogen sein, wenn es gelingt, den Gesellschafts- und Wissenschaftsprozess selbst, der dahin geführt hatte, 'radikal', nämlich in seiner gesamten Verwurzelung darzustellen."

Daß Mayer diesen Auftrag nicht gesondert spezifizierte, hieß, daß er ihn in beiden deutschen Staaten noch immer nicht erfüllt sah. Hans Mayer wußte, wovon er sprach. Nicht allein hatte er 13 Jahre lang, von 1950 bis 1963, an der Leipziger Universität gelehrt und war dann auf einen Lehrstuhl in Hannover gewechselt. Er war auch — und ist — ein sehr genauer Kenner des Marxismus. In der Bundesrepublik des Jahres 1965 vermutlich der einzige Literaturwissenschaftler vor der Studentenbewegung, der über Marxismus und Literaturgeschichte Gründliches zu sagen wußte.



Drei Jahre nach dieser Arbeit, 1968, erschien ein weiterer Grundlagen-text von ihm, der ebenfalls einiges Aufsehen erregte. Der dritte Band der von Fritz J. Raddatz herausgegebenen Dokumentation "Marxismus und Literatur" brachte einen unter anderem auch an der New Yorker Columbia Universität gehaltenen Vortrag von Hans Mayer: "Karl Marx und die Literatur". Hier nun stellte er die These auf, daß die literaturhistorischen Anregungen, die Marx in verschiedenen Briefen und wenigen in seinem Werk verstreuten Bemerkungen gegeben hatte, im realen Sozialismus nicht befolgt worden waren. Die "ganze Fragestellung" blieb dort "undialektisch, also unmarxistisch". Es dauerte nicht lange, und Mayer wurde in der sowjetischen »Literaturnaja Gazeta« des 'Revisionismus' verdächtigt, sein Aufsatz als Pamphlet gegen die moderne marxistische Literaturwissenschaft verurteilt.

Der damals so gescholtene Wissenschaftler ist im vergangenen Jahr von der Akademie der Künste in Ostberlin zu einem Vortrag über Karl Kraus gebeten worden, ganz offiziell. Hat er recht behalten? Hat die Literaturwissenschaft hüben und drüben sich revidiert?

In seinem jüngsten Buch, einer Sammlung meist älterer Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine — Mayer gab ihr den Titel »Das unglückliche Bewußtsein« — findet sich in einem offenbar hinzugefügten Zwischentext über die deutschen Jakobiner eine Bemerkung zu Lukács' Abhandlung über den Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller. Lukács' Arbeit, die 1934 in Moskau entstand, war, so sagt Hans Mayer, die letzte "schöpferisch-marxistische Anstrengung des Begriffs: auch im Bereich der Literaturwissenschaft. Dem folgte gleichfalls in Moskau die planmäßige Reglementierung der Literatur und Literaturtheorie im Zeichen einer normativ auftretenden Ästhetik".

Eingedenk der jüngsten Bemerkung Michail Gorbatschows, daß in weiten Bereichen die sozialistische Theorie der Gesellschaftswissenschaften sich über den Stand der dreißiger/vierziger Jahre nicht erhoben habe, wird die »Literaturnaja Gazeta« diesmal wohl keinen Anlaß sehen, Hans Mayer als ihren Gegner zu betrachten, eher im Gegenteil. Es hat lange gedauert, doch Hans Mayer ist wieder, beiderseits, aktuell.

Der Titel seines vorläufig letzten Buches, »Das unglückliche Bewußtsein«, ist ein Zitat, genauer: ein zitierter Begriff. In der »Phänomenologie des Geistes« von Hegel ist ein Abschnitt des Kapitels "Selbstbewußtsein" ebenso überschrieben. "Das unglückliche Bewußtsein", heißt es dort, "ist das Bewußtsein seiner als des nur widersprechenden Wesens". Das 'deutsche Jahrhundert', wie man die Zeit von 1750 bis 1850 gelegentlich genannt hat und deren literarische Seite Hans Mayer hier

vorstellt, ist von diesem unglücklichen Bewußtsein bestimmt und geprägt. Die weltliterarische Dimension, die unsere Literatur von Lessing bis Heine in dieser Zeit gewann und die in der deutschen Philosophie und Musik ihresgleichen fand, erreichte dennoch nie die welthistorische Dimension der großen Revolution unseres Nachbarlandes Frankreich. Ein emanzipatorisches Aufbegehren, das immer wieder auf sich selbst zurückfällt und seine Freiheit letztlich allein in der Kunst findet, eine nie, mit Hegel zu sprechen, sich zum gesellschaftlichen Bewußtsein allgemeiner Vernunft durchsetzende und eben darum nicht nur große, sondern immer auch beschränkte Kraft — das zeichnet die deutsche Literatur und ihre Geschichte nach Hans Mayer in dieser Epoche aus.

Mit seiner Erkenntnis, dem erarbeiteten Resultat seiner vielfältigen Analysen, stellt Mayer sich gegen zwei Richtungen der wissenschaftlichen Literaturgeschichte. Er stellt sich jenen entgegen, die in der Epoche Goethes einen unüberschreitbaren und damit der Geschichte entrückten Gipfel deutscher Literatur sehen. Und er stellt sich gegen jene, denen alles, von Lessings »Nathan« bis zu Heines »Wintermärchen«, eine Vorstufe der neuen sozialistischen Gesellschaft ist. Hans Mayer verlangt und demonstriert eine historische Betrachtung, in der Geschichte weder eine unabwendbare Folge von Notwendigkeiten ist, noch eine Berg- und Tal-fahrt von einmaligen Höhen zu einmaligen Tiefen. Geschichte ist geschehen, man hat daraus zu lernen.

"Die deutsche Geistesentwicklung von Lessing bis Heine stellt sich im Rückblick dar als Prozeß, worin die Verschränkung von Herrschaft und Knechtschaft alle früheren Antinomien hinfällig machte. Gelöst wurde nichts. Keine bürgerliche Revolution, aber auch keine umfassende Sozialreform. Karl Marx spottete, die Deutschen seien stets beteiligt an den *Restaurationen* der anderen Völker, doch niemals an deren Revolten. Die große deutsche Literatur hat es immer gewußt."

Natürlich ist auch Hans Mayer kein jedem gerechter Richter. Unabhängig von seiner Scharfsichtigkeit folgt er Neigungen. Zu denen gehört beispielsweise nicht Börne, nur bedingt die Romantik, und ganz und gar nicht gehören dazu die Literaten aus der zweiten Reihe, von denen nicht wenige der bürgerlichen Revolution näherstanden als die Helden unserer Literatur.

Vielleicht — bedauerlich ist, es in diesem Zusammenhang sagen zu müssen — liegt das aber auch an der Edition der Aufsatzsammlung. In ihrer Mehrheit sind die Arbeiten bekannt, sie sind zum Teil zwanzig Jahre alt und älter. Der Drucknachweis im Anhang ist unvollständig und ungenau. Was an diesem Buch wirklich neu ist, erfährt der Leser nicht. Auf



jeden Fall aber ist kaum etwas so neu, daß es die Forschung der letzten 10 Jahre gründlich hätte erfassen können. Walter Grabs Arbeiten über den deutschen Jakobinismus sind mit einer Ausnahme unberücksichtigt geblieben; Jost Hermands Rekonstruktionen des Jungen Deutschland und des Vormärz fehlen; kurz: die neueren, eben auch vom Marxismus inspirierten Erforschungen der deutschen Literatur hat Hans Mayer nicht mehr aufgenommen.

Vielleicht wollte er das auch nicht mehr. 'Das unglückliche Bewußtsein' dieser Epoche deutscher Literatur ist, so muß man ihn interpretieren, auch durch ergänzende Aufhellungen des einen oder anderen dunklen Flecks der deutschen Literaturgeschichte nicht aufzubrechen.

Fast wie ein Bekenntnis liest sich schließlich eine Passage aus dem Aufsatz über »Schillers Ästhetik und Revolution«. Mayer zitiert Schillers Schrift »Über das Erhabene«. "Der Wille ist der Geschlechtscharakter der Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie freierweise erleidet, wirft seine Menschheit weg."

Hans Mayer kommentiert den Satz: "Gegen Ende seines Lebens war der Theoretiker Schiller wieder bei einer Theorie mit streng gegebener Funktionalität angelangt. Nach wie vor gab es die Aufklärung: Sie war jetzt nicht mehr gegen-revolutionär, auch nicht mehr un-revolutionär, sondern ließ sich am ehesten als eine nach-revolutionäre Doktrin verstehen, die menschliche Würde und menschliches Spiel, Gesellschaftskritik und Streben nach neuer Harmonie im Lichte der ihr gegebenen geschichtlichen Erfahrung miteinander zu vereinen suchte."

(Hans Mayer »Das unglückliche Bewußtsein — Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine«, Suhrkamp Verlag, 1986)

*Zumal nicht mehr nur über Kunze getiftelt wird, auch über Hinze, und womöglich über mich: der ich das schreibe, der ich es nicht begreife; und ihr macht das mit...Wie halten wir das aus? Daß wir auffallen, das wird zu Fragen Anlaß geben, und dann antworte ich für euch und ihr mit: Ah ja, natürlich, im gesellschaftlichen Interesse.*

Volker Braun

Hagen Kühn

## Am Fallschirm

— Sozialpolitische Umverteilung und private Produktion

Die Beziehung zwischen Sozialpolitik und Produktion wird unter vielerlei Gesichtspunkten diskutiert. Der Liberalismus, als dominierende konservative Wirtschaftsauffassung, möchte der Sozialpolitik die eng begrenzte Aufgabe einer staatlich organisierten Anpassungshilfe zur Unterordnung der Gesellschaft unter die (primär vom Markt zu regulierenden) Erfordernisse der Kapitalverwertung zuweisen. Die diesem Determinismus der 'wirtschaftlichen Vernunft' gerade entgegengesetzte Auffassung ist reformistischer Indeterminismus. Die ökonomischen Verhältnisse werden hier eher als weißes Blatt betrachtet, und die sozialpolitische Dynamik erklärt man sich mehr oder weniger mit der politischen Konkurrenz um die Beschriftung dieses Blattes mit den jeweils erfolgreichsten Konzepten und Modellen. Die erstgenannte Richtung geht auf die privatwirtschaftliche Rationalisierung der Sozialpolitik hinaus, die zweite ist die Position des Guten, das sich nicht auskennt. Im folgenden geht es um die Aufdeckung von Mechanismen (nicht 'Strategien'), mittels derer sich die Erfordernisse der privaten Produktion gegenüber den sozialstaatlichen Regulierungen geltend machen. Die ökonomische Grundlage dafür liegt darin, daß der Sozialstaat die zu seiner Tätigkeit erforderlichen Ressourcen nicht in eigener Regie produziert, sondern sie zuerst der privaten Produktion entziehen muß und damit — auch hinsichtlich direkter Eingriffe in die Produktion — von deren Dispositionen abhängig ist.<sup>1</sup>

### 1. Sozialstaatliche Regulierung zwischen Markt und Gesellschaft

Sozialstaatliche Regulierung schränkt in ihrem Kern den Warencharakter der Arbeitskraft ein. Sie führt dazu, daß die Nichteigentümer von Erwerbsvermögen ihre Arbeitskraft nicht in jeder Lebenslage und unter allen Bedingungen der Arbeit anbieten müssen. Die menschliche Arbeitsfähigkeit wird zerrüttet, wo sie gänzlich als Ware behandelt und dem freien Tausch ausgeliefert ist. Die körperlichen und geistigen Anlagen zur Arbeit lassen sich nicht vom 'restlichen' Leben des Menschen abtrennen und — wie gewöhnliche Waren — aufbewahren, verteilen, nutzen



oder auch brachliegen, ohne daß der an der Arbeitskraft 'hängende' Mensch dabei zu Schaden kommen müßte.<sup>2</sup> Sozialstaatliche Schutzmechanismen im umfassenden Sinne beziehen sich auf das Ausmaß und die Bedingungen des Tauschzwangs der Lohnarbeit auf den folgenden vier Ebenen:

- 1) Der Verausgabung und dem Verschleiß der Arbeitskraft in der Produktion werden Grenzen gesetzt (durch individuelles und kollektives Arbeitsrecht, Arbeitsschutz usw.)
- 2) Die primäre Einkommensverteilung zwischen Lohn- und Gewinneinkommen wird beeinflusst (Koalitionsfreiheit, Arbeitskampfrecht, Lohnpolitik usw.)
- 3) Durch die Umverteilungssysteme (Sozialversicherung, Sozialhilfe, Steuerpolitik) und durch den Ausbau der 'sozialen Infrastruktur' (sozialstaatliche Dienstleistungsangebote) wird die Primärverteilung korrigiert und kompensiert. Für bestimmte definierte Lebenssituationen (z.B. Krankheit) wird ein Einkommen ohne Arbeitsleistung gewährt.
- 4) Schließlich können die staatlichen Beeinflussungsmöglichkeiten von Strukturen und Prozessen der Wirtschaftsentwicklung für sozialpolitische Ziele (Vollbeschäftigung, regionale Chancengleichheit usw.) genutzt werden.

In dieser Gesamtheit lassen sich Interventionen in die Produktion und in die Einkommensverteilung unterscheiden. Dabei wird unter 'Sozialpolitik' im engeren Sinne sicher nicht dieses gesamte Interventionsspektrum verstanden. Nicht nur der Kürze halber soll hier eine statische Definition vermieden werden. Denn inwieweit beispielsweise das Sozialprodukt beansprucht wird, in welchem Verhältnis produktionspolitische Interventionen zur sozialpolitischen Umverteilung stehen, welches Gewicht die staatlichen, tarifparteilichen oder betrieblichen Handlungsebenen zueinander haben — all dies wird jeweils durch die realen Bedingungen der politisch-ökonomischen Dynamik mit ihren aktuellen oder auch institutionell stillgelegten Interessenkonflikten bestimmt. Somit sind die Definitionen eher eine Sache der Analyse als der Kunst, mit zusammengesetzten Substantiven zu hantieren.

Sozialpolitik wirkt, als Teilpolitik, auf den betrieblichen, tariflichen und staatlichen Politikerebenen unter antagonistischen Bedingungen auf die gesellschaftliche Reproduktion der Arbeitskraft bzw. der arbeitenden Bevölkerung ein. In einer marktbeherrschten (und solchermaßen ökonomisierten) Gesellschaft muß sie zuerst in der Widerspruchsbeziehung zwischen Erhaltung der menschlichen Arbeitsfähigkeit sowie deren Verwertung analysiert werden. Sozialpolitik ist also Vermittlung zwischen zwei Sphären von gänzlich unterschiedlichen inneren Folgerichtigkeiten: auf

der einen Seite die Reproduktionserfordernisse der Gesellschaft, welche keine Macht über ihre Ökonomie besitzt, da sie deren Anhängsel ist.<sup>3</sup> Auf der anderen Seite die Verwertungserfordernisse einer Ökonomie, die an Gesellschaft prinzipiell nur als Arbeitskräftereservoir und Absatzmarkt interessiert ist. Die Sozialpolitik ist ein institutionalisierter Kompromiss zwischen diesen beiden Sphären. Ihre Lösungen sind partielle, oft auch tragfähige Stilllegungen existenter Widersprüche. Indem sie Unvereinbares vereinbart, muß sie stets 'unlogisch' sein, jenach dem, ob man sie auf die Lebensbedingungen der Bevölkerung oder die Verwertungserfordernisse des Kapitals bezieht. Ein widerspruchsfreies Theoriegebäude der Sozialpolitik mag es geben, nur wird man dann lange nach der dazu passenden Wirklichkeit suchen müssen. Diese Widersprüchlichkeit zwischen der gesellschaftlichen und der marktwirtschaftlichen Bezogenheit kann man zwar begrifflich einebnen, ist dadurch aber keineswegs dagegen geschützt, dennoch darüber zu stolpern. Beispiele für dieses Stolpern auf theoretisch selbstgeglättetem Parkett gibt es genug. So propagierte Karl Schiller schon 1956 den "sozialen Fortschritt über marktkonforme Maßnahmen" und in diesem Rahmen eine "marktwirtschaftliche Sozialpolitik". Sein Konzept bestand darin, "den sozialen Zweck zu sichern, ohne störend in die Marktapparatur einzugreifen" und ohne die Politik "mit den Marktkräften in Konflikt zu bringen".<sup>4</sup> Solche sprachlichen Planierungen antagonistischer Realitäten scheinen noch heute zu überzeugen. Man merkt das beispielsweise, wenn sozialdemokratische Wirtschafts- und Sozialpolitiker mit der erstaunten Empörung des zu Unrecht Mißverstandenen reagieren, wenn sie ins Schußfeld besagter 'Marktkräfte' geraten. Völlig unabhängig davon, ob nämlich die sozialen Einschränkungen des Warencharakters der Arbeitskraft zugleich auch die Reproduktion der kapitalistischen Marktwirtschaft (mit-) sichern, oder ob sie darüber hinausgehen, sie werden in jedem Fall von der privaten Produktion als Gegenprinzip erfahren und stehen zu ihr im Konflikt. Sozialpolitik ist nicht dann realistisch, wenn sie diesen Konflikt vermeiden will, sondern wenn sie ihn aushält. Vielleicht überzeugt die Darstellung der Widerspruchs- und Entsprechungsbeziehungen gerade dann, wenn sie — wie nun im folgenden — auf die sozialpolitische Umverteilung sich begrenzt, da diese doch scheinbar so weit über der Produktionssphäre schwebt.

## 2. Umverteilung statt Produktionspolitik

Inwieweit das Sozialleistungssystem wirkungsvoll soziale Probleme mildert oder löst, läßt sich allein an der Quantität der Ausgaben nicht ablesen. Deren Höhe kann sogar Zeichen besonderer Ineffizienz sein. Beispiele dafür sind die Ausgaben für die Arbeitslosenversicherung oder



die gesetzlichen Krankenkassen, die mit der Anzahl der Arbeitslosen und Kranken steigen. Es offenbart sich hier ein wichtiges Strukturmerkmal der sozialpolitischen Sicherungssysteme: Sie neigen in der Tendenz dazu, produktionspolitische Lösungen durch verteilungspolitische Kompensationen zu ersetzen. Dabei geht es nicht um ein Entweder-Oder, sondern um die prinzipielle Orientierung. Das wird aus zwei Richtungen kritisiert: Die wirtschaftsliberale Effizienzkritik der Konservativen legitimiert den Abbau und ist Munition im Verteilungskampf. Mit der inneren Logik ist es dabei so bestellt, als wolle man übergroße Kälte bekämpfen, indem man den davon Betroffenen die schlechtsitzenden Kleider wegnimmt, anstatt den Raum zu heizen. Die Beschneidung finanzieller Mittel gibt keine Beschäftigung und macht niemanden gesund, verschärft jedoch die Folgen von Arbeitslosigkeit und Krankheit.

Aber auch immanent motivierte Klagen über die unzureichende Ursachenbezogenheit sozialstaatlicher Interventionen sind nur dann nicht billig, wenn sie selbst ursachenbezogen sind. Dem kommt man näher durch die Analyse der sozialpartnerschaftlichen Politikstrukturen, die der Sozialpolitik in der Bundesrepublik Form und Inhalt gegeben haben. Diese Strukturen boten bislang den unbestreitbaren Vorteil, daß viele Probleme überhaupt als einer sozialpolitischen Lösung bedürftig anerkannt worden sind. Das System sozialstaatlicher Regulierungen ist nicht zuletzt deshalb in der Bundesrepublik und in den skandinavischen Ländern flächendeckender als etwa in Frankreich und in Italien. Die starke Wachstumsabhängigkeit dieses Modells, als eine Seite seines Nachteils, tritt mit der Krise zutage. Die andere Seite liegt in seiner Prägung auf Inhalte und Profil der Interventionen in die Marktökonomie. Der (sozialpartnerschaftliche) Konsens zwischen Ungleichem hebt die Ungleichheit nicht auf, sondern führt zu asymmetrischen Lösungen. Mit anderen Worten: Dieses Modell transformiert die ungleichen Realisierungschancen ökonomischer Interessen in der privaten Produktion auf die sozialpolitische Ebene. Bereits die Definition eines sozialpolitischen Problems (entweder als Entstehungs- oder als Versorgungsproblem) und erst recht seine Lösungen können im sozialpartnerschaftlichen Modell nur entlang der Linie des geringsten Widerstandes verlaufen. Und dieser Weg ist es, der von der Produktionssphäre hin zur Ebene der Kompensation mittels verteilungspolitischer Maßnahmen führt.

Das Interventionsprofil der Sozialpolitik wird also weniger durch die objektive Beschaffenheit des jeweils zu bewältigenden Problems, als durch dieses spezifische und institutionalisierte Gefälle der Durchsetzungsmöglichkeiten bestimmt. Die Unternehmer setzen Eingriffen in die Produktionssphäre stets einen kompromisslosen Widerstand entgegen. Die verbreitete Verwunderung darüber, daß die Haltung gegen die 35-Stunden-

Woche (d.h. eine Einschränkung der zeitlichen Nutzung der Arbeitskraft) ungleich viel härter ist, als sie es bei einer Lohnerhöhung mit vergleichbaren Kosten wäre,<sup>5</sup> zeigt, daß die darin enthaltenen Interessen nicht auf Anhieb sichtbar werden. Die Abwehr von produktionspolitischen Interventionen gilt ja nicht nur (und möglicherweise noch nicht einmal vorwiegend) den betrieblichen Kosten, sondern der damit verbundenen Beschneidung des privaten Eigentumsrechts, der Herrschaft über die Arbeit. Auch kann Produktionspolitik meist nicht so leicht neutralisiert oder gar instrumentalisiert werden wie Verteilungs- und Umverteilungspolitik. So wird beispielsweise die Verteilungswirkung tarifpolitischer Lohnerhöhungen 'unpolitisch', sozusagen im normalen Geschäftsgang, immer wieder neutralisiert durch betriebliche Rationalisierung und schleichende Inflation. Bei Einschränkungen der Verfügungsgewalt über die Produktion ist hingegen meistens erheblicher politischer Aufwand nötig, wenn sie wieder rückgängig gemacht werden sollen. Man trifft also die Interessenlage der Unternehmen nicht, wenn die Tragbarkeit von Arbeitszeitverkürzungen dadurch ermittelt wird, daß die Kosten berechnet werden.

Werden nun gar ursprünglich betriebliche Gefährdungen des Arbeitsvermögens über das sozialpolitische Umverteilungssystem aufgefangen, dann muß davon noch nicht einmal zwingend die Verteilungsrelation zwischen Lohn- und Gewinneinkommen berührt werden. Damit wäre im Rahmen sozialstaatlicher Regulierung das höchste Maß der Problemexternalisierung erreicht.

Um die Möglichkeit der verteilungspolitischen Neutralisierung der in das Sozialleistungssystem abgeschobenen Produktionsprobleme analytisch fassen zu können, ist es sinnvoll, die Verteilungskategorien nach der gesellschaftlichen Funktion ihrer Verwendung zu definieren. Dann ist das begriffliche Äquivalent der gesamtwirtschaftlichen 'Lohnquote' die Quote des 'Reproduktionsfonds der Arbeitskraft',<sup>6</sup> der sich aus folgenden Elementen zusammensetzt:

- 1) Dem Anteil des individuellen Lohns, der nach Steuer und Beitragsabzügen für den Kauf von Gütern und Diensten verfügbar ist;
- 2) dem Anteil der monetären Sozialleistungen, die die Lohnabhängigen (einschließlich der Familienangehörigen) erhalten, und der nach Abzügen verfügbar ist; und
- 3) dem Anteil des Werts der gesellschaftlichen Dienstleistungen, der kostenlos oder zu ermäßigten Preisen (Gebühren) benutzt wird.

Wie schon aus dieser Aufteilung deutlich wird, lassen sich sozialpolitische Geld- und Dienstleistungen durch Umschichtungen innerhalb des



Reproduktionsfonds der Arbeitskraft zu Lasten der Nettolöhne (durch zusätzliche Beitrags- und Steuerbelastung) oder anderer sozialpolitischer Verwendungen bei Neutralität der vertikalen Einkommensverteilung finanzieren.

Nimmt man das bisher Gesagte zusammen, dann wird man zögern, die säkulare Anteilvergrößerung der gesellschaftlich umverteilten Elemente des Reproduktionsfonds als Maß des sozialpolitischen Fortschritts und der Lebensqualität gelten zu lassen. Sie ist vielmehr ein widerspruchsvoller Ausdruck von Tendenzen der Vergesellschaftung der Reproduktion unter Bedingungen der privaten Produktion. Auf der einen Seite steht die Schutz- und Versorgungsfunktion, auf der anderen Seite dient ein nicht geringer Teil der dazu verwendeten Ressourcen der Kompensation von Gefährdungen, die zu verhindern den privaten Horizont der Produktion überschreiten würde. Ohne Zweifel ist das bei der Arbeitslosigkeit der Fall. Ein anderes Beispiel ist die Zunahme der Frühinvalidität. Der Anteil von Erwerbsunfähigkeits- und Berufsunfähigkeitsrenten an den Neuzugängen der Arbeiterrentenversicherung 1983 betrug 59 Prozent bei den Frauen und 55 Prozent bei den Männern (Angestellte: 42,7 Prozent und 32,7 Prozent). Warum ist Arbeit nicht so organisiert, daß sie unbeschadet bis zum Rentenalter durchgehalten werden kann? Den Institutionen stellt sich diese Frage nicht. Die Frühinvalidität existiert für sie in ihren haushaltspolitischen Erscheinungsformen. Dabei wird die geschädigte Arbeits- und Lebensfähigkeit nicht handlungsrelevant und fällt meist gänzlich durch die ökonomisierten Wahrnehmungsraster der Politikakteure (der große Anteil der vorzeitig Verstorbenen findet noch nicht einmal statistische Berücksichtigung). Entscheidend ist, daß für die einzelnen Unternehmen mit der Frühinvalidität keinerlei Sanktionen verbunden sind. Dieses Problem wird produktionspolitisch ignoriert. Die betriebliche Nutzung der Arbeitskraft kann also weit über die Grenzen ausgedehnt werden, deren Einhaltung nötig wäre, um die Lohnabhängigen bis ins Alter arbeitsfähig zu erhalten.

Einem nicht geringen Teil der Sozialabgaben der Unternehmen kommt somit durchaus der Charakter von Ablaßzahlungen zu, durch die ihnen die Sühnemaßnahme produktionspolitischer Einschränkungen bei Arbeitszeit, Arbeitstempo, Arbeitsumwelt etc. erspart bleibt. Staatliche Politik sorgt sogar noch dafür, daß diese Zahlungen möglichst von den Opfern selbst getragen werden. Um am Beispiel der Rentenfinanzen zu bleiben, so wurden deren Haushalte zwischen 1982 und 1986 unter anderem durch folgende Maßnahmen ausgeglichen: Die Rentenanpassung wurde verschoben und 'aktualisiert', ein individueller Krankenversicherungsbeitrag für die Rentner eingeführt und erhöht (wodurch die Pauschalzahlungen der Rentenversicherungen an die Krankenkassen ge-

senkt werden konnten), Sonderzahlungen und Krankengeld wurden beitragspflichtig usw. Am Ende konnte sich gar noch der Bundeshaushalt zu Lasten der Rentenkassen von Zuschußpflichtigen entlasten.<sup>7</sup> Sozialpolitische Mehraufwendungen wurden also aus dem Reproduktionsfonds selbstfinanziert. Und wenn solche Operationen nur kompliziert genug verlaufen, können unter dem Strich sogar noch Dritte aus den 'leeren Kassen' bedient werden. Die oppositionelle Kritik dieser Finanzierungsmethoden ist heftig aber substanzlos. Mit dem Vorwurf des finanzpolitischen 'Verschiebebahnhofs' verbleibt man an der Oberfläche der Institutionen und bemängelt fehlende Systematik, ohne zu sehen, daß unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Umverteilung durchaus systematisch vorgegangen wird. Produktionspolitische Probleme werden also nicht nur externalisiert, sondern unter verteilungspolitisch passenden Bedingungen können die so entstehenden gesellschaftlichen Aufwendungen sogar noch durch horizontale Umverteilung innerhalb des Reproduktionsfonds finanziert werden.

Wenn und soweit sich sozialstaatliche Interventionen nicht gänzlich verhindern lassen, liegt es also durchaus im Interesse der Unternehmen, sie auf die Umverteilungsebene zu verlagern. Dagegen können auch Nachteile nicht imponieren, wonach ursachenorientierte Eingriffe in die Produktion (beispielsweise zur gesundheitlichen Prävention) auf mittlere Sicht zur Kostenentlastung der Sozialhaushalte führen würden, die größer wären als der aktuell dazu notwendige betriebliche Mehraufwand.

Über der kapitalorientierten Opposition gegen die sozialpolitische Umverteilung wird oft vergessen, daß verschiedene Sozialleistungen auch eine Entlastungsfunktion für die individuellen Löhne haben. Einzelne Reproduktionsanforderungen bei Krankheit, Alter oder Kinderaufzucht, die sozialpolitisch gezielt abgedeckt werden, müßten ansonsten pauschal im durchschnittlichen Lohneinkommen enthalten sein. Die verteilungspolitische Seite des mit der Massenarbeitslosigkeit einhergehenden Drucks auf die Sozialleistungen ist nicht spezifisch gegen die Sozialpolitik gerichtet, sondern auf die Erhöhung der Profitquote; und hier ist jede Senkung eines der Elemente des Reproduktionsfonds recht. Der kompensatorische Charakter der Sozialpolitik hingegen betrifft eher die produktionspolitische Seite als die Verteilungsinteressen und ist deshalb nicht primär ein Kostenproblem. Hier steht das Tabu der unternehmerischen Eigentumsfreiheit mit der herrschaftlichen Verfügung über die Arbeit im Vordergrund. Die häufig und zu Recht kritisierte Konzeptionsarmut der Sozialpolitiker angesichts der Krisenerscheinungen hat oft einen nüchternen Grund: Die Wege zu den Ursachen der Probleme führen geradewegs in diese Tabuzone, in der kein sozialpartnerschaftlicher Konsens erzielbar ist. Konzepte, die diesen Konsens aber nicht erwarten lassen,

gelten nach herrschendem Verständnis als 'unrealistisch'; und der daraus resultierende Realismus hat den immer größer werdenden Nachteil, wirkungslos zu sein.

Allerdings sollte auch der Gegensatz von kompensatorischer und ursachenbezogener bzw. präventiver Sozialpolitik nicht zu arg strapaziert werden. Sozialpolitik ist dem Wesen nach eine Teilpolitik. Wenn sie grundsätzlich und umfassend ursachenbezogen sein könnte, so müßten ihre Ziele objektiv im Gesamtzusammenhang der Produktionsverhältnisse aufhebbar und aufgehoben sein.

### 3. Umverteilung als Produktionspolitik

Sozialpolitische Umverteilung ist also einerseits Kompensation für soziale Fehlsteuerung der Produktion (einschließlich der daraus resultierenden Primärverteilung), sie hat andererseits auch selbst durchaus produktionspolitische Eigenschaften. Das geht auf den Grundsachverhalt zurück, nach dem sich das Zustandekommen des kapitalistischen Produktionsprozesses dem stummen Zwang der Lohnabhängigkeit verdankt. Diese konstitutive Bedingung wird von den Möglichkeiten geschwächt, Einkommen auch ohne Unterwerfung unter entfremdete Arbeits- und Herrschaftsverhältnisse erlangen zu können. Arbeitsbedingungen und Lohnhöhe sind eine positive Funktion dieser Möglichkeiten, da der Anspruch auf Lohnfortzahlung, Arbeitslosengeld oder Erwerbsunfähigkeitsrente sowohl die Empfänger als auch alle potentiell Anspruchsberechtigten sichert und damit ihre Stellung in der Produktion stärkt. Indem also die Sozialleistungen die Verwertbarkeit der Arbeitskraft erhalten, limitieren sie sie auch. Das Maß dieser Begrenzung ist nicht nur die Höhe, sondern ebenso die Rechtssicherheit und die Zugänglichkeit des Leistungsanspruches. Darum steht — unabhängig von der jeweiligen politischen Thematisierung — immer die Gesamtheit dieser quantitativen und qualitativen Aspekte im Brennpunkt der sozialpolitischen Auseinandersetzungen. Leistungskürzungen und 'Flexibilisierung der Arbeit' sind zwei Seiten des kapitalorientierten Sozialabbaus; Ausbau der sozialen Sicherung und menschenwürdigere Arbeitsbedingungen sind ihr sozialpolitisches Gegenprinzip.

In diesem Zusammenhang wird nochmals deutlich, daß die Wirkung der Sozialleistungen auf die Profitrate keineswegs identisch ist mit der Summe ihrer entsprechenden Steuer- und Beitragsanteile. Auch hier macht Quantifizierung alle Katzen grau. Wie gezeigt, sind die Sozialleistungen in vieler Hinsicht lohnsparend. Sie verbessern andererseits aber auch die Lohnposition im Verteilungskampf durch ihren Einfluß auf das

politisch-ökonomische Kräfteverhältnis zwischen den Antagonisten des Produktionsprozesses. Beispiele dafür, daß diese Zusammenhänge zwischen Umverteilung und Produktion zum festen Bestand des Herrschaftswissens zählen, gibt es genug. So müssen etwa nach dem Bundessozialhilfegesetz die Regelsätze "unter dem durchschnittlichen Nettoarbeitsentgelt unterer Lohngruppen zuzüglich Kindergeld bleiben" (§ 4 RegelsVO). Man unterstellt zurecht, daß die unteren Lohngruppen auch die am meisten belastenden Arbeitsbedingungen aufweisen und kann sich offenbar nicht vorstellen, daß diese Zustände aufrecht erhalten werden könnten, wenn den dort Beschäftigten ein vergleichbares Versorgungsniveau durch Sozialeinkommen erreichbar wäre. Auch bei den Kürzungen der Geldleistungen der Arbeitslosenversicherung bzw. Arbeitslosenhilfe dürfte das Motiv im Spiele gewesen sein, durch den Abschreckungseffekt der Arbeitslosigkeit die Anpassungswilligkeit der Beschäftigten zu erhöhen. Die Streichung des Kurzarbeitergeldes für Aussperrte verfolgte sogar ausdrücklich arbeitskampfstategische Ziele.

Wenn es richtig ist, daß Veränderungen im Sozialleistungssystem meist auch eine produktionspolitische Seite haben, dann muß das auch bei fortschrittlichen Reformkonzepten bedacht werden. Es reicht dabei noch nicht einmal aus, wenn heute zu Modellen einer sozialen Mindestsicherung solide Finanzierungsrechnungen vorgelegt werden. Gerade hier ist das Durchsetzungsproblem zu einem erheblichen Teil produktionspolitischer Natur. Mit einer Mindestsicherung, die ihren Namen verdiente, würden dem Industrie- und Dienstleistungsbereich Arbeitskräfte für ungesicherte, schlecht bezahlte und hoch belastete Stellen entzogen. Das ist angesichts der Kombination von Massenarbeitslosigkeit und Deregulierung der Arbeitsbeziehungen ein unbedingt notwendiges Ziel. Wer aber an der Herrschaft der Unternehmen über die Arbeit in einem so zentralen Bereich rütteln will, der vergreift sich im Kaliber, wenn er dazu lediglich ein sozialpolitisches Umverteilungsmodell kreiert. Dazu bedürfte es enormer Verschiebungen des politisch-ökonomischen Kräfteverhältnisses in der Produktion, die sich nicht als Mitnahmeeffekte bei der Etablierung von Sozialleistungen erzielen lassen. Und um die dazu erforderliche Politisierung des Problems zu erreichen, muß man es zumindest ansprechen. Hier fehlt es an der Art von Realismus, die Ernst Bloch als "Einheit von Hoffnung und Prozeßkenntnis" definiert hat.

Die Abhängigkeiten und wechselseitigen Ersetzbarkeiten von Verteilungs- und produktionspolitischen Maßnahmen führen zu typischen Schwerpunktverlagerungen kapitalorientierter Sozialpolitik im Konjunkturverlauf: Bei schlechter Konjunktur wird der Hebel an den Umverteilungssystemen angesetzt. Vor allem die Beitragsfinanzierung der Sozialversicherung macht deren finanzielle Situation unmittelbar von der Lohn-



höhe und der Beschäftigtenzahl abhängig. Konjunktureller Rückgang produziert sofort und automatisch klaffende Defizite und damit die für sich selbst sprechende Legitimation für sogenannte Sparmaßnahmen. Das ist um so verständlicher, als die alternativen Deckungsverfahren durch Kreditaufnahme, Steuer- oder Beitragserhöhung seit Ende der siebziger Jahre weitgehend tabuisiert sind. Die Kehrseite dieser völlig bedarfsfernen und rein einnahmepolitischen Legitimation von Sozialpolitik besteht darin, daß sie sich in der Konjunktur bei ausgeglichenen Haushalten nicht fortsetzen läßt. Auch sind Sparmaßnahmen und Aufwärtspropaganda nicht einfach unter einen Hut zu bringen. Darum wird nun auf der Produktionsseite angesetzt. Es liegt auf der Hand, daß das Beschäftigungsförderungsgesetz oder der geänderte Paragraph 116 des Arbeitsförderungsgesetzes das Kräfteverhältnis durch die individuelle und kollektive Schwächung der Lohnabhängigen zugunsten des Kapitals verschiebt und diesem damit wiederum Vorteile auf der Verteilungsebene bringt, die durch staatliche Einnahmeverzichte zugunsten der Ober- und Mittelklassen (Steuerreform) noch vergrößert werden. Das wiederum verstärkt die Haushaltsdefizite am Ende des Zyklus, erhöht paradoxerweise dann auch die legitimatorische Kraft der 'leeren Kassen' und erleichtert den erneuten Umstieg in den Leistungsabbau — *ceteris paribus*!

#### 4. Umverteilung als soziale Regulierung

Trotz des vergleichsweise hohen Niveaus der sozialen Sicherung ist in der Bundesrepublik keineswegs ein 'Wohlfahrtsstaat' entstanden. Die Sozialpolitik und ihre Institutionen sind integrierte Bestandteile der industriell-kapitalistischen Gesellschaft. Nehmen wir die Sozialleistungen, so sind diese ein ersichtlicher Schutz gegen den Markt (im Alter, bei Krankheit, Arbeitslosigkeit, Invalidität, Mutterschaft usw.). Allerdings sichern sie nicht ein abstraktes 'Arbeitsvermögen', sondern konkret-historisches, gesellschaftlich benötigtes Vermögen zur Lohnarbeit. Dazu müssen sie zwar den Markt partiell außer Kraft setzen, aber dessen Auslese-, Verteilungs- und Sanktionskriterien werden — sozusagen in sozialverträglicher Form — nachvollzogen. Auf die vielfältigen politisch-ökonomischen, ethischen, institutionellen und sozialpsychologischen Faktoren, die dafür ausschlaggebend sind, kann hier nicht eingegangen werden. Aber vom Resultat her läßt sich sagen: Gesamtwirtschaftlich haben die Sozialeinkommen den relativen Rückgang der Löhne nicht etwa kompensiert, sondern sie sind ihnen gefolgt. Trotz krisenbedingten Mehrbedarfs sank die Sozialleistungsquote im Gefolge des Drucks der industriellen Reservearmee ebenso wie die Lohnquote. Mit der gesamtwirtschaftlichen Statistik deckt sich auch die individuelle Erfahrung: Diejenigen, die am Markt besonders schlecht abschneiden, werden keines-

wegs besonders gut behandelt — wie man es ja in einem 'Wohlfahrtsstaat' tunlichst erwarten könnte. Im Gegenteil, je schlechter die Position auf dem Arbeitsmarkt, desto geringer, unsicherer und teilweise auch unwürdiger ist die sozialpolitische Absicherung.

Mit der Dauer der Massenarbeitslosigkeit profilieren sich die Einkommens- und Teilhabechancen der Lohnabhängigen immer stärker nach dem Kriterium der Verkaufschancen ihrer Arbeitskraft. Die Lebenslage hierarchisiert sich innerhalb der sozialen Klasse entlang der folgenden Schichtung: Die immer noch überwiegende Mehrheit befindet sich in relativ sicheren Beschäftigungsverhältnissen; es folgen Personen mit ungesicherter Beschäftigung; davon setzen sich die vorübergehend Arbeitslosen ab, schließlich die langfristig Arbeitslosen mit fließendem Übergang zu den Ausgegrenzten.

Oben wurde festgestellt, daß sozialstaatliche Regulierung die Tendenz aufweist, direkte Interventionen in die Produktion, wie überhaupt deren Nähe, zu vermeiden. Aus der Sicht der Lohnabhängigen ergibt sich gerade die umgekehrte Beziehung: Je weiter sie vom Produktionsprozeß entfernt sind, desto geringer ist ihre soziale Sicherung. Man kann diese Abstufung sogar als Indikator für die Funktionsfähigkeit des Sozialleistungssystems als marktergänzender Mechanismus der Transformation von Arbeitskraft in Lohnarbeit nehmen.<sup>8</sup>

Es soll nun gezeigt werden, wie diese absteigende Rangfolge, die der Markt den mehr oder weniger sicher Beschäftigten und den mehr oder weniger integrierbaren Arbeitslosen (und den jeweiligen Familienangehörigen) zuweist, exakt auch dem Gefälle im gruppenspezifischen Niveau ihrer sozialpolitischen Absicherung entspricht. Dabei verstehe ich unter Niveau u.a. die Rechtssicherheit des Leistungsanspruchs, seine Höhe und schließlich den Charakter der gesamten Beziehung zwischen sozialpolitischer Institution (Sozialversicherung, Sozialamt usw.) und den betroffenen Klienten, nennen wir es einmal den Grad der Menschenwürde. Das Sozialleistungs-Gefälle sieht wie folgt aus:

- 1) Die relativ sicher Beschäftigten im Normalarbeitsverhältnis verkehren mit dem Sozialleistungssystem selten; wenn überhaupt, dann telefonisch oder schriftlich. Die Beiträge gehen vom Lohn ab, Krankenscheine werden zugeschickt, die Rentenversicherung meldet sich eines Tages mit einem automatisch berechneten Rentenkonto und einem vollen gesetzlichen Rentenanspruch.
- 2) Die unsicher Beschäftigten und kurzzeitig Arbeitslosen haben einen Rechtsanspruch auf Arbeitslosengeld als Versicherungsleistung.

Das gibt zunächst einen gewissen Grad an Sicherheit. Allerdings sind die daran geknüpften Bedingungen schwerer geworden und zwingen zum Wohlverhalten: So muß 'zumutbare' Arbeit angenommen werden, d.h. die Lockerung des Verkaufszwangs bzw. des Warencharakters der Arbeitskraft wird teilweise rückgängig gemacht. Zumutbar sind nun auch erhebliche Status- und Lohnverschlechterungen. Auch die neuen Arbeitgeber haben es jetzt leichter, wenn ein Arbeitsplatz vermittelt oder gefunden wurde. Denn wenn der Beschäftigte von sich aus kündigen sollte, dann verhängt das Arbeitsamt drei Monate Sperrzeit, ebenso bei 'verschuldeter' Kündigung. Außerdem sind dann wiederum noch weitere Verschlechterungen zumutbar, da bei der Stellenzuweisung immer vom letzterreichten Niveau ausgegangen wird. Auch wenn der Arbeitslose später einmal Rentner sein wird, wird er die zeitweilige Unverkäuflichkeit seiner Arbeitskraft noch spüren. Denn die Beiträge zur Rentenversicherung sind auf den Beitragssatz vom Arbeitslosengeld gesenkt worden (zuvor war es das letzte Lohneinkommen). Selbstverständlich sind auch Krankengeld, Witwenrente usw. vom Nachvollzug der Marktwirkungen nicht ausgenommen.

Dem Arbeitslosen sitzen in der Sozialverwaltung Sachbearbeiter und Vermittler gegenüber. Ihre Zahl ist nahezu gleich geblieben, während sich die Arbeitslosenzahlen vervielfacht haben. Dadurch stehen sie unter Zeit-, Leistungs- und Anpassungsdruck. Trotz Überschüssen in den Kassen der Bundesanstalt für Arbeit wird kein Personal aufgestockt. Der Anpassungsdruck soll an die Klienten weitergegeben werden.

3) Der Gruppe der langfristig Arbeitslosen bietet der Markt noch weniger Beschäftigungsmöglichkeiten. Entsprechend wird auch die Beziehung zwischen ihnen und den Arbeits- und Sozialämtern noch asymmetrischer. Ihre prekäre Situation wird ja nicht etwa durch erhöhte Zuneigung kompensiert, wie man denken könnte (und vielleicht auch soll), wenn vom Wohlfahrtsstaat die Rede ist. Der Rechtsanspruch auf Sozialleistung wird noch schwächer. 1985 bezogen nur noch 36 Prozent der Arbeitslosen die Versicherungsleistung des Arbeitslosengeldes im Vergleich zu 55 Prozent 1981. Die Leistung selbst wird geringer — wenn sie überhaupt gewährt wird. Die damit verbundenen Disziplinierungen und Kontrollen sind dafür um so stärker. Ein Drittel der registrierten Arbeitslosen bezieht 1985 schon eine 'Hilfe zum Lebensunterhalt' unter Sozialhilfebedingungen. Auf ihnen lastet bereits aller Druck, den die Institutionen der Gesellschaft auf ihre sogenannten 'Bedürftigen' auszuüben pflegen. In einer Marktgesellschaft kann Menschen, die 'nichts zu bieten haben', auch vom Sozialleistungssystem nicht viel geboten werden. Der Regelsatz muß unter dem niedrigsten Lohn liegen. Die Umstände, unter denen er von den Ämtern gewährt wird, müssen offenbar so unange-

nehm sein, daß selbst schlechte Arbeitsbedingungen — also schlechte Angebote der Unternehmen — als erstrebenswert angesehen werden.

4) Auf der untersten Stufe der Ausgegrenzten finden sich die Gruppen am zahlreichsten, deren Chancen am Arbeitsmarkt am geringsten sind: Ältere, Frauen, Jugendliche unter 20 Jahren, Ausländer und Schwerbehinderte.

Man wird nun fragen, wodurch sich diese Realität von der neoliberalen Programmatik noch unterscheidet. Nun — trotz aller Vielzahl von Lockerungen des sozialen Schutzes vor dem Markt seit Ende der siebziger Jahre dreht sich die Disziplinierungs-, Verarmungs- und Ausgrenzungsschraube durchaus noch in den Strukturen, die sich dem Allparteienskonsens der sozialen Marktwirtschaft der sechziger und frühen siebziger Jahre verdanken. Nach wie vor ist der Schutz gegen die völlige Regulierung der fundamentalen Lebensbezüge durch den freien Tausch nicht gering zu achten. Mit ihm steht eine der herausragenden kulturellen Errungenschaften innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft auf dem Spiel. Aber: Niemals konnte die Sozialpolitik den Produktionsverhältnissen die Eigenschaft nehmen, kapitalistisch zu sein. Sie wäre dann auch nicht mehr Sozialpolitik, deren Wesen es eben ausmacht, auf diese Produktionsverhältnisse bezogen zu sein. Und die gesellschaftliche Entsprechung privater Produktion ist die soziale Differenzierung der Lohnabhängigen nach den Kriterien ihrer Verwertbarkeit für das Kapital. Genau betrachtet ist dieses Kriterium auch gemeint, wenn von der 'Leistungsgesellschaft' oder von der 'Leistungsbezogenheit' monetärer Sozialleistungen die Rede ist.

Je nach dem Gang der Kapitalverwertung ist diese Differenzierung mehr oder weniger dynamisch. Die Sozialpolitik erfüllt die Aufgabe, sie zu verlangsamen. Aus dem Absturz wird ein Abstieg. Die Entwicklung wird gedämpft, aber dennoch nachvollzogen. Genau betrachtet erweist sich das Bild vom 'sozialen Netz' als unzutreffend. Vielleicht könnte man es durch das eines 'sozialen Fallschirms' ersetzen, der zwar 'nur' den Aufprall mildert, aber 'immerhin' das Leben rettet.

Sowohl produktionspolitische als auch allgemein sozialregulative Effekte haben eine weitere Tendenz, auf die abschließend hinzuweisen ist: Die Position des Leistungsbeziehers gegenüber den Institutionen wird schleichend untergraben durch die Kombination des Leistungsanspruchs mit Herrschafts- und Kontrollelementen. Das drückt sich am härtesten im wachsenden Anteil von Leistungsbezieher aus, die sich den bürokratischen Prozeduren der Sozialhilfe unterwerfen müssen. Aber auch in das Sozialversicherungsrecht werden Kontrollen, Aufla-



gen und Sanktionen eingebaut. Daß dies am weitesten beim Arbeitslosengeld fortgeschritten ist, verweist auf die Nähe zur Produktionssphäre. Weitgehend unbemerkt wird auch der volle Rechtsanspruch auf Leistung in der gesetzlichen Krankenversicherung eingeschränkt. Das betrifft die Kopplung des Leistungsbezugs mit individuellen Eigenbeteiligungen. Bei Personengruppen, bei denen überdurchschnittlich hohes Krankheitsrisiko mit unterdurchschnittlichen Einkommen zusammenstreffen (z.B. bei Rentnerinnen), müssen darum 'Härtefallregelungen' eingeführt werden. Auch dies ist ein Einstieg in die bürokratische Kontrolle. Das Gleiche hat schon in der Rentenversicherung stattgefunden: Die Kombination von extrem hohen Pflegesätzen in Heimen und relativ niedrigen Renten zwingt einen steigenden Anteil von Sozialrentnern in die Sozialhilfe. Inwieweit mit dem 'Anrechnungsmodell' bei der Neuregelung der Hinterbliebenenrente Kontrollelemente in das Rentenversicherungsrecht einziehen, kann noch nicht beurteilt werden.

Mit jeder zusätzlichen sozialadministrativen Prüfung und Kontrolle der Leistungsansprüche steigt auch die Bedeutung der Bemessungs- und Vermittlungsleistungen der Sozialverwaltungen. Je nach dem Charakter der Rationalisierungsprozesse in der 'Produktion' sozialpolitischer Dienstleistungen können die skizzierten Prozesse verstärkt oder kompensiert werden.<sup>9</sup>

## 5. Zum Subjekt der Ökonomisierung

Angesichts dieser Transformation von Problemen und Differenzierungskriterien von der Produktionssphäre in die sozialpolitische Regulierung stellt sich die Frage nach den Subjekten und Akteuren. Die Feststellung, sozialstaatliches Handeln sei zum einen strukturell und würde zweitens zunehmend in bezug zur privaten Produktion 'rationalisiert', wird nicht selten als 'Vorwurf' aufgefaßt, der erst durch den Nachweis subjektiven Interessenbewußtseins der politischen und administrativen Akteure erhärtet oder andernfalls fallengelassen werden müßte. Dabei kann sozialstaatliche Politik durchaus gegenüber den Produktionsverhältnissen rational sein, ohne daß dem zwingend ein entsprechendes Bewußtsein zugrunde liegen muß. (Allerdings gilt dies umgekehrt für Reformorientierungen keineswegs.) Wer mit der Strömung schwimmt, muß nicht navigieren können. Selbst das, was als Strategie neoliberaler 'Angebotsorientierung' der Sozialpolitik formuliert wird,<sup>10</sup> ist viel eher Ausdruck und Abbildung als Kreation einer solchen — von der Position des Kapitals aus gesehen — Rationalität, die sich durch eine Vielzahl ökonomischer, institutioneller und ideologischer Signale ihrer politischen Umwelt vermittelt.

In bezug auf die politischen und administrativen Akteure spielt eine wesentliche Rolle das "Einverständnishandeln" (Max Weber), im Sinne einer schlichten Fügung in das Gewohnte und institutionell vorgegebene, weil es gewohnt und vorgegeben ist. Ob politisches und administratives Handeln einverständnismäßig 'richtig' ist, wird an Hand eingeübter und traditioneller Kriterien ermittelt. Beispielsweise ist bei den Sozialleistungen ein Kriterium dieser Selbstversicherung einverständigen Handelns, welche antizipierte Wirkung auf die Ausgeglichenheit des Budgets der Institution davon ausgeht. Die tatsächliche Einsicht in die rationale Basis eines solchen Budgetausgleichs ist nicht erforderlich. Dazu nämlich müßte bedacht werden, daß die Einnahmen der Sozialleistungsträger das Produkt von Lohnhöhe und Beschäftigung sind, während den Ausgaben der politische Kompromiß des Sozialrechts und die externalisierten Probleme der privaten Produktion zugrunde liegen. Nur dann bestünde überhaupt die Möglichkeit, gewahr zu werden, daß sich in der Budgetentwicklung der sozialstaatlichen Institutionen letztlich die politisch-ökonomischen Kräfteverhältnisse zwischen Kapital und Arbeit, also der Produktionssphäre manifestieren.

Diese werden aber — um beim Beispiel zu bleiben — durch den Budgetausgleich stillschweigend in Sozialpolitik übersetzt. Die eigentliche rationale Bezogenheit kann dabei, mit zunehmender Komplexität der sozialstaatlichen Regulierungen und Institutionen, den Betroffenen und Akteuren genauso verborgen sein, wie 'dem Wilden' der Sinn der magischen Prozeduren seines Zaubers.<sup>11</sup> Nicht als Prognose oder Tendenz, aber als empirische Möglichkeit trifft es zu, daß die kapitalistische 'Rationalisierung' sozialstaatlichen Handelns nicht mit dem Wissen um die Bedingtheit und Zusammenhänge einhergehen muß.

Eingangs wurde festgestellt, daß Sozialpolitik zwischen zwei Sphären verschiedener und gegensätzlicher Rationalitäten vermittele. Demzufolge sollen die deutlichen Tendenzen zur privatwirtschaftlichen Ökonomisierung nicht im Sinne ihrer in sich widerspruchsfreien 'Rationalisierung' mißverstanden werden. Aber die Verschiebung der Kompromißlinie zwischen Erhaltung und Verwertung der Arbeitskraft bleibt nicht folgenlos, da sie auf Kosten der sozialen Schutzfunktion und damit der Reproduktionsnotwendigkeiten geht. Während aber bei Verletzungen der Kapitalrationalität durch die Sozialpolitik jene über die Marktmechanismen ihr Recht fordert und kompensierende Rückkoppelungsprozesse auslöst, gibt es keine 'unsichtbare Hand', die 'hinter dem Rücken' der Betroffenen die Reproduktion der Arbeitskraft sicherstellen würde. Eine darauf bezogene Gegenlogik ist auf die politische Durchsetzung durch selbstbewußte Subjekte angewiesen.



<sup>1</sup> Diesen theoretischen Zusammenhang der politischen Ökonomie der Sozialpolitik habe ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt: »Politisch-ökonomische Entwicklungsbedingungen des Gesundheitswesens« Königstein 1980, S. 140-221. Vgl. auch: Richard Grauhan und Rudolf Hickel »Krise des Steuerstaates?« in der Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament« B. 46/77, Bonn 1977, S. 3 ff.

<sup>2</sup> Eine interessante Studie am historischen Material über den Tauschzwang-Aspekt der Lohnarbeit (allerdings unter Geringschätzung ihrer Verwertung) liefert Karl Polanyi: »The Great Transformation« Frankfurt 1978 (zuerst 1944).

<sup>3</sup> In der herrschenden Sichtweise wird die Ohnmacht der Gesellschaft gegenüber der verselbständigten Ökonomie nicht beklagt, sondern ist oberste Norm. Beispielsweise bedeutet das Verdikt gegen den 'Dirigismus' das Verbot der gesellschaftlichen (und gar demokratischen) Einmischung in die Produktion. Der Sachverständigenrat führt folgerichtigerweise auch die Beschäftigungskrise ("Anpassungskrise") darauf zurück, daß die Gesellschaft sich den Erfordernissen der Marktwirtschaft nicht hinreichend unterworfen habe. Die Verfechter der 'Sozialverträglichkeit' fordern, diese Unterwerfung müsse auf die Dauer ertragbar sein.

<sup>4</sup> Karl Schiller »Soziale Marktwirtschaft«, HWdSW (1956), S. 391.

<sup>5</sup> Vgl. zum Beispiel Karl Georg Zinn: »Soll den Gewerkschaften das Rückgrat gebrochen werden« in: »Blätter für deutsche und internationale Politik« 2/1984, S. 174 ff. Er engt mit seiner Quantifizierung die politisch-ökonomischen Kapitalinteressen auf betriebswirtschaftliche ein. Damit kann er sich dann aber zu Recht die Kompromißlosigkeit nicht erklären und muß hilfsweise eher machiavellistische Vermutungen anstellen. Diese mögen nicht unberechtigt sein, jedoch ihr Gewicht (und darauf kommt es ja bei einer Lagebeurteilung an) muß an den "normalen" Unternehmensinteressen relativiert werden.

<sup>6</sup> S. Anm. 1

<sup>7</sup> Vgl. den anschaulichen Überblick im Jahresgutachten 1985/86 des Sachverständigenrates, BT-DS 10/4295, S. 91.

<sup>8</sup> Vgl.: Frieder Naschold »Zum Zusammenhang von Arbeit, sozialer Sicherung und Politik« in: ders. (Hrsg.): »Arbeit und Politik« Frankfurt/Main — New York 1985, S. 174.

<sup>9</sup> Vgl. Hagen Kühn »Sozialpolitik mit dem Computer« in: Naschold, a.a.O.

<sup>10</sup> Vgl.: ders. »Soziale Sicherheit und 'Angebotsorientierte Wirtschaftspolitik« in »WSI-Mitteilungen« 2/1985.

<sup>11</sup> Max Weber »Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie« (1913) in: ders.: »Soziologie — Universalgeschichtliche Analysen — Politik« Stuttgart 1973, S. 150.

*Stern: Frau Berger, wo waren Sie eigentlich all die Jahre?*

*Senta Berger: Ich war immer da.*

Arno Bammé

## Wenn aus Chaos Ordnung wird — I

Die Herausforderung der Sozialwissenschaften durch Naturwissenschaftler

### 1. Wendezeit: Rückzug in die Kontemplation oder neue Stufe der Naturaneignung?

Unsere wissenschaftlich-technisch geprägte Zivilisation ist offensichtlich an einem Punkt angelangt, an dem jedem einigermaßen klarsichtigen Menschen deutlich wird, daß es so wie bisher nicht weitergehen kann. Die Krisenerscheinungen sind vielfältig und oft genug beschrieben worden. Über den Tatbestand selbst herrscht weitgehend Konsens. Differenzen hingegen gibt es über den Weg, der einzuschlagen ist, um die Krise zu meistern. Grob vereinfacht lassen sich zwei Positionen ausmachen. Die eine konzentriert sich auf einen Wandel der Wahrnehmung, des Bewußtseins. Das Weltbild, über das wir verfügen, sei der Komplexität der Verhältnisse, in denen wir leben, nicht mehr angemessen. Was wir benötigen, sei eine ganzheitliche Sichtweise der Dinge, die Einsicht, daß wir eins sind mit der Natur. Die Naturzerstörung, die im wesentlichen auf der Durchsetzung des rationalistischen Weltbildes beruhe, muß aufhören. Der Mensch müsse wieder lernen, sich den Gesetzen der Natur und des Kosmos unterzuordnen, statt verändernd in sie einzugreifen. Diese Sichtweise der Dinge ist bereits bei Capra angelegt, wenn auch in widersprüchlicher Weise, und in dem von Marilyn Ferguson formulierten Kultbuch der New-Age-Bewegung »Die sanfte Verschwörung« ausführlich dargelegt worden. Sie findet sich aber, in esoterisch radikalerer Weise, auch in den Büchern eines Alan Watts (»Die Illusion des Ich«) oder eines Thorwald Dethlefsen (»Schicksal als Chance«). Dabei wird unterstellt, daß die in der Natur angeblich herrschenden Gesetze auch im gesellschaftlichen Bereich gelten. Diese Position läßt sich als spiritualistische oder als metaphysische bezeichnen insofern, als sie davon ausgeht, daß es ein Prinzip, eine Kraft gebe, welche die Menschen untereinander und mit der Natur verbindet, ein inneres Band, daß ihre Einheit stiftet. Nicht zufällig bezieht sie ihre Argumentationslinien vorzugsweise aus fernöstlichen Mystiken. Diese sind zwar ganzheitlich angelegt; sie verbleiben aber — und darin unterscheidet



sich diese Position von der zweiten — auf einer kontemplativen Ebene. Das heißt, die ganzheitliche Sichtweise der Dinge ist nicht instrumentell in unmittelbares menschliches Handeln umsetzbar. In letzter Konsequenz überläßt sich der Mensch dem natürlichen Lauf der Dinge. Zustimmung wird deshalb oft auf das »I Ging« verwiesen: Nach einer Zeit des Zerfalls kommt die Wendezeit. Das starke Licht, das zuvor vertrieben war, tritt wieder ein. Es gibt Bewegung. Diese Bewegung ist aber nicht erzwungen... Es ist eine natürliche Bewegung, die sich von selbst ergibt. Darum ist die Umgestaltung des Alten auch ganz leicht. Altes wird abgeschafft, Neues wird eingeführt, beides entspricht der Zeit und bringt daher keinen Schaden.

Die andere Position betont die Notwendigkeit einzugreifen, um den Wandel herbeizuführen. Basierend auf den neuen Erkenntnissen in der Biologie, Chemie und Informatik entwirft sie ein neues, zeitgemäßes Maschinenmodell von der Welt als das Newtonsche: die sich selbst erzeugende und regulierende biokybernetische Weltmaschine. Es ermöglicht, einzelwissenschaftliche Fakten zu integrieren und auf globale Überlebensprobleme der Menschheit instrumentell anzuwenden. Verständlicherweise übt dieses Modell eine starke Faszination auf Naturwissenschaftler aus. In besonders eingängiger und reflektierter Weise finden wir es bei W. Ross Ashby und Frederic Vester formuliert. Der Mensch zieht sich nicht aus der Natur zurück, sondern er festigt seine Rolle als Gestalter und Planer. Die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse liefern ihm die Instrumente, um umfassender, aber auch sensibler das Naturgeschehen zu lenken. Gemessen an den neuen Möglichkeiten der Informatik und Biotechnologie, waren die Eingriffe des Menschen bisher plump, grobschlächtig und kurzsichtig.

Interessant ist nun, daß sich beide Positionen, sowohl die des neuen Mystizismus als auch die der neuen, der biokybernetischen Weltmaschine, auf dieselben naturwissenschaftlichen Erkenntnisse berufen. Physiker wie Ilya Prigogine, Biologen wie Humberto Maturana und Francisco Varela haben in Grenzbereichen ihrer Wissenschaften Theorieansätze und Hypothesen entwickelt, die das bisherige klassisch-mechanische Erklärungsmuster Newtonscher Prägung sprengen und für unser zeitgenössisches Weltbild von ähnlicher Brisanz sein dürften wie in den zwanziger Jahren die Quantentheorie Kopenhagener Prägung. Gemeinsam ist ihnen allen, daß sie sich in mehr oder weniger ausgeprägter Weise auf einen Begriff von Natur beziehen und Erkenntnisse, die sie auf dieser Basis gewinnen, handlungsleitend und in problemlösender Absicht in die Sozialwissenschaften übertragen. Das nun stellt für Sozialwissenschaftler eine Herausforderung ersten Ranges dar, drohen doch die Sozialwissenschaften erneut zur Provinz, wenn nicht gar zur Kolonie der Natur-

wissenschaften zu werden. Zu Recht oder zu Unrecht, selbst verschuldet oder schuldlos bliebe zu klären.

Im folgenden geht es mir weder um eine Auseinandersetzung mit den New-Age-Popularisierungen noch um eine Diskussion der Postulate des technokratischen Krisenmanagements. Mir scheint für die weitere Diskussion wichtig, die einzelnen neuen Ansätze, wie sie sich in unterschiedlichen naturwissenschaftlichen Disziplinen gegenwärtig herauskristallisiert haben und soweit sie für die bisherige Diskussion erheblich sind, zunächst einmal grob zu skizzieren, um dann, in einem zweiten Schritt, die sozialwissenschaftliche Relevanz ihrer Aussagen zu prüfen. Zweifellos ist das mit einem guten Schuß Willkür verbunden, weil die Grenze zwischen neuer Erkenntnis und ihrer popularisierenden Vereinnahmung in der einen oder anderen Position nicht immer trennscharf zu ziehen ist.

## 2. Die materialistische Wende des Fritjof Capra

Fritjof Capra, 1939 in Wien geboren, Physiker, ist heute Professor an der University of California in Berkeley. Angeregt durch die sozialen und spirituellen Bewegungen im kulturellen Schmelztiegel Kalifornien, begann Capra in den siebziger Jahren, sich mit Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen moderner Physik und alten, vor allem fernöstlichen, mystischen Traditionen zu beschäftigen. Er kam zu der Ansicht, daß Mystiker in ihrer All-Erfahrung und Physiker mit ihrer All-Erkenntnis zu einer vergleichbaren Sicht der Einheit des Universums gelangen: die Welt als kosmischer Tanz von Energie.

Capra propagiert die Einheit von Geist und Materie, von Intellekt, Körper und Emotion. Letztlich geht es ihm in seiner Forderung nach einem ökologischen Bewußtsein um ein spirituelles, um ein religiöses Bewußtsein, das weit über das, was Wissenschaft erfaßt, hinausführt. Er will religiöse Erfahrung verstanden wissen als die Erfahrung des Verbundenseins, der Kommunion mit dem Universum, dem Kosmos als Ganzem. Dieses neue Bewußtsein soll uns aus der Krise, in der unsere Zivilisation gegenwärtig steckt, heraushelfen. Capra interpretiert diese weltweite Krise also von einem idealistischen, oder wenn man so will, von einem metaphysischen Standpunkt aus. Seine These lautet verkürzt: Wir hängen einem Weltbild an, das für die Lösung unserer heutigen Probleme ungeeignet ist. In seiner zerstückelnden, fragmentierenden, mechanistischen Sichtweise, die dem 17. Jahrhundert entstammt, ist es nicht in der Lage, Probleme einer vernetzten, global zusammenhängenden Welt

<sup>1</sup> Diesen theoretischen Zusammenhang der politischen Ökonomie der Sozialpolitik habe ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt: »Politisch-ökonomische Entwicklungsbedingungen des Gesundheitswesens« Königstein 1980, S. 140-221. Vgl. auch: Richard Grauhan und Rudolf Hickel »Krise des Steuerstaates?« in der Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament« B. 46/77, Bonn 1977, S. 3 ff.

<sup>2</sup> Eine interessante Studie am historischen Material über den Tauschzwang-Aspekt der Lohnarbeit (allerdings unter Geringschätzung ihrer Verwertung) liefert Karl Polanyi: »The Great Transformation« Frankfurt 1978 (zuerst 1944).

<sup>3</sup> In der herrschenden Sichtweise wird die Ohnmacht der Gesellschaft gegenüber der verselbständigten Ökonomie nicht beklagt, sondern ist oberste Norm. Beispielsweise bedeutet das Verdikt gegen den »Dirigismus« das Verbot der gesellschaftlichen (und gar demokratischen) Einmischung in die Produktion. Der Sachverständigenrat führt folgerichtigerweise auch die Beschäftigungskrise (»Anpassungskrise«) darauf zurück, daß die Gesellschaft sich den Erfordernissen der Marktökonomie nicht hinreichend unterworfen habe. Die Verfechter der »Sozialverträglichkeit« fordern, diese Unterwerfung müsse auf die Dauer ertragbar sein.

<sup>4</sup> Karl Schiller »Soziale Marktwirtschaft«, HWdSW (1956), S. 391.

<sup>5</sup> Vgl. zum Beispiel Karl Georg Zinn: »Soll den Gewerkschaften das Rückgrat gebrochen werden« in: »Blätter für deutsche und internationale Politik« 2/1984, S. 174 ff. Er engt mit seiner Quantifizierung die politisch-ökonomischen Kapitalinteressen auf betriebswirtschaftliche ein. Damit kann er sich dann aber zu Recht die Kompromißlosigkeit nicht erklären und muß hilfsweise eher machiavellistische Vermutungen anstellen. Diese mögen nicht unberechtigt sein, jedoch ihr Gewicht (und darauf kommt es ja bei einer Lagebeurteilung an) muß an den »normalen« Unternehmensinteressen relativiert werden.

<sup>6</sup> S. Anm. 1

<sup>7</sup> Vgl. den anschaulichen Überblick im Jahresgutachten 1985/86 des Sachverständigenrates, BT-DS 10/4295, S. 91.

<sup>8</sup> Vgl.: Frieder Naschold »Zum Zusammenhang von Arbeit, sozialer Sicherung und Politik« in: ders. (Hrsg.): »Arbeit und Politik« Frankfurt/Main — New York 1985, S. 174.

<sup>9</sup> Vgl. Hagen Kühn »Sozialpolitik mit dem Computer« in: Naschold, a.a.O.

<sup>10</sup> Vgl.: ders. »Soziale Sicherheit und 'Angebotsorientierte Wirtschaftspolitik« in »WSI-Mitteilungen« 2/1985.

<sup>11</sup> Max Weber »Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie« (1913) in: ders.: »Soziologie — Universalgeschichtliche Analysen — Politik« Stuttgart 1973, S. 150.

*Stern: Frau Berger, wo waren Sie eigentlich all die Jahre?*

*Senta Berger: Ich war immer da.*

Arno Bammé

## Wenn aus Chaos Ordnung wird — I

Die Herausforderung der Sozialwissenschaften durch Naturwissenschaftler

### 1. Wendezeit: Rückzug in die Kontemplation oder neue Stufe der Naturaneignung?

Unsere wissenschaftlich-technisch geprägte Zivilisation ist offensichtlich an einem Punkt angelangt, an dem jedem einigermaßen klarsichtigen Menschen deutlich wird, daß es so wie bisher nicht weitergehen kann. Die Krisenerscheinungen sind vielfältig und oft genug beschrieben worden. Über den Tatbestand selbst herrscht weitgehend Konsens. Differenzen hingegen gibt es über den Weg, der einzuschlagen ist, um die Krise zu meistern. Grob vereinfacht lassen sich zwei Positionen ausmachen. Die eine konzentriert sich auf einen Wandel der Wahrnehmung, des Bewußtseins. Das Weltbild, über das wir verfügen, sei der Komplexität der Verhältnisse, in denen wir leben, nicht mehr angemessen. Was wir benötigen, sei eine ganzheitliche Sichtweise der Dinge, die Einsicht, daß wir eins sind mit der Natur. Die Naturzerstörung, die im wesentlichen auf der Durchsetzung des rationalistischen Weltbildes beruhe, muß aufhören. Der Mensch müsse wieder lernen, sich den Gesetzen der Natur und des Kosmos unterzuordnen, statt verändernd in sie einzugreifen. Diese Sichtweise der Dinge ist bereits bei Capra angelegt, wenn auch in widersprüchlicher Weise, und in dem von Marilyn Ferguson formulierten Kultbuch der New-Age-Bewegung »Die sanfte Verschwörung« ausführlich dargelegt worden. Sie findet sich aber, in esoterisch radikalerer Weise, auch in den Büchern eines Alan Watts (»Die Illusion des Ich«) oder eines Thorwald Dethlefsen (»Schicksal als Chance«). Dabei wird unterstellt, daß die in der Natur angeblich herrschenden Gesetze auch im gesellschaftlichen Bereich gelten. Diese Position läßt sich als spiritualistische oder als metaphysische bezeichnen insofern, als sie davon ausgeht, daß es ein Prinzip, eine Kraft gebe, welche die Menschen untereinander und mit der Natur verbindet, ein inneres Band, daß ihre Einheit stiftet. Nicht zufällig bezieht sie ihre Argumentationslinien vorzugsweise aus fernöstlichen Mystiken. Diese sind zwar ganzheitlich angelegt; sie verbleiben aber — und darin unterscheidet



zu verstehen, geschweige denn sie zu lösen. Wir brauchen Alternativen. In den fernöstlichen Mystiken mit ihrer ganzheitlichen Weltanschauung glaubt er sie gefunden zu haben. Angeblich zeichnen sie sich aus durch Weisheit, durch Verständnis für die natürliche Ordnung und die Fähigkeit, in Harmonie mit dieser Ordnung zu leben.

Zweifelloos muß das neue Weltbild ein ganzheitliches Weltbild sein, ein ökologisches Weltbild. Wer wollte die grundlegende Vernetzung und Verknüpfung der unterschiedlichsten Phänomene, die Eingebundenheit von Mensch und Gesellschaft in die zyklischen Prozesse der Natur bestreiten? Die Frage ist: Muß das unter Rückbezug auf alte, überlieferte Mystiken formuliert werden? Ist ein solches Ansinnen der Situation, in der wir uns befinden, angemessen? Mir scheint, Mystiken vergangener Jahrhunderte müssen nicht notwendig der (einzige) Bezugspunkt sein. In Grenzgebieten verschiedener Wissenschaftsdisziplinen und in einer großen Anzahl sozialer Bewegungen kristallisieren sich Ansätze eines neuen Weltbildes heraus, das durchaus die Basis unserer künftigen Technologie, Ökonomie und gesellschaftlichen Institutionen bilden kann.

Verfolgt man die Ausführungen Capras während seinem jüngsten Vortrag von Innsbruck genauer, so läßt sich ein Wandel seiner Argumentation feststellen. Es geht ihm nun vor allem um die *wissenschaftliche* Formulierung des ökologischen Weltbildes. Die Theorie lebender Systeme, so Originalton Capra, die in den letzten Jahrzehnten aus der Kybernetik entwickelt wurde, bietet den idealen Rahmen für ein ganzheitliches ökologisches Denken in der Wissenschaft. Die neue Theorie der lebenden Systeme, wie sie von Maturana und Varela ausgearbeitet wurde, erlaube es nun, die uralte Frage, was Leben ist, eindeutig zu beantworten. Die vielfältigen Prozesse und Phänomene, die für Lebewesen charakteristisch sind, wie Vermehrung, Anpassung an Veränderungen, Evolution, also all jene Phänomene, die von Biologen, Verhaltensforschern und anderen Wissenschaftlern in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten identifiziert wurden, können als unterschiedliche Aspekte ein- und desselben Prinzips verstanden werden, nämlich des Prinzips der Selbstorganisation. Lebende Systeme sind selbstorganisierende Systeme, das heißt, sie bestimmen ihre Organisationsmuster, ihre Struktur, ihre Funktion selbst. Es scheint, daß die Theorie lebender Systeme, wie sie von Maturana und Varela formuliert wurde, die fernöstlichen Mystiken als Bezugspunkt in der Argumentation Capras abgelöst hat. Nur: ihr Ansatz ist ein explizit mechanistischer; es wird auf keine metaphysischen Kräfte oder Prinzipien verwiesen. Und auch die Struktur selbstorganisierender Systeme, die im Zentrum der Forschungsarbeit des Physikers Ilya Prigogine steht, auf den Capra ebenfalls ausdrücklich Bezug nimmt, kann ohne metaphysische Hilfsmaßnahmen erklärt werden.

Capra interpretiert nun den Organisationsprozeß lebender Systeme als geistigen Prozeß. Diese radikale Neudefinition des Geistesbegriffes, seine materialistische Umdeutung, der ausgedehnt wird auf alle lebenden Systeme bis hinunter zur kleinsten Zelle, stammt ursprünglich von Gregory Bateson. Geist, oder präziser: der Geistesprozeß, wird als Organisationsprinzip des Lebens verstanden und ist als solches menschlicher Bearbeitung zugänglich. Die metaphysische Annahme eines Gottes oder einer geheimnisvollen Wirkkraft jedenfalls ist nicht mehr erforderlich.

Natürlich kommt es auf verschiedenen Stufen der Komplexität zu verschiedenen Ausprägungen des Geistes. Die Geistestätigkeit einer Zelle zum Beispiel ist sehr verschieden von der Geistestätigkeit eines Menschen, aber im Prinzip, im Rahmen der Theorie sind beide definiert als die Organisation des Lebens. Das heißt, mit diesem neuen Geistesbegriff werden Geist und Leben untrennbar miteinander verbunden. Auf allen Stufen der lebenden Materie ist Geist der Materie immanent: als Prozeß der Selbstorganisation.

Aber Capra geht noch einen Schritt weiter. Er sagt, diese Theorie sei auf alle Organisationen anwendbar, sogar auf soziale Systeme und Ökosysteme. Sie liefere eine gemeinsame Sprache, einen gemeinsamen Rahmen für Biologie, Psychologie, Medizin, Ökonomie, Ökologie usw. Gegen eine solche Ausweitung ihres Ansatzes allerdings haben sich Maturana und Varela stets verwahrt, gegen den Versuch des Astrophysikers Erich Jantsch ebenso wie gegen den des Kybernetikers Stafford Beer. Sie wollten ihre Theorie immer nur angewendet wissen auf biologische Zellen und Organismen.

### 3. Die dissipativen Strukturen des Ilya Prigogine

Ilya Prigogine, geboren 1917 in Moskau, Professor für physikalische Chemie an der Freien Universität Brüssel, erhielt 1977 den Nobelpreis für Chemie. Ihm geht es darum, Phänomene, die bislang von der (klassisch-mechanischen) Wissenschaft nicht beachtet wurden, einer wissenschaftlichen Bearbeitung zuzuführen und die wissenschaftliche Tätigkeit selbst stärker in die Gesellschaft zu integrieren. Denn wenn die Wissenschaft weiterhin Erfahrungen, die für die Menschen bedeutsam sind und sich mit Begriffen wie Freiheit, Schicksal und Spontaneität verknüpfen, außer acht läßt, dann könne es geschehen, daß diese Begriffe dem Bereich des Irrationalen zugeschlagen werden und eine furchterregende Macht entfalten.

Die Situation, in der sich Physiker und Chemiker gegenwärtig befinden, sei alles andere als eindeutig. Sie finden sich in einer Welt des Zufalls wieder, in der Reversibilität und Determinismus nur für einfache Grenzfälle gelten, während Irreversibilität und Unbestimmtheit die Regel seien. Fern vom Gleichgewicht können neue Strukturtypen spontan entstehen. Unordnung und Chaos können sich unter gleichgewichtsfernen Bedingungen in Ordnung verwandeln. Es können neue dynamische Zustände der Materie entstehen, in denen sich die Wechselwirkung eines Systems mit seiner Umgebung widerspiegelt. Prigogine hat diese neuen Strukturen dissipative Strukturen genannt. Schlüsselbegriffe wie Nichtlinearität, Instabilität, Schwankungen, beginnen über das engere Gebiet von Physik und Chemie hinaus das Bild von der Natur zu prägen.

Prigogine beschreibt chemische Reaktionen fern vom Gleichgewicht, die ein kohärentes, rhythmisches Verhalten zeigen. Er nennt sie chemische Uhren. Ihr Verhalten ist nicht chaotisch; es ist eine neue Art von Ordnung. Prigogine spricht von einer neuen Kohärenz, von einem Mechanismus der Kommunikation zwischen den Molekülen. Er zieht die Theorie der Verzweigungen, Bifurkationen, heran, um die Bildung dissipativer Strukturen zu beschreiben. Bemerkenswert sei, daß Systeme in der Nähe von Verzweigungen große Schwankungen aufweisen. Das System scheint zwischen verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten zu zögern, und das berühmte Gesetz der großen Zahlen versagt in seinem üblichen Sinne. Eine kleine Schwankung kann eine neue Entwicklung einleiten, die das Gesamtverhalten des makroskopischen Systems drastisch verändert. Die Analogie zu gesellschaftlichen Problemen, ja zur Geschichte drängt sich auf. Weit davon entfernt, Zufall und Notwendigkeit als Gegensatz zu sehen, beginnen Naturwissenschaftler mehr und mehr zu erkennen, daß beide Aspekte für die Beschreibung von nichtlinearen, gleichgewichtsfernen Systemen wesentlich sind.

Die Physik hat die Wirklichkeit der Zeit wiederentdeckt, den Pfeil der Zeit, wie Prigogine sagt. Die Zeit ist nicht länger ein bloßer Parameter der Bewegung, sondern mißt innere Entwicklungen in einer Welt des Nichtgleichgewichts. Ist aber erst einmal die Wirklichkeit der Zeit anerkannt, so ist die Hauptschwierigkeit für eine größere Einigkeit zwischen Natur- und Sozialwissenschaften ausgeräumt. Und er schließt sich an Moscovici an, wenn er fortfährt: Der Mensch ist dabei, in einem nie dagewesenen Umfang seine natürliche Umgebung zu revolutionieren, eine neue Natur zu schaffen. Wir gehen einer neuen Synthese entgegen, einer neuen Naturauffassung, in der die abendländische Tradition, die das Experiment und die quantitative Formulierung betont, sich mit der chinesischen Tradition verknüpft, in deren Mittelpunkt die Auffassung von einer sich selbst organisierenden Welt steht. Statt Wissenschaft durch den

Gegensatz zwischen Mensch und Natur zu definieren, werden wir in der Wissenschaft eher eine Kommunikation mit der Natur sehen müssen, einen Dialog, wie Prigogine es nennt.

Die Systeme, die Prigogine untersucht, sind Systeme im thermodynamischen Ungleichgewicht, zum Beispiel eine Flüssigkeitsschicht, die von unten erwärmt wird. Mit Hilfe der Gleichgewichts-Thermodynamik läßt sich beschreiben, wie das System versucht, durch gleichmäßige Verteilung der Wärme ins Gleichgewicht zu kommen. Dieser Prozeß vollzieht sich nicht gleichmäßig. Wärme ist mikroskopische Bewegung. Der Wärmetransport besteht aus einer Anzahl kleiner Fluktuationen, die sich jedoch im Durchschnitt zur einfachen Wärmediffusionsbewegung ausgleichen.

Lange Zeit war unklar, was geschieht, wenn das System gehindert wird, zum Gleichgewicht zu kommen, wenn sich das Ungleichgewicht erhöht, zum Beispiel, weil verstärkt Wärme zugeführt wird. Man hat festgestellt, daß es bei bestimmten Systemen nicht einfach zu immer größeren Fluktuationen kommt, sondern es entsteht spontan eine neue geräumige Ordnung. Andere chemische Systeme, bei denen das Ungleichgewicht nicht durch Wärmezufuhr, sondern durch die Zugabe einer Substanz beeinflusst wird, zeigen rhythmische Schwankungen wie Farbwechsel, die sog. chemischen Uhren, räumliche Muster oder sich zeitlich ausbreitende Wellenstrukturen.

Diese Zustände sind nicht von sich aus stabil. Sie existieren nur solange, wie durch Materie- oder Energieaustausch das System im Ungleichgewicht gehalten wird. Sie dissipieren, zerstreuen laufend Energie. Für solche dissipativen Strukturen gibt es inzwischen zahllose Beispiele, und es erschließt sich eine ganze Welt bisher unverständlicher oder unbeachteter Verhaltensformen in Strömungen, auch in der Meteorologie, von Oberflächenphänomenen, Einflüssen äußerer Magnetfelder, Strukturbildungen von Zellverbänden.

Die neu gefundenen dissipativen Strukturen haben eine Reihe besonderer Eigenschaften. Die raumzeitliche Struktur, die das System annimmt, ist nicht durch äußere Bedingungen bestimmt, sondern durch die innere Funktion des Systems. Aus diesem Grund kann auch von Selbstorganisation gesprochen werden. Bemerkenswert ist ferner, daß die Struktur der Systeme eine Prozeßstruktur ist, keine statische. Eine Kerzenflamme zum Beispiel wird als gleichbleibende Gestalt wahrgenommen. Sie verfügt gleichsam über eine eigene Identität. Trotzdem besteht sie in jedem Augenblick ihrer Existenz aus neuen Luft- und Wachsmolekülen, während die Verbrennungsprodukte nach oben entweichen.



Viele Systeme können nun nicht nur eine dissipative Struktur annehmen, sondern mehrere. Werden sie weiter vom Gleichgewicht weg bewegt, nehmen schließlich wieder Fluktuationen überhand, und das System springt in eine neue Struktur. Dabei ist der Zustand des Systems, der einer solchen Verzweigungsstelle, einem solchen Bifurkationspunkt folgt, nicht determiniert. Es sind mehrere Zustände möglich. Welcher im Einzelfall tatsächlich eingenommen wird, ist zufällig. Das Gesamtverhalten wird durch das Zusammenwirken von drei Faktoren bestimmt, der Funktion, der Struktur und der Fluktuation. Es vereinigt in sich determinierte und zufällige Elemente. Jeder Zustand, in dem sich ein System zu einem bestimmten Zeitpunkt befindet, ist also zugleich immer auch ein Resultat seines Verhaltens an den früheren Bifurkationspunkten, ein Resultat der Geschichte des Systems.

#### 4. Die Synergetik des Hermann Haken

Hermann Haken, geboren 1927, ist Professor für Theoretische Physik an der Universität in Stuttgart. Ausgehend von der Theorie des Lasers (Light Amplification by Stimulated Emission of Radiation — Lichtverstärkung durch induzierte Strahlungsemission), die er in den sechziger Jahren formulierte, beschäftigt sich Haken heute ganz allgemein mit dem Problem, wie Ordnung aus Chaos entsteht, wie natürliche Strukturen sich selbst organisieren. Die spontane Selbstorganisation geordneter Strukturen in offenen Systemen, die hinreichend intensiver Beeinflussung durch ihre Umgebung unterliegen, bezeichnet Haken als Grundprinzip der Synergetik, der Lehre vom Zusammenwirken.

Der Laser ist ein Verstärker und Generator von elektromagnetischen Wellen mit Frequenzen im Sichtbaren und in angrenzenden Bereichen. Wie in jede Lichtquelle muß auch in den Laser Energie hineingepumpt werden, damit er Energie in Form von Licht abstrahlen kann. Energiezufuhr und Energieabstrahlung kennzeichnen den Laser als ein offenes System. Bei schwacher Energiezufuhr funktioniert ein Laser wie jede andere Lampe auch: In der Lichtquelle werden Atome angeregt, die dann Licht abstrahlen, eines unabhängig von den anderen und in ungeordneter Folge. Nach Aussendung eines kleinen Blitzes, dem Photon, ist jedes Atom bereit, wieder angeregt zu werden und dann erneut zu blitzen. Es gibt kaum ein größeres Chaos als das Durcheinander von Lichtblitzen in gewöhnlichem Lampenlicht. Weder Farbe noch Dauer oder Zeitpunkt des Entstehens in den Atomen verraten Ordnung.

Völlig andere Verhältnisse stellen sich jedoch ein, sobald die Energiezufuhr erhöht wird und einen bestimmten Schwellenwert überschreitet. Bestimmte Photonen, deren Frequenz und Flugrichtung mit Hilfe von Spiegeln bevorzugt werden, erzeugen beim Vorbeifliegen an noch angeregten Atomen Tochterphotonen genau gleicher Frequenz und Flugrichtung. Derart induzierte Emissionsakte setzen oberhalb des Schwellenwertes eine Kettenreaktion in Gang. Sie läßt die Zahl der Photonen in der entsprechenden Eigenschwingung lawinenartig anschwellen. Photonen anderer Frequenzen werden kaum noch erzeugt.

Auch das vom Laser abgestrahlte Licht ist nach Frequenz und Richtung durch die Eigenschwingung innerhalb des Apparates festgelegt. Das typische, scharf gebündelte und im Gleichtakt schwingende Laserlicht entsteht. Kein Chaos herrscht mehr, sondern eine nahezu perfekte Ordnung.

Ähnliche Prozesse von Selbstorganisation lassen sich zum Beispiel auch beobachten bei Wolkenbildungen oder in überfüllten Schwimmbädern. Wegen der Vielzahl von Menschen können sich die Badenden nicht kreuz und quer bewegen; sie müssen vielmehr, um Kollisionen zu vermeiden, geordnet im Kreis schwimmen, bzw. diszipliniert in Bahnen.

Der Laser ist für Haken nach wie vor das Paradebeispiel des synergetischen Prinzips. Ein offenes System, die Atome und das zwischen Spiegeln eingesperrte Lichtfeld, organisiert sich selbst zu geordneter Struktur, zu kollektiver Strahlung im Sinne einer Eigenbewegung, sobald eine Kenngröße, die den Einfluß der Umgebung charakterisiert (die Erhöhung der Energiezufuhr), einen kritischen Wert überschreitet. Haken und seine Mitarbeiter haben inzwischen aber versucht, die Synergetik als interdisziplinäres Prinzip auf andere Fachgebiete auszudehnen, auf Chemie, Biologie, Ökonomie und Soziologie.

#### 5. Die implizite Ordnung des David Bohm

David Bohm, Physiker, geboren 1917 in den USA, im Bundesstaat Pennsylvania, ist heute Professor am Birbeck College der University of London. Sein Versuch, theoretische Widersprüche innerhalb der zeitgenössischen Physik aufzulösen, führte zum Entwurf einer neuen, einer holistischen (ganzheitlichen) Weltsicht. Sein Bezugspunkt sind die Relativitäts- und die Quantentheorie, die eine radikale Umwälzung in der



Physik herbeiführten und das Begriffsgefüge der bis dahin herrschenden klassischen oder auch Newtonschen Physik über den Haufen warfen. Das Problem besteht darin, daß die physikalischen Grundbegriffe der beiden Theorien sich nicht schlüssig aufeinander beziehen lassen. Die Relativitätstheorie verlangt, in den Worten Bohms, strikte Kontinuität, strikten Determinismus und strikte Ortsgebundenheit bei der Formulierung ihrer Gesetze, wohingegen die Quantentheorie Diskontinuität, Indeterminismus und Nicht-Ortsgebundenheit verlangt. Anstatt nun, wie bisher üblich, sein Augenmerk darauf zu richten, daß die Grundbegriffe beider Theorien einander widersprechen, geht er der Frage nach, was ihnen gemeinsam ist. Und gemeinsam sei ihnen, im Unterschied zur Newtonschen, zur klassischen Physik, ihre Auffassung von der bruchlosen Ganzheit des Universums. Das Universum erscheint als ein bruchloses Ganzes in strömender Bewegung. Der Unterschied zwischen beiden Theorien bestehe darin, daß sie diese Ganzheit lediglich unter einem jeweils anderen Blickwinkel sehen. Für den theoretischen Physiker Bohm stellt sich deshalb die Aufgabe, Ordnungsvorstellungen zu entwickeln, die dem Wesen dieses bruchlosen, ganzheitlichen Universums angemessen sind und sich mit den Grundaussagen beider Theorien vereinbaren lassen. Den Vorschlag, den er macht, nennt er die implizite oder eingefaltete Ordnung. In der eingefalteten Ordnung sind Raum und Zeit nicht mehr die ausschlaggebenden Faktoren, die die Beziehung zwischen verschiedenen Elementen in ihrer Abhängigkeit und Unabhängigkeit voneinander bestimmen. Es wird vielmehr eine gänzlich anders geartete Grundverbindung von Elementen möglich, formuliert Bohm sehr vorsichtig, von der unsere herkömmlichen Begriffe von Raum und Zeit wie auch von getrennt existierenden Materieteilchen als abgeleitete Formen abstrahieren.

Dabei wird nun zweierlei wichtig. Einmal geht er in seinen Überlegungen weit über bloß physikalisch beschreibbare Sachverhalte hinaus; er dehnt sie auf Lebewesen und Bewußtseinsprozesse aus. Die implizite Ordnung gilt ihm als gemeinsame Grundlage von Materie, Leben und Bewußtsein. Zum anderen stößt er in dem Bemühen, sein Konzept der impliziten Ordnung zu einer allgemeinen Weltansicht zu erweitern, an die Grenzen sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten. Er sieht sich gezwungen, in Bildern und Analogien zu argumentieren. In diesem Zusammenhang betont er die Notwendigkeit, mit neuen Sprachformen zu experimentieren, einen neuen Sprachmodus zu entwickeln, den Rheomodus, wie er ihn nennt: die fließende Aussageweise. Als Analogie für eine Ordnung bruchloser Ganzheit, für eine implizite Ordnung wählt er den Holographen. Mit der normalen Linse eines Photoapparates zum Beispiel läßt sich ein Bild hervorbringen derart, daß jedem von einer Stelle aus sichtbaren Punkt des fotografierten Objektes ein Punkt auf dem Bild ent-

spricht. Die Photographie stellt gewissermaßen ein traditionelles Wissen des Objektes dar. Anders bei der Holographie! Hier kann jeder Teil der Photographie ein Bild des ganzen Objektes liefern; er enthält Informationen über das gesamte Objekt. Ein auf holographische Weise aufgenommenes Bild enthält ein Wissen, das keine Entsprechung von Punkt zu Punkt mit dem Objekt aufweist. Es handelt sich um eine neue Art von Wissen, worin Informationen über das Ganze in jeden Teil des Bildes eingefaltet, impliziert sind. In der impliziten Ordnung ist alles in alles gefaltet.

Die uns bislang vertraute Ordnung, die Ordnung der einander äußerlichen Elemente, nennt Bohm die entfaltete oder die explizite Ordnung. Sie ist von sekundärer Bedeutung, obwohl sie unser (wissenschaftliches) Denken bislang bestimmte. Die Objekte, Wesen und Formen, die sich in ihr entfalten, sind nicht die primäre Wirklichkeit.

Die unterschiedliche Sichtweise Bohms zur klassischen Physik wird unter anderem deutlich daran, wie mit der Wechselbeziehung zwischen dem Ganzen und den Teilen umgegangen wird. Ganzes und Teile bedingen einander wechselseitig; das eine impliziert das andere. Etwas kann nur ein Teil sein, wenn es ein größeres Ganzes gibt, von dem es ein Teil ist. Jeder Teil mag relativ unabhängig, autonom und stabil sein; aber er ist dies vermöge der besonderen Art und Weise, in der er aktiv das Ganze (und alle anderen Teile) in sich einfaltet, impliziert. Seine fundamentalen Eigenschaften und Bewegungen, innerlich wie äußerlich, die für das, was er ist, wesentlich sind, erhalten ihre grundlegende Bestimmung in einem solchen inneren Bezug und nicht im Zustand der Isolation und durch äußerliche Wechselwirkung. Alle Teile sind durch derartige Beziehungen mit dem Ganzen innerlich verbunden.

In diesem Zusammenhang wird für Bohm der Bedeutungsunterschied zwischen Teil und Fragment wichtig. Ein Teil, sei er nun mechanisch oder organisch, steht in einem inneren Wesenszusammenhang mit einem Ganzen. Das gilt nicht für ein Fragment, Bruchstück oder Splitter. Der Schlachter zum Beispiel, der einen Tierkadaver zerlegt, erhält keine Teile des Tieres, sondern Fragmente, ohne sinnvollen Bezug zum ganzen Tier. Die fragmentarische Denkweise ist charakteristisch für das bisherige, durch die klassische Physik geprägte Weltbild. Der Mensch splittert sich selbst und die Welt auf in seinem Handeln, mit der Folge, daß alles diesem Denken zu entsprechen scheint. Er bemerkt nicht, daß er selbst, getreu seinem Denkschema handelnd, jene Zersplitterung zuallererst bewirkt hat, die nun eine autonome Existenz zu haben scheint, unabhängig von seinem Wollen und Wünschen. In dieser Situation kann er sich zwangsläufig nicht als verbunden ansehen mit der ganzen Menschheit,



mit anderen Menschen. In gleicher Weise trennt er sich selbst ab von der Natur, seinen Geist von seinem Körper und immer so fort, ohne Grenze. Dieses Denken gilt es zu überwinden.

## 6. Die morphogenetischen Felder des Rupert Sheldrake

Rupert Sheldrake, ein aus England stammender Biologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am International Crops Research Institute in Haiderabad. Wie der Physiker David Bohm vermutet auch er, daß Raum und Zeit nicht die einzig ausschlaggebenden Faktoren sind, die die Beziehungen zwischen verschiedenen Elementen bestimmen. Sheldrakes Hypothese lautet, daß es neben den Feldern, die der Wissenschaft schon bekannt sind (wie das Gravitationsfeld oder das elektromagnetische Feld), in der Natur morphogenetische Felder gebe, die er definiert als unsichtbare organisierende Strukturen, die Dinge wie Kristalle, Pflanzen und Tiere formen und gestalten und sich organisierend auf das Verhalten auswirken. Diese morphogenetischen Felder, die jenseits von materiellen Strukturen existieren, enthalten die gesammelten Informationen aller vergangenen Geschichte und Evolution.

Ebenso wichtig und nicht weniger umstritten ist Sheldrakes Konzept der morphischen Resonanz, des wechselseitigen Einflusses ähnlicher morphogenetischer Felder über Zeit und Raum. Ebenso wie bei der Quantentheorie handelt es sich hierbei um eine nicht-lokale Theorie, also um eine Theorie, die annimmt, daß es in der Natur Wirkverbindungen über eine Distanz hinweg gibt, ohne daß sich die einzelnen Elemente, Teilchen oder Felder berühren müssen. Das steht im Gegensatz zur klassisch-mechanischen Forderung nach Ortsgebundenheit von Verbindungen, wie sie für die lokalen Theorien Newtons und Einsteins charakteristisch ist. Sie besagt, daß die Grundelemente, aus denen sich das Universum aufbaut, nur dann nachhaltig miteinander verbunden sind, wenn sie sich im Raum berühren oder wenn sie einander unendlich nahe sind.

Sheldrake bietet seine Hypothese zur Erklärung verschiedener Phänomene an, die sonst nur schwer erklärbar sind. So wurden in den zwanziger Jahren in Harvard Untersuchungen über das Lernverhalten von Ratten durchgeführt, die durch ein Wasserlabyrinth laufen mußten. Als man später mit der 23. Generation von Versuchsratten arbeitete, stellte man fest, daß selbst Ratten, die als langsame Lerner eingestuft worden waren, die Lösung fast zehnmal schneller fanden als die Ratten der ersten Generation. Diese Versuche wurden später in Schottland und Australien

wiederholt, und dabei bewältigte sogar die erste Rattengeneration dasselbe Labyrinth so schnell wie Harvards beste Lerner. In der herkömmlichen Biologie, so Originalton Sheldrake, gibt es keine Erklärung dafür. Diese Daten bedürfen aber dringend einer Erklärung. Immerhin wurde Information über die Zeit hinweg übertragen, und sie kann nicht durch Gene übertragen worden sein. Eine Erklärungsmöglichkeit besteht darin, ein Feld als Übertragungsmedium anzunehmen.

Sheldrake führt ein weiteres Phänomen an: Kristalle, die Kristalle beeinflussen. Das Wachstum von Kristallen sei von einem großen Geheimnis umgeben. Sobald ein Kristall einmal geschaffen ist, läßt jedes weitere Exemplar sich an jedem anderen Ort der Welt sofort leichter und schneller herstellen. Die konventionelle Erklärung laute, daß Moleküle auf der Kleidung umherreisender Chemiker von Labor zu Labor getragen werden. Sheldrake findet diese Interpretation nicht sehr überzeugend. Er hält seine morphogenetischen Felder für eine plausiblere Erklärung als all die herumwandernden Chemiker.

(In der nächsten Ausgabe erscheint der II. Teil mit den Kapiteln: 7. Die autopoietischen Maschinen von Humberto Maturana und Francisco Varela; 8. Die biokybernetische Weltmaschine des Frederic Vester; 9. Worin besteht die Herausforderung der Sozialwissenschaften? 10. Ausgewählte einführende Literatur)

*Als der PCI den Delegierten seines letzten Parteitagcs einen sozialwissenschaftlichen Fragebogen vorlegte, lieferte »Tango«, die montägliche Beilage der »Unità«, eine satirische Kurzfassung. Daraus (zitiert nach »Wiener Tagebuch« 3/87) u.a.:*

*Unter welchen Bedingungen kann der Sozialismus realisiert werden?*

- A) *In einem Dorf, vorausgesetzt es ist ein Dorf in der Emilia-Romagna mit weniger als 5.000 Einwohnern;*
- B) *in einem Land, vorausgesetzt es ist nicht meines;*
- C) *in allen Ländern, vorausgesetzt, es gibt dort keine Sozialisten;*
- D) *das wird nach dem Parteitag klarer sein.*

*Was ist das Hauptziel der Linken in Italien?*

- A) *Den sardischen Lämmergeier vor der Ausrottung zu schützen;*
- B) *auch alles Übrige vor der Ausrottung zu schützen;*
- C) *Elemente des Sozialismus in die Sozialistische Partei einbringen;*
- D) *ich wäre schon mit irgendwelchen zweitrangigen Zielen zufrieden, wenn wir sie nur erreichen würden, verdammt noch mal.*

## Die unteilbare Logik

Der Kardinal: Das Leben ist nicht einfach, und der Mensch sei nicht einfältig, das Leben ist dreifach, und heilig ist die Dreifaltigkeit. Ihr sollt endlich mit den Pfunden, die ihr lebensgeschichtlich angesetzt habt, mit diesen Pfunden sollt ihr wuchern, statt abzunehmen.

Denn wir alle sind für unsere Väter verantwortlich, für das Erbe der Väter sind wir verantwortlich und für die Sünden der Väter, denn wir leben vom und im Erbe der Väter. Unsere Väter und Mütter — hl. Maria bitte für uns — haben die Äcker bestellt, von denen wir heute naturreines Getreide zu ernten trachten. Unsere Väter und Mütter haben die Konzentrationslager geduldet, an deren Schuld wir heute noch tragen. Unsere Väter und Mütter haben die Technik entwickelt, die wir heute benutzen, um morgen eine neue zu finden, die der Natur und den Menschen hilfreich ist.

Das ist die Erbsünde, daß wir das Erbe nicht ausschlagen können. Und so ist es die Aufgabe der Kirche, die Schwächsten zu schützen, die unsere Gesellschaft kennt: die Ungeborenen.

Wir leben wahrlich in einer Risikogesellschaft. Überall herrscht Gewalt. In Libyen, Wackersdorf, Baden-Baden. Überall herrscht das Weltliche. Denn wir leben in einer Risikogesellschaft und nicht im Paradies.

Wer sich nicht in Gefahr begibt, der kommt drin um. So sang vor Jahren noch der Wanderkommunist Wolf Biermann. In der Risikogesellschaft aber heißt es: wer sich in Gefahr begibt, ist selber schuld. Denn des Menschen Tun ist schändlich von Geburt an. Darum gilt der besondere Schutz unserer Kirche dem ungeborenen Leben.

Als unser irrender Bruder im Unglauben, Bernhard Koberstein aus Freiburg, in Nicaragua durch die Contras umgebracht wurde, schrieben daher die halbamtikirchlichen FAZ und Bayernkurier, der Entwicklungshelfer sei selber schuld an seinem Tod, den er gesucht habe in Teufels Namen.

Ja, liebe Brüder und Schwestern, das ist die Logik der Risikogesellschaft. Diese Logik ist unteilbar, Herr Präsident, meine Damen und Herren. Lieber Vater, der du bist im Himmel, die Logik der Risikogesellschaft ist unteilbar.

Und sie gilt auch für diejenigen, die freiwillig zu Siemens gehen oder ins Auswärtige Amt. Das ist furchtbar, doch siehe, wir leben nicht im Paradies, sondern auf Erden, und hier regiert der Fürst dieser Welt und mit ihm die Risikogesellschaft. Deshalb steht das ungeborene Leben unter dem besonderen Schutz unserer Kirche, denn es ist das Schwächste, was es gibt auf Erden.

Und darum verurteilen wir in großer Sorge — cum grano salis — daß in Nicaragua die Contras auf schwangere Frauen schießen, das ist furchtbar, das ist Teufelswerk, denn das ist Abtreibung. Erst wenn der Schwangerschaftstest negativ verlaufen ist, dann darf auch die läbliche Sünde des Schießens auf Kommunisten und ihre Helfer so geschehen, daß wir sie vergeben dürfen denjenigen, die da sündig wurden gegen das geborene Leben.

Denn das ungeborene Leben steht unter unserem besonderen Schutz in Südafrika, in den Gefängnissen von Chile, in den Lagern der Sowjetunion und auf den Schlachtfeldern Afghanistans und in den Hütten El Salvadors und in den Palästen San Salvadors. Denn der Herr spricht, ihr sollt sein wie die Ungeborenen im Mutterbauch und sollt euch freuen auf das Leben, aber ihr sollt nicht sauer sein, wenn ihr seht, wie die Welt aussieht. Denn Leben heißt leiden, und wer nicht leidet, wird verdorrt zu ewiger Qual und ewigem Leben und wird zur Sau gemacht und gepiesackt und mit dem Kopf an die Wand gedotzt, bis das Blut aus den Ohren spritzt und andere Höllenqualen mehr. Helau!

*Ich muß, ich muß im Überschwange*

*noch einmal vorm Vergängnis blühen*

*Gottfried Benn*



## Eine "Psychoanalyse" des Sozialen

### Pierre Bourdieus Theorie der symbolischen Gewalt

1.

Von der kabyllischen Gesellschaft Algeriens, seinem ersten Ort empirischer Forschung um 1960, berichtet Pierre Bourdieu die Sitte, daß bei einem Tauschgeschäft nach erbittertem Feilschen der Verkäufer einen Teil der Kaufsumme seinem Kunden als Geschenk zurückgibt. Die Kontrahenten wissen um diesen Brauch und kalkulieren die Differenz in ihrem Kampf um den Preis von vorn herein ein. Das Geschenk ist nur symbolische Gabe, ein Ritual, in welchem die Profanität der ökonomischen Interessen aufgehoben wird — ein Handeln, das nach den Kategorien der bürgerlichen politischen Ökonomie als paradox erscheinen muß. Findet sich deshalb hier nicht gerade ihr Gegenmodell, die Wirklichkeit einer "moralischen Ökonomie", die die Herrschaft nackter ökonomischer Interessen noch nicht kennt, eine solidarische Gesellschaft jenseits der kapitalistischen Verdinglichung, ein Ort der Identität von Individuum und sozialer Gruppe in der "Reziprozität" (Gehlen) des Gebens und Nehmens?

Bourdieu's Analyse bricht mit dem Ethnozentrismus der einen wie mit der latenten Romantik der anderen Perspektive: Er enthüllt die symbolische Praxis des rituellen Tauschs, des scheinbar uneigennütigen Schenkens, als einen Kampf um Ehre. Das Geschenk ist kein Akt der Solidarität; es ist Herausforderung, denn es zwingt den Beschenkten zur angemessenen Erwidrung; es kann sogar eine Beleidigung sein, weil unangemessen und unerwidbar. Es ist das Instrument eines Kampfes um Prestige in einer Gesellschaft, in welcher der Ehre die Funktion "symbolischen Kapitals" zukommt.

Ein romantischer Blick auf die rituelle Praxis des Tauschs wird grausam enttäuscht. Hier findet sich kein Ort sozialer Identität, frei von Entfremdung und Herrschaft. Hier verbirgt sich ein Kampfplatz von — letztlich materiellen — Interessen, der aber den Akteuren unbewußt bleiben muß. Dies ist der wirkliche Sinn des Rituals: Der Kampf der Interessen

muß symbolisch negiert werden in einer Gesellschaft, die nur Bestand haben kann, wenn sich ihre Herrschaftsverhältnisse (als persönliche Abhängigkeitsverhältnisse) "hinter dem Schleier 'verzauberter' Beziehungen verbergen" (1979, 369). Die individuellen Interessen können sich nur dann miteinander konfrontieren, wenn sie von der Zensur der sozialen Gruppe kontrolliert und in die Grauzone des kollektiv Unbewußten verbannt werden. Der symbolischen Praxis kommt für die kollektive Psyche der sozialen Gruppe die Funktion zu, die die "Psychopathologie des Alltags" für die individuelle Psyche besitzt: "In Wirklichkeit bilden diese Negationen des Interesses niemals etwas anderes als *praktische Verneinungen* im Sinne Freuds — Diskurse, die das, was sie sagen, in einer Form sagen, die zu zeigen versucht, daß sie dieses nicht sagen: Ähnlich befriedigen jene Verhaltensweisen das Interesse in einer (desinteressierten) Form, die zu zeigen versucht, daß sie dieses gar nicht befriedigen." (1979, 373)

Bourdieu's nüchterner Blick auf die Ökonomie der symbolischen Praxis ist Element einer theoretischen Strategie, die die professionell beschränkten Wahrnehmungsformen des Ethnologen wie des Ökonomen durchbrechen will, indem sie die verschiedenen Perspektiven miteinander verschränkt und konfrontiert: Die Gegenstände der Ökonomie betrachtet er mit den Augen des Ethnologen, um in dessen Sphäre ihre spezifische Ökonomie aufzudecken. Zur Provokation wird Bourdieu's Optik, oft als sein "böser Blick" abgewehrt, aber durch ihre Übertragung auf die moderne Gesellschaft und die ihr eigene Sphäre des Sakralen, die "legitime Kultur". Ebenso wie die Tauschpartner der kabyllischen Gesellschaft in ihrem Spiel von ökonomischem Kalkül und seiner symbolischen Umkehrung ihr Interesse strategisch durchzusetzen versuchen und sich dieses Motiv zugleich verschleiern, tritt der Rezipient von Kunstwerken in der bürgerlichen Gesellschaft bei Bourdieu als Gefangener der Illusion des "reinen Blicks" auf. Sein Kunstgenuß scheint sein Motiv im "interesselosen Wohlgefallen" zu haben, verbirgt dahinter aber seine wirkliche Triebkraft: das Bedürfnis nach "Distinktion". Auch wenn der Kenner nur den reinen Kriterien ästhetischer Kompetenz zu folgen glaubt, grenzt er sich doch objektiv ab gegen die profane Welt des populären Geschmacks: "Die Negation des niederen, groben, vulgären, wohlfeilen, sklavischen, mit einem Wort: natürlichen Genusses, diese Negation, in der sich das Heilige der Kultur verdichtet, beinhaltet zugleich die Affirmation der Überlegenheit derjenigen, die sich sublimierte, raffinierte, interesselose, zweckfreie, distinguierte, dem Profanen auf ewig untersagte Vergnügen zu verschaffen wissen." (1982, 27)

Während in den archaischen Gesellschaften ökonomische Praxis und ihre symbolische Verklärung noch in der Einheit von Tausch und Ritual

zusammenfielen, hat die bürgerliche Gesellschaft die Kultur als eine autonome Sphäre ausdifferenziert, der aber, in der Perspektive Bourdieus, ein profanes Modell sozialen Handelns zugrundeliegt: der Markt. Die heiligen Orte kultureller Genüsse schildert er als einen Umschlagplatz von Distinktionswerten. Der Tauschwert des einzelnen Kunstwerks bestimmt sich relational durch seinen Grad von Distanz zum populären Geschmack. Somit ist er auch veränderbar, konjunkturabhängig, dem Verschleiß unterworfen. Was gestern noch hohe Distinktionswerte versprach — etwa Vivaldi in der Musik, das Ski-Fahren im Sport — ist heute verbraucht, zum Massenartikel degradiert, als Sonderangebot erhältlich, abgeschmackt. Was allgemein als Kitsch verschrien ist, kann durch den Kenner geweiht und zu höchster Exklusivität aufgewertet werden.

In dieser Logik des Marktes konstruiert Bourdieu die Einheit der sozialen Felder. Die kulturelle Sphäre, das politische System und die Bildungsinstitutionen beschreibt er als die Orte, an welchen die Individuen den Kampf um ihre Position im hierarchisch geordneten sozialen Raum aufnehmen, einen Kampf um ästhetische Distinktionswerte, um Titel und Stelle, um Prestige und politischen Einfluß, ein Kampf um soziale Macht. Die Kampfziele sind verschieden, abhängig von der sozialen Position. Auch die verfügbaren Spieleinsätze sind höchst ungleich. Der soziale Raum gliedert sich als eine hierarchische Ordnung sozialer Klassen mit verschiedenen Ressourcen an "ökonomischem", "sozialem", "symbolischem" und "kulturellem Kapital". Unterschiede an materiellem Reichtum, an 'Beziehungen', der Nähe zu den Verteilungszentren von Positionen und Stellen, an Besitz von Titeln und kultureller Kompetenz setzen individuellen Aufstiegsstrategien objektive Grenzen und determinieren ihre Erfolgchancen.

Das institutionelle System von Kultur und Bildung erscheint hier nicht mehr als der Ort, an welchem sich soziale Ungleichheit in 'Chancengleichheit' verwandeln läßt, als der Gegenpol zu den Mechanismen der Klassengesellschaft, worin sich — der Traum eines naiven Reformismus — die Ungerechtigkeiten der Besitzunterschiede durch 'wachsende soziale Gerechtigkeit' mit der Vergesellschaftung der Bildung kompensieren ließen. Hier zeigt uns Bourdieu einen Umschlagplatz kulturellen Kapitals, wo die weiteren Akkumulationschancen durch die klassen spezifische Ungleichheit der Ausgangsbedingungen schon vorentschieden sind. Das Bildungssystem ist der Raum des Klassenkampfes, der total geworden ist, ein Kampf um Klassifizierung, die soziale Anerkennung individueller Fertigkeiten als Statusqualität mit Anspruchsrechten: "So ist der Kampf um die Klassifizierung eine Dimension im Klassenkampf, aber ohne Zweifel die am besten verborgene." (1981, 106)

## 2.

Bourdies Beschreibung der Welt symbolischer Formen als eines Marktes kultureller Güter konfrontiert den Leser mit einer Strategie systematischer Provokation: Einerseits enthüllt er, ganz in der Tradition Emile Durkheims, das Weiterleben des religiösen Dualismus von Profanem und Heiligem in einer Gesellschaft, die sich selbst als die Verwirklichung des aufklärerischen Ideals allgemeiner Mündigkeit zu beschreiben pflegt und die religiösen Gespenster aus dem rationalisierten Gefüge ihrer sozialen Beziehungen vertrieben zu haben glaubt. Andererseits zerstört er, nunmehr gegen Durkheim, den Glanz des Sakralen, das dieser noch als die symbolisch vergegenständlichte Identität der sozialen Gruppe gefeiert hatte, und profaniert die heiligen Orte, indem er ihnen ihre krude Wirklichkeit als Kampffeld individueller und kollektiver Aufstiegsstrategien vorhält.

Der Leser reagiert gleichzeitig mit Faszination und Empörung: Faszinierend wird ihm (der mit großer Wahrscheinlichkeit aus den Reihen der groß- und kleinbürgerlichen Intellektuellen kommt) etwa die Schilderung des asketischen Ethos des traditionellen Kleinbürgertums mit seiner Kleinlichkeit, Enge und moralischen Überspanntheit erscheinen. Aber ist es nicht grotesker Reduktionismus, den eigenen Genuß von Bachs »Kunst der Fuge« als Distinktionsstrategie entlarvt und sich selbst der "beherrschten Fraktion der herrschenden Klasse" zugeordnet zu finden? Gibt es nicht einleuchtende — nicht demonstrative — Gründe für die Wahl eines der letzten unberührten Paradiese Griechenlands zum Urlaubsort? Unterscheiden sich der aristokratische Gestus Stefan Georges und Brechts Technik der Verfremdung wirklich nur graduell in ihren Strategien, Distanz zur populären Ästhetik zu demonstrieren? Bilden denn etwa die neuen Formen der Erziehung, der Sexualmoral und die Werte der Selbstbestimmung, die Lebensentwürfe der 'neuen sozialen Bewegungen' nur die Strategie eines "neuen Kleinbürgertums", das sich im Interesse seines Aufstiegs vom "alten" abgrenzt?

Doch sogleich kommt dem irritierten Leser der geschulte Fachsoziologe zu Hilfe und hilft ihm mit dem Verdikt des Utilitarismus aus der Patzche: Bourdieu reduziere die Komplexität sozialen Handelns auf die "Logik von Verteilungskämpfen", den Kampf ökonomischer Interessen (Honneth, 162). — Der Leser wird sich beruhigen und sich der Wahrheit seines Selbsterlebens wieder sicher fühlen. Doch damit hat er die Chance vertan, den tieferen Ursachen seiner Verunsicherung nachzuspüren. Denn Bourdieu unterstellt ja nicht, daß die Praxis der Distinktion, wie es der Utilitarismus -Vorwurf behauptet, durch die *bewußte Kalkulation* von Interessen motiviert sei. Er untersucht vielmehr, wie sich die



— "wahrscheinliche" — Entsprechung von Lebensstilen und Klasseninteressen herstellt, "ohne doch Resultat eines durchdachten Plans oder gar eines rationalen Kalküls zu sein" (1981, 169) — hinter dem Rücken der Akteure. Sein Problem ist, welche *objektiven* Mechanismen die Korrespondenz zwischen der Erlebnis- und Motivationsvielfalt individueller Handlungen und der stabilen Ordnung der Klassenhierarchie produzieren, wie also noch das einsame Kunsterlebnis einer sozialen Logik der Herrschaftsreproduktion folgt, die den Subjekten völlig unbewußt bleibt. Ohne die Eigenlogik der sozialen Felder zu leugnen, versucht Bourdieu zu erklären, warum in ihrer Differenz dennoch die identische Struktur des herrschaftsgeordneten sozialen Raums aufzuspüren ist.

Der Leser macht es sich allzu leicht, wenn er seine Irritation durch soziologische Urteilssprüche beruhigen läßt. Er sei gewarnt: Verweigerungs- und Fluchtverhalten könnten Bourdieu noch zur Bestätigung seiner provokativen Thesen dienen. Vielleicht aber kann eine Lektüre seiner Theorie, die sich mit vorschneller Abwehr nicht zufrieden gibt, auch noch deren Ursachen aufdecken. Und vielleicht wären noch einige Erkenntnisgewinne aus dieser Lektüre zu erzielen, wenn die Leserirritation *in solcher Weise* ernst genommen würde.

## 3.

Sein zentrales Problem, wie die Motivstrukturen der gesellschaftlichen Praxis mit den objektiven Strukturen der Klassenherrschaft verschränkt sind, versucht Bourdieu durch das Konzept des Habitus zu lösen. Dies ist zunächst eine deskriptive Kategorie: Der Habitus funktioniert "wie eine Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix" (1979, 169), die die Handlungen der individuellen Akteure über "ein System von Dispositionen" (ebd., 165) den materiellen Existenzbedingungen der sozialen Gruppe anpaßt. Alle Lebensäußerungen der Individuen, ihre Wahrnehmung der sozialen Welt wie auch ihre Selbstwahrnehmung, ihre Klassifikationssysteme wie ihr Körperverhalten, ihre Moral wie ihre Genußfähigkeit, ihr Zeitbewußtsein wie die Gestaltung ihres Lebensraumes sind systematisierte Handlungsschemata, die die "Einverleibung der Objektivität" darstellen und die Zwänge der materiellen Existenzbedingungen verinnerlichen. Sie sind "inkorporierte Notwendigkeit" (1982, 278) und bilden gleichzeitig das Erzeugungsprinzip von Handlungsstrategien, "die es ermöglichen, unvorhergesehenen und fortwährend neuartigen Situationen entgegenzutreten" (ebd., 165). So sind die Individuen einerseits die Geschöpfe ihres Habitus, andererseits aber frei zum Entwurf von neuartigen Handlungsmodellen und zur innovativen Kombination ihrer Dispositionen, die den permanenten Wechsel ihres Situationsbezugs

reflektieren. Sie sind gleichzeitig determiniertes Element der Struktur und ihre dynamische Kraft.

Neben dieser deskriptiven Zuordnung von materiellen Lebensbedingungen und den Lebensstilen sozialer Gruppen entfaltet Bourdieus Habituskonzept aber auch eine analytische Dimension, die in der hiesigen Rezeption weitgehend übersehen worden ist. Es ist vor allem ein theoretisches Modell der Inkorporierung von sozialer Herrschaft. Während gerade die deutsche Tradition des Marxismus und der Kritischen Theorie die Frage, warum die der Herrschaft Unterworfenen diese in der Regel nicht nur akzeptieren, sondern auch motiviert reproduzieren, als Problematik des "falschen Bewußtseins" formuliert — in der Theorie der Verdinglichung oder in den grobschlächtigeren Manipulationstheorien (als "Demagogie" der herrschenden Klassen) — und angesichts massiver Erklärungsdefizite schließlich an die Psychologie überweist, entwickelt Bourdieu ein begriffliches Instrumentarium, das dieses Problem empirischer Forschung der Sozialwissenschaften öffnet.

Der Habitus erfüllt eine doppelte Integrationsleistung: er stellt zum einen die Interiorisierung der materiellen Lebensbedingungen durch die Individuen dar, zum anderen die Exteriorisierung des Verinnerlichten, die symbolische Artikulation der kollektiven Psyche in Lebensstil und kulturellen Gegenständen der sozialen Gruppe. So wird das Individuum zunächst den Zwängen der Notwendigkeit, die es verinnerlicht, unterworfen, um dann schließlich durch die Vergegenständlichung dieses Anpassungsprozesses in der Welt der symbolischen Formen seine Identität zu finden und sich darin als freies Subjekt zu erleben. Das Reich der Notwendigkeit verkehrt sich in ein imaginäres Reich der Freiheit. Der Habitus als "zur Natur gewordene Geschichte" (1979, 171) fixiert das kollektive Gedächtnis der sozialen Gruppe und löscht es zugleich im "Vergessen der Geschichte, das die Geschichte selbst vollzieht" (1979, 171). Lebensstil und Ethos der sozialen Gruppe werden den Individuen zur "zweiten Natur".

Diese "Grundthese, wonach der Habitus eine aus Not entstandene Tugend ist" (1982, 585), wird brisant in der Anwendung auf die Klassenpsychologie der unteren Klassen, der Arbeiter und Bauern; "stellt Not für sie doch alles dar, was sich üblicherweise mit diesem Wort verbindet, nämlich daß es unvermeidlicherweise am Notwendigen fehlt. Aus der Not heraus entsteht ein Not-Geschmack, der eine Art Anpassung an den Mangel einschließt und damit ein Sich-in-das-Notwendige-fügen, ein Resignieren vor dem Unausweichlichen, eine tiefreichende Einstellung, die mit revolutionären Absichten keineswegs unvereinbar ist..." (1982, 585)

So entwerfen die Individuen der Klasse, die in ihrer Reproduktion überwiegend auf die Verausgabung von Muskelkraft verwiesen ist, der Arbeiterklasse, ein Idealbild von sich selbst, das sich auf physische Stärke und die Qualität der Männlichkeit stützt und sich im alltäglichen Leben als Vorliebe für kräftiges Essen, starke Getränke, Demonstrationen von Kraft artikuliert. Ihre Identität bildet sich aus in der symbolischen Umkehrung ihrer Zwangslage. Gleichzeitig setzt dieses imaginäre Reich der Freiheit Grenzen gegen die Lebensstile der übrigen Klassen, von deren Genüssen jene doch objektiv schon ausgegrenzt sind: "Das ist nichts für uns!" Gerade in dieser Umkehrung der eigenen Ausschließung arrangiert sich das Klassenindividuum mit seiner Position im sozialen Raum. Die Reproduktion seiner subalternen Stellung übernimmt der Beherrschte selbst.

Doch muß dieses Ethos der Selbstbescheidung noch nicht das Herrschaftssystem als solches anerkennen, denn es fixiert die Identität der Klasse und könnte in entsprechenden politischen Konjunkturlagen auch in revolutionäre Aggression umschlagen. Wie also gelingt es einem herrschaftsgeordneten sozialen System, das Erdulden der subalternen Position in die Anerkennung der hierarchischen Rangordnung selbst zu verwandeln? — Gegen den "Substantialismus" der Modelle vom "falschen Bewußtsein" versucht Bourdieu, die Herrschaftsreproduktion in den Relationen der Klassen aufzuspüren, die sich in einem sozialen Spiel aufeinander beziehen, worin sich eine Balance zwischen Distanz und Nähe aufrechterhält. *Distanz* zwischen den Klassen setzen die Distinktionsspiele in dem kulturellen Feld, das sich zwischen den Polen von "Notwendigkeitsgeschmack" der "populären" Klassen und "Luxusgeschmack" der herrschenden erstreckt. Während jener nur die Notdürftigkeit des eigenen Lebens symbolisch umkehren kann, ermöglicht die wirkliche Distanz der herrschenden Klassen zu den Zwängen der materiellen Not eine Stilisierung ihres Lebensraums, die ihre (relative) Freiheit symbolisch manifestiert. Diese institutionalisierte Distanz der sozialen Klassen in der "symbolischen Transfiguration faktischer Unterschiede" (1985, 22) wird konterkariert und zugleich aufrechterhalten durch die *Nähe*, die das Bildungssystem mit seiner Fiktion unbegrenzter, nur 'begabungsabhängiger' Aufstiegsmöglichkeiten und universeller Offenheit der sozialen Positionen herstellt. In diesem sozialen Feld hat das Herrschaftssystem gerade mit der 'Demokratisierung' der Bildung, so Bourdieus wohl provozierendste These, einen wirksamen Mechanismus seiner Stabilisierung gefunden. Denn als eine "institutionalisierte Apparatur für Klassifizierungen" legitimiert es die gesellschaftliche Hierarchie, indem es die beherrschten Klassen in den Kampf um Bildungstitel einspannt, den sie doch wegen der ungleichen Verteilung des kulturellen Startkapitals von Anfang an schon verloren haben, ohne daß ihnen aber

die gesellschaftliche Präjudizierung der Erfolgchancen bewußt werden könnte. Das Bildungssystem "transformiert bei aller scheinbaren Neutralität gesellschaftliche Klassifizierungen in solche des Ausbildungserfolgs und etabliert damit Hierarchien, die nicht mehr als rein technische, also partielle und einseitige empfunden werden, sondern als umfassende, in der Natur begründete, und läßt damit den gesellschaftlichen und den 'persönlichen' Wert, akademische und menschliche Würde als identisch erscheinen." (1982, 605)

Diese Naturalisierung sozialer Differenzen durch das Bildungssystem vollendet den Mechanismus der Herrschaftslegitimation, den Bourdieu vorführt. Die Klassen mit dem geringsten ökonomischen und kulturellen Kapital glauben nun, im Spiel um Anerkennung gleichberechtigt mitspielen zu können, vergessen aber, daß die ihnen gegebenen Spieleinsätze hoffnungslos unzureichend sind und werden grausam enttäuscht — enttäuscht jedoch von sich selbst, nicht von der Gesellschaft. Auch die Klassen mit besseren Spielchancen, die verschiedenen Fraktionen des Kleinbürgertums, kämpfen um Ziele, die sie zwar erreichen mögen, im Augenblick des Erfolgs aber als Illusion erkennen müssen. Hier gelingt der Erwerb von Bildungstiteln, doch verallgemeinert sich gleichzeitig die Akkumulation von Bildungskapital zur dominanten Reproduktionsweise der sozialen Klassen, auch der herrschenden. Die "geprellte Generation" der Mittelklassen muß nun erleben, daß mit der "Inflation von Titeln" ein Wettrennen um Stellen einsetzt, in der sie selbst nur den Part des Hasen übernehmen dürfen, der die Igel der herrschenden Klassen immer schon vorfindet.

So perfektioniert in Bourdieus Interpretation der Kampf um die Verbesserung der Position im sozialen Raum, vereinzelt durchgefochten, also im Regelfall, nur das Herrschaftssystem als solches. Der Konkurrenzkampf der Klassen gewährleistet die Stabilität des sozialen Systems durch die Dynamik permanenter Veränderung: "Auf diese Weise wird — ein nur scheinbares Paradox — die Aufrechterhaltung der Ordnung, d.h. die Wahrung... der Ordnungsrelationen, die einer gesellschaftlichen Formation ihre jeweilige Struktur verleihen, gerade durch den fortwährenden Wechsel der substantiellen... Eigenschaften garantiert." (1982, 270)

#### 4.

An dieser Stelle mag der Leser erleichtert aufatmen und seine Empörung angesichts Bourdieus provokativer Destruktion seines Selbstbildes in ei-



nem Wiedererkennungseffekt aufheben, um ihn als Bündnispartner im revolutionären Kampf der Arbeiterklasse oder als Kommunikationspartner im herrschaftsfreien Diskurs zu begrüßen. Ist dann die Verunsicherung erst einmal behoben, indem die "Tendenz zur theoretischen Liquidierung der menschlichen Subjektfähigkeit" (Kaspar Maase) oder, aus den Reihen der "Mouvement Anti-Utilitariste" (vgl. Honneth, 164), die Weigerung, kritische Maßstäbe auf "universale Normen" zu begründen, gemäßregelt worden ist, verheißt diese Theorie ungeahnte Perspektiven. Ihr empirischer Reichtum scheint den einen eine Krücke in die Hand zu geben, die der "Klasse an sich" auf dem schwierigen Weg zur "Klasse für sich" weiterhilft, nachdem sie auf dem Pfad der "Ableitung" aus der »Kritik der politischen Ökonomie« zusammengebrochen ist. Die anderen mögen darin vielleicht einen Ausweg aus einer theoretischen Tradition erblicken, die ihr Programm der Herrschaftskritik immer nur als Textkritik verwirklichen konnte und nie bis zur Analyse der profanen Empirie sozialer Realität vorgedrungen war.

Doch Bourdieus Theorie sperrt sich gegen allzu flotte Annexionsversuche. In der marxistischen Tradition attackiert er die Konzeption einer "Klasse als Wille und Vorstellung" (1985, 41), die die "konstruierte" und die "reale Klasse" gleichsetzt und dem Produkt der eigenen Klassifikationstätigkeit, der begrifflichen Zusammenfassung sozialer Gruppen mit ähnlichen Lebensbedingungen, die "Notwendigkeit" revolutionärer Subjektwerdung als Telos unterstelle — "jene geheimnisvolle Alchemie, kraft derer den objektiven ökonomischen Bedingungen einer 'kämpfenden Gruppe' ein personalisiertes Kollektiv, ein sich seine eigenen Zwecke setzendes historisches Subjekt entsteigt." (1985, 15)

Die Aufforderung hingegen, die "universalen Normen" seiner Gesellschaftskritik auszuweisen, beantwortet Bourdieu durch die Umkehrung der Problematik: "Ich neige eher dazu, die Frage der Vernunft bzw. der Normen auf radikal historizistische Weise zu stellen. Meine Ausgangsfrage wäre eher: Wer hat Interesse am Universellen?" (Interview, 160)

In der doppelten Frontstellung gegen normativ fundierte Theoriemodelle, gleichgültig ob noch als explizite Geschichtsphilosophie des revolutionären Subjekts oder als ihr kommunikationstheoretisches Überbleibsel enthüllt sich das Denkmotiv Bourdieus, das sich am sperrigsten gegen Annexionsversuche erweist: Seine Kritik der "symbolischen Gewalt" zielt auf die soziale Gruppe der Intellektuellen und ihr Selbstbild des Sinnproduzenten, als "Priester" oder als sein komplementärer Gegenspieler, der "Prophet". Ähnlich wie die Intellektuellenkritik Georges Sorels, die in der deutschen Tradition, gegensätzlich zur französischen, nur von rechts, bei Gehlen und Schelsky etwa, aufgenommen wurde,

entlarvt Bourdieu den "konzeptiven Ideologen", unabhängig von dessen politischer Position, als Agenten und Teilhaber sozialer Macht. Als "Inhaber des Monopols über die legitime symbolische Gewalt" (1985, 23 f.) verfüge er über die Macht der "Nomination", die ihm ermögliche, seine spezifischen Wahrnehmungsformen der sozialen Welt mit der Autorität des Universellen zu weihen.

Der Intellektuelle tritt bei Bourdieu zugleich als Fremder in der Gesellschaft auf, die er beschreibt, wie auch als Akteur im sozialen Spiel ihrer Interessenkämpfe. Seine Fremdheit scheint ihm die Objektivität seiner Erkenntnistätigkeit zu garantieren. Die Vogelperspektive des Beobachters verspricht ihm die Freiheit des souveränen Blicks. Bourdieu aber konfrontiert ihn mit den Wahrnehmungsschranken dieser Optik: ihr Objektivismus reduziere Praxis auf die bloß schematische "Ausführung" von Handlungsregeln.

Gleichzeitig hält er ihm seine unaufhebbare Eingebundenheit in die Kampfspiele der Gesellschaft vor, die die Kehrseite der scheinbaren Bescheidenheit des Beobachters enthülle: die symbolische Negation der eigenen Interessen. Ebenso wie die kabyischen Marktsubjekte die Konfrontation ihrer materiellen Ziele in der Fiktion des Schenkens verleugnen müssen, stehe der Intellektuelle unter dem Zwang, seinen Kampf um symbolische Gewinne in den "sozialen Phantasmen" des Universellen aufzuheben. Ob in der "populistischen Vorstellung vom Volk" (1985, 50), ob in den "Mythen vom Bewußtwerdungsprozeß" des revolutionären Subjekts (ebd., 30) oder im philosophischen "Verdunkelungseffekt qua Formgebung" (1976, 15): diese Phantasmen des Sakralen stellten nur die Umkehrung der profanen Wirklichkeit der Intellektuellen als spezifischer Gruppe mit besonderen Interessen dar.

Die Intellektuellenkritik Bourdieus zielt aber nicht auf moralische Denunziation dieser Interessengebundenheit. Während der rechte Anti-Intellektualismus den Intellektuellen zur Verleugnung seiner profanen Wirklichkeit auffordert und dazu, seine partikuläre Perspektive in der fiktiven Universalität des Staates, im Bekenntnis zu dieser "Wirklichkeit der sittlichen Idee" (Hegel) aufzuheben, kämpft Bourdieu gerade gegen jenes Schuldbewußtsein an, das die sozialen Phantasmen motiviert. Kein neues Bekenntnis fordert er, sondern eine Selbstreflexion, die sich die Interessengebundenheit des eigenen Denkens bewußt macht. Deshalb bricht er auch mit den Opfermythen des 'Klassenverrats', um die Intellektuellen von den Zwängen der Selbstverleugnung zu entlasten und sie zu befähigen, "sich selber zu akzeptieren als Gruppe mit eigenen Interessen, die nicht besser und nicht schlechter sind als die anderer corporate bodies" (Interview, 163).



5.

Endet aber diese Herrschaftskritik, die nicht nur apologetische Inhalte, sondern die Formen wissenschaftlicher Klassifikation selbst als Mechanismen der symbolischen Gewalt entlarven will, nicht in leerem Relativismus? Wie soll wissenschaftliche Erkenntnis möglich sein, wenn ihre Produktion als der Logik der Distinktion unterworfen gedacht wird? Wird diese Herrschaftskritik, die jeden normativen Gegenentwurf als soziales Phantasma denunziert, nicht "total", "indem sie sich gegen Vernunft als die Grundlage ihrer eigenen Geltung wendet" und droht in nietzscheanischen Nihilismus umzuschlagen (Habermas, 418)?

Der Weg, auf dem sich Bourdieu der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis vergewissert, gleicht einem Seiltanz ohne Netz und doppelten Boden: Er balanciert zwischen Nihilismus und moralischen Wertpostulaten und versucht, wissenschaftliche Objektivität zu begründen, ohne der Fiktion des 'souveränen' Blicks aufzusitzen. An die Stelle der naiven, illusorischen Fremdheit des Beobachters aus der Vogelperspektive soll die reflektierte Fremdheit einer "Soziologie der Soziologie" treten, deren Aufgabe die Analyse der Entstehungsbedingungen ihrer Begriffe und Fragestellungen ist: "Jede Aussage dieser Wissenschaft kann und muß zugleich auf das Wissenschaft treibende Subjekt bezogen werden." (1985, 49 f.) In der Soziologie des Bildungssystems und der Intellektuellen soll das Wissenschaftler-Subjekt sich selbst reflexiv gegenüber treten und in der Analyse des eigenen Verhältnisses zur Gesellschaft und seiner institutionellen Form die partikuläre Perspektive seines sozial determinierten Blicks durchbrechen. Indem der soziologische Blick auf die Gesellschaft sich selbst noch den Spiegel vorhält, der ihm sein Bild als Akteur, verstrickt in die sozialen Spiele, zeigt, verwirklicht sich für einen Augenblick tatsächlich ein 'identisches Subjekt-Objekt', das sich aber, fern jeder geschichtsphilosophischen Überhöhung als 'Weltgeist' oder 'Proletariat' (explizit bei Lukács), nicht mehr als das dynamische Zentrum der sozialen Realität imaginiert, sondern sich selbst als "soziale Tatsache" (Durkheim) begreift: gefangen in den Netzen der sozialen Gesetze, Objekt des sozialen Zwangs. Die Anamnese der eigenen sozialen Genese ist der Initiationsritus, der den grenzenlos Gläubigen in den Wissenden verwandelt, der um seine Grenzen weiß: "In die Soziologie tritt nur ein, wer die Bande und Verhaftungen löst, die ihn gemeinhin an eine Gruppe binden, wer den Glaubenüberzeugungen abschwört, die unabdingbar sind, um dazugehören, wer jegliche Mitgliedschaft oder Abstammung verleugnet." (1985, 50)

Jenseits normativer Postulate ist Bourdieus Wissenschaftskonzept beherrscht von einem Ethos intellektueller Nüchternheit, das den Wissen-

schaftler verpflichten will, dem "magischen Ehrgeiz zur Veränderung der Sozialwelt ohne Kenntnis von deren Triebkräften" (1985, 66) zu entsagen. Die moralische Verantwortung des Intellektuellen bestehe in der Illusionslosigkeit, mit der er die "Entzauberung der Welt" (Max Weber) aushalte und sich in einer vollkommen profanen Welt von der Versuchung zur Rekonstruktion des Sakralen, der Sehnsucht nach dem Mythos befreie. Bourdieus Wissenschaft, die ebensowenig ein 'Subjekt' und 'Zentrum' kennt, wie die Systemtheorie Luhmanns, verweigert sich dem Anspruch der Sinnstiftung und übernimmt eine andere Aufgabe. Sie ist "Psychoanalyse des Gesellschaftlichen" (1982, 138): "Sie bricht den Zauber, ernüchtert. Sie zieht den Blick darauf, was das unmittelbare Tun zu vergessen und zu vergessen machen sucht." (1985, 79)

Wie die Psychologie Freuds durch die Enthüllung des Verdrängten den Individuen ein bewußtes Verhältnis zu sich selbst, zu ihrer eigenen Lebensgeschichte zurückgeben wollte, will Bourdieu analytische Arbeit die Macht bilden, welche die Individuen aus der Blindheit des kollektiven Verkennens befreit, mit der sie die symbolische Gewalt geschlagen hat: Gedächtnis. Denn die Wirkung der Macht, gegründet auf das Vergessen der sozialen Genese des Lebensschicksals, könne nur durch die befreiende Wirkung der Anamnese außer Kraft gesetzt werden.

Dies ist die "universale" Norm der Soziologie Bourdieus. Darin begründet sich auch seine eigene Zielperspektive: die Herrschaftsfunktion der Distinktion soll zurückgedrängt und ihre produktive Funktion befreit werden. Der Distinktion schreibt er nämlich Doppelcharakter zu: Undurchsicht und unbewußt ist sie Mechanismus der Herrschaftsreproduktion, zerstörerische Macht in einem Spiel mit ungleich verteilten Einsätzen. Sei das System ihrer Verteilung aber einmal durchsicht und für das Individuum seine Position als Resultat gesellschaftlicher Bedingungen erkennbar, damit auch kollektiv veränderbar, könne das Spiel der Distinktion seine zweite Funktion entfalten. Es wirke als Quelle sozialer Motivation. Der Kampf um symbolische Gewinne sei der Kampf gegen die Sinnlosigkeit einer Existenz, die ohne soziale Bestimmung nur ein Sein "zum Tode" bleibe: "Verdammt zum Tode, jenem Ende, das nicht zum Endzweck erhoben werden kann, ist der Mensch Sein ohne Daseinsgrund. Die Gesellschaft, und sie allein, verteilt — in unterschiedlichem Grade — Rechtfertigungen und Gründe der Existenz". Dem interessebestimmten sozialen Handeln liege eine tiefere Motivstruktur zugrunde: Die symbolischen und materiellen Gewinne der sozialen Kämpfe bildeten die kollektiven Fiktionen, die erst die sozial amorphen Individuen in "Subjekte" verwandelten. "Jagen zählt ebensoviel, wenn nicht mehr, als die Beute — Handeln bietet etwas, was die explizit verfolgten Gewinnziele... übersteigt: Gelegenheit, aus der Gleichheit herauszutreten,



sich als handelndes Subjekt zu erfahren, als vom Spiel gepackter, beschäftigter Akteur..." (1985, 76 f.)

Aber wird hier nicht die Balzac'sche Welt des frühkapitalistischen Bourgeois gegen Marx' "Verein freier Menschen" gestellt? Dies ist doch nicht das "Reich der Freiheit", schon gar nicht Blochs "Humanum", nicht einmal Habermas' "herrschaftsfreie Kommunikation". Also doch: Nietzsches "Wille zur Macht"?

Bourdieu aber könnte, statt sich zu rechtfertigen, das utopische Denken mit einer Gegenfrage konfrontieren: Muß nicht in einer historischen Phase, in der gerade die realsozialistischen Länder gezwungen sind, neben den Tugenden des Citoyen auch die — so profanen — des Bourgeois wiederzubeleben, wenn nicht gar erst neu zu schaffen, der Wunschtraum einer Gesellschaft reiner Citoyens aufgegeben werden? Sind in den Triebkräften des Bourgeois Balzac's nicht Quellen sozialer *Motivation* verborgen, die ihrer kapitalistischen Destruktivität beraubt werden könnten — die jedoch keine Gesellschaft ungestraft verschütten kann?

6.

Als einer "Psychoanalyse des Sozialen" sind der Theorie Bourdieus enge Grenzen gesetzt: Sie bleibt vollkommen konzentriert auf die Enthüllung der verborgenen Mechanismen eines kollektiv Unbewußten. Ihre analytische Arbeit deckt in ihren Gegenständen immer nur deren Funktionalität für die Reproduktion sozialer Herrschaft auf, ohne die ganze Komplexität ihrer Wirkungsweisen zu entfalten. Sie ist nicht, wie oft etikettiert, "Kultursoziologie", sondern — auch ihrem Selbstverständnis nach — "Herrschaftssoziologie", die dem Wirken der symbolischen Gewalt in den kulturellen Gütern und Institutionen nachspürt. Auch als Analyse der Herrschaftsreproduktion aber bleibt sie auf den Aspekt der Inkorporierung der Macht eingeschränkt: Wenn Bourdieu etwa von der politischen Gewalt spricht, dann erfaßt er nur ihren ideologischen Aspekt, den "politischen Fetischismus" der Delegation, nie die Strukturen des politischen Apparats selbst.

Diese Grenzen werden in seinem theoretischen Programm durchaus reflektiert. Aber lassen sich die Wirkungsmechanismen der symbolischen Gewalt adäquat beschreiben allein in der Dimension sozialer Beziehungen, die Max Weber als "Kampf" begriffen hat, als ein Handeln, das "an der Absicht der Durchsetzung des eigenen Willens gegen den Widerstand des oder der Partner orientiert ist" (Weber, 20)? Reproduziert sich

soziale Herrschaft nicht durch die Verschränkung dieser Dimension mit der "Vergemeinschaftung", die "auf subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht" (Weber, 21)? Und gibt es nicht historische Phasen — Krisenzeiten —, in denen die kämpfenden Individuen ermüden und die Jagd nach symbolischen Gewinnen zugunsten der Bedürfnisse nach Gemeinschaft an Dominanz verlieren, Zeiten, in denen Strömungen von Okkultismus und faschistischem Irrationalismus das "Nachlassen der sozialen Bindungen" (Durkheim) artikulieren?

Bourdieu sieht nun zwar diese Dimension, wenn er etwa von politischen Formationen spricht, die sich im Zeichen 'nationaler Identität' formieren. Aber da er das Sakrale immer nur als die symbolische Negation des Profanen, der materiellen Interessen begreift und seine Funktion der Produktion von sozialer Kohäsion nie thematisiert, fehlt ihm das analytische Instrumentarium, die symbolische Repräsentation von Kollektivität zu erfassen.

Diese Grenze der Herrschaftstheorie Bourdieus ist der Preis für eine wissenschaftliche Methode, die ihre Begriffe als polemische Spiegelbilder einer Wissenschaftstradition konstruiert, welche, in der Nachfolge Durkheims, dazu neigte, die Produktion von sozialer Kohäsion als die reine, der Profanität von Interessen enthobene Identität der sozialen Gruppe zu begreifen und der kapitalistischen Gegenwart als romantisches Gegenbild vorzuhalten. Die polemische Gebundenheit der Methode Bourdieus verbietet deshalb eine orthodoxe Rezeption, die, gerade in unserer Wissenschaftstradition Gefahr liefe, in der permanenten Entlarvung zu erstarren und simple Manipulationstheorien wiederaufzulegen. Man sollte Bourdieu so lesen, wie er selbst die Lektüre der 'Klassiker' empfiehlt: "Im Sinne einer nahezu unerschöpflichen Handwerkskiste" (Interview, 159).

7.

Worin liegt nun aber die Ursache der am Anfang beschriebenen Irritation des Lesers, seines Gefühls, zwar einer faszinierenden Beschreibung der Alltagsrealität zu begegnen, sich selbst darin aber nicht 'wiederzufinden', es sei denn als boshaft gezeichnete Karikatur? Er ist doch von seiner soziologischen Lektüre her einiges gewohnt: Er hat sich durch den französischen Strukturalismus vom Ende des Subjekts überzeugen lassen und von Luhmanns Systemtheorie die marginale Rolle eines "psychischen Systems", in die "Umwelt" des "sozialen Systems" verbannt, zuweisen lassen. Was also kann ihn noch erschüttern?

Clemens Knobloch hat die Faszination durch die Systemtheorie in der Kombination eines "desanthropomorphen Habitus" mit einer "erfahrungsgesättigten Begrifflichkeit" gesehen. "Erlebnishaftes Alltagsbegriffe" und "hochabstrakte theoretische Schematisierungen" seien hier verschränkt und provozierten den Wiedererkennungseffekt des Alltagsbewußtseins (in »Debatte« 5/86). Nun ist Bourdieus Theorie diesem Alltagsbewußtsein noch sehr viel näher und erspart dem Leser systemtheoretische Abstraktionsstufen. Warum also wird sie nicht so sehr als Appell an die subjektive Erfahrung, vielmehr als ihre aggressive Destruktion wahrgenommen?

Bourdieu, so meine These, verweigert dem Leser einen spezifischen Entlastungseffekt, den die begriffliche Abstraktion eines radikalen Desanthropomorphismus dem Individuum gewährt. Das "begriffliche Auseinanderziehen von psychischen und sozialen Systemen", wie Knobloch das Verfahren Luhmanns beschreibt, befreit das Individuum von der Zumutung, als "Subjekt" mit seinen personalen Qualitäten die Bestandsvoraussetzung von Gesellschaft zu sein und per moralischem Bewußtsein das soziale Ganze in sich zu repräsentieren. Ist der Verlust der "humanistischen" Autonomie-Illusion erst einmal akzeptiert, so lebt es sich in einem Kompromißgleichgewicht zwischen sozialen "Rollenanforderungen" und dem Bereich des "rein Persönlichen" wieder völlig ungeniert — relativ autonom gegenüber den "Erfordernissen der Komplexität" (Luhmann, 435).

Bourdieu dagegen zerstört nicht nur die vermeintliche Souveränität des Subjektbewußtseins, sondern auch diesen Entlastungseffekt des theoretischen 'Anti-Humanismus'. Er zeigt die Individuen genau dort als Gefangene einer sozialen Logik, wo sie sich autonom dünken, in der scheinbaren Authentizität des Kunsterlebens beispielsweise. Er führt sie andererseits aber vor als strategisch handelnde Akteure, die sich Zwecke setzen, Interessen verfolgen und verschleiern und in diesem Handeln das soziale Ganze als eine Herrschaftsordnung aufrechterhalten. Die Individuen treten bei ihm auf als die Objekte der Macht, ihre Opfer, zugleich jedoch als ihre Träger. Unterworfen sind sie ihr im imaginären Bewußtsein von Freiheit. Relative Autonomie dagegen, also die Fähigkeit Handlungsspielräume auszuloten, können sie gerade im Bewußtsein ihrer Verstrickung gewinnen.

Diese Balance von Autonomie und Fremdbestimmtheit, als welche Bourdieu soziales Handeln beschreibt, trennt ihn von den machttheoretischen Versionen des 'Anti-Humanismus' und ihrer totalisierenden Konzeption von Herrschaft, die Sozialität und Macht identisch werden läßt. Der Entlastungseffekt, der schon in der systemtheoretischen Entkopplung von

sozialen und psychischen Systemen angelegt ist, wird im "französischen Nietzscheismus" (V. Descombes) noch stärker dadurch wirksam, daß die autonome Wirklichkeit des Sozialen, sein Systemcharakter, als "Unüberwindbarkeit der Macht" (Descombes, 199) erscheint. Die Erfahrungsnähe des radikalen Desanthropomorphismus stellt sich her im Appell an das Gefühl der Enttäuschung und drückt unmittelbar das Bewußtsein unaufhebbarer Handlungsohnmacht aus. Wirklichkeit und Macht scheinen so unauflöslich verschmolzen, daß die eigenständige Realität der "psychischen Systeme" nur in Fiktionen der Asozialität, in den Stilisierungen von Wahnsinn, Delirium und Tod zu finden ist.

Diese totalisierende Machtkonzeption mit ihrem Gestus unbedingter Radikalität, die in unterschiedlichen Versionen immer nur das gleiche Bild eines "universellen Verblendungszusammenhangs" malt, versöhnt mit der eigenen Ohnmacht durch die Verschiebung der Handlungsimpulse in die ästhetische Imagination. Im Reich der Phantasie ist dann wieder alles möglich. Das Individuum kann sich wieder als Subjekt erleben, wenn auch nur in der Fiktion.

Bourdieu dagegen verweigert sich solchen billigen Auswegen aus der Wirklichkeit einer herrschaftsgeordneten Gesellschaft. Die Flucht in die ästhetische Imagination führt ihm zufolge gerade in den Wirkungsbereich der sublimsten Formen symbolischer Gewalt. Die ästhetische Revolte erschließt dem Herrschaftssystem nur neue Motivationsressourcen. Sie verstellt somit den wirklichen Ausweg aus der Machtordnung: die Aufhebung der kollektiven Amnesie. Ist das Vergessen der Geschichte erst einmal als der primäre Wirkungsmechanismus von Herrschaft erkannt, wird auch deren wirkliche Aufhebung für Bourdieu wieder denkbar. Es ist die sozialwissenschaftliche Analyse, die das kollektiv Unbewußte enthüllt, und so zur Gegenkraft wird, die die Legitimität der Macht untergräbt.

Während die Theorien eines 'universellen Verblendungszusammenhangs' sich der empirischen Analyse verschließen und die konkrete soziale Realität nur noch als 'Wiederkehr des ewig Gleichen' wahrnehmen können, ist die analytische Arbeit Bourdieus beherrscht vom 'Beghren' der profanen Wirklichkeit oder, weniger 'subversiv' gesprochen, von der Lust an der empirischen Entdeckung, die der Soziologie neue Gegenstände erschließt. Durch die Übertragung der ethnologischen Methode auf die Alltagskultur der eigenen Gesellschaft werden deren Gegenstände so verfremdet, daß noch die uns zur 'zweiten Natur' gewordene Welt der symbolischen Formen sich ebenso der Dechiffrierung öffnet, wie diejenigen archaischer Gesellschaften. Nun werden die Gegenstände des alltäglichen Lebens, Wohnungen, Photographien, Musik, Eßverhal-



ten, Rhetorik und Körperhaltungen lesbar und deutbar wie Texte. Über die Möglichkeiten von 'teilnehmender Beobachtung' und Textinterpretation hinaus kann diese Methode, die noch die "Triebkräfte sozialen Handelns, die den Akteuren nicht bewußt sind" (1979, 179), erfassen will, die Formen sozialen Bewußtseins auch dort beschreiben, wo sie nicht sprachlich expliziert sind. Sie erschließen sich in ihren symbolischen Vergegenständlichungen, dem Schlüssel zum kollektiv Unbewußten.

In der Methode der Klassenanalyse trifft sich Bourdieus Soziologie mit der "Klassengeschichte von unten" eines Thompson im Versuch, das Handeln sozialer Klassen aus der Rekonstruktion ihres Alltagslebens zu begreifen, aber sie erweitert deren Perspektive. Zum einen durchbricht sie die Grenzen eines Klassenbegriffs, der 'Klasse' als eine Kategorie der subjektiven Erfahrung bestimmt, und erfaßt das Klassen-"Unbewußte" in den Vergegenständlichungen des Habitus. Zum anderen ermöglicht die Entkoppelung des Klassenbegriffs von der bewußten Klassenerfahrung die neuen, vom Bildungssystem transformierten Formen der sozialen Schichtung als die veränderte Reproduktionsweise einer Klassengesellschaft ohne Klassenbewegung zu beschreiben. Zum dritten durchbricht Bourdieu den theoretischen 'Regionalismus' der Klassenanalyse, indem er nicht nur die Lebensweise der beherrschten, sondern auch die herrschenden Klassen zum Untersuchungsgegenstand macht, also Unternehmer, Manager, Leitende, Journalisten, Professoren und Bischöfe.

Bourdies Soziologie verbirgt in ihrer Verschränkung von intellektuellem Asketismus, der Entzauberung der sozialen Phantasmen und von sozialwissenschaftlicher Entdeckungslust ein Modell intellektueller Identität. Befreit von den Rollen des Priesters und des Propheten könne der Intellektuelle eine neue Funktion gewinnen: nicht mehr als Sinnstiftung, vielmehr als Enthüllung des kollektiv Verkannten, nicht als Rekonstruktion des Sakralen, sondern als empirische Forschung im Profanen, nicht mehr aus der Vogelperspektive sondern verstrickt in das Dickicht der sozialen Kämpfe, und im Bewußtsein dieser Verstrickung kann er nun sein Metier betreiben. Dieses wäre dann nicht mehr das des konzeptiven Ideologen, die Transzendierung der sozialen Wirklichkeit, sondern die Tätigkeit des *Detektivs*: als Akteur in einem Spiel, das den Spielern seinen Sinn verbirgt, dessen Spuren aufzudecken.

Pierre Bourdieu: Die politische Ontologie Martin Heideggers, Frankfurt 1976.

Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt 1979.

Pierre Bourdieu: Titel und Stelle — Über die Reproduktion sozialer Macht, In Zusammenarbeit mit L. Boltanski, R. Castel, J.C. Chamboredon, G. Lagneau, D. Schnapper, Frankfurt 1981.

Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede — Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 1982.

Pierre Bourdieu: Sozialer Raum und "Klassen" — Leçon, Zwei Vorlesungen, Frankfurt 1985.

Der Kampf um die symbolische Ordnung. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs, in: Ästhetik und Kommunikation 61/62 Jürgen Habermas: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung — Anmerkungen zur »Dialektik der Aufklärung« nach erneuter Lektüre, in: K.H. Bohrer, Mythos und Moderne — Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt 1983.

Axel Honneth: Die zerrissene Welt der symbolischen Formen — Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 36, 1984.

Niklas Luhmann: Soziale Systeme — Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984.

Kaspar Maase: Arbeiterklasse und "Habitus" — Zu einigen Aspekten von Pierre Bourdieus Kultursoziologie, in: Marxistische Blätter 6/86.

Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft — Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 5. Aufl. 1972.

Vincent Descombes: Das Selbe und das Andere — Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978, Frankfurt 1981.

## Ist Schily ein Marxist?

Selten wurde ein unglaublicheres politisches Bekenntnis abgelegt als das, welches Otto Schily jüngst der TAZ (25.2.) anvertraute. Schily, der in dem Interview seine Kritik am Volkszählungsboykott-Aufruf der Grünen wiederholt und seine Partei zum Respektieren parlamentarischer Mehrheitsentscheidungen mahnt, gibt sich allen Ernstes als Anhänger des Marxismus aus - des "Marxismus der Marx Brothers"!

Karl, Groucho und die anderen Mitglieder der Marx-Familie würden

sich im Grabe umdrehen: wie kann man die antiautoritäre Spaßguerillagegen den wissenschaftlichen Sozialismus ausspielen? Ohne die ideologischen Differenzen zwischen diesen Strömungen leugnen zu wollen — revolutionär und mit dem Kapitalismus ebenso unvereinbar wie mit neugrünem Spießertum sind sie ja wohl beide.

Was sind diese Marx Brothers denn für Leute? Der harmlos dreinblickende Harpo spielt keineswegs nur Harfe; mitunter hat er auch einen Holz-

hammer oder eine Schere dabei. Wer anderen Leuten Krawatten und Hosenträger abschneidet, würde auch nicht davor zurückschrecken, Volkszählungsbögen zu Konfetti zu verarbeiten. Harpo ist auch ein lebender Beweis dafür, wie schnell die Grenze zwischen "Gewalt gegen Sachen" und "Gewalt gegen Personen" überschritten ist: unnachahmlich seine Nahkampftechnik — rechte Gerade antäuschen, dann folgt urplötzlich links der Tritt in den Arsch des Gegners. Harpos Hang zum dreistesten Taschendiebstahl rundet eine Persönlichkeit ab, für die gesetzloses Verhalten geradezu ein Bedürfnis ist.

Auf die Idee, daß die anderen beiden irgendwelche Rücksichten auf "demokratische Mehrheitsentscheidungen" oder das staatliche Gewaltmonopol nehmen würden, kann auch niemand kommen, der jemals einen ihrer Filme gesehen hat. Der begriffsstutzige Pseudo-Italiener Chico ist nur allzugern bereit, sich für finstere Geschäfte anwerben zu lassen. Daß seine Betrügereien selten klappen, erklärt sich nicht aus einem Mangel an krimineller Energie, sondern aus Chicos Beschränktheit. Und schließlich der scharfzüngige Groucho, Meister des Wortspiels und des Zynismus: jeder zweite Satz von ihm ist eine Beleidigung seines Gegenübers. Selten war ein skrupelloserer Mitgiftjäger auf der Kinoleinwand zu sehen. In der Rolle des machthungrigen Rufus T. Firefly schreckt er auch vor offener Gewaltanwendung nicht zurück. Mehrfach ohrfeigt er seinen Kontrahenten, um einen Krieg zu provozieren. Gemeinsam mit seinen Kumpanen bewirft er schließlich die sanftmütige Mrs. Teasdale (Margaret Dumont), die "versöhnen statt spalten" will, mit Äpfeln! Auf ähnliche Aktio-

nen des Abgeordneten Schily warten wir seit Jahren vergeblich, obwohl sein Arbeitsplatz, das Parlament, jede Menge Gelegenheit zu effektvollen, von den Marx Brothers inspirierten Auftritten bietet.

Wer die anarchistische, jegliche Autorität verachtende Grundhaltung der Marx Brothers leugnet — und das tut Otto Schily zweifellos —, sie auf witzige Wortspieler reduziert, ist kein Marxist, sondern ein politischer Falschmünzer. Über solche Leute schrieb Mao Zedong schon 1957: sie "geben ein Lippenbekenntnis zum Marxismus ab und greifen dabei auch den 'Dogmatismus' an. Aber das, was sie angreifen, ist gerade das Fundamentalste am Marxismus" (Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volke). Was ist das Fundamentalste am Marxismus der Marx Brothers? Ihre "Negation der Wirklichkeit", der "Triumph eines eigenschöpferischen, die gewohnten Gesetze der Kausalität und Logik souverän verachtenden Prinzips", aus dem aber "keine verschwommene Metaphysik, sondern eine Kritik der Wirklichkeit abgeleitet wird". Das ist nicht von Mao, sondern von dem Filmkritiker Ulrich Gregor. Der weiß auch — im Unterschied zu Otto Schily — daß die Marx Brothers alles daran setzen, "die Gesetze zu demontieren und der Lächerlichkeit preiszugeben, die diesen Alltag regieren". Kein schlechtes Motto gegen die Volkszählung, aber ohne jeden Berührungspunkt mit grüner "Realpolitik".

(Initiative "Kinogänger gegen die Verunglimpfung der marxistischen Klassiker" — aus: Arbeiterkampf, 9. März 1987)

Michael Otte

## Verstand und Vernunft

in Hegels »Wissenschaft der Logik« und anderswo

Obwohl ich den in der Philosophie und Politik üblichen Brauch nicht praktizieren möchte, der versucht, jedermann erst einer Partei zuzuordnen, bevor man seine Argumente prüft, werden sich in der folgenden Problembeschreibung unvermeidlich auch Positionen verschiedener Art zeigen.

Generell ist die Situation die folgende: Jede noch so einfache Sprache spricht *auch* über sich selbst und über ihr Verhältnis zum Ausgesagten bzw. zum Kontext ihrer Äußerungen. Jede Theorie ist gleichzeitig eine Theorie ihrer Anwendungen und ihrer Genese. Kein Lernen geht ohne ein 'Lernen des Lernens' vonstatten. Selbst das elementare Regellernen impliziert ein Lernen des Regellernens. Diese Gleichzeitigkeit von Wissen und Metawissen ist in den verschiedenen Bereichen sehr unterschiedlich ausgeprägt. In der Logik anders als in der Geometrie oder in der Wahrscheinlichkeitstheorie und in der Wahrscheinlichkeitstheorie wieder sehr verschieden von der Philosophie. Jedesmal ist dabei auch ein unterschiedlicher Umgang mit der Begründungsfrage des Denkens und der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein und mit der Zeitproblematik zu beobachten. Das Wesentliche liegt nun darin zu verstehen, daß diese Unterschiede nicht bloß nebeneinander existieren oder Anlaß zu einer hierarchischen Ordnung der Wissensformen sind mit der Philosophie als höchstem Gipfel, sondern daß die Wissenschaften gerade durch ihre relative Unabhängigkeit und ihre Unterschiedlichkeit im realen historischen Erkenntnisprozeß aufeinander bezogen sind. In diesem Sinne gibt es weder *die* Mathematik noch *die* Philosophie als vollständig einheitliche Gebilde, noch hat die Philosophie einen privilegierten Zugang zur erkenntnistheoretischen Problematik, zur Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und objektiver Realität oder von Bewußtsein und materieller Geschichte.

So ist es auch verständlich, um auf eine kontroverse Diskussion im *Marxismus* zurückzukommen, daß sich einerseits dialektische Widersprü-



che "durch das Auftreten logischer Antinomien innerhalb der Theorien bemerkbar" machen (Erpenbeck/Hörz, S. 101), als auch daß der dialektische Widerspruch selbst kein mathematischer Gegenstand ist (vgl. P. Ruben, S. 45). Die "Einheit von Ding und Tat" ist nicht nur - "wie physikalisch auch das Komplementaritätsprinzip Bohrs zum Ausdruck bringt" - in der Physik und Mathematik "nicht eindeutig bestimmbar", sondern ebensowenig in der Philosophie, wie Ruben doch zu glauben scheint (S. 44).

Die Gegenständlichkeit des menschlichen Denkens und Bewußtseins widerspricht einer Hierarchisierung der verschiedenen Wissens- und Denkformen. Diese hätte ja auf einer Hierarchie der Gegenstände aufzubauen. Eine solche aber absolut zu unterstellen, hieße, die marxistische Einsicht zu ignorieren, daß "nicht die Natur als solche allein", sondern "gerade die Veränderung der Natur durch den Menschen" die nächste Grundlage unseres menschlichen Erkennens ist (MEW, Bd. 20, S. 498). Hierarchisierung der Gegenstände implizierte also Hierarchisierung der individuellen und sozialen Interessen und Motive, die sowohl gegenstandskonstituierend als auch gegenständlich bestimmt sind. Die Vielfältigkeit der menschlichen Ziele, Perspektiven, Tätigkeiten und Bewußtseinszustände setzt dem Anliegen einer übergreifenden Denkform oder Philosophie, das formale verständige metaphysische Denken im vernünftigen dialektischen Denken aufzuheben, Grenzen. Nur wenn man die genannte Vielfältigkeit auf ein unübertragbares Innenleben, eine individuelle unsterbliche Seele oder ähnliches gründet, entsteht das Dilemma dieser Begrenzung nicht. Anders gesagt: Eine Philosophie mit wirklich umfassendem Anspruch muß notwendigerweise idealistisch sein. Und ebenso geht es einer Philosophie, die ihre Einsichten nur von ihren Intentionen abhängig macht. Das hat bereits Hegel ganz deutlich gesehen und gewollt. "Offenbar ist Hegel davon überzeugt, daß der Übergang von der alten ontologischen Struktur 'Ding-Eigenschafts-Beziehung' zur prozessualen Auffassung alles Seienden untrennbar mit der absolut idealistischen Bestreitung der unabhängigen Existenz der außergedanklichen Gegenstände verknüpft und daher nicht anders möglich ist", schreibt Zeleny. Wenn es für das vernünftige Denken keine Grenzen oder keine Relativität gibt, ist Hegels Vorstellung zwingend. Dabei hat Hegel übersehen, daß dieser Idealismus, diese Vorstellung des objektfreien Denkens selbst am leichtesten einer Automatisierung zugänglich ist. Verschwindet das Wesen der Dinge in ihrem dialektischen Zusammenhang als des einzig positiv Bestimmbaren, dann existiert kein Widerstand des Objektiven mehr, und der Vorwurf einer Tendenz zum subjektiven Idealismus ist nicht auszuräumen. Ist es ein Zufall, daß diejenigen, die heute am stärksten den Unterschied des Menschen gegenüber dem Computer auf die behauptete Existenz eines rein innerlichen Bewußtseins des Men-

schen gründen, andererseits am düstersten die Überwältigung des Menschlichen durch den Computer, durch die Manipulation der menschlichen Bedürfnisse mit seiner Hilfe malen? Was hätten sie aber zu fürchten, wenn es diese unaufhebbare Besonderheit des Menschlichen gäbe?

Eine universelle Klassifikation der Gegenstände bezieht sich von vornherein nur auf das Allgemeine. Daraus wird dann auch das gewöhnliche Bild von der Wissenschaft abgeleitet, nach dem im Prinzip oder im allgemeinen alles voraussagbar und kontrollierbar ist. Wenn die Wissenschaft aber ihren Anwendungsbezug berücksichtigt, hat sie sich auch mit dem Besonderen und Speziellen auseinanderzusetzen, und das macht sie unfähig, genaue Prognosen zu erstellen. Insofern sie aber der Vorstellung folgt, daß im Prinzip alles voraussagbar und kontrollierbar sei und sich also nur auf das Allgemeine konzentriert, kann ihr Wirklichkeitsbezug nur indirekt und metaphorisch sein.

\*

Der vollkommendste Ausdruck der Trennung des Denkens von seiner Anwendung auf die Wirklichkeit ist die Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Sie findet notwendigerweise in dem Moment statt, in dem es keine einheitliche philosophische Zuständigkeit für beides mehr gibt. Auch das Problem der Einheit des Wissens kann angesichts wechselnder Spezialisierung und Arbeitsteilung nicht mehr auf einer überhistorischen Ebene behandelt werden. Es muß auf den durch Konzepte hoher Allgemeinheit (z.B. "Kultur", "Industrie", "Demokratie", "Bildung") eingeführten sozialen Kontext bezogen werden. Dies gelingt nicht mehr in geschlossener theoretischer Form. Wissenschaftliche Weltanschauung wird also problematisch, wenn die Philosophie ihre Rolle als allumfassende und alleinige Grundlage des Denkens verliert. Sehr oft wird versucht, das Problem dadurch zu lösen, daß man die Ursachen seiner Entstehung, die im Grunde faktischer historischer Natur sind, im Denken zurückzunehmen versucht, wobei das Denken seine Grenzen überschreitet und spekulativ wird.

Die ungeheure Ausdehnung und Revolutionierung des wissenschaftlichen Denkens in unserer Zivilisation ist durch eine doppelte Bewegung charakterisiert. Einerseits sind die Theorien und die Wirklichkeiten, auf die sie sich beziehen, zu unterscheiden. Nicht nur in dem trivialen Sinn, daß die Welt sich nicht im Kopf des Theoretikers real verdoppelt, sondern auch in dem Sinn, daß die Erkenntnisse den Gegenständen nicht an der Stirn kleben, daß also der Wirklichkeitsbezug der Theorien nur sehr vermittelt und indirekt aufzufassen ist. Das Resultat dieser Einsicht ist eine Trennung von begrifflicher Erkenntnis und realer Tätigkeit, die mit

zunehmender Professionalisierung und Spezialisierung auch Wissenschaft und Philosophie sowie Wissenschaft und Alltagswissen voneinander trennt. Andererseits werden wissenschaftliche Theorien in diesem Prozeß zu einer Art, die Welt zu sehen. Sie ersetzen selbst die ehemals angenommenen besonderen Meta-Instanzen der Objektivierung des wissenschaftlichen Wissens in unserem Denken. Was aber ebenso bedeutet, daß sie sie relativieren. Die Erkenntnis ist real durch die tatsächliche Lebenstätigkeit der Menschen begrenzt und muß entsprechend verarbeitet werden.

Richard Rorty hat in seiner Kritik der Philosophie das Problem aus einem anderen Blickwinkel dargestellt: "Die Vorstellung, alles menschliche Tun (und insbesondere die Forschung, die Suche nach Erkenntnis) finde innerhalb eines Bezugssystems statt, das sich als etwas den Resultaten der Forschung Vorgängiges isolieren lasse — eines bestimmten Systems a priori eruierbarer Voraussetzungen —, bindet die zeitgenössische Philosophie an die Traditionen von Descartes, Locke und Kant. ... Die Idee einer von 'Wissenschaft' unterschiedenen 'Philosophie' wäre schwerlich sinnvoll ohne die cartesianische Voraussetzung, man könne durch eine Wendung nach innen unumstürzbare Wahrheiten finden, und die kantianische Voraussetzung, solche Wahrheiten setzten allen möglichen Ergebnissen der empirischen Forschung Grenzen. Von der Frage, ob es solche apriorischen Bedingungen gibt, hängt ab, ob es so etwas wie Fundamente des Erkennens ... überhaupt geben kann. Im Rahmen einer Deweyschen Konzeption von Erkenntnis als demjenigen, was wir gerechtfertigtermaßen glauben, ist schlicht nicht mehr vorstellbar, daß es dafür, was als Erkenntnis gelten kann, zeitlose Bedingungen gibt, denn hier wird man Rechtfertigung als ein soziales Phänomen und nicht als die Wechselwirkung zwischen erkennendem Subjekt und Wirklichkeit verstehen" (S. 19).

Wenn man sich an dieser Stelle den trügerischen Eindruck verwehren will, das in dem Zitat enthaltene Problem sei mit dem Übergang von festen zu flüssigen Kategorien im dialektischen Denken oder von Substanzbegriffen zu Funktionsbegriffen im positivistischen wissenschaftlichen Denken erledigt, dann sollte man es gereinigt von allem statischen Apriorismus gleichsam als ein historisches wiederholen. Der klassische Rationalismus (Descartes, Spinoza, Leibniz) ist von einem Ontologismus ausgegangen, von der Vorstellung, daß das Denken das Sein denkt, daß es von ihm als Objekt bestimmt wird. Diese Vorstellung verbindet sogar so unterschiedliche Denker wie Descartes und Diderot. Mit Kant gewinnt nicht nur die Erkenntnistheorie fundamentale Bedeutung, sondern er hebt auch die "negativ" kritische Funktion der Philosophie hervor, die in der unaufhebbaren Differenz von Erscheinung und Wesen

("Ding-an-sich") ihre Grundlage hat. Diese kritische Seite Kants ist also gegen den Ontologismus gerichtet. Andererseits suchte er einen "positiven" Weg zwischen traditioneller Metaphysik und Humes skeptischem Empirismus. Kants Denken hat also zwei Seiten, von denen sich eigentlich nur die eine, die positive, in die von Rorty skizzierte Entwicklung vollständig einfügt.

Das Problem einer wissenschaftlichen Weltanschauung wie das darin eingebettete von Rorty benannte problematische Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft entstehen im 18. Jahrhundert, man könnte auch sagen, mit der Industriellen Revolution. Die Idee einer Philosophie einerseits als positiver Wissenschaft, andererseits als Tribunal der reinen Vernunft verdanken wir insbesondere Kant. Rorty schreibt: "Die Abgrenzung der Philosophie den Wissenschaften gegenüber wurde dadurch ermöglicht, daß man zum Kernstück der Philosophie die Erkenntnistheorie erklärte, eine Theorie, die sich von den Wissenschaften unterschied, da sie ihr Fundament war. ... Ohne die Idee einer Erkenntnistheorie kann man sich nur schwer vorstellen, was Philosophie im Zeitalter der modernen Wissenschaft hätte sein können. Die Metaphysik ... war durch die Physik verdrängt worden. Die Säkularisierung des moralischen Denkens ... wurde damals (im 17. und 18. Jahrhundert, M.O.) noch nicht als Suche nach einem neuen metaphysischen Fundament verstanden, das den Platz der theistischen Metaphysik einnehmen konnte. Erst Kant gelang es, aus dem alten Philosophiebegriff — mit der Metaphysik als der Königin der Wissenschaften, weil mit dem Allgemeinsten und am wenigsten Materiellen befaßt — den Begriff einer grundlegenden Disziplin zu machen, einer Fundamentaldisziplin. ... Nachdem Kant geschrieben hatte, waren Philosophiehistoriker in der Lage, aus den Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts Gestalten zu machen, die urplötzlich die Frage 'Wie ist unser Erkennen möglich' zu beantworten suchten und diese Frage sogar auf die Antike zurückprojizierten" (S.150/151).

Um bereits an dieser Stelle einige Konsequenzen aus der Rortyschen Analyse zu ziehen, soll sie ihrer Form nach bzw. bezogen auf ihre Argumentationsstruktur und die darin auftretenden Knotenpunkte mit einer marxistischen Darstellung der Kantischen "Revolutionierung der Denkungsart" verglichen werden. Nach marxistischer Darstellung verlegte Kant das "durch das Zusammenwirken der Individuen produzierte Allgemeine und Notwendige, das Problem der kollektiven Einheit, als apriorisches Verstandesvermögen in das Subjekt. ... Das apriorische Setzen der kollektiven Einheit bestimmt genau Kants Begriff der Synthesis und seine reine Vernunft als bürgerliche Vernunft. Bezüglich der Erkenntnis erscheint bei Kant der Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand als



wechselseitiger Ausschluß von Anschauung und Denken. Genau dieser Dualismus charakterisiert die bürgerliche Wissenschaftsauffassung ... Für den bürgerlichen Verstand geht es niemals darum, den konkreten gesellschaftlichen Zusammenhang zu organisieren, sondern immer nur darum, den abstrakten Zusammenhang der Privateigentümer als Gemeinschaft von Tauschenden zum Objekt des Verstandes, zum Gegenstand der Analyse und Synthese zu machen. ... In der »Kritik der reinen Vernunft« setzte Kant die bürgerliche Wissenschaftsauffassung im Sinne dieses Antagonismus von Sinnlichkeit und Verstand als selbstverständlich voraus. Indem er diesen Antagonismus nicht vertuschte, der vom bürgerlichen Standpunkt tatsächlich nicht aufzuheben ist, entwickelte er die höchste Form bürgerlicher Wissenschaftsauffassung" (R. Wahsner, S. 154ff).

Gemeinsam widerspiegeln die verschiedenen Zitate, daß es offenbar einen Zusammenhang gibt zwischen den philosophischen Vorstellungen über das Verhältnis von Erkenntnis und tatsächlicher Geschichte einerseits und über den Charakter der Gesellschaft und der sozialen Organisation von Wissenschaft andererseits. Nicht nur für den Szientismus ist es naheliegend, jeweils einen Typus von Vorstellungen zu suchen, dem die Gesamtheit von Wissenschaft, Kultur und gesellschaftlicher Organisation nachgebildet werden sollte. Im 19. Jahrhundert ist der Historismus oder Evolutionismus in seinen verschiedenen Ausprägungen eine derartige Vorstellung gewesen, und insbesondere der Hegelianismus "stellte die Philosophie als eine Disziplin dar, die andere Disziplinen irgendwie sowohl vervollständigte als auch verschluckte, statt sie zu begründen" (Rorty, S.153).

Eine ungeahnte Aktualität, bei der sich dann plötzlich Philosophen unterschiedlichster Couleur zusammen in einem Boot wiederfinden, haben diese Untersuchungen und Vorstellungen durch die Computerproblematik erhalten. Aus denselben Motiven, aus denen sich die Auseinandersetzungen um die Frage des Verhältnisses von Computer und Mensch speisen, speist sich auch die Auseinandersetzung um die philosophische Fragestellung, ob dialektische Philosophie oder formale Logik und analytische Wissenschaftstheorie Gipfel einer von allen Philosophen gemeinsam vorgestellten Pyramide der Denkform ist.

Oft wird gerade in der Auseinandersetzung mit dem Computer die Priorität des Begrifflichen und der Idee im menschlichen Denken hervorgehoben. So schreibt etwa T. Roszak in seinem Buch über die Mythen des Computerzeitalters »Der Verlust des Denkens«: "Das ist das große Unglück, das die Datenhändler, die Futurologen und all die anderen in den Schulen anrichten, wenn sie glauben, daß Computerkompetenz die

Quintessenz der zukünftigen Pädagogik sein müsse. Sie verlieren dabei nämlich eine grundlegende Wahrheit aus den Augen: Der Geist denkt in Ideen, nicht in Informationen" (S.135).

Begründet wird diese Auffassung im wesentlichen mit der Hegelschen Unterscheidung von Entstehung der Erkenntnis und Begründung des Wissens. Roszak betont, daß alle erkenntnistheoretischen Systeme seit Descartes "denjenigen Aspekt des Denkens außer acht lassen, der es mehr zu einer Kunst als zu einer Wissenschaft, geschweige denn zu einer Technologie macht: das Moment der Inspiration, den geheimnisvollen Ursprung der Ideen" (S.309).

Insbesondere die seit dem Beginn unseres Jahrhunderts sich entwickelnden Positionen des Empirismus und Neopositivismus haben auf dieser Grundlage eine Trennung des context of discovery und des context of justification durch das sogenannte "Dilemma des Theoretikers" die Verzichtbarkeit von Begriffen dargelegt. Dieses "Dilemma" kann folgendermaßen formuliert werden: Theoretische Begriffe erfüllen ihren Zweck entweder oder sie erfüllen ihn nicht. Im zweiten Fall sind sie verzichtbar. Wenn sie dagegen ihren Zweck erfüllen, dann stellen sie Beziehungen zwischen beobachtbaren Phänomenen bzw. zwischen Fakten her. Dieselben Beziehungen können auch direkt, ohne Mithilfe theoretischer Begriffe wiedergegeben werden. Somit sind die theoretischen Begriffe überhaupt verzichtbar.

Die Frage erhebt sich allerdings, ob dann, nach diesem Verzicht, die Entwicklung und Entstehung von Wissen und Erkenntnis thematisierbar sind. Das heißt, theoretische Begriffe haben ihre Funktion eigentlich in ihrer prognostischen Leistung, in ihrem antizipatorischen Potential, in ihrer Intentionalität, und gerade diese Momente werden in einer statischen Betrachtungsweise des Wissens wegerklärt. So hätte sich aufs Neue erwiesen, daß der Mensch in Begriffen denkt. Aber es wäre keineswegs dargelegt, daß dieses inhaltlich gegenständlich begründet und notwendig ist. Man könnte das Denken in Begriffen vielmehr als ein bloßes Merkmal des menschlichen Subjekts, etwa als einen Ausdruck seines gesellschaftlichen Charakters oder seiner unsterblichen Seele usw. sehen, ohne daß ihm darum eine objektiv gegenständliche Bedeutung entsprechen müßte. Allein unter der Bedeutsamkeit des Sozialen hat Durkheim den Begriff aufgefaßt: "Wenn die Begriffe nur allgemeine Ideen wären, dann würden sie die Erkenntnis nicht sehr bereichern. Denn das Allgemeine enthält ... nicht mehr als das Einzelne. Wenn es sich aber vor allem um kollektive Vorstellungen handelt, dann fügen sie dem, was uns unsere persönliche Erfahrung lehren kann, all das hinzu, was die Gemeinschaft an Weisheit und Wissen im Laufe der Jahrhunderte angesam-



melt hat." Es ist dies keine kognitive, sondern eine soziale Begründung der Tatsache, daß Menschen in Begriffen und Ideen denken.

Andererseits repräsentieren der Begriff oder die Idee wenigstens implizit die inhaltliche Genese eines objektiven Wissens. Werden sie bloß subjektbezogen aufgefaßt, dann werden sie, gleichgültig ob im Sinne Durkheims als bloße Verallgemeinerung oder unter dem Aspekt ihrer Intentionalität, zur scholastischen Norm und zum abstrakten Bildungsgut.

Der Begriff wird also insgesamt durch einen Gegensatz oder eine Komplementarität gekennzeichnet, die vielfältige Ausdrucksformen gefunden hat und die durch die gegensätzliche Determination "Ziel — faktischer Zustand", "Möglichkeit — Wirklichkeit", "Intuition — Logik", "Idee — Information" angedeutet wird. Dabei ist einer der Pole jeweils durch seine Intentionalität ausgezeichnet und vom anderen unterschieden. In der Auseinandersetzung um die Computerproblematik ist die Bedeutsamkeit des "Dilemmas des Theoretikers" noch deutlicher hervorgetreten. Sobald man nämlich ein bestimmtes Wissen wirklich explizit besitzt oder eine Fertigkeit tatsächlich vermitteln kann, kann man den Menschen gleich ganz davon befreien und alles dem Computer überlassen. Die Grenze liegt in der Intentionalität und in deren Unbestimmtheit und Pluralität. Die Pluralität wiederum beruht auf der Vielfältigkeit und Inkommensurabilität der Gegenstände der menschlichen Aktivität. Auf diese Weise wird die Situation im allgemeinen jedoch nicht gesehen.

Hat man nämlich die Intentionalität des Begriffs allein im Auge, dann behauptet man in der Regel eine eigenständige mentale Wirklichkeit jenseits alles faktisch Feststellbaren. In diesem Sinn führt eine solchermaßen einseitige Betonung zu einem rein spekulativen Wahrheitsbegriff, gleichgültig ob man an der Widerspiegelungstheorie festhält oder nicht. Eine derartige Betonung der Vorrangigkeit der Intentionalität würde auf eine Identifizierung von Gegenstand und Bewegung, von Begründung und Entwicklung des Wissens usf. hinauslaufen. Von da aus denkend machte Hegel beispielsweise gegen die Mathematik geltend, daß "die Bewegung des mathematischen Beweises nicht dem angehört, was Gegenstand ist, sondern ein der Sache *äußerliches Tun*" sei.

\*

In seinem kürzlich erschienenen Buch »Dialektik der Rationalität« untersucht J. Zeleny die "Fragestellung, welchen Rationalitätstypus die materialistische Dialektik überhaupt in die moderne Wissenschaftsentwicklung einbringt". Für diesen in Frage stehenden Rationalitätstyp sei eine doppelte Historisierung der Denkformen kennzeichnend: "Die Historisie-

rung im Sinne der prozessualen Auffassung aller Seins- und Denkformen und die Historisierung im Sinne der Berücksichtigung des praktischen (historisch-gesellschaftlichen) Wesens des Denkens und des Menschseins" (S.21). Es wird dann allerdings sofort ein Gegensatz zur "beschränkten" funktionalen Rationalität der Wissenschaften mit Bezug auf Max Webers Wissenschaftsbegriff festgestellt. Ein Gegensatz, der nicht weiter erläutert wird, der aber den Einwand hervorruft, daß für jedes Denken die wirkliche Tätigkeit und der geschichtliche Prozeß als Grenzen anerkannt werden müssen, die nicht spekulativ zu überholen sind.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit den Kategorien "Verstand und Vernunft in Hegels Wissenschaft der Logik und in der materialistischen Dialektik - illustriert durch Kritik an Freges philosophisch-logischer Grundorientierung". Dabei möchte der Autor nachweisen, "daß auch auf dem Boden der materialistischen Dialektik die Unterscheidung des verständigen und des vernünftigen Denkens einen gewissen fruchtbringenden Sinn hat" (S.44). Als verständiges Denken gilt diejenige Denkweise, "die durch feste Kategorien" gekennzeichnet ist. "Aus demselben Grund kann man das verständige Denken als das im Rahmen und in den Grenzen der abstrakten Identität sich bewegende Denken charakterisieren - zum Unterschied vom vernünftigen, d.h. einem dialektischen vernünftigen Denken, für welches flüssige Kategorien" kennzeichnend seien. Als Vertreter des verständigen Denkens im Hegelschen Sinn wird der Logiker G. Frege, der als ein "Hauptbegründer der modernen mathematischen Logik" vorgestellt wird, kritisiert. Die "Endlichkeit des Erkennens", wie Hegel sich ausdrückt, und dies gilt auch für Frege, liegt "in der Voraussetzung einer vorgefundenen Welt". Tatsächlich verfehlt Frege weitgehend das intentionale und begrifflich konstitutive Element der zeitgenössischen reinen Mathematik. Er bildet in gewissem Sinn ein empiristisch-realistisches Gegengewicht zu der Entwicklungsdynamik der reinen Mathematik im 19. Jahrhundert. Er betont permanent den Unterschied zwischen Begründung und Entwicklung des Wissens, aber er ignoriert beider Zusammenhänge. Das ließe sich an all den von Zeleny nur sehr skizzenhaft angeführten Beispielen, die er in keiner Weise wirklich darstellt, zeigen. Zusammenfassend bezieht er sich immer wieder auf die Behauptung, daß sich die Fregeschen Auffassungen wie die der Mathematiker überhaupt im Rahmen eines Denkens bewegten, "das im Prinzip der abstrakten Identität untergeordnet ist". Aber auch in diesem Punkt verfehlt Frege das intentionale dynamische Moment der Mathematik und Logik - wie sich zeigen ließe.

Frege wurde von Zeleny gewissermaßen aus wohlwollenden Gründen als Gegenpol zur Denkweise der dialektischen Logik gewählt, weil er "philosophischer" als die Mathematiker und Logiker im 20. Jahrhundert



gewesen sei. "Er geht ausdrücklich von den philosophisch-logischen Betrachtungen Kants am Beginn der deutschen klassischen bürgerlichen Philosophie aus" (S.54). Das macht ihn aber gerade in seiner Denkweise metaphysisch, und zwar genau in dem auch von Zeleny gemeinten Sinn der Hegelschen Kant-Kritik.

#### Exkurs

Auch die Mathematik hat sich nach Kant in einer der Philosophie ähnlichen Richtung entwickelt. Auch sie ist begrifflich geworden und antizipatorisch spekulativ. Auch die Mathematik konstruiert ihre Begriffe nicht mehr zur bloßen Klassifikation und Ordnung des Bekannten, sondern vor allem die unbekannten und noch zu explorierenden Bedeutungsdimensionen werden als eigentlich fruchtbare Aspekte begrifflichen Denkens gesehen. Dadurch gerät auch ihr gegen Ende des 19. Jahrhunderts - darauf verweisen die logischen Paradoxien - das Verhältnis von Begründung und Entwicklung des begrifflichen Denkens zu einem fundamentalen Problem. Hegel dagegen sieht für die Mathematik und die anderen Wissenschaften eine unaufhebbare Differenz zwischen Begründung und Entwicklung, Beweis und Erkenntnisfortschritt, welche die Mathematik der Philosophie unterordnet im Sinne einer Unterordnung des nur verständigen Denkens unter das vernünftige Denken.

Der Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie lag nicht mehr in den kantischen Bestimmungen, daß Philosophie ein Denken in Begriffen sei und deshalb vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreite, während die Mathematik eine Erkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe sei und daher das Allgemeine nur im Besonderen betrachte. Diese Vorstellung hatten Hegel und Schelling bereits 1802 in ihrem »Kritisches Journal der Philosophie« zurückgewiesen. Sie sahen den Unterschied in den Grenzpunkten jedweder einzelnen Wissenschaft, Grenzen, die gerade für die Philosophie nicht gelten sollten: "Eben deswegen, weil die Philosophie ganz im Absoluten ist und auch die Konstruktion selbst wieder konstruiert, auch die Definition wieder definieren müßte, gibt es für sie diese Begrenzung nicht."

Was bei Kant ein komplementäres 'arbeitsteiliges' Verhältnis war, um jene oben angesprochene Dualität von Sinnlichkeit und Verstand oder Anschauung und Begriff zu handhaben, wird nun zu einer hierarchischen Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaften, wobei die Mathematik der Philosophie durchaus nähersteht als die Physik und andere empirische Wissenschaften, weil die Mathematik ebenfalls und nach densel-

ben Prinzipien konstruiert wie die Philosophie. "Wenn die Philosophie keine Definitionen im Sinne der Mathematik hat, so ist es, weil sie ihr Konstruieren nirgends begrenzt. Die Definitionen der Mathematik sind auch Konstruktionen, nur für sie unmittelbare" (Schelling/Hegel, Kritisches Journal der Philosophie, S. 212).

Bezüglich der Mathematik wird hier noch als uncharakteristisch angesehen, was 1807 in der Vorrede der »Phänomenologie des Geistes« als Hauptargument für deren Beschränktheit erscheint, nämlich daß sie auch logisch beweisend verfährt, wobei sie feste Definitionen und Axiome benutzt. Dadurch wird im Beweis "die Notwendigkeit der Konstruktion nicht eingesehen. Sie geht nicht aus dem Begriff des Theorems hervor", d.h. die konstruktive Tätigkeit ist den Antizipationen des Begriffs nicht untergeordnet.

Hegels Sicht ist noch eine andere, nämlich die, daß nur in der Mathematik nicht aber in der Philosophie eine unaufhebbare Differenz zwischen der Begründung des Wissens (dem Beweis) und seiner Weiterentwicklung (dem Theorem) besteht. "Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des Daseins als Dasein verschieden von dem Werden des Wesens oder der inneren Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, wohingegen das Mathematische nur das Werden des Daseins, d.h. des Seins der Natur der Sache im Erkennen als solchem darstellt." Damit folgt, daß die Philosophie die Mathematik nicht nur begründen kann, sondern letztendlich in sich aufgenommen hat.

Bis heute wird der Unterschied zwischen dialektischer und mathematischer Logik in demselben Sinne bestimmt. Die mathematische Logik behandelt solche Folgebeziehungen, die durch zugleich (zum selben Zeitpunkt) bestehende Sachverhalte repräsentiert werden können. Die dialektische Logik geht nicht nur darüber hinaus, indem sie auch historische Folgebeziehungen enthält, die nicht durch zugleich und zum selben Zeitpunkt bestehende Sachverhalte repräsentiert werden können, sondern die Dialektik wird überdies als 'Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Selbstbewegung, d.h. von den sich in geschichtlichen Entwicklungen notwendig realisierenden derartigen historischen Folgebeziehungen' betrachtet.

\*

Die Vertreter neuerer wissenschaftstheoretischer und logisch-mathematischer Auffassungen erscheinen Zeleny deshalb so kritikwürdig, weil sie, wie er meint, zu umfassende Ansprüche stellen, was den Geltungsbereich der von ihnen vertretenen Denkweise angeht. Überhaupt ist das

gesamte Buch Zelenys eher von den Merkmalen einer 'Abwehrschlacht' gegenvermutete Verabsolutierung der logisch-mathematischen Denkweise gekennzeichnet, als daß eigene Thesen formuliert und eigene Analysen mit hinreichender Präzision vorgetragen würden. Zentrale These dieser 'Abwehrschlacht' ist die Behauptung des übergreifenden Charakters der philosophischen dialektischen Reflexion gegenüber allen anderen Denkformen. Das Denken "in bloß ahistorischen Strukturen" reicht nach Zelenys Meinung "zur zentralen Erfassung der Entwicklungsprozesse nicht" (S.87). Es bedürfe vielmehr einer Denkweise, die "möglichst allseitig den Standpunkt der Entwicklung einnimmt" (S.85). Von diesem Ziel her kann gar nicht mehr verstanden werden, worin der Sinn besteht, sogenannte ahistorische Strukturen zur Geltung zu bringen, und worin der "Stellenwert der mathematischen Logik im dialektisch-materialistischen Rationalitätstyp" besteht. Was soll es schließlich heißen, wenn Zeleny sagt: "Die Entwicklungsstrukturen existieren nicht anders, als daß sie die ahistorischen Strukturen als untergeordnetes Moment enthalten" (S.86).

Die Argumentation Zelenys selbst wird sehr undeutlich, weil er nie klar die Ebenen unterscheidet, insbesondere dann nicht, wenn er von der dialektischen Aufhebung spricht. Es ist nie klar, bezieht er sich auf die Realität oder auf die Ebene des wissenschaftlichen Denkens oder auf die Ebene der philosophischen Reflexion usw. Man könnte annehmen, daß die Verwechslung der Ebenen oder "logischen Typen", wie man im Sinne Russells sagen könnte, gerade zum Inhalt seines Anspruchs, zu seiner Philosophicauffassung gehört. Es soll nicht behauptet werden, daß Zeleny auf der inhaltlichen Ebene eine idealistische Identität von Denken und Sein wie Hegel postuliert. Indem er aber methodologisch die Hierarchisierung der Argumentationsebenen im Sinne der logischen Typentheorie nicht unterscheidet, kommt er zu ähnlichen Ergebnissen wie Hegel, insbesondere was die Rolle der Philosophie angeht. Immer wenn etwas zum Gegenstand des Denkens gemacht werden soll, dann muß es in gewissem Sinn als "fertiges Substrat" aufgefaßt werden. Wir werden auf das Problem der "logischen Typen" bzw. auf die Frage des Verhältnisses von Selbstreferenz und Hierarchisierung, das darin steckt, später zurückkommen.

Russell und Whitehead, deren für die moderne mathematische Logik grundlegendes Werk »Principia Mathematica« Zeleny ganz nach dem Muster seiner Frege-Kritik abhandelt, haben die Formalisierung des Wissens als Mittel einer Entwicklung des menschlichen Denkens verstanden, die darin besteht, daß eine permanente Ausgliederung der mechanischen, algorithmisierten, automatisierten Formen aus der menschlichen Tätigkeit statthat, daß eine permanente Abspaltung der mechanischen

Formen von der menschlichen Tätigkeit gegeben ist. Erstens wäre festzuhalten, daß diese Prozesse nur auf der Basis gesellschaftlicher Arbeitsteilung existieren und realisiert werden und daß es sich darüber hinaus verbietet, wenn man sie als unabhängige historische Prozesse sehen will, sie als Unternehmen des untergeordneten verständigen Denkens, das in der philosophischen Reflexion letztendlich aufgehoben ist, zu betrachten. Von einem derartigen Standpunkt aus kann der Vergegenständlichungs- und Abspaltungsprozeß nicht verstanden werden. Es kann nicht einmal das menschliche Denken als wirkliche Tätigkeit aufgefaßt werden. Wird das Denken jedoch nicht als Tätigkeit gesehen, dann kann auch das Verhältnis von Philosophie und praktisch-materieller Tätigkeit nicht erfaßt werden, und es kommt zu den Vorstellungen einer Subsumtion aller unter eine umfassende Denkform, die als Inkarnation der Bewußtseinsentwicklung konzipiert ist. An die Stelle der Tätigkeit tritt wie bei Hegel das Verhältnis des Wissens zum Objekt.

Das logisch-mathematische Denken repräsentiert natürlicherweise nur einen Aspekt des Denkens. Es ist ein Exemplar einer Art, nicht ein Teil eines Ganzen. Es ist nicht einfach eingebettet und aufgehoben im philosophisch-dialektischen Denken, sondern es ist genauso "absolut" wie jenes, insofern seine Grenzen ebenso die Grenzen des Denkens, seines Antizipationspotentials und seiner Intentionalität gegenüber dem realen historischen Prozeß sind. Kein Denken kann das Leben und die Geschichte selbst vorwegnehmen und aufheben. Jedes Denken findet seine Grenze in der wirklichen geschichtlichen Entwicklung und in den nur begrenzten Möglichkeiten, dieselbe zu antizipieren. Das klingt banal und ist gleichzeitig unendlich kompliziert. Es begründet die eingangs beschriebene Tatsache, daß Reflexion und Tätigkeit gleichzeitig gespalten, voneinander getrennt und aufeinander bezogen sind und daß sich die verschiedenen Denkformen dazu ebenso unterschiedlich verhalten wie die individuellen Spezialisierungen in der arbeitsteiligen Gesellschaft. Das eigentliche Problem der mathematischen Logik oder jeder anderen einzelnen Denkform liegt nicht in den Besonderheiten der metaphysischen Denkweise und des verständigen Denkens. Diese ergeben gar keine Anlässe zur Weiterentwicklung. Es liegt in der Überziehung ihrer Intentionalität und drückt sich an den Grenzen aus, die Entwicklungen zu antizipieren. In der Logik verweisen darauf sowohl ein großer Teil der im letzten Jahrhundert aufgetretenen Paradoxien als auch der sogenannte Gödelsche Unvollständigkeitssatz. Gödels Theorem besagt, daß kein hinreichend mächtiges formales System in dem Sinne vollkommen sein kann, daß es jede einzelne wahre Aussage als einen Satz wiedergeben kann. Drückt sich darin nicht eine Historisierung des Denkens aus, die Zeleny für die dialektische philosophische Reflexion reservieren möchte und die gerade den Unterschied zwischen Logik und Dialektik begründen



sollte? Im übrigen gibt es auch im Marxismus einzelne Stimmen, die gegen die von Zeleny vertretene und eigentlich auch verbreitete Auffassung Vorbehalte haben, ähnlich den hier vorgetragenen. So schreibt J.S. Narski: "Die Festigkeit, die der Verstand den Bestimmungen verleiht, ist keine metaphysische 'Unbewegtheit', sondern eine für jede beliebige Erkenntnisstufe notwendige relative Fixierung. 'Wir können die Bewegung nicht vorstellen, ausdrücken, ausmessen, abbilden, ohne das Kontinuierliche zu unterbrechen, ohne zu versimpeln, zu vergrößern, ohne das Lebendige zu zerstückeln, abzutöten' (Lenin). Und deshalb ist das Verwenden der unterschiedlichen Kategorien 'Vernunft' und 'Verstand' in der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie heute fruchtlos."

\*

Die Tendenz, der Philosophie einen umfassenden Charakter zu verleihen, geht in der Regel mit derjenigen einher, die Spezifik des wissenschaftlichen Denkens nur in der Verallgemeinerung zu sehen. Daraus wird dann auch das gewöhnliche Bild der Wissenschaft abgeleitet, nach dem im allgemeinen oder im Prinzip alles voraussagbar unkontrollierbar ist und dem es gerade auf die allgemeine Voraussagbarkeit ankommt. Letztere Überzeugung resultiert aus einer Reifizierung der wissenschaftlichen Verallgemeinerung, d.h. aus einer Verwechslung der Ebenen. In der Geschichtstheorie beharrt beispielsweise, so schreibt der Evolutionstheoretiker und Anthropologe G. Bateson (1904-1980), die marxistische Philosophie darauf, "daß die großen Männer, welche die Ausgangspunkte für tiefe soziale Veränderungen oder Erfindungen waren, in gewissem Sinne keine Relevanz für die Veränderungen hatten, die sie auslösten. Beispielsweise wird so argumentiert, daß die abendländische Welt im Jahre 1859 bereit und reif (vielleicht überreif) war, eine Evolutionstheorie zu schaffen und zu empfangen, welche die Ethik der Industriellen Revolution widerspiegeln und rechtfertigen konnte. Aus diesem Blickwinkel kann man Charles Darwin selbst als unwichtig erscheinen lassen. ... In der Tat scheint die Parallele zwischen A.R. Wallace' Theorie und der Darwins diese Sichtweise auf den ersten Blick zu unterstützen. Die Marxisten würden, wie ich es verstehe, so argumentieren, daß es ein schwächstes Glied geben muß, das unter dem Einfluß geeigneter sozialer Kräfte oder Spannungen dazu führen wird, daß irgendein Individuum, egal welches, als erstes damit anfangen wird, den Trend auszulösen."

Aber natürlich kommt es *doch* darauf an, wer den Trend auslöst. Wäre es Wallace anstelle Darwins gewesen, dann hätten wir heute eine vollkommen andere Evolutionstheorie. Die ganze kybernetische Bewegung hätte aufgrund des Wallaceschen Vergleichs zwischen der Dampfmaschine

ne mit Regler und dem Prozeß der natürlichen Selektion 100 Jahre früher aufkommen können. ... Es ist, wie ich meine, Unsinn zu sagen, es komme nicht darauf an, welcher individuelle Mann als der Ausgangspunkt der Veränderung wirkte. Genau das macht die Zukunft der Geschichte unvorhersehbar. Der Marxsche Irrtum ist einfach eine Verwirrung der logischen Typen, eine Verwechslung des Individuums mit der Klasse" (Geist und Natur, S.57/58).

Ob Marx diesen Irrtum wirklich begangen hat, möchten wir im Augenblick dahingestellt sein lassen. Aber es ist ganz offensichtlich, daß darin für den Marxismus wie für andere Weltanschauungen auch das zentrale Problem des Verhältnisses von Begründung und Entwicklung des Wissens steckt. Vom systematischen Standpunkt aus kann man eine Erläuterung zu Batesons Verweis auf die Typentheorie möglicherweise folgendermaßen formulieren: Entweder ist die Wissenschaft selbstreferentiell, also nicht strikt hierarchisch organisiert, dann ist sie wirksam aber in ihrer Entwicklung nur sehr begrenzt vorhersehbar. Oder die Wissenschaft ist streng hierarchisch aufgebaut, wobei die Philosophie an der Spitze der Hierarchie steht (bzw. wie andere meinen, die Logik. Es ist kein Zufall, daß Zeleny immer in dieser Entgegensetzung von Philosophie und Logik argumentiert), und dann hat Bateson recht. Die Wissenschaft ist dann eher normativ als deskriptiv angelegt.

In der Logik, auf die Bateson durch den Verweis auf die Typentheorie anspielt, erscheint diese Alternative vielleicht am deutlichsten. Es ist nämlich die Anwendung der Logik auf die Wirklichkeit nur insofern selbst logisch, als man in jedem einzelnen Fall einen Konsens darüber erzielen kann. Nehmen wir das logische Theorem vom ausgeschlossenen Dritten als Beispiel. Der Gegenstand A ist entweder ein Berg oder nicht. Zum Zeitpunkt X herrscht am Ort Y entweder Tag oder Nacht usw. Wann aber genau der Tag endet und die Nacht anfängt, ist für die einzelnen Individuen in der Gesellschaft sehr unterschiedlich. Ebenso hängt es von der Perspektive ab, dem Ziel und den Umständen sowie der allgemeinen und individuellen Wahrnehmung, ob jemandem etwas bereits als Berg oder nur als Hügel erscheint. Die Logik findet ihre Grenze an der Vielfältigkeit des sozialen Lebens und der Dynamik seiner individuellen gegenständlichen Motive.

Jeder Anspruch auf umfassende Erkenntnis oder Erkenntnisart verwechselt die Tatsache, daß notwendigerweise jedes wirkliche Wissen ein Subjekt des Wissens voraussetzt, mit dem fiktiven Ideal einer dem (individuellen oder kollektiven) Subjekt unmittelbar gegebenen Erkenntnis der Welt. Diese Verwechslung kann sehr unterschiedliche Erscheinungsformen haben, die durch das Postulat einer "objektiven Realität" gar nicht

klassifizierbar sind, weil die ontologische Unabhängigkeit dieser Realität den erkenntnistheoretischen Status der sie konstituierenden Objekte nicht bestimmt. Letztere ist nämlich auf der Basis der Mittel und Methoden der Erkenntnis immer historisch. Dadurch kommt es zu der von Bateson konstatierten Verwechslung von Individuellem und Allgemeinem.

Bereits in "Wege durch das Labyrinth" (Debatte 12/86) wurde zu zeigen versucht, daß die Anwendung des Wissens Gegensätze wie 'Algorithmus versus Theorie' oder 'Logik versus Philosophie' sowohl bestätigt als auch den relativen Charakter dieser Gegensätze aufzeigt. Dies wird durch die tatsächliche Anwendung des Wissens auf die Wirklichkeit bewirkt, nicht durch Vorstellungen von der Wirklichkeit. Um im einzelnen zu objektiven wissenschaftlichen Erkenntnissen zu gelangen, muß die Welt insgesamt als unerkannt und als permanent (also prinzipiell) nicht identisch mit dem Erkannten vorausgesetzt werden. Um diese Erkenntnis im Sinne einer Ziel- und Wertorientierung zusammenzufügen, muß die Philosophie andererseits an der völligen Erkennbarkeit der Welt festhalten. Das kann die Dialektik als eine "Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung sowohl der äußeren Welt als des menschlichen Denkens" u.U. zu dem Schluß verleiten, diese Erkenntnis dann auch geleistet zu haben.

Es zeigt sich also, daß die Philosophie in gewissem Sinn tatsächlich eine andere Art von Wissenschaftlichkeit repräsentieren muß. Wenn man mit Zeleny davon ausgeht, daß ein historischer Rationalitätstyp charakterisiert werden kann "a. dadurch, wie man jeweils begreift, daß etwas ist und wie und warum etwas ist, also durch die grundlegende kategoriale und methodologische Ausstattung; b. dadurch, wie jeweils die Beziehung zwischen Theorie und Praxis erfaßt wird; c. dadurch, wie jeweils die Beziehung zwischen den deskriptiven und den Werturteilen verstanden wird" (S.19/20), dann wird zur Klärung der Andersartigkeit der Philosophie zuerst die Frage nach dem relativen Gewicht jener drei Merkmale gestellt werden müssen. Zeleny selbst beachtet das aber in keiner Weise. Er geht nicht wirklich von der relativen Unabhängigkeit dieser drei Momente aus, sondern sieht alle Bereiche nach demselben Muster, demzufolge das Allgemeine und das Zusammenhängende dominieren, bereits bestimmt.

Philosophie hat ganz erheblich mit der Frage der Werte und der Wertorientierung zu tun. Dialektik im hier intendierten Sinn ist normativ. Sie verleiht darüber hinaus den Werten, die sie für lebenswichtig hält, einen ontologischen Status bzw. behauptet das prinzipielle Erkenntnis der Bewegung der Welt. Es ist aber doch gar nicht klar, ob die Menschheit

überlebt, und es ist sogar zweifelhaft, daß die Menschen überleben, wenn sie Tatsachen und Normen, das Faktische und das Gewünschte nicht auseinanderhalten. Schließlich ist das Gewünschte im Globalen nicht identisch mit dem im Einzelfall sinnvoll Anzustrebenden.

\*

Das individualistische Denken braucht Anlässe, die hinreichend deutlich sichtbar sind. Das Denken des Allgemeinen dagegen verfährt anders. Es leitet aus dem allgemein wahrgenommenen Status Quo das Neue ab, oder es antizipiert das Neue aufgrund von Argumenten, die im Status Quo vorgegeben sind. Als Marx das Genie des Aristoteles charakterisierte, nahm er z.B. auf diese beiden Elemente Bezug. Aristoteles, so Marx, konnte nicht antizipieren, daß in der Form der Warenwerte "alle Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend ausgedrückt sind, ... weil die griechische Gesellschaft auf der Sklavenarbeit beruhte. .. Das Geheimnis des Wertausdrucks, die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind, kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksurteils besitzt". Das Genie des Aristoteles glänzt nun nach Marx gerade darin, daß er dennoch "im Wertausdruck der Waren ein Gleichheitsverhältnis entdeckt. Nur die historische Schranke der Gesellschaft, worin er lebte, verhinderte ihn herauszufinden, worin denn in Wahrheit dieses Gleichheitsverhältnis besteht" (Das Kapital Bd.1, S.74).

Das, was hier über das Genie gesagt ist, gilt es allgemein zu sehen, wenn man sich dem Problem der wissenschaftlichen Weltanschauung stellt. Rorty hat, wie oben beschrieben, die Entwicklung der Philosophie zu einer ganz gewöhnlichen einzelwissenschaftlichen Disziplin in der Wissenschaftsgeschichte ausgemacht und mit einem gewissen Recht die erkenntnistheoretische Irrelevanz der Philosophie daraus deduziert. Die modernen Wissenschaften verzeichnen seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine zunehmende De-Ontologisierung und Methodologisierung in ihrem Selbstverständnis. Das hat zwei Ursachen: Einmal die Einsicht in den vermittelten Charakter menschlicher Erkenntnis, die Unfähigkeit der Menschen, die Wirklichkeit im Prinzip, 'direkt und unmittelbar' abzubilden. Zum anderen liegt dem die Einsicht zugrunde, daß mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Spezialisierung eine Vielfalt von Interessen, Zielsetzungen, Erfahrungen und Intentionen einhergeht.

Es ist jedoch klar, daß eine wissenschaftliche Weltanschauung gewisse allgemeine, inhaltliche Gemeinsamkeiten und relative gegenständliche 'Gewissheiten' benötigt, die aus den hochspezialisierten Wissenschafts-



disziplinen moderner Prägung nicht so ohne weiteres ableitbar sind. "Gewißheit, Einfachheit, Anschaulichkeit entstehen erst im populären Wissen", schreibt L. Fleck. Selbst der Fachmann holt sich "den Glauben an sie als Ideal des Wissens" daher. "Darin liegt die allgemeine erkenntnistheoretische Bedeutung populärer Wissenschaft" (Die Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, S. 152).

Das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie ist nicht bestimmbar ohne die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Alltagswissen. Gerade darin besteht das Problem der wissenschaftlichen Weltanschauung. Das zeigt aufs Neue, daß die Besonderheit der Philosophie nur in einem Hegelianisch spekulativen Sinn durch eine Entgegensetzung von Verstand und Vernunft, von metaphysischer und dialektischer Denkform zu bestimmen ist.

Rorty selbst verallgemeinert seine Entgegensetzung "einer erkenntnistheoretischen Philosophie und einer Philosophie, die das Mißtrauen an den Präntentionen der Erkenntnistheorie zu ihrem Ausgangspunkt nimmt", zu einer Gegenüberstellung von "systematischer und bildender Philosophie" (S. 397). Diese Gegenüberstellung versteht er mit einer gewissen Brisanz, indem er sagt, "daß allein Philosophen, die zur gleichen Zeit systematisch und bildend schreiben wollen, die Unterscheidung von 'Geist und Natur' für grundlegend halten" (S. 410). Den Weg dieser Unterscheidung versucht Rorty zu versperren. Er versucht "die ahistorischen und zeitlosen Unterscheidungen von Natur und Geist, vergegenständlichender Wissenschaft und Reflexion, Erkenntnistheorie und Hermeneutik mit Hilfe der geschichtlichen und situationsbedingten Unterscheidung des Vertrauten und des Unvertrauten, des Normalen und des Nichtnormalen zu reformulieren" (S. 415).

Man kann diese Reformulierung durchaus auf die erkenntnistheoretische Problematik projizieren, und man muß das auch, will man sich mit der Frage der wissenschaftlichen Weltanschauung beschäftigen. Die Schwierigkeit ist, daß das Normale und seine Normen selbst historisch relativiert werden müssen, daß sie sich in der Geschichte entwickeln. Will man nun wiederum die Gesetzmäßigkeiten dieser Entwicklung beschreiben, dann stehen sich idealtypisch die beiden von Bateson geschilderten Herangehensweisen gegenüber. Die eine vertritt eine deterministische Sicht, in der alles voraussagbar wird, weil es ihr eben nur auf das Allgemeine und Voraussagbare ankommt. Die andere Sicht insistiert auf der Ungewißheit beim Übergang allgemeiner Klassen von Phänomenen zu Individuen, weil sie dem individuellen Ereignis eine Bedeutsamkeit für die Entwicklung zuschreibt. Sie hat dabei zu bedenken, daß auch dieses Insistieren metaphysisch werden kann.

## Exkurs II

Ein sehr zugespitztes Beispiel in dieser Hinsicht, das auch entsprechend einflußreich und umstritten war bzw. heute noch ist, stellt Oswald Spenglers 1917 fertiggestelltes Werk »Der Untergang des Abendlandes« dar. Es sollte die "Philosophie der Zeit", seiner Zeit aussprechen. Die Geschichte läßt sich, so Spengler, philosophisch nur aus ihrem Gegensatz zur Natur erfassen. "So stehen für jeden Menschen zwei äußerste Möglichkeiten, die ihn umgebende Wirklichkeit als Weltbild zu ordnen, einander gegenüber. Eine Wirklichkeit ist Natur, insofern sie alles Werden dem Gewordenen, sie ist Geschichte, insofern sie alles Gewordene dem Werden einordnet" (S. 127). Dieser Gegensatz zieht einen Unterschied in den Erkenntnisweisen nach sich, der aber nicht die scharfen Konturen des ersteren hat und auch nicht vollständig mit jenem zur Deckung gebracht werden kann. Spengler sieht diesen Unterschied exemplarisch durch die Werke und Denkweisen von Goethe einerseits und Kant andererseits repräsentiert. Goethe sieht er als Morphologen, Kant als Logiker. Spengler ordnet sich in seiner Denkweise Goethe zu, und er verwandelt die Geschichte in eine Morphologie individueller kultureller Gestalten, die er der Goetheschen Naturauffassung nachgebildet hat. Dabei ist für sein zeitgenössisches wissenschaftliches Verständnis der unaufhebbare Gegensatz von mechanischen und organischen Abläufen bestimmend. Spengler vertritt selbst eine metaphysisch begründete Philosophie, in der die Mathematik nicht als Wissenschaft und Technik, sondern als "Gestalt", als "Organ der Kultur" eine bestimmende Rolle spielt, obwohl er betont, daß "strenge Metaphysik" ihre Möglichkeiten mit Kant erschöpft und nur noch "das Fundament zu liefern hat, das eine praktische Gesinnung trägt". Aber bereits Kant ist ihm kein echter Metaphysiker mehr wie noch Leibniz (S. 469). Um so mehr ist ihm "die kennzeichnende Philosophie des 19. Jahrhunderts nur Ethik, nur Gesellschaftskritik in produktivem Sinne und nichts außerdem". Es ist sehr naheliegend, daß der Gegensatz von Verstand und Vernunft in Spenglers Denkweise eine große Rolle spielt. Auch darin beruft Spengler sich auf Goethe. Er zitiert Goethe aus den Gesprächen mit Eckermann: "Die Gottheit ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nutze."

\*

Verstand und Vernunft voneinander zu trennen, impliziert m.E. die Eliminierung der erkenntnistheoretischen Problematik; das knüpft noch ein-

mal an Rorty an. Dabei erscheint es mir gleichgültig, ob diese Austreibung der Erkenntnistheorie mit Hilfe der Psychologie, mit Hilfe der Organisation sozialer Prozesse oder durch die Behauptung ewiger zeitloser Gesetze der Erkenntnis und des Denkens geschieht. Die erkenntnistheoretische Problematik aber aktuell zu betrachten, das heißt, Erkenntnistheorie als historisch relativ und als wandelbar zu akzeptieren. Sind jedoch die Gesetze des Denkens nicht unwandelbar und ewig, dann hätte man mit seinem Denken so umzugehen wie in anderen Wissenschaften auch. Einerseits muß das Denken ernst genommen werden, die Gedanken müssen verbindlich und strikt gelten. Andererseits darf man sie nicht mit der Wirklichkeit verwechseln.

Jede Weltanschauung benötigt ein positives Wissen, das aus der Verallgemeinerung spezieller Erfahrung resultiert. Eine Weltanschauung kann aber nicht wissenschaftlich sein, wenn sie diese Verallgemeinerungen als endgültige Wirklichkeit versteht und das Unerwartete nicht mehr für möglich hält. Das wäre eine ebensolche Verwechslung von Wissen und Wirklichkeit, wie sie die Philosophie den positivistischen Wissenschaften vorwirft.

#### Aktuelle Literatur:

- Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt 1984  
 Renate Wahsner, *Das Aktive und das Passive*, Berlin 1981  
 Theodore Roszak, *Der Verlust des Denkens*, München 1986  
 Jindrich Zeleny, *Dialektik der Rationalität*, Köln 1986  
 Schelling/Hegel, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 1802/3, Berlin 1985  
 Erpenbeck/Hörz, *Philosophie kontra Naturwissenschaft?*, Berlin 1977  
 Peter Ruben, *Philosophie und Mathematik*, Leipzig 1979  
 Gregory Bateson, *Geist und Natur*, Frankfurt 1984  
 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1983 (Neue Ausgabe, DTV).

*Maler haben es nun einmal mit nackten Frauen: Die daraus gewonnenen Arbeiten heißen Akte und sollten in keiner Weise mit nackten Frauen verwechselt werden.*

Hans Platschek

## Der deutsche sozialistische Ödipuskomplex

"Würde sich die Bundesrepublik Deutschland gegen die US-Globalstrategie stellen und ihr ökonomisches und politisches Gewicht im Sinne einer neuen Weltwirtschaftsordnung und für Abrüstung und Kooperation in die Waagschale werfen, so wäre dies möglicherweise von ausschlaggebender Bedeutung sowohl für den internationalen Abrüstungsprozeß als auch für eine Wende in der Weltwirtschaftspolitik. Diese These wird umgekehrt ja auch dadurch reflektiert, daß die USA die BRD als ihren wichtigsten Verbündeten betrachten. Dies bedeutet, daß die Weltentwicklung sich qualitativ verändern kann, wenn die Kräfteverhältnisse in der BRD eine andere Richtung ermöglichen" — Hermann Bömer in *Dialektik* 12 unter der Überschrift »Ökonomie, Ökologie und Politik — Die Globalität der Probleme«.

Anscheinend muß es immer die Weltentwicklung sein, wenn in der Bundesrepublik darüber nachgedacht wird, wie die eigene Zukunft aussehen könnte. Der Ultrakosmopolitismus gehört zu den selbst auferlegten Schranken linker politischer Bewegungen. Er verfährt nach der schlichten Regel: Die BRD ist ein mächtiges Land, wohlhabend, modern und wirksam bis ans Kap der Guten Hoffnung. Würde dieses wohlhabende, moderne und einflußreiche Land sich in linker Hand befinden, könnte die Welt eine andere sein. Zu klären bleibt nur die Kleinigkeit, wie man, ohne weiteren Schaden zu nehmen, die Deutsche Bank in eine sozialistische Deutsche Bank verwandeln kann, wie aus kapitalistischen soziali-

stische Monopole werden, um die "Wende in der Weltwirtschaftspolitik" herbeizuführen. "Heute rette ich Deutschland und morgen die Dritte Welt", sagt Matthias Beltz — im Kabarett.

Der sozialistische Ödipuskomplex der deutschen Marxisten ist alt, in seiner Wirkung aber unverbraucht. Er ist der Garant des hiesigen Kapitals, das sich auf die Gewißheit stützt, die von ihm Ausgebeuteten werden sich freiwillig nie von dem trennen, was es ihnen zubilligt.

War es nach diesem Muster gedacht, als die März-Ausgabe von *konkret* die Ahnengalerie des Kommunismus von Lenin über Gorbatschow zu Ebermann führte, "Wladimir, Michail, Thomas"? Das Gespräch, das Hermann L. Gremliza und Wolfgang Schneider mit Ebermann führten, demontiert. Ebermann ist zur Zeit einer der wenigen linken Politiker, die sich von dem großmächtigen Komplex der BRD freigemacht haben. Und das ist offenbar die Bedingung seiner Wirksamkeit: "Ich störe das mythische 'Gemeinsam gegen rechts', das alle hören wollen. Und das doch immer wieder Blamage erleidet, wenn es um konkrete Politik geht."

Der SPD traut Ebermann nicht über den Weg. Was allen unbecuemes Nachdenken, ist seine Voraussetzung. Er weiß, daß auf dem Nürnberger Parteitag die Sozialdemokraten nicht nur ein wenig vom alten Rüstungsprogramm abgerückt sind, sondern Ehmke im Anschluß daran sich die neuen Spielregeln in Washington



genehmigen ließ. Dennoch ist Ebermann keinen revolutionären Träumen hingegeben, nicht der falschen Gewißheit, in der BRD hätten die Sozialisten nur den Tag abzuwarten, an dem der Sozialismus keinen Bogen mehr um das Land schlägt und die überreife Frucht der materiell-technischen Basis erntet. Er unterstellt einfach nicht, was die Bequemlichkeit nahelegt: die SPD sei eine Reformpartei. "Es ist völlig irrsinnig anzunehmen, in dem Feld, wo wir heute Politik machen, sei irgendetwas anderes möglich als radikale Reformpolitik. Ich träume von nichts anderem. Das Fatale ist, daß Reformismus gleichgesetzt wird mit SPD-Politik und damit zum Beispiel suggeriert wird, Reformismus setze die Anerkennung des staatlichen Gewaltmonopols voraus."

Seine zweite Voraussetzung bzw. Korrektur des zweiten allgemeinen Fehlers sozialistischer Politik: "Den Leuten zu sagen: Glaubt doch nicht, daß in einem reichen Land die materiellen Ressourcen zu knapp sind, um jedem Arbeitslosen, ob er es freiwillig oder unfreiwillig ist, 1 200 Mark auszusuchen — wir müßten nur die und die ein wenig schröpfen. ... Diese Bilder zu benutzen ist legitim, sie sind eine gute Konkretisierung von Politik. Ambivalent wird es, wenn man damit gewollt oder ungewollt den Gedanken überbringt, wir könnten weiterleben wie bisher."

Und eine dritte Bedingung seiner Politik — in einem Gespräch mit der

DVZ/tat 11/87 hat er sie noch präziser formuliert: "Die relevante Frage ist, wieviel Kampfkraft, wieviel Rebellion, wieviel politische Entschlossenheit in einzelnen Feldern der Politik in der Gesellschaft vorhanden ist. In Koalitionen haben sich vor den Grünen Dutzende von Oppositionsparteien blamiert und Schaden genommen ... Eine Manifestation abstrakt gegen die große Koalition ist kein attraktives Projekt. Das haben auch die erfahren, die sich darum bemüht haben."

Eine Politik, die sich unter Verzicht auf inhaltliche Präzision in breiten Bündnissen definiert, die Mehrheiten aus der Statistik herausklügelt, ist nicht sein Fall. Ist Ebermann darum richtig plazierte in der Ahnenreihe Lenins? Ein theoretischer Leninist ist er nicht. Marx ist da näher. Lenins sozialistische Kopie kapitalistischer Großorganisationen wird verworfen. Aber in der Politik sieht es anders aus. Lenins Organisationsdenken, die leninsche Organisationspraxis sind Ebermann vertraut.

"DVZ/tat: Die Grünen sind heute nicht mehr dieselben wie Anfang der achtziger Jahre und werden sich weiter verändern. Wie sind deine Vorstellungen?"

Ebermann: Parteien, die sich nicht ändern, sind selten, und das Schlimme ist, daß sie dann noch stolz darauf sind."

T.N.

*Ich bin ein Mensch wie du und ich.*

*Heinrich Pacht*

# die hören

Herausgegeben von  
Kurt Morawietz



„Größte und wichtigste Literaturzeitschrift in deutscher Sprache“ (NDR). „Wichtigste Kulturzeitschrift“ (Aspekte/ZDF). „Eine Publikation von internationalem Format und Ruf“ (Börsenblatt des Deutschen Buchhandels). Alfred-Kerr-Preis 1980.

„Konkurrenzlos auf der ganzen Strecke zeitgenössischer Literatur“ (Die Weltwoche, Zürich). „Ein Stachel ins Hirn des belletristischen Lesers“ (DIE ZEIT). „Eine der wenigen Literaturzeitschriften, die es geschafft haben, Qualität und Dauer zu vereinen“ (Frankfurter Rundschau). „Eine der gescheiterten und konsequentesten unter den Zeitschriften in Deutschland“ (Times, London).

„Die einzige Zeitschrift Ihrer Art, die zu einer ernsthaften Konkurrenz der fest etablierten Zeitschriften großer Verlage geworden ist“ (Die Tat, Zürich). „Nichts von der Stange, richtig was zum Lesen“ (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt).

**JETZT IM 32. JAHRGANG.** Mit bisher 144 Ausgaben. Literatur & Politik. Wirklichkeit & Visionen. Ästhetik & Utopie. Poesie & Geschichte. Heimat & Exil. Klassik & Moderne. Von Büchern & Menschen. Vergessene Autoren. Formen des Widerstands. Literatur als Gedächtnis der Welt. Motto: „Man muß die Leute inkommodieren, ihnen ihre Behaglichkeit verderben, sie in Unruhe und Erstaunen setzen“

(Friedrich Schiller).

„die hören“ im  
Wirtschaftsverlag



Verlag für neue Wissenschaft GmbH  
Postfach 10 11 10  
2850 Bremerhaven 1

Jahresabonnement  
(4 Bände): DM 44,-;  
Einzelausgabe  
(jeweils ca. 220 Seiten):  
DM 12,80,  
zzgl. Versandkosten



F 7020 E  
017007772/00487/000  
HERRN  
WOLFGANG ALBERS  
PFALZBURGER STR. 72 A  
1000 BERLIN 15

geplant für  
**5/87**  
Mai

Thomas Neumann  
Humanismus versus Klassenkampf  
Über eine neue Theorie von Hans Jörg Sandkühler

Peter Furth  
Zu einer Phänomenologie der Enttäuschungen — III

Michael Ben  
Das Kondom als Zipfelmütze

Hagen Kühn  
Die rationalisierte Ethik  
Zur Moralisierung von Krise und Krankheit

Roman Ritter  
Die Sprachmine

Hans Platschek  
Aufstand der Fiktionen

Arno Bammé  
Wenn aus Chaos Ordnung wird — II  
Die Herausforderung der Sozialwissenschaft durch  
Naturwissenschaftler

außerdem Texte von Werner Rügemer, Eberhard Fehrmann, Peter  
Maiwald, Wilhelm Paul, Wolfgang Krohn, Clemens Knobloch

(ab 2. Mai)