

Gerhard Hauck
**Einführung
in die
Ideologiekritik**

ARGUMENT



Argument-Sonderbände Neue Folge

Das besondere
wissenschaftliche
Taschenbuch

AS 201
**Rassismus und
Migration in Europa**

AS 202
Bronwyn Davies
**Frösche und Schlangen
und feministische
Märchen**

AS 203
Wolfgang Fritz Haug
**Theorie des
Ideologischen**

AS 204
**Arbeit soll auch
Selbstverwirklichung
sein**
Mikroelektronik und
Lebensweisen

AS 205
George Leaman
Heidegger im Kontext
Gesamtüberblick zum
NS-Engagement der
Universitätsphilosophen

AS 206
Marion Shaw & Sabine
Vanacker
**Miss Marple auf der
Spur**

AS 207
Ursula Apitzsch (Hg.)
**Neurath - Gramsci -
Williams**
Theorien der
Arbeiterkultur
und ihre Wirkung

AS 208
**Gramscis
Gefängnishefte lesen**

AS 209
Gerhard Hauck
**Einführung in die
Ideologiekritik**
Bürgerliches Bewußtsein
in Klassik, Moderne und
Postmoderne

AS 210
Reinhard Marker
& Thomas Weber (Hg.)
**Literatur über Walter
Benjamin**
Kommentierte
Bibliographie 1983 -1992

Gerhard Hauck

Einführung in die Ideologiekritik

Bürgerliches Bewußtsein in Klassik, Moderne
und Postmoderne

ARGUMENT-SONDERBAND AS 209

Über den Autor

Gerhard Hauck, geb. 1939, Dr. Phil. Privatdozent für Soziologie. Arbeitsschwerpunkte: Allgemeine soziologische Theorie, Ethnosoziologie, Entwicklungstheorie. War als Gastprofessor an vielen deutschen und einer nigerianischen Universität tätig, zuletzt an der FU Berlin. Wichtigste Publikationen: Indien - die Geschichte einer veränderten Entwicklung (zus. mit Ch. Sigrist und S. Maras, Berlin 1976). Von der klassenlosen zur Klassen-Gesellschaft. Köln 1979. Geschichte der soziologischen Theorie - eine ideologiekritische Einführung. Reinbeck 1984.

1993
bibliothek
that

09. JULI 1993

Wissenschaftszentrum für Sozialforschung
Max-Planck-Gesellschaft
Königplatz 10, D-50672 Köln
Tel. (0229) 4949-1, Fax (0229) 4949-300
E-Mail: wiso@wzsoz.fzj.koeln.de

Inhalt

Vorwort	5
I. Ideologiekritik in der Geschichte	
1. Einleitung	7
2. Der Marxsche Ideologiebegriff	8
×3. Karl Mannheim und die Wissenssoziologie	20
<i>Positivistische Ideologiekritik:</i>	
4. Theodor Geiger	28
×5. Notwendiger Exkurs zu Max Webers Wertfreiheitslehre	34
6. Ernst Topitsch	42
<i>Interpretative Wissenssoziologie:</i>	
7. Peter Berger und Thomas Luckmann	46
8. Benjamin Whorf und die Ethnotheorie	52
<i>Kritische Theorie:</i>	
9. Georg Lukács	60
◁10. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno	69
◁11. Jürgen Habermas	74
<i>Strukturalismus und Poststrukturalismus:</i>	
12. Antonio Gramsci	84
13. Louis Althusser	89
14. Ernesto Laclau und das »Projekt Ideologietheorie«	94
×15. Michel Foucault	98
II. Ideologiekritik als Theorieprogramm – Acht Thesen	
1. Sein und Bewußtsein	112
2. Falsches Bewußtsein	114
3. Das bessere Argument	118
4. Herrschaftsfreier Diskurs	120
5. Sprachspielüberschreitende Diskurse	124
6. Diskurs + Herrschaft = Ideologie	132
7. Grundformen der bürgerlichen Ideologie	138
8. Ideologie, Politik und Ökonomie im Kapitalismus	140

III. Zur Kritik des bürgerlichen Bewußtseins der Gegenwart	
1. Vorgeschichte: <i>Fortschritt</i> und <i>Unabänderlichkeit</i> als Pole des bürgerlichen Bewußtseins	146
2. Die 'Moderne' – das zentrale Ideologem des bürgerlichen Bewußtseins der Gegenwart	162
2.1 Darstellung	
Die Modernisierungstheorie der 50er/60er Jahre ...	162
Von Parsons zu Weber	165
Die Modernisierungstheorie der 70er/80er Jahre ...	172
2.2 Kritik	185
Das Bild von der fremden Gesellschaft	186
Die Maßstäbe für die Überlegenheit der Moderne ..	195
Das Bild von der eigenen Gesellschaft	210
3. Die 'Postmoderne' – der Moderne mißratene Schwester .	231
Anmerkungen	251
Literaturverzeichnis	258
Register	267

Vorwort

Ideologiekritik hat derzeit keine Konjunktur. Mit ihr ist eben »kein Staat zu machen«, wie mir alle, die es wissen mußten, mit feiner Ironie erklärten, wenn ich ihnen von meinem Projekt erzählte. Nicht die kritische Reflexion ist gefragt, sondern das Positive – Freiheit, Fortschritt, Vaterland, Eigentum und Marktwirtschaft, die Ingredienzen der »Moderne«. Modisch aktuell ist aber auch des Positiven Zwillingsbruder, das zynisch verbrämte Negative, der schillernde Charme der abgrundtiefen Sinnlosigkeit, die »Postmoderne«. Angesichts dieser Trends erscheint es um so dringlicher, die kritische Vernunft wieder in ihr Recht zu setzen, Maßstäbe vernünftiger Kritik an Institutionen und Ideen zu diskutieren. Daß dies nicht von einer *tabula rasa* aus geschehen kann, versteht sich von selbst; nur wer die Tiefen und Untiefen der klassischen ideologiekritischen Diskussion kennt, kann ihnen entrinnen. Als entscheidend erweist sich dabei, daß die Maßstäbe der Kritik – bis hin zum Vernunftbegriff selbst – ihrerseits immer wieder der Kritik unterworfen wurden. Die naive Verabsolutierung eines westlich-partikularen Vernunftbegriffs zur universellen Vernunft ist nach diesen Diskussionen endgültig unmöglich geworden. Die Konsequenz daraus ist aber nicht notwendig die absolute Beliebigkeit eines Feyerabendischen »Anything Goes«; ihr entgeht, wie zu zeigen sein wird, eine Rationalitätskonzeption, die die Vernünftigkeit von Ideen wie von Praxen an ihrer Begründbarkeit im herrschaftsfreien Diskurs bemißt.

Der Aufbau des Buches ist denkbar einfach: In einem ersten Teil setze ich mich mit den wichtigsten Positionen in der Geschichte der ideologiekritischen Diskussion auseinander. Es hat einführenden Charakter und sollte auch für den mit der Debatte nicht Vertrauten verständlich sein. Es soll diese Debatte aber auch weiterführen und durch neue Interpretationen und Kritiken die Grundsteine für eine in Teil II entwickelte eigene Konzeption von Ideologiekritik legen, welche die Schwächen und Einseitigkeiten der älteren Positionen vermeidet. Auf die kürzeste Formel gebracht lautet das Ergebnis dieser Überlegungen: »Wenn Wahrheit der Sieg des besseren Arguments ist, dann ist Ideologie ... der Sieg der Herrschaft im Diskurs«. Auf der Grundlage dieses Konzeptes werden dann im dritten Teil die zentralen Ideologeme des bürgerlichen Bewußtseins der Gegenwart – von den Topoi von Fortschritt und Verfall im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert bis hin zu den heute aktuellen

Theorien von Moderne und Postmoderne in konkreter ideologiekritischer Analyse auf die Qualität ihrer Argumente wie auf Herrschaftseinflüsse in ihrem Diskurs hin untersucht.

Als Einzelkämpfer weiß ich mich keiner Institution verpflichtet. Um so herzlicher danke ich allen Freundinnen und Freunden, die mir geholfen haben, insbesondere Ingrid, Eva und Christian Hauck, Lotte Herr, Bärbel Braun, Reinhart Köbler, Henning Melber und allen anderen Kollegen aus der Redaktion der Zeitschrift *Peripherie*.

I. Ideologiekritik in der Geschichte

1. *Einleitung*

Ideologiekritik ist das seit den Zeiten der Aufklärung beliebte Spiel, Fehlinterpretationen der menschlichen wie der außermenschlichen Wirklichkeit aus Leidenschaften und gesellschaftlichen Interessen zu erklären. Klassische Formulierungen lauten: »Der menschliche Geist ist kein reines Licht, sondern er erleidet einen Einfluß von dem Willen und den Gefühlen. Dies erzeugt jene 'Wissenschaften für alles was man will'; denn was man am liebsten als das Wahre haben mag, das glaubt man am leichtesten« (Bacon, in Lenk 1971, 65). »Die Obrigkeit ist gewöhnlich daran interessiert, daß die einmal verbreiteten Meinungen bestehen bleiben. Die Vorurteile und Irrtümer, die sie für notwendig erachtet, um ihre Macht zu sichern, werden mit der Gewalt, für die es kein langes Überlegen gibt, aufrecht erhalten« (v. Holbach, in Lenk 1971, 71). »Wenn die Meinung die Welt beherrscht, dann ist es auf die Dauer der Mächtige, welcher die Meinungen beherrscht« (Helvetius, zitiert nach Barth 1945, 65).

Als theoretische Unterfangen – zum Unterschied vom bloß tagespolitischen Totschlagsargument – stehen solche Erklärungen stets zwischen einer Skylla und einer Charybdis. Die Skylla heißt in der Sprache der Zeit »Herren- und Priestertrugstheorie«: die Herrschenden propagieren bewußt falsche Ansichten über Gott und die Welt, um ihre Herrschaft zu sichern (das Holbach-Zitat kommt dem recht nahe). Das Problem mit dieser These ist weniger, daß die Herren selber glauben müssen, um glaubwürdig zu sein, als daß sie die Wahrheit kennen müssen, um sie verbergen zu können. Daß die Herren den Durchblick haben, die Massen aber nicht, ist als generelle Voraussetzung aber sicher problematisch. Natürlich gibt es Manipulation, Propaganda und Lüge. Das gesamte Weltbild der Massen daraus zu erklären, tut dem Verstand der Herrschenden aber zu viel Ehre an, und dem der Massen zu wenig. Die Charybdis ist die Lehre von der angeborenen Verblendung: die Menschheit ist von Natur aus blöde, zur Erkenntnis der Wahrheit unfähig (bei Bacon klingt es an). Die Wahrheit ist etwas so Hohes und Hehres, daß nur wenige Begnadete zu ihr gelangen können – wobei diejenigen, die diese Lehre verkünden, sich selber natürlich zu jenen Begnadeten zu rechnen und ihre Erkenntnisse als wahre auszugeben pflegen. Herrschaftsansprüche über die Verblendeten daraus abzuleiten, liegt nur

allzu nahe (vgl. Adorno/ Horkheimer 1956, 163f). Von der Verblendetheit der Massen waren zwar auch die Herren- und Priestertrugstheorien ausgegangen; für sie war diese jedoch historisch bedingt, veränderbar und der Veränderung bedürftig. Die Lehre von der angeborenen Verblendung dagegen rechtfertigt Herrschaft wie Verblendung als unabänderliche Naturtatsachen.

Kommen wir nun aber von Skylla und Charybdis zu dem ideologiekritischen Theorieprogramm als solchem, das, soweit es wissenschaftlich ernstgenommen werden will, irgendwie zwischen jenen beiden Ungeheuern hindurchzunavigieren hat. Das Wort »Ideologie« stammt von dem französischen Philosophen Destutt de Tracy, einem Zeitgenossen Napoleons. Es bezeichnet bei ihm die – neu zu schaffende – Wissenschaft von den menschlichen Ideen, welche diese zu beobachten, zu beschreiben, zu klassifizieren und schließlich zu einem geordneten Tableau von der Art der Linnéschen Taxinomie der Arten zusammenzufassen hat (cf. Barth 1945, 15 ff; Foucault 1971, 100 ff). Destutts Ideologiebegriff blieb jedoch geistesgeschichtlich folgenlos. Nicht an ihm, sondern an der Ideologietheorie von Karl Marx hat sich die gesamte spätere Ideologiediskussion abgearbeitet – es gibt in der Tat keine Ideologietheorie, die ihren Ausgangspunkt nicht explizit oder implizit in der Auseinandersetzung mit der Marxschen nimmt. Natürlich hat Marx hier wie überall seine Vorläufer. Sätze wie der von Helvetius »unsere Ideen sind die notwendigen Konsequenzen der Gesellschaften, in denen wir leben« (zitiert nach Barth 1945, 62), könnten genauso auch bei Marx stehen. Aber dies sind doch eher Aphorismen. Erst bei Marx wird daraus ein ausgearbeitetes theoretisches Konzept, ein *Begriff* von Ideologie. Die Klärung dieses Konzepts muß deshalb am Anfang unserer Überlegungen stehen.

2. *Der Marxsche Ideologiebegriff*

Beim Ideologiebegriff von Marx stoßen wir jedoch sofort auf die Schwierigkeit, daß er – genau wie bei dem für sein Denken ebenso zentralen Klassenbegriff – nirgendwo eine ausführliche und zusammenhängende Explikation dessen gibt, was er damit meint. Das heißt nicht, daß es in seinem Denken keine in sich konsistente Verwendungsweise des Begriffs gäbe; es heißt nur, daß man sie nirgendwo in fertig ausgearbeiteter Form vorfindet, sondern sie erst aus einer Vielzahl von Textstellen heraus extrapolieren muß.

Allgemeiner Ideologiebegriff

Meine These ist: es geht bei der Marxschen Ideologienlehre nicht um eine Theorie des Bewußtseins überhaupt, und schon gar nicht um eine Theorie der allgemeinen Verblendung, sondern um ein Instrument zur Analyse je spezifischer Formen von – verzerrtem – Bewußtsein. »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. ... Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein scholastische Frage« (Marx, MEW 3, 5). Dies kann nur heißen: die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit des Bewußtseins ist niemals in abstracto zu beantworten, sondern nur bezogen auf je bestimmtes Bewußtsein in einer je bestimmten Situation, in der es sich praktisch bewähren muß.

Dieser Interpretation könnte man freilich entgegenhalten, daß Marx den berühmten Satz, daß »das Sein« »das Bewußtsein« bestimme, zum ersten Mal gerade in dem »Die deutsche Ideologie« benannten Manuskript formuliert hat. Aber zum einen scheint mir dieser Satz angesichts des »ist eine rein scholastische Frage« in der gerade zitierten Textstelle und angesichts der vielen Einschränkungen, die Marx vornimmt¹, doch sinnvoller als heuristisches Prinzip, als Forschungsprogramm zu interpretieren zu sein denn als konkrete theoretische Aussage – »suche bei jedem geistigen Gebilde nach den materiellen Bedingungen, die es hervorgebracht haben könnten; anders wirst du zu keiner angemessenen Erklärung kommen!« Zum anderen gebraucht Marx 'Ideologie' gerade in diesem Text niemals synonym mit 'Bewußtsein'. Wenn er sagt, daß das Bewußtsein »nie«, also in keiner Gesellschaftsformation, »etwas anderes sein kann als das bewußte Sein; und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß« (Marx/ Engels, ebd. 26), wird damit keineswegs die inhaltliche Falschheit des Bewußtseins behauptet. Dieses ist vielmehr »zunächst« »Sprache des wirklichen Lebens« (ebd.). Von 'Ideologie' spricht Marx dagegen im ganzen Text nicht ein Mal, ohne deutlich zu machen, daß er sie für »verdreht«, »Illusion«, »Schein«, »Täuschung« etc. ansieht².

Aber dieser Schein ist für Marx nicht bloßer Schein, er hat »eine weltliche Grundlage«. Daß z.B. in der Religion »die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der *Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage* zu erklären (ebd. 6; ähnlich 534, 347). Mit der »Selbstzerrissenheit« ist

letztlich die verknöcherte Teilung der Arbeit in materielle und geistige gemeint. An ihr vor allem liegt es, daß sich »die Verhältnisse« gegen die Individuen »verselbständigen« (ebd. 540). Von 'Ideologie' spricht Marx entsprechend erst »von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt [Randbemerkung von Marx: Erste Form der Ideologen, Pfaffen ...]. Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen« (ebd. 31). Gedacht ist bei diesem Bewußtsein, das sich Nicht-Wirkliches vorstellt, offensichtlich an »rein scholastische Fragen« wie die nach der Anzahl der Engel, die auf einer Nadelspitze platznehmen können – wobei offen bleibt, ob man sich jede Ideologie nach diesem Muster vorzustellen hat. Summa summarum: »Weil mit der *Teilung der Arbeit* die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben ist, daß die geistige und materielle Tätigkeit – daß der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsum, verschiedenen Individuen zufallen«, können und müssen »der gesellschaftliche Zustand und das Bewußtsein in Widerspruch untereinander geraten« (ebd. 32).

Was sich hier bereits abzeichnet, wird später immer deutlicher: es ist die Aufspaltung der Gesellschaft in die »durch die Teilung der Arbeit bereits bedingten *Klassen*, ... von denen eine alle anderen beherrscht« (ebd. 33), aus welcher die Selbstzerrissenheit der weltlichen Grundlage und mit ihr der illusionäre Charakter der Ideologie erklärt werden. Die Ideologie ist »Illusion dieser (der herrschenden – G.H.) Klasse über sich selbst« (ebd. 46). Aber diese Illusion bleibt nicht auf die Herrschenden beschränkt, es verhält sich keineswegs so, als ob sich durch die Spaltung der Gesellschaft für das Bewußtsein der fortan mit der materiellen Produktion Betrauten nichts ändern würde. »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht«, der »damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind« (ebd.).

Damit haben wir die wesentlichen Elemente des *allgemeinen* Ideologiebegriffs von Marx zusammen: Ideologie ist eine bestimmte Art von falschem Bewußtsein, ein Bewußtsein, das sich von der gesellschaftlichen Praxis losgelöst, sich ihr gegenüber verselbständigt hat. Die Ursache für diese Verselbständigung, für diesen illusionären Charakter der Ideologie liegt darin, daß die Gesellschaft

selbst zerrissen, in Klassen gespalten ist. Die gesamtgesellschaftlich dominierende Ideologie ist in jeder Klassengesellschaft die der herrschenden Klasse; dem Inhalt nach ist sie »Illusion dieser Klasse über sich selbst«.

Kritik des bürgerlichen Bewußtseins

Entscheidend für die Marxsche Ideologietheorie ist nun aber, daß er nicht bei diesen allgemeinen begrifflichen Überlegungen stehen bleibt, sondern auf ihnen aufbauend fortschreitet zur konkreten Analyse spezifischer Ideologien. Schon in der »Deutschen Ideologie« geht es dabei fast ausschließlich um die Ideologie des Bürgertums bzw. der bürgerlichen Gesellschaft – wobei der ideologische Charakter des bürgerlichen Bewußtseins in diesem Manuskript vor allem aus der welthistorischen Situation des Bürgertums hergeleitet wird, während er im »Kapital« (wie später zu zeigen sein wird) eher aus dem alltäglichen Ablauf des kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsprozesses erklärt wird (vgl. v.a. Hahn 1971).

Die spezifische historische Situation, in der sich die bürgerliche Ideologie herausbildete, war die der Auseinandersetzung der aufsteigenden Bourgeoisie mit dem Feudaladel. Inhaltlich wird der Unterschied zwischen den Ideologien der beiden Klassen dadurch charakterisiert, »daß während der Zeit, in der die Aristokratie herrschte, die Begriffe Ehre, Treue etc., während der Herrschaft der Bourgeoisie die Begriffe Freiheit, Gleichheit etc. herrschten« (Marx/ Engels MEW 3, 47). Strategische Notwendigkeiten harmonierten mit diesen Inhalten aufs Glücklichste: Um die Aristokratie stürzen zu können, mußte die Bourgeoisie »ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft« darstellen (ebd.), nicht »als Klasse, sondern als Vertreterin der ganzen Gesellschaft gegenüber der einzigen herrschenden Klasse« (ebd.), »als die ganze Masse der Gesellschaft gegenüber der einzigen herrschenden Klasse« auftreten (ebd. 48; vgl. auch 271). Im Interesse an der Emanzipation von feudaler Herrschaft trafen sich die Interessen der Bourgeoisie mit denen aller ausgebeuteten Klassen – der mehr oder weniger feudalabhängigen Bauern, des städtischen Kleinbürgertums und des entstehenden Proletariats. Die unterschiedlichen Interessen dieser Klassen traten zurück hinter dem gemeinsamen anti-feudalen Interesse, zumal »die Befreiung auf dem Standpunkt der Bourgeoisie« in dieser Zeit tatsächlich »die einzig mögliche Weise (war), den Individuen eine neue Laufbahn freierer Entfaltung zu eröffnen« (ebd. 395). Insofern war die Idee der Gemeinschaftlichkeit

der Interessen, die in der Parole von »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« ihren Ausdruck fand, nicht nur strategische Bedingung für die Bildung der antifeudalen Front, sondern auch »im Anfang ... wahr« (ebd. 48n).

Auch im Anfang enthält sie allerdings nicht die volle Wahrheit, insofern sie eben nur die »aparten Interessen« der Bourgeoisie »als allgemeine ausspricht« (ebd. 163) und von den schon vorhandenen gegensätzlichen Interessen zwischen Bourgeoisie und entstehendem Proletariat abstrahiert. Da diese Gegensätze aber noch längst nicht zur vollen Entfaltung gekommen waren und im Vergleich zu den Gemeinsamkeiten als minimal erschienen – man konnte sich noch als einziger »Dritter Stand« fühlen – konnte man sich leicht über sie hinwegsetzen. Aber je weiter sich die kapitalistische Gesellschaft entwickelt, »je größer daher der Zwiespalt ... mit der beherrschten Klasse wird, desto unwahrer wird natürlich das dieser Verkehrsform ursprünglich entsprechende Bewußtsein« (ebd. 274) der Gemeinsamkeit. In dem Maß, wie die kapitalistische Form der Ausbeutung die feudale ablöst, schwindet die Interessengemeinsamkeit in der einstigen antifeudalen Front. Der zentrale Antagonismus wird nun der zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Aber er darf nicht als solcher erscheinen, wenn die Herrschaft der Bourgeoisie nicht gefährdet werden soll, denn diese stützt sich nach wie vor auf die alten Parolen – die jetzt jedoch in erster Linie der »Beschönigung der Herrschaft« (ebd. 405) dienen: Herrschaft, die nicht als solche erkannt wird, ist sehr viel schwieriger zu bekämpfen als offen zutage tretende. Die Bourgeoisie muß daher auch weiterhin »mit der Gesellschaft im allgemeinen fraternisieren und zusammenfallen, mit ihr verwechselt und als deren Repräsentant empfunden und an erkannt werden« (Marx, MEW 4, 23). Die einstmals revolutionäre Parole »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« wird zur besänftigenden Beschwörungsformel, zur Herrschaftsideologie.

Daß diese Ideologie immer noch Glauben findet, liegt aber nicht nur und auch nicht in erster Linie an bewußten Manipulationen irgendwelcher Drahtzieher. Vielmehr scheinen gerade die Alltagserfahrungen von jedermann und jederfrau in der kapitalistischen Gesellschaft sie permanent zu bestätigen. Sie hat einen Schein von Wahrheit für sich. Wie dieser Schein zustandekommt, ist die zentrale Frage der ideologiekritischen Passagen im »Kapital«.

Eine erste Antwort auf diese Frage gibt das Konzept der 'Verdinglichung', bei der es um die Waren- und Wertform der Arbeitsprodukte in der kapitalistischen Gesellschaft geht. Sobald die Proportionen,

zu denen sich die Produkte als Waren austauschen, »zu einer gewissen gewohnheitsmäßigen Festigkeit herangereift sind, scheinen sie aus der Natur der Arbeitsprodukte zu entspringen, so daß z.B. eine Tonne Eisen und 2 Unzen Gold gleichwertig, wie ein Pfund Gold und ein Pfund Eisen gleich schwer sind« (Marx, MEW 23, 89). Der Wert erscheint als natürliche Eigenschaft von Dingen in klassischer Form ausgedrückt durch den Ökonomen Bailey: »Eine Perle oder ein Diamant hat Wert *als* Perle oder Diamant« (ebd. 97). Dabei wird übersehen, daß die Arbeitsprodukte nur aufgrund spezifischer gesellschaftlicher Definitionen Waren sind und einen Wert haben, und daß diese Definitionen einem ganz bestimmten historisch-gesellschaftlichen Kontext entstammen, dem Kontext der kapitalistischen Produktionsweise – der für die große Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder der einzige ist, den sie kennen.

Nur in einem »vielgliedrigen System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung«, in dem die Einzelarbeiten »als Privatgeschäfte selbständiger Produzenten betrieben werden«, werden die Arbeitsprodukte zu Waren (ebd. 57). Wie in allen arbeitsteiligen Gesellschaften müssen auch hier die Einzelarbeiten der Gesellschaftsmitglieder aufeinander abgestimmt, entsprechend den gesellschaftlichen Notwendigkeiten und Bedürfnissen aufgeteilt und anschließend wieder zusammengeführt werden. Diese Abstimmung geschieht im Kapitalismus jedoch nicht wie in den meisten vorkapitalistischen Gesellschaften über gemeinschaftliche oder herrschaftlich aufoktroyierte Planung, sondern über den Kauf und Verkauf von Dingen. Wenn einer Gegenstände produziert hat, die nicht (oder nicht in der produzierten Menge) gebraucht werden, erfährt er es erst im nachhinein, dadurch, daß er sie nicht verkaufen kann (oder nur unterhalb der Gestehungskosten). So kommt es zustande, daß den Menschen schließlich als sachliches Verhältnis von Dingen, als Relation von Warenpreisen erscheint, was in Wirklichkeit ihr eigener Kooperationszusammenhang ist. »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen« (ebd. 86).

Dieser falsche Schein ist um so schwerer zu durchbrechen, als die Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft ihren Kooperationszusammenhang so wenig beherrschen wie sie ihn durchschauen. Er

hat für sie tatsächlich die »Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren« (ebd. 89) – was sich schon daran zeigt, daß die Wertgrößen ihrer Arbeitsprodukte ständig wechseln, unabhängig vom »Willen, Vorwissen und Tun der Austauschenden« (ebd.). Dies ist es, was Marx den »Fetischcharakter der Waren« nennt. Wie in der Religion »die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten« werden, so »in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand« (ebd. 86). Und so wie die einen ihre Eigengesetzlichkeiten entwickeln und ihre Produzenten rückwirkend verändern, so tun es auch die anderen. Zwar sind es letztlich die Erfordernisse des Kooperationszusammenhangs, die sich über die Bewegung der Waren »als regelndes Naturgesetz« durchsetzen, »wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt« (ebd. 89). Aber dies ist »eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten ruht« (ebd.). Nur weil und solange die gesellschaftliche Gesamtarbeit nicht Gegenstand der bewußten, Zwecke wie Prioritäten setzenden und Kosten abwägenden Tätigkeit der Gesellschaftsmitglieder in ihrer Gesamtheit werden kann (in der kapitalistischen Gesellschaft kann sie es wegen des privaten Charakters der Produktion ex definitione nicht), setzen sich die Erfordernisse des Kooperationszusammenhangs schlecht und recht nach Art eines Naturgesetzes durch. Ebenso lange aber wird die Bewegung der Waren für die Alltagserfahrung den Schein der Natürlichkeit und Naturgesetzlichkeit behalten. Es bedarf der »wissenschaftlichen Entdeckung«, um ihren gesellschaftlichen Charakter zu erkennen; aber diese »verscheucht« keineswegs den »gegenständlichen Schein« (ebd.), der zur »gang und gäben Denkform« geronnen ist – so wenig die Entdeckung des Kopernikus den Augenschein von Auf- und Untergang der Sonne verscheucht hat.

Die gleiche Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse wie bei der Ware zeigt sich auf komplexerer Stufe dann auch beim Kapital. Auch die Eigenschaft bestimmter Produktionsmittel, als Kapital zu fungieren, erscheint als ihr natürliches Attribut (vgl. Marx, 1974, 7). Kapital, sich selbst verwertender, Mehrwert schaffender Wert sind sie aber nur unter ganz bestimmten Verhältnissen, nur dort, wo sie sich im Privateigentum bestimmter Personen befinden, die andere, produktionsmittellose Personen daran beschäftigen und Waren produzieren lassen. Anderswo dienen sie zwar zur Erleichterung und Effektivierung der Arbeit, aber nicht zur Produktion von Mehrwert.

Es geht aber nicht nur um den falschen Schein als solchen, es geht auch um dessen gesellschaftliche Konsequenzen. Naturtatsachen und -gesetze kann man nicht abschaffen. Wenn der »durch eine bestimmte Geschichtsepoche bestimmte soziale Charakter« der Warenbeziehung wie des Kapitalverhältnisses tatsächlich ihr »ihnen naturgemäß, und sozusagen von Ewigkeit her als Elementen des Produktionsprozesses eingeborener dinglicher Charakter« wäre (Marx, MEW 25, 834), dann wäre es bloßer Wahn, Realitätsblindheit, wenn sich das Proletariat oder wer auch immer dagegen auflehnen würde. Der falsche Schein ist nicht nur falsch, er ist auch eine Stütze des Status quo, der bestehenden Herrschaftsverhältnisse.

Aber nicht nur als »naturgegeben« erscheinen die gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus; sie erscheinen auch als »... ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihres Privatinteresses« (Marx, MEW 23, 189 f).

Beginnen wir mit dem Schein der Gleichheit. Auf dem Markt kann jeder seine Waren anbieten, keiner ist privilegiert, keiner ausgeschlossen; jeder bekommt für seine Waren im Durchschnitt das, was sie wert sind. Hier referiert Marx zunächst nichts als die Position der klassischen Politischen Ökonomie. Für diese sorgen die Gesetze des Marktes dafür, daß im Austausch grosso modo jeder so viel an gesellschaftlich notwendiger Arbeit zurückerhält, wie er weggibt – für einen Topf, in dem 6 Stunden Arbeit stecken (Amortisation der Produktionsmittel eingeschlossen), wird er ein Gewand bekommen, das herzustellen alles in allem ebenfalls 6 Stunden Arbeit gekostet hat (bekäme er weniger, wäre es vernünftiger, das Gewand selbst zu produzieren, statt es zu kaufen). Wenn aber jeder soviel an Arbeit erhält, wie er weggibt (soviel, wie zur Produktion bzw. Reproduktion seiner eigenen Ware nötig ist), kann logischerweise keiner unentgolten fremde Arbeit aneignen; es gibt keine Ausbeutung. Dies zu widerlegen, ist Marx' zentrales Anliegen. Er übernimmt die Prämisse eines Tausches von gleichen Arbeitsquanten

bzw. eine Austausch von Äquivalenten »als Ausgangspunkt« (vgl. ebd. 180, 180n) und unternimmt es dann, zu zeigen, daß selbst unter dieser Prämisse, die für sein Vorhaben die ungünstigste von allen möglichen ist, Ausbeutung auftritt, sobald (nicht mehr nur materielle Güter, sondern auch) Arbeitskraft als Ware ge- und verkauft – und zur Produktion von anderen Waren genutzt wird. Denn die Arbeit, die notwendig ist, um die für die Reproduktion der Ware Arbeitskraft notwendigen Güter (Lebensmittel) herzustellen, und die Arbeit, die der Besitzer der Arbeitskraft tatsächlich leisten kann, sind zwei Paar Stiefel. Wenn der Arbeiter den Gegenwert der zur Reproduktion seiner Arbeitskraft notwendigen Lebensmittel in vier Stunden produzieren kann, hindert das den Käufer dieser Arbeitskraft nicht, ihn acht Stunden arbeiten zu lassen. Die Gesetze des Äquivalententauschs sind eingehalten, solange der Käufer (mindestens) die Reproduktionskosten zahlt; und trotzdem erhält er mehr an Wert zurück, als er weggibt – was für ihn die Sache überhaupt erst interessant macht; nur wenn er an einem Arbeiter mehr verdient, als er in Gestalt des Lohnes an ihn zurückzahlt, wird er ihn beschäftigen. Damit ist gezeigt, daß selbst unter der Prämisse des Äquivalententauschs im Sinn der klassischen Politischen Ökonomie Ausbeutung möglich und zu erwarten ist, sobald auch die Arbeitskraft (generell) als Ware getauscht wird. Wenn man diese Prämisse nicht teilt, die Möglichkeit der Ausbeutung also nicht schon aus Gründen der Logik ausschließen will, verliert die Argumentation natürlich keineswegs an Gültigkeit. Auch dann bleibt bestehen, daß der Arbeiter seine Arbeitskraft nur verkaufen kann, wenn er länger zu arbeiten imstande ist, als zur Produktion des Gegenwerts für seinen Lohn notwendig wäre, und daß sie überhaupt nur wegen dieser Differenz, nur insofern sie mehr einbringt, als sie kostet, gekauft wird³.

Dies aber wird verdeckt durch die Lohnform, durch die Bezahlung der Arbeit in Gestalt des Arbeitslohnes, der auch die unbezahlte Arbeit als bezahlte erscheinen läßt. Zum Unterschied von der Fronarbeit, die zeitlich, räumlich und inhaltlich von der Arbeit des Leibeigenen für seine eigene Reproduktion geschieden ist, unterscheidet sich die Arbeit des Lohnarbeiters im Kapitalismus in den (z.B.) ersten vier Stunden des Tages, in denen er den Gegenwert seines Lohnes produziert, in keiner Weise von der in den nächsten vieren, in denen er Mehrwert für den Kapitalisten schafft; und der Lohn wird anteilmäßig auf alle acht Stunden umgelegt. »Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des

Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie« (Marx, MEW 23, 562).

Ebenso wie der Schein der Gleichheit erwächst auch der der Freiheit objektiv aus der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, der Sphäre des Warentausch oder der Zirkulation ('Eigentum' und 'Bentham' hängen eng damit zusammen). Die Arbeitskraft kann nur dann generell zur Ware werden, das für den Kapitalismus grundlegende Lohnarbeitsverhältnis nur dann entstehen, wenn der Arbeiter selbst Eigentümer seiner Arbeitskraft ist (so wie auch alle anderen Warenanbieter Eigentümer ihrer Waren sein müssen). Er muß »freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein« (ebd. 182), frei, seine Arbeitskraft auf dem Markt in ausschließlicher Verfolgung seines Eigennutzes zu verkaufen (»Kontraktfreiheit«) – was der schollenpflichtige Leibeigene des europäischen Mittelalters eben nicht war; seine Arbeitskraft gehörte von vornherein seinem Herrn. Diese, auch in Marx' Augen wertvolle und unverzichtbare juristische Errungenschaft der persönlichen Freiheit hat jedoch eine Kehrseite: kein Arbeiter würde seine Arbeitskraft als Ware verkaufen – zu einem Preis der niedriger ist als der Wert, den sie schafft – wenn er selbst Produktionsmittel besäße, mit denen er andere Waren produzieren könnte. Der kapitalistische Lohnarbeiter ist zwar »freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens«, aber auch eigentumslos, »frei« von jeglichem Eigentum an Produktionsmitteln und deshalb *gezwungen*, seine Arbeitskraft tagtäglich aufs neue zu verkaufen und unbezahlte Mehrarbeit für ihre Käufer zu verrichten, um seinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Die Kehrseite der persönlichen Freiheit des Arbeiters ist seine Unterwerfung unter den »stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse« (ebd. 765).

Wolfgang Haug (1974) weist zu Recht darauf hin, daß für Marx an all den Stellen, an denen er die »Mystifikationen des bürgerlichen Bewußtseins« thematisiert, der *Form*begriff zur entscheidenden Analysekategorie wird. Es ist die Warenform der Arbeitsprodukte, die den Wert als natürliche Eigenschaft der Dinge statt als gesellschaftliches Verhältnis erscheinen läßt; die Geldform verstärkt diesen Eindruck noch. Die Kapitalform der Produktionsmittel läßt die spezifisch kapitalistischen Produktionsverhältnisse als naturnotwendige erscheinen. Die Lohnform des Arbeitsentgelts läßt alle Arbeit als bezahlte erscheinen und versteckt so die Tatsache der Ausbeutung, der unbezahlten Aneignung von Mehrarbeit. Marx charakterisiert diese Formen als »gesellschaftlich gültige, also objektive

Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten Produktionsweise« (Marx, MEW 23, 90). Sie »reproduzieren sich unmittelbar spontan als gang und gäbe Denkformen« (ebd. 564); und sie »besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen ... über ihren Gehalt« (ebd.). Dies geschieht in der »bürgerlichen Ökonomie«, deren »Kategorien diese Formen deshalb bilden« (ebd.).

Was hat all dies zu bedeuten? Inwiefern sind insbesondere jene Formen »gesellschaftlich gültig, also objektiv«? Die Formulierung ist ähnlich paradox wie die, daß den Produzenten ihre gesellschaftlichen Beziehungen im Austausch als das erscheinen, »was sie sind« (ebd. 87) – genau in dem Zusammenhang, in dem Marx darlegt, daß die Warenform den Menschen den gesellschaftlichen Charakter ihrer Arbeit »verkehrt«, nämlich als gegenständliche Eigenschaft der Dinge zurückspiegelt. Was also gilt – sind die Formen nur »gesellschaftlich gültig« oder »objektiv«, erscheinen die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihnen »verkehrt« oder »als das, was sie sind«? Was jene Formen zu »verkehrten« macht, ist die Tatsache, daß der Wert in Wirklichkeit eben kein natürliches Verhältnis von Gegenständen, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis von Personen ausdrückt. Was sie zu »objektiven« und »das, was sie sind« bezeichnen macht, ist die Tatsache, daß sich die Produkte der menschlichen Hand in der Warenwelt (wie die des menschlichen Kopfes in der Religion) gegenüber ihren Produzenten insofern tatsächlich verselbstständigt haben, als »ihre eigene Bewegung für sie die Form einer Bewegung von Sachen« gewonnen hat, »unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren« (ebd. 89). Sie sprechen die Wahrheit aus über eine gesellschaftliche Wirklichkeit – die jedermann und jedefrau als »verrückt« oder »verkehrt« ansehen würde, wenn sie nicht als die einzig denkbare erschiene, als »die ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion« (ebd. 95n), als welche sie sich in jenen Gedankenformen darstellt.

Ähnlich bei der Lohnform. Was sie korrekt ausspricht, ist die Tatsache, daß die Arbeitskraft in der bürgerlichen Gesellschaft nach den Regeln des Marktes mit seinen Prinzipien von »Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham« ge- und verkauft wird, wodurch die Ausbeutung mittels direkter physischer Gewalt wenn nicht verschwindet so doch stark in den Hintergrund gedrängt wird. Was sie verbirgt, ist der Unterschied zwischen notwendiger und Mehrarbeit, die Tatsache, daß die Arbeitskraft, auch wenn sie zu ihrem Wert

gekauft wird, einen Mehrwert zu schaffen in der Lage und gezwungen ist, den der Kapitalist unentgeltlich aneignet; daß, mit anderen Worten, der Äquivalententausch entgegen den Versprechungen jener Prinzipien in Ausbeutung umschlägt, sobald auch die Arbeitskraft generell als Ware ge- und verkauft (und zur Produktion von Waren angewendet) wird. Auch die Lohnform spricht also die Wahrheit aus über eine verkehrte Wirklichkeit, wobei der Maßstab für die Verkehrtheit in den Versprechungen eben jener Prinzipien des Marktes liegt. Und auch hier verdeckt die Tatsache, daß diese Form bereits »die Festigkeit einer Naturbedingung des gesellschaftlichen Lebens« angenommen hat, die Einsicht in jene Verkehrtheit.

Der ideologische Charakter der bürgerlichen Ökonomie liegt für Marx nicht darin, daß sie von all diesen Formen ausgeht und sich über deren Gehalt Rechenschaft abzulegen sucht. Das kann gar nicht anders sein: »Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses« (ebd. 89) – eben jenen bereits zur »Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens« geronnenen »objektiven Gedankenformen«. Das Ideologische liegt vielmehr darin, daß sie sich »nicht über den historischen Charakter dieser Formen« Rechenschaft zu geben sucht (ebd. 90), daß sie m.a.W. darauf verzichtet, die hinter jenen scheinbar natürlichen Kategorien verborgene historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit zu untersuchen. Und der Grund, weshalb das bürgerliche Bewußtsein vor einer solchen Untersuchung zurückschreckt, liegt darin, daß diese Wirklichkeit die seiner eigenen Klassenherrschaft ist.

Fassen wir zusammen: Beim Marxschen Ideologiebegriff geht es um nachweisbar falsches Bewußtsein, dessen Falschheit aus der Klassenlage seiner Träger zu erklären ist. Prototypisch vorgeführt wird eine solche Erklärung in Marxens Kritik des bürgerlichen Bewußtseins. Diese zeigt zum einen in konkreter Analyse die Falschheit wesentlicher Elemente des bürgerlichen Bewußtseins auf: seine Täuschungen und Selbsttäuschungen bezüglich der Interessengemeinsamkeiten zwischen der Bourgeoisie und dem gesamten Volk, bezüglich der allgemeinen Freiheit und Gleichheit im Kapitalismus und bezüglich der Ewigkeit und Naturnotwendigkeit der bürgerlichen Verhältnisse. Sie zeigt zum zweiten in konkreter Analyse, daß diese Täuschungen und Selbsttäuschungen der Bourgeoisie zum Vorteil gereichen, insofern sie die Tatsachen der Klassenherrschaft

und der Ausbeutung in der kapitalistischen Gesellschaft verschleiern und ihre Aufrechterhaltung eben dadurch erleichtern. Sie zeigt zum dritten in konkreter Analyse, daß all diese Ideen nicht *nur* falsch, nicht *nur* Täuschung und Selbsttäuschung sind, sondern ihre Grundlagen in gewissen realen Phänomenen in der bürgerlichen Gesellschaft besitzen und diese auch treffen (die formale Freiheit und Gleichheit im Warentausch z.B.); daß diese Phänomene aber nur die Oberfläche der Gesellschaft ausmachen, hinter der sich ganz andere Dinge verbergen (materiale Ungleichheit und Unfreiheit z.B.). Der Schein wird nicht nur als Schein, sondern als durch die Produktionsverhältnisse selbst hervorgebrachter, als notwendiger Schein analysiert.

Die bürgerliche Ideologietheorie ist in erster Linie als Reaktion auf die Marxsche Kritik des bürgerlichen Bewußtseins zu verstehen; sie zu entkräften ist ihr erstes Anliegen. Hierzu gibt es im wesentlichen zwei Wege: Der erste besteht in der *Radikalisierung* des Ideologiedenkens dergestalt, daß nun nicht mehr nur einem je bestimmten Bewußtsein – dem bürgerlichen, dem feudalen oder welchem auch immer – Ideologiehafte vorgeworfen wird, sondern überhaupt jedem Denken. Und wenn jedes Denken ideologisch ist, ist es selbstverständlich auch das Marxsche – einschließlich seiner Kritik des bürgerlichen Bewußtseins, der damit ihr Stachel erstmal gezogen ist. Dies ist der Weg der Wissenssoziologie. Der zweite Weg, der der positivistischen Ideologiekritik, beharrt auf der Möglichkeit nicht-ideologischen Wissens, reserviert dieses aber – jedenfalls was das theoretische Wissen angeht – für die von der Ideologie strikt zu unterscheidende *Wissenschaft*, welche wiederum so bestimmt wird, daß die Marxsche Kritik des bürgerlichen Bewußtseins ex definitione herausfällt, als unwissenschaftlich abgetan werden kann.

3. *Karl Mannheim und die Wissenssoziologie*

Die Entwicklung der Wissenssoziologie als einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin ist in erster Linie an den Namen Karl Mannheim (geb. 1893 in Budapest, gest. 1947 in London) geknüpft. Der Ausgangspunkt von Mannheims »Ideologie und Utopie« (Original 1929) ist die Unterscheidung zwischen einem »partikularen« und einem »totalen« Ideologiebegriff. »Partikular« ist der Ideologievorwurf, wenn man nur »bestimmten 'Ideen' und 'Vorstellungen' des Gegners nicht glauben will« (Mannheim 1952, 53) und voraussetzt, »daß dieses oder jenes Interesse kausal zu jener Lüge oder Verhüllung zwingt« (ebd. 55); »total« wird er, wenn er »die gesamte Weltanschauung des

Gegners (einschließlich der kategorialen Apparatur) in Frage« stellt und »auch diese vom Kollektivsubjekt her verstehen« will (ebd. 54). Der partikulare Ideologiebegriff wurzelt historisch in der »rational kalkulierenden Art der Aufklärung und der aus derselben Einstellung stammenden Interessenpsychologie« (ebd. 59); Bacon, Machiavelli und Hume werden als die wichtigsten Vorläufer benannt. Der totale Ideologiebegriff wurde wohl durch Hegel vorbereitet, aber »erst im Marxismus ... mit methodischer Konsequenz ausgebaut« (ebd. 68). »Für den schlichten Beobachter wird dies in folgender Gestalt wahrnehmbar: Früher warf man dem Gegner als Repräsentanten einer bestimmten sozialen Position vor, daß er gerade als solcher die bewußte oder unbewußte Fälschung von Fall zu Fall begehe. Jetzt wird der Angriff dadurch vertieft, daß man ihm die Möglichkeit des richtigen Denkens nimmt, indem man seine Bewußtseinsstruktur, und zwar in ihrer Ganzheit, diskreditiert« (ebd. 64).

Marx sei, so Mannheim, jedoch nicht konsequent genug gewesen, er habe den totalen Ideologiebegriff nur auf den Gegner angewendet, nicht auf das eigene Denken, habe deshalb den eigenen Standort nicht als ebenfalls ideologisch erkannt. Aber diese »überaus moderne Geisteswaffe radikaler Enthüllung« konnte nicht Eigentum »nur einer Gruppe unter vielen« (ebd. 37) bleiben. »Niemand konnte es dem Gegner verbieten, auch den Marxismus auf seine Ideologiekhaftigkeit hin zu analysieren« (ebd. 69). Heute wird diese Methode »in allen Lagern« angewandt »und dadurch geraten wir in ein neues Stadium« (ebd. 68).

Dieser neuen Situation will Mannheim mit seiner Wissenssoziologie Rechnung tragen. Der »speziellen Fassung« des totalen Ideologiebegriffs, die das Marxsche Denken beherrsche, insofern dieses »bei der kritischen Analyse den eigenen Denkstandort als aproblematisch, als absolut« setze (ebd. 70), setzt er seine »allgemeine« Fassung entgegen, »wonach das menschliche Denken bei allen Parteien und in sämtlichen Epochen ideologisch sei« (ebd.). Man muß den Mut haben, »nicht nur die gegnerischen, sondern prinzipiell alle, also auch den eigenen Standort, als ideologisch zu sehen« (ebd.). So »entsteht aus der bloßen Ideologienlehre die Wissenssoziologie« (ebd. 70f).

Hieraus ergibt sich nun allerdings eine ganze Reihe von Schwierigkeiten, die zugespitzt allesamt auf die Frage hinauslaufen: was wird bei dieser Operation der Radikalisierung und Verallgemeinerung des totalen Ideologiebegriffs aus dem »Ideologievorwurf«, der dem Adressaten »falsches Bewußtsein« unterstellt, ihm (s.o.) sogar »die Möglichkeit des richtigen Denkens nimmt«? Wenn er erhalten

bliebe, also ideologisches Denken weiterhin ex definitione falsches Denken wäre, müßte Mannheim auch sich selbst die Möglichkeit des richtigen Denkens bestreiten, was auswegslos in einen sich selbst aufhebenden Relativismus führen würde. So kann es Mannheim also nicht meinen, zumal er als am Historismus geschulter Autor diese Gefahr nur allzu gut kennt. Andererseits kann er den Ideologievorwurf auch nicht explizit zurücknehmen – zumindest nicht im Zusammenhang seiner Polemik gegen den Marxschen, den »speziellen totalen Ideologiebegriff«. Denn für diesen ist der Gedanke des »falschen Bewußtseins«, wie Mannheim selbst betont, »absolut zentral«, erst er »verleiht dem totalen Ideologiebegriff eine besondere Abgründigkeit« (ebd. 64). Insofern Mannheim bei jener Operation den Ideologievorwurf trotzdem verschwinden läßt, bedeutet diese demnach nicht eine »Verallgemeinerung« des Marxschen Ideologiebegriffs, sondern seine *Ersetzung* durch einen völlig anderen. Und sie bedeutet auch nicht seine »Radikalisierung«, sondern seine *Verharmlosung*, denn die Polemik gegen die »spezielle«, die Marxsche, Fassung des Begriffs verliert dann jede Spitze: Wenn die These von der »Seinsgebundenheit des Denkens« (ebd. 71) nichts gegen dessen inhaltliche Richtigkeit besagt, kann sie natürlich auch jeder Marxist problemlos auf sein eigenes Denken beziehen, ohne dieses in Frage zu stellen. Und de facto hat Marx selbst seine eigene allgemeine These, daß das gesellschaftliche Bewußtsein durch die Klassenlage bestimmt sei, ganz selbstverständlich auch auf das »kommunistische Bewußtsein« bezogen⁴.

Mannheim steht also vor dem Dilemma, sich entweder in einen sich selbst aufhebenden Relativismus zu verstricken oder darauf verzichten zu müssen, den Ideologievorwurf zur Kritik an anderen Theorien zu benützen. Aus diesem Dilemma führt er uns nicht wirklich hinaus, obwohl er immer neue Anläufe dazu nimmt. Im ersten von diesen Anläufen unterscheidet er zwischen einem »wertenden« und einem »wertfreien totalen und allgemeinen Ideologiebegriff«. Der »wertfreie« gibt »jede 'enthüllende' Absicht« auf und beschränkt sich darauf, »überall den Zusammenhang zwischen sozialer Seinslage und *Sicht* herauszuarbeiten« (Mannheim 1952, 71). Der »wertende« »besteht darin, daß man diese 'wertfreie' Haltung nachträglich doch mit einer erkenntnistheoretischen Haltung verbindet« (ebd.).

Nach dem »wertfreien totalen und allgemeinen Ideologiebegriff«, an dem man »in erster Linie bei historischen Forschungen festhalten« wird (ebd. 72), hat »Ideologehaftigkeit« »nichts mehr mit unwahr, verlogen usw. zu tun«, sondern bedeutet nur noch »die jeweilige

Seinsgebundenheit des Denkens« (ebd. 73). Es geht dabei nicht (wie beim partikularen Ideologiebegriff« nur um einzelne Denkinhalte, sondern um ganze »Denkstile«, »Weltanschauungstotalitäten« oder »Weltwollungen« samt ihrer »kategorialen Apparatur« (Beispiele wären etwa »Romantik« und »Aufklärung«); diese sind dann in ihrem »Verankertsein« im »dahinterstehenden historisch-sozial determinierten Sein« zu analysieren (Mannheim 1964, 375). Dabei muß man allerdings auf beiden Seiten differenzieren: Kaum eine Weltanschauung hat das Denken einer Epoche jemals total beherrscht; zumindest als »Unterströmungen« waren immer auch andere da (Aufklärung in der Romantik und umgekehrt – vgl. ebd. 374). Ebenso wenig darf man das soziale Sein als Einheit betrachten; man muß differenzieren nach Klassen und Schichten, über den Marxismus hinausgehend aber auch nach »Generationen, Lebenskreisen, Sekten, Berufsgruppen, Schulen, usw.« (Mannheim 1952, 237). All diese unterschiedlichen, sich gegenseitig relativierenden »Seins-« und »Denkstandorte« muß der Wissenssoziologe in seine Betrachtung aufnehmen, wodurch er umso deutlicher erkennen wird, »daß jeder historische Standpunkt partikular ist« (ebd. 76).

Beim »wertenden allgemeinen und totalen Ideologiebegriff« muß man danach unterscheiden, welcher Bewertungsmaßstab angelegt wird. Klassischerweise werden alle Aussagen an einem absoluten, statischen und überhistorischen Wahrheitsbegriff (nach dem Paradigma $2 \times 2 = 4$) gemessen. Diesen Ansprüchen kann aber »historisches Wissen« niemals genüge tun, weil es sich auf eine Realität bezieht, die selbst im Fluß ist; beim Anlegen dieses Maßstabs kann man deshalb nur zum Relativismus kommen. Dem setzt Mannheim seine »dynamische Konzeption der Wahrheit« entgegen, die »behauptet, daß das Absolute selbst werdend ist« (Mannheim 1964, 289), und die verschiedenen Standorte »an einer stets im Fluß sich befindlichen Wirklichkeit mißt« (ders. 1952, 85). Sie führt zum »Relationismus«. In eine solche »relationistisch« wertende Position wird der ursprünglich mit einem wertfreien Ideologiebegriff arbeitende Wissenssoziologe beim Vergleich der vielen unterschiedlichen Standorte schließlich doch unmerklich und unweigerlich hinübergleiten. Denn er wird schließlich feststellen müssen, daß von den Normen, Denkweisen, Orientierungsschemen *ein und derselben Zeit*« (ebd. 83) manche mit den Realitäten eben dieser Zeit zurechtkommen, andere nicht. »Falsch« ist dann ein Bewußtsein, wenn es »in Kategorien denkt, denen entsprechend man sich auf der gegebenen Seinsstufe konsequent gar nicht zurechtfinden könnte« (ebd. 84). Ein Beispiel

wäre der »Gutsbesitzer, dessen Gut bereits ein kapitalistischer Betrieb geworden ist«, der aber »seine Beziehungen zu den Arbeitern und seine eigene Funktion noch immer in patriarchalischen Kategorien auslegt« (ebd. 85).

Aus dem Ausgangsdilemma, der Unklarheit darüber, was die Seinsgebundenheit des Denkens für seine inhaltliche Richtigkeit bedeutet, führt aber weder die Unterscheidung zwischen wertendem und wertfreiem Ideologiebegriff, noch die zwischen Relativismus und Relationismus hinaus. Denn wenn »jeder historische Standpunkt partikular ist«, ist es der des Wissenssoziologen ebenso wie der des Gutsbesitzers. Und wenn der letztere (»relationistisch«) annimmt, der seine entspräche den Realitäten seiner Epoche, der erstere nicht, dann steht trotz all dieser Unterscheidungen nur Meinung gegen Meinung – es sei denn, man könnte zeigen, daß der Standpunkt des einen *weniger* partikular ist als der des anderen.

Zumindest der Möglichkeit nach sucht Mannheim dies schließlich mit seiner Metapher von der »Perspektivität« der Erkenntnis zu leisten. Genau so wie das »visuelle Bild eines Raumgegenstandes« »wesensmäßig *nur* perspektivisch gegeben sein kann«, sind auch auf dem Gebiet des historisch-gesellschaftlichen Erkennens »die möglichen Sichten konstitutiv-perspektivische«, »und das Problem besteht nicht darin, wie man ein unperspektivisches Bild zustande bringen könnte, sondern wie man vielmehr durch das Gegeneinanderhalten der verschiedenen Sichten das Perspektivische als solches zu sehen bekommt und damit eine neuartige Objektivität erreichen könnte« (ebd. 255; vgl. auch ders. 1964, 290, 357 etc.). Dadurch daß der Wissenssoziologe eine Vielzahl von unterschiedlichen Sichtweisen miteinander vergleicht, kommt er schließlich in die Lage, das in den einzelnen »Aspektstrukturen richtig aber verschieden Gesehene aus der Strukturdifferenz der ... Sichtmodi zu verstehen« (ders. 1952, 258) und schließlich »durch Übersetzen und Umrechnen die Objektivität« herzustellen (ebd. 259). Zumindest in skizzenhafter Form führt Mannheim auch vor, wie diese Vorgehensweise konkret aussehen könnte, indem er nacheinander den bürokratischen Konservatismus, den konservativen Historismus, das liberal-demokratische bürgerliche Denken, die sozialistisch-kommunistische Konzeption und den Faschismus in ihrer Seinsgebundenheit analysiert und jede einzelne von diesen Konzeptionen durch die je anderen zu korrigieren sucht (vgl. ebd. 102-183).

Freilich ist und bleibt die Rede von der 'Perspektivität' metaphorisch, denn die Romantik und die Aufklärung, der Liberalismus und

der Marxismus sind nun einmal keine »Raumgegenstände«. Dies schließt nicht aus, daß diese Rede die Situation des historischen Erkennens einigermaßen korrekt beschreibt. Auch wenn wir dies einmal annehmen wollen – es versteht sich keineswegs von selbst, und über die Analogisierung hinausgehende Evidenzen liefert Mannheim nicht –, bleiben aber noch gewaltige Probleme: Zum einen kann das Herstellen von Objektivität auf diese Weise nur dann funktionieren, wenn der Forscher tatsächlich *alle* möglichen Standorte in die Betrachtung einbezogen hat – und deren gibt es prinzipiell immer unendlich viele. Wenn ihm einige fehlen, ist es stets möglich, daß sich die verschiedenen perspektivischen Verzerrungen nicht aufheben, sondern addieren; das Ergebnis wäre nicht größere, sondern geringere Objektivität. Zum zweiten muß jede der von ihm einbezogenen Sichtweisen ein perspektivisch *richtiges* Bild des Gegenstandes ergeben; wenn es perspektivisch falsch (oder überhaupt kein Bild des Gegenstandes, sondern eine Fata Morgana) ist, hilft auch keine Korrektur von perspektivischen Verzerrungen weiter (Mannheim scheint tatsächlich davon auszugehen, daß jedes Geschichtsbild – einschließlich des faschistischen, vgl. ebd. 131 – perspektivisch richtig ist und zumindest einen Aspekt des Ganzen korrekter wiedergibt als die anderen). Drittens muß der Forscher auch in der Lage sein, jede einzelne Sichtweise korrekt nachzuvollziehen; sein eigener Standort darf bei der Wahrnehmung der anderen Perspektiven nicht mehr zu perspektivischen Verzerrungen führen – was keineswegs als ausgemacht gelten kann, denn diese Perspektiven sind ja in der gleichen Weise Gegenstände historischer Erkenntnis wie andere auch, und können prinzipiell auch in der gleichen Weise falsch wahrgenommen werden. Viertens schließlich könnte es auch sein, daß ein bestimmter »Standort die größten Chancen für ein Optimum an Wahrheit hat« (was Mannheim ebd. 72 erwähnt, aber nicht weiter diskutiert); in diesem Fall müßte seine Sicht in die »Umrechnung« mit höherem Gewicht eingehen als die anderen.

Trotz alledem ist es natürlich eine vernünftige Idee, die (Wissens-)Soziologie zu verpflichten, möglichst viele und möglichst unterschiedliche Denkstile in ihrer Partikularität und Seinsgebundenheit zu analysieren, immer mehr »Partikularsichten« in sich aufzunehmen in einer »diese immer wieder sprengenden Intention auf das Ganze« (ebd. 92f). Ein anderer Weg zur annäherungsweise Überwindung ethnozentrischer Borniertheiten ist, trotz aller Schwierigkeiten, schlechterdings nicht vorstellbar. Als anti-ethnozentrischer Appell war und bleibt Mannheims Werk bedeutsam. Den »totalen

und allgemeinen Ideologiebegriff«, an dem die ganzen Aporien von »Ideologie und Utopie« hängen, hätte es dazu allerdings überhaupt nicht gebraucht (er war nur für die Marx-Überwindung notwendig); »Kulturen«, »Ideen«, »Denkstile«, »Sichtweisen« etc. wären ebenso gut geeignet gewesen, ja sogar besser, denn bei ihnen ist – anders als im totalen Ideologiebegriff – von Anfang an nicht unterstellt, daß ihren Trägern »die Möglichkeit des richtigen Denkens genommen ist«.

Kritisiert wurden in der Literatur darüber hinaus vor allem Mannheims Begriff vom 'sozialen Sein' und seine Idee einer 'freischwebenden Intelligenz'. Horkheimer (1971, 283ff) wie Lenk (1972, 244ff) werfen Mannheim vor, er entleere den Begriff des 'sozialen Seins' dadurch, daß er ihn von der Bindung an den Klassenbegriff löse und auch »Generationen, Lebenskreise, Sekten, Berufsgruppen, Schulen etc.« als »Seinsstandorte« mit möglichen »Denkstandorten« in Beziehung setze, von jedem konkreten Inhalt. Die These von der Seinsverbundenheit des Bewußtseins sage dann nicht mehr aus, als daß das Denken mit *irgend etwas* anderem im Zusammenleben der Menschen zusammenhängt – und das ist in der Tat keine sonderlich informative Aussage. Auch hier ist die scheinbare Radikalisierung der Marxschen Ideologiekritik in Wirklichkeit eine Verharmlosung; aus der eindeutigen Zuordnung von bürgerlicher Ideologie und bürgerlicher Klassenlage wird eine nichtssagende Leerformel über den Zusammenhang von irgend etwas Sozialem mit irgend etwas Geistigem. Auf der anderen Seite sollte man aber nicht übersehen, daß für Mannheim doch zumindest programmatisch »von all diesen Gruppierungen und sozialen Einheiten der *Klassenschichtung die größte Relevanz* zuzusprechen ist (ebd. 273)⁵, und daß er wenigstens naturalistische Interpretationen seiner These von der Seinsgebundenheit des Denkens (die Erklärung des Geistigen aus einer »überzeitlichen Triblehre« à la Scheler – vgl. Mannheim 1964, 343ff, 365ff) explizit ausschließt⁶.

Mannheims Hoffnung auf die »sozial freischwebende Intelligenz« als den »Träger« der den Blick auf das Ganze schrittweise ermöglichenden »Synthese« haben sich sicherlich spätestens im Nationalsozialismus (der auch Mannheim zur Emigration zwang) als illusorisch erwiesen – man denke nur an die Anpassungswut der deutschen Universitäten (vgl. für viele: Buselmeier (Hg.) 1985). Seine Formulierungen sind allerdings sehr viel vorsichtiger als die der meisten späteren Benutzer des Begriffs »eine nicht allzu fest gelagerte Schicht«, die sich aus verschiedenen Klassen rekrutiert, und in der sich anders als in traditionellen Priesterkasten verschiedene

»Wollungen und Tendenzen« bekämpfen, weshalb es hier schwieriger ist, den eigenen Standpunkt absolut zu setzen (vgl. Mannheim 1952, 135 ff). Eine Garantie für ideologiefreies Denken bedeutet die Zugehörigkeit zur Intelligenz für Mannheim jedenfalls nicht, allenfalls eine Chance zur Überwindung ideologischer Borniertheiten – eine Chance, deren Größe er zweifellos überschätzte.

Muß ich noch sagen, daß die vorgetragene Kritik an Mannheim – und insbesondere an seiner »Marx-Überwindung« – die Marxsche Theorie eben nicht für ^{*}sakrosankt erklärt? Ich fürchte, ich muß. 1000. 1. 12 Natürlich ist es absolut legitim, auch das Marxsche Werk wissenschaftlich und ideologiekritisch zu analysieren (daß Mannheim dies nicht tut, steht auf einem anderen Blatt). Aber dazu braucht es ebensowenig einen »allgemeinen totalen Ideologiebegriff«, wie Marx einen »speziellen totalen Ideologiebegriff« benutzt hat, der dem Gegner die »Möglichkeit des richtigen Denkens« genommen hätte. Wir haben ja gesehen, daß für Marx die Überzeugung von der Gemeinsamkeit der Interessen aller feudalabhängigen Klassen »im Anfang wahr« war (richtiges Denken), und daß für ihn auch »Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham« auf der (Oberflächen-) Ebene der Zirkulation in der kapitalistischen Gesellschaft tatsächlich gegeben sind (ebenfalls richtiges Denken). Zudem folgt er in der Beschreibung dieser Oberflächenebene (v.a. in den »Theorien über den Mehrwert«, MEW 26) über Hunderte von Seiten hinweg den bürgerlichen Theoretikern, allen voran David Ricardo. Was Marx in seiner Denunziation der bürgerlichen Ideologie behauptet, ist nur, daß die – von ihm konkret beschriebene – Interessenlage der Bourgeoisie diese in ihrer Masse daran hindert, hinter jene Oberfläche zu schauen: sie würde sich sonst selbst als Aneignerin von Mehrwert, als Ausbeuterin erkennen, und das würde ihre Handlungsfähigkeit lähmen. Deshalb schaut sie in ihrer übergroßen Mehrheit gar nicht erst hinter den Vorhang, hinter dem so ein häßliches Spiegelbild zu erwarten ist – und handelt weiter. Es wird ihr eben nicht prinzipiell die Möglichkeit abgesprochen, dahinterzuschauen; aber dies wird als mit der Erhaltung ihrer Herrschaft unvereinbar und deshalb auf Massenbasis unwahrscheinlich erachtet.

Positivistische Ideologiekritik

4. Theodor Geiger

Zentral für die positivistische Ideologiekritik ist die strenge Scheidung zwischen Wissenschaft und Ideologie. Auf die Frühgeschichte dieser Scheidung in der positivistischen Gesellschaftstheorie⁷ kann ich hier nicht eingehen; dies habe ich anderwärts ausführlich getan (vgl. Hauck 1991; 1984). Beginnen möchte ich die Auseinandersetzung vielmehr mit Karl Mannheims Zeitgenossen und Kritiker Theodor Geiger (geb. 1891 in München, 1933 nach Dänemark emigriert, 1952 auf der Überfahrt von dort nach Kanada verstorben).

Bei Geiger ist die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Ideologie aufs Engste mit dem Begriff der 'Sachaussage' verknüpft. Wissenschaft hat ausschließlich Sachaussagen zu liefern, und sie hat dies in wissenschaftlicher Weise zu tun, das heißt ausschließlich durch »Verarbeitung von Beobachtungen nach den Regeln der Logik« (Geiger 1953, 47). »Solche Aussagen können nur über Gegenstände gemacht werden, die mit unseren Sinnen – mittelbar oder unmittelbar – wahrgenommen werden können« (ebd.). »Der Inbegriff dieser Gegenstände sei 'die Erkenntniswirklichkeit' genannt« (ebd.). Andere mögen andere Wirklichkeitsbegriffe haben, den einer »subjektiven Erlebniswirklichkeit« z.B. Aber auch sie müssen zugeben, daß die über solche Inhalte auszusagenden 'Wahrheiten' in einem anderen Sinn 'wahr' sind als »die Feststellungen von sinnlich Wahrgenommenem und die logisch daraus gezogenen, demonstrierbaren Schlußfolgerungen« (ebd. 48). »Ideologisch« sind für Geiger alle Behauptungen, die den Anschein von (wahren) Sachaussagen, von Aussagen über die Erkenntniswirklichkeit erwecken, obwohl sie keine sind. Der einfachste Fall ist ihm zufolge das Werturteil.

Als Beispiele für Werturteile führt Geiger nahezu ausschließlich Sätze an, die wertende Adjektive benutzen: »Die Hyazinthe ist wohlriechend«, »es gibt nichts Besseres als die Morgenzigarette«, »die Madonna Sixtina ist wunderbar schön«, »Mord ist verwerflich« etc. (vgl. ebd. 54-63 sowie Geiger 1964, 176ff). Solche Aussagen sehen so aus, als ob sie Aussagen über Eigenschaften der jeweiligen Gegenstände wären. In Wirklichkeit drücken sie aber nur ein »Vital-« oder »Gefühlsverhältnis« der sie fällenden Personen zu den Gegenständen aus. Die »Eigenschaft 'wohlriechend' oder 'Wohlgeruch'« gibt es nicht (ders. 1953, 54). »Dinge *sind* nicht schön oder häßlich, Handlungen *sind* nicht gut oder böse, usw., sondern Personen oder

Personenkreise finden Gefallen oder Mißfallen an ihnen« (ebd. 62). Richtig müßte es heißen: »Der Geruch der Hyazinthe ist mir angenehm«; »die Sixtina gefällt mir«; »ich mißbillige Vernichtung von Menschenleben durch Menschenhand« (ebd. 61). Durch die Verwendung der Copula 'ist' bzw. 'sind' täuscht der Sprecher aber sich und die Hörer über den tatsächlichen Status der Aussage. Er schreibt dem Gegenstand eine Eigenschaft zu, die es (als Eigenschaft von Gegenständen) überhaupt nicht gibt; und dies bedeutet, »daß Werturteile erkenntnis-illegitim sind« (ebd. 56). Sicherlich kann man niemandem verbieten, bestimmte Dinge anderen vorzuziehen – solche »Primärwertungen« sind im Gegenteil auch in Geigers Sicht absolut überlebensnotwendig. Falsch oder illegitim ist jedoch die durch die Ist-Form erschlichene »Objektivierung und Theoretisierung« des empfundenen Abscheus oder Überschwangs (vgl. Geiger 1964, 182).

Das so verstandene Werturteil liefert Geiger das Paradigma, an dem er seinen Ideologiebegriff expliziert. Dessen kürzeste und prägnanteste Definition lautet: »... durch Vitalengagement bedingte Fehlbeurteilung objektiver Realität« (ders. 1953, 161). Was dabei mit »Fehlbeurteilung« gemeint ist, ist allerdings nicht ganz eindeutig. Explizit spricht Geiger meist nur von der Ideologie als »para-theoretischer Aussage«, wobei mit »para-theoretisch« eben gemeint ist, daß den Dingen Eigenschaften zugesprochen werden, die es in der »theoretischen oder Erkenntniswirklichkeit« gar nicht gibt; bisweilen auch, daß in dieser Wirklichkeit überhaupt nicht existierende Wesenheiten (»Freiheit«, »Gerechtigkeit« z.B.) konstruiert und mit bestimmten Prädikaten belegt werden. Solche Aussagen sind »logisch gesprochen weder wahr noch falsch« (ebd. 64). Sie sind jedoch erkenntnis-illegitim, weil »gar nicht von etwas Wirklichem die Rede ist, sondern von der Illusion einer Wirklichkeit« (ebd.). In den ideologiekritischen Einzelanalysen, die er zur Erläuterung immer wieder einfügt, versucht er allerdings regelmäßig auch die inhaltliche Falschheit bestimmter Aussagen bzw. Aussagenteile nachzuweisen und aus einem Vitalengagement der Autoren zu erklären. Faktisch behandelt er also nicht nur »erkenntnis-illegitime«, sondern auch empirisch falsche Aussagen als Ideologien – falls ihre Illegitimität oder Falschheit auf ein Vitalengagement der Aussagenden zurückzuführen ist.

Als deklariertes Behaviorist, dem das Seelenleben der anderen grundsätzlich unzugänglich erscheint, hat Geiger einige Mühe, darzustellen, wie eine solche ursächliche Erklärung von Fehlbeurteilungen der objektiven Realität aus einem Vitalengagement aussehen

könnte. Ein bißchen »Introspektion« muß er schließlich doch zulassen. Er weiß, daß er selber Gefühle und Vitalengagements hat, und daß ihn diese gelegentlich »zu sachlich anfechtbaren Aussagen verleitet haben« (ebd. 169). Und warum sollte es bei »anderen Ichen« anders sein? Wenn er ein bestimmtes Fehlurteil bemerkt und auf Grund der Kenntnis seines eigenen Innenlebens ein dazu passendes Vitalengagement vermuten kann, fühlt er sich deshalb berechtigt, einen Ideologieverdacht zu äußern. Den gilt es zu erhärten, wenn ein »endgültiger Ideologievorwurf« daraus werden soll. Dies ist auf (mindestens) zweierlei Weise möglich: einmal durch »Analyse des Zusammenhangs«, in dem die Aussage steht. Ideologische Aussagen sind regelmäßig Teil von größeren Gedankengebäuden, und »irgendwo in der Kette finden wir z.B. eine metaphysische Prämisse oder ein verkapptes Werturteil« (ebd. 166f), durch die uns der Urheber selber die »Ideologiequelle« anzeigt. Die andere Möglichkeit der Erhärtung des Ideologieverdachts ist die statistische: Wenn eine bestimmte Falschaussage in einem objektiv umschriebenen Personenkreis, bei dem ein gleichgeartetes Vitalengagement unterstellt werden kann, sehr viel häufiger vertreten wird als anderswo, kann man einen ursächlichen Zusammenhang unterstellen. Man kann dann von einer Ideologie der »Menschenkategorie XY« sprechen, »von einer Arbeiter- oder Beamtenideologie, einer Ideologie der Bauern oder Intellektuellen, von einer nationalen Ideologie oder der Ideologie eines Zeitalters« (ebd. 171).

Das Heilmittel gegen die ideologische Versuchung ist es, die »uninteressierte oder detachierte Haltung« des »distanzierten Beobachters« einzunehmen und jedem Vitalengagement außer »der bloßen genuinen Wißbegierde oder theoretischen Neugier« (ebd. 83) zu entsagen, die Dinge nicht als Beteiligter, sondern als Betrachter ins Auge zu fassen. Wertende und ideologische sind zugunsten von präzisen (möglichst quantitativ definierten) deskriptiven Begriffen zu vermeiden. Es geht ausschließlich um »Wahrheit im Sinne 'Übereinstimmung mit der Wirklichkeit'« (ebd. 183); kein »Vitalverhältnis eines Beteiligten zum Aussagegegenstand« darf eine Rolle spielen (ebd. 68).

Inhaltlich veranschaulicht Geiger seine Vorgehensweise (eher schematisch) an folgendem Beispiel: »Der Unternehmer NN spricht den Satz aus: 'Der Unternehmergewinn ist der notwendige Antrieb des wirtschaftlichen Fortschritts'« (ebd. 70). Dieser Satz ist zunächst eine »Fehlbeurteilung der objektiven Realität«, und zwar in dreierlei Hinsicht: Erstens drückt das Wort 'Fortschritt' in ihm »offenbar ein

positives Werturteil« aus – Fortschritt als etwas Gutes, »was vernünftigerweise von allen angestrebt werden müsse« (ebd.). Zweitens ist auch die deskriptive Bedeutung des Wortes völlig unklar. Der Unternehmer wird dabei in erster Linie an quantitative Erhöhung des Ausstoßes denken, der Arbeiter an die Verbesserung seines eigenen Lebensstandards. Was dem Fortschritt im Sinn des ersteren dient, kann dem Fortschritt im Sinn des letzteren abträglich sein. Drittens schließlich ist der Satz, auch wenn wir ihn im Sinn des ersten verstehen, in dieser Allgemeinheit unwahr. In nichtkapitalistischen Gesellschaften kann die Anreizfunktion, die in kapitalistischen »wenigstens der Theorie nach« der Unternehmergeinn erfüllt, »durch andere Prämien, z.B. den Stalinorden, einen Titel oder auf andere Weise erreicht werden« (ebd. 71). Die Aussage ist also erkenntnisillegitim und falsch zugleich. Daß dies durch ein Vitalengagement des Sprechers bedingt ist, liegt nahe, weil dieser selbst von der Anerkennung der Unternehmergeinne profitiert und von Angriffen dagegen Nachteile zu erwarten hat. Da der Satz von Unternehmern sehr viel häufiger unterschrieben wird als von anderen, erscheint es gerechtfertigt, ihn als Unternehmerideologie zu qualifizieren.

Gründlicher als die meisten anderen Autoren untersucht Geiger die *Massenwirkung* von Ideologien. Von besonderem Gewicht – und ungebrochener Aktualität – sind dabei seine Analysen des Nationalismus. Auch hierbei handelt es sich ihm zufolge um eine Objektivierung und Theoretisierung von emotionalen Beziehungen. Gefühlsverhältnisse wie das der Vertrautheit mit dem Land und den Leuten, unter denen man groß geworden ist, werden überbaut mit der scheinobjektiven Wertidee der Nation, bei der es sich in Wirklichkeit um eine bloße Schimäre, »ein zur Erhabenheit aufgeblasenes Nichts« (Geiger 1964, 175) handelt. »Von der staatlichen Organisation abgesehen ist die Nation keine gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern Ausgeburt einer Ideologie« (ebd. 169). »Wenn dem Schultze in Kassel die Brust vor Nationalgefühl schwillt, umfaßt er wahrhaftig nicht den Müller in Possemuckel und den Hübner in Dinkelsbühl in volksgemeinschaftlicher Bruderliebe. Dergleichen ist – selbst wenn er es sich vormacht – unmöglich. Er 'sieht' sie nicht. Die 60 oder 65 Millionen 'deutschen Brüder' sind zu viele, als daß der eine Schultze sich zu den anderen 64 999 999 persönlich hingezogen fühlen könnte« (ebd. 148). Das Gefährliche daran ist, daß diese imaginären Wertideen, denen von sich aus keinerlei Realität entspricht, schließlich doch »selbst zu Gegenständen sekundärer Gefühle werden« (ebd. 192). Um diese, für die jeweils Herrschenden in vielfältiger

Weise nutzbar zu machenden Gefühle am Leben zu erhalten aber, bedarf es des Streits, der aggressiven Auseinandersetzung mit einem als »anders« definierten Feind. Die Aggressivität ist »die lebensspendende Kraft der Nation. Ohne einen wirklichen oder eingebildeten Gegner kann sie nicht bestehen« (ebd. 157). Auch dies wäre halb so schlimm, »wenn der Streit doch wenigstens einen Gegenstand hätte. ... Aber der Streit hat keinen Gegenstand, die Einigkeit keine Substanz« (ebd.). Die Menschen streiten verbissen für die Ideale der Nation (und ebenso auch der Freiheit, der Demokratie, des Sozialismus) und sind »ohne es zu wissen völlig uneins über das, wofür sie Schulter an Schulter kämpfen. Was sie in Wahrheit vereint, ist nicht eine Gemeinschaft der Wertungen, sondern der Phrasen, nicht eine gemeinsame Sache, sondern ein magisches Wort« (ebd. 193).

Auch wenn man dieser Analyse weitgehend zustimmen kann, ist doch nicht zu übersehen, daß die allgemein-theoretischen Grundlagen von Geigers ideologiekritischem Programm ziemlich fragwürdig sind. Daß Geiger einem ziemlich naiven erkenntnistheoretischen Realismus huldigt, ist offensichtlich. Es gibt den »Betrachter«, und es gibt die »Objekte der Außenwelt«, die er »als außerhalb seiner selbst und als unabhängig von ihm gegeben ansieht« (Geiger 1953, 68). Ideologisch ist es, wenn er sie »nicht nach *ihrer*, sondern nach seiner Natur« auffaßt (ebd.). Der Beobachter ist zunächst nichts als ein rein passiver Registrierapparat. Seine Eigentätigkeit beginnt erst nach der Beobachtung – mit der logischen Verknüpfung des Beobachteten. Mit der Konstitution der Erkenntnisgegenstände hat er nichts zu tun. Das Blau der Hyazinthe existiert – anders als ihr Wohlgeruch – unabhängig von ihm in der Außenwelt. Daß wir selbst es sind, die willkürlich bestimmte Phänomene aufgrund der Sinnesindrücke, die sie bei uns hervorrufen, als 'blau' zusammenfassen, andere als 'Hyazinthe', und wieder andere als 'wohlriechend' interessiert ihn nicht. Für die deskriptive Verwendung dieser Begriffe ist zunächst nur entscheidend, daß sich intersubjektiv eine Einigung über ihren Umfang und ihre Grenzen erzielen läßt – was nicht mehr blau, sondern rot, keine Hyazinthe, sondern Gras, nicht wohlriechend, sondern stinkend ist. Wenn ein Begriff eine eindeutige deskriptive Bedeutung dieser Art besitzt, läßt er sich in Sachaussagen vernünftig verwenden, unabhängig davon, ob der Sprecher angenehme Empfindungen damit verbindet oder nicht. Wenn der Sexualforscher jedesmal, wenn er das Wort 'Erektion' in den Mund nimmt, eine solche erlebt, spricht das nicht gegen die Verwendbarkeit des Begriffs. Hat der Begriff aber keine abgrenzbare Bedeutung (wie nach Geigers

Analyse der Nation), versteht jeder etwas anderes darunter, dann ist er aus *diesem* Grund zur Formulierung von informativen Tatsachenaussagen ungeeignet – und nicht, weil möglicherweise der Sprecher irgendwelche Gefühle mit ihm verbindet.

Dies ist natürlich höchstens die halbe Wahrheit. Es gibt sicherlich umgangs- wie bildungssprachliche Ausdrücke, die für jedermann ausschließlich evaluative Bedeutung haben – von 'knorke' bis 'beschissen'. Es gibt möglicherweise auch welche, die von jedermann ausschließlich deskriptiv verstanden werden – 'gasförmig' vielleicht, oder 'quadratisch'. Die meisten Begriffe der Umgangssprache wie der Bildungssprache besitzen jedoch beides, deskriptive und evaluative Bedeutungselemente⁷. Sie liefern eine »gewissermaßen gebrauchsfertige Orientierung«, die »den Handelnden von zahlreichen Überlegungen und Unsicherheiten entlastet« (Topitsch 1965, 18) – etwa so wie der an ein Kleinkind gerichtete Ausruf »heiß« nicht nur über die Temperatur informieren, sondern auch sagen soll »laß die Finger davon!«. Sie sind die für die Wissenschaft eigentlich gefährlichen – und darauf hingewiesen zu haben, bleibt Geigers Verdienst. Gefährlich sind sie jedoch nicht wegen der Gefühle, die der Wissenschaftler mit ihnen verbindet, sondern deshalb, weil die Mischung von evaluativen und deskriptiven Inhalten, die sie im allgemeinen Sprachgebrauch (aus dem auch er nicht aussteigen kann) besitzen, es ihm unter Umständen ermöglicht, die Zustimmung zu bestimmten Wertungen im Publikum bewußt oder unbewußt zu erschleichen – auf Wegen, die den Schein der Logik für sich haben, ernsthafter logischer Überprüfung aber nicht standhalten.

Trotzdem scheint es mir nicht möglich zu sein, solche Begriffe aus der Sprache der Sozialwissenschaften völlig zu eliminieren. Dies zum einen schon deshalb nicht, weil jede wissenschaftliche Kunstsprache, die sich nicht im Kreise drehen und auf den Bezug zur Erfahrung verzichten will, des schließlichen Rekurses auf die Alltagssprache bedarf – neue Begriffe können sinnvoll immer nur durch schon bekannte definiert werden, und vor aller Definitionstätigkeit bekannt sind uns eben nur die der Alltagssprache (vgl. z.B. Kamlah/Lorenzen 1967). Zum andern aber auch deshalb, weil jeder Begriff, der wesentliche Bestimmungsfaktoren des sozialen Handelns bezeichnet, eben deswegen zur evaluativen Aufladung geradezu auffordert. Wenn »die Nation«, »die Kaste«, oder »die Familie« Realitäten darstellen, die die Handlungsmöglichkeiten ihrer Mitglieder in gewisser Weise festlegen, dann *müssen* diese im Handeln positiv oder negativ zu ihnen Stellung beziehen. Selbst wenn der Sozial-

wissenschaftler dieselben Realitäten mit Kunstbegriffen bezeichnen würde, wären diese vor dem Schicksal der evaluativen Aufladung spätestens (!) dann nicht mehr sicher, wenn sie über den engsten Kreis der Wissenschaftler hinaus Bekanntheit erlangt hätten – was das Schicksal der meisten sozialwissenschaftlichen Begriffe ist. Natürlich kann man dem durch die Flucht in die Irrelevanz entgehen, zu Erklärungsfaktoren von so geringer Bedeutung, daß sich niemand um sie stören muß. Der bessere Weg scheint es mir dann aber doch zu sein, auf das Unternehmen der totalen Sprachreinigung zu verzichten, und statt dessen die erwähnten Schleichpfade zur Erzielung von Zustimmung offenzulegen; weniger metaphorisch gesprochen: nicht »ideologische« Begriffe zu verbieten, sondern die Logik »ideologischer« Argumentationsgänge zu überprüfen.

Im übrigen schafft es natürlich auch Geiger entgegen seinem deklarierten Vorsatz keineswegs, alle mit einem Wertakzent behafteten Begriffe zu eliminieren. Reden wir nicht von Randbemerkungen, in denen Wörter wie 'kritisch', 'magisch', 'Mißbrauch', 'Blödsinn' ständig vorkommen (diese hier alle in Geiger 1953, 88). Der Begriff der 'Ideologie' selbst hat evaluative Bedeutungselemente, ganz wie die Begriffe 'Kaste', 'Klasse' und 'Nation' auch; und er hat sie auch und gerade bei Geiger, denn Ideologie bedeutet ihm einen Erkenntnismakel – und trotzdem hat er auch einen deskriptiven Gehalt. Entsprechend ist auch Geigers zentrale Aussage »Werturteile sind erkenntnis-illegitim« nach seinen eigenen Kriterien »ideologieverdächtig«; denn sie ist ohne jeden Zweifel ein Werturteil in Geigers Sinn – »illegitim« ist eine negative Bewertung. Auch diesem Satz läßt sich zwar trotz alledem ein vernünftiger Sinn abgewinnen, etwa: »Werturteile informieren, obwohl es so aussieht, nicht über das, was ich, Theodor Geiger, im Unterschied zu den Metaphysikern 'Erkenntniswirklichkeit' nenne. Deshalb lehne ich sie ab.« Das allerdings sagt Geiger eben nicht; er sagt: »sie sind illegitim«; und anderen, die wertende Adjektive in Sachaussagen verwenden, macht er daraus den Ideologievorwurf.

5. *Notwendiger Exkurs zu Max Webers Wertfreiheitslehre*

Daß die Wissenschaft – einschließlich der Sozialwissenschaft – »wertfrei« zu sein habe, war nach Max Webers einschlägigen Artikeln für ganze Soziologengenerationen eine selbstverständlich geteilte Glaubensgewißheit. Auch Geigers Ideologiekritik zehrt von dieser Gemeinsamkeit: Werturteile und Tatsachenaussagen sind völlig

heterogene Dinge; die Wissenschaft hat Tatsachenaussagen zu liefern; Werturteile haben in ihr nichts verloren, sie sind nicht erkenntnisfähig – das waren für die große Mehrheit der Soziologen unbezweifelbare Wahrheiten, und eine Ideologiekritik, die darauf aufbaute, konnte sicher sein, auf lauter offene Ohren zu treffen. Unglücklicherweise war jedoch die differenzierte Begründung, aus der heraus Weber seine Wertfreiheitsforderung entwickelte, in jenem Überzeugungs-Einheitsbrei fast vollständig untergegangen. Auch Geiger geht auf diese Begründung gar nicht erst ein⁹ – sehr zum Nachteil seiner Argumentation. Um zu einem tieferen Verständnis der wirklichen Bedeutung des Werturteils für die Ideologieproblematik zu kommen, ist es deshalb unerlässlich, sich ernsthaft mit der Weberschen Position auseinanderzusetzen – auch wenn Weber das Wort »Ideologie« so gut wie gar nicht benutzt.

Bezüglich der Heterogenität von Tatsachenaussagen und Werturteilen gibt es zunächst natürlich Übereinstimmung zwischen Weber und Geiger. »Tatsachenfeststellung, Feststellung mathematischer oder logischer Sachverhalte oder der inneren Struktur von Kulturgütern einerseits, und andererseits die Beantwortung der Frage nach dem *Wert* der Kultur und ihrer einzelnen Inhalte und danach: wie man innerhalb der Kulturgemeinschaft *handeln* solle«, sind »ganz und gar heterogene Probleme« (Weber 1951, 585f). Die Wissenschaft kann nur das erstere, niemals das letztere. Sie »vermag niemanden zu lehren, was er *soll*, sondern nur, was er *kann* und – unter Umständen – was er *will*« (ebd. 151). »Bindende Normen und Ideale zu ermitteln«, »kann niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein« (ebd. 149). Werturteile können nur durch persönliche Überzeugungen begründet werden – welche ihrerseits allerdings durch soziale Einflüsse geformt werden. Die höchsten und letzten Wertprinzipien sind nicht nur verschieden; sie sind miteinander unvereinbar. Zwischen ihnen herrscht »unvereinbar tödlicher Kampf, so wie zwischen 'Gott' und 'Teufel'. Zwischen diesen gibt es keine Relativierungen und Kompromisse« (ebd. 493).

Anders als für Geiger folgt für Weber daraus aber nicht, daß Werturteile erkenntnis-illegitim seien und in der Wissenschaft nichts verloren hätten. Zwar fordert er im Namen der »intellektuellen Rechschaffenheit« die strikteste und »pedantischste« Trennung der beiden Arten von Urteilen; und er empfindet – wohl wissend, daß dies selbst ein Werturteil ist – die »Kathederwertung« oder »Professoren-Prophetie« als die »von allen Arten der Prophetie ... einzige ganz und gar unerträgliche« (ebd. 478), weshalb er auch dafür plädiert,

daß die Politik dem Hörsaal unbedingt fernzubleiben habe. Aber dies bedeutet weder, daß Werturteile »der wissenschaftlichen Diskussion überhaupt entzogen seien« (ebd. 149), noch daß sie im Prozeß des wissenschaftlichen Arbeitens keinerlei legitime Rolle zu spielen hätten.

Betrachten wir zunächst die Rolle, die die Wissenschaft in der Wertdiskussion spielen kann. Hierbei ist zunächst festzuhalten, daß für Weber anders als für Geiger Werturteile weder Ausdruck bloßer Geschmackspräferenzen – die 'einfach da' sind – noch sinnlose Wortkombinationen darstellen; sie sind vielmehr »etwas, was 'Geltung heischend' an uns herantritt, und dessen 'Geltung' als 'Wert' 'für' uns demgemäß 'von' uns anerkannt, abgelehnt oder in den mannigfaltigsten Verschlingungen 'wertend beurteilt' wird« (ebd. 123). Eben wegen dieser Geltungsansprüche können Werturteile sowohl in logischen Ableitungsbeziehungen zueinander stehen als auch in logische Widersprüche zueinander wie zu unserem Verhalten geraten. Solche Widersprüche und Ableitungsbeziehungen aufzuzeigen, ist eine erste Leistung, die die Wissenschaft (in diesem Fall in erster Linie die Logik) für die Wertdiskussion erbringen kann. Sie kann »dem Wollenden verhelfen zur Selbstbesinnung auf die letzten Axiome, welche dem Inhalt seines Wollens zugrunde liegen, auf die letzten Wertmaßstäbe, von denen er unbewußt ausgeht oder – um konsequent zu sein – ausgehen müßte«, und dies alles, indem sie die Ideale »an dem Postulat der inneren *Widerspruchslosigkeit* des Gewollten« überprüft (ebd. 151; vgl. auch 489 und 494 ff). Dies ist nichts Geringes, denn es erlaubt dem Betroffenen, die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte »Sinnggebung« für ihr »Tun und Sein« mit Bewußtsein zu treffen, statt aus dumpfer Gewohnheit; die Entscheidung selbst aber wird ihm nicht abgenommen.

Alle weiteren Leistungen, die die Wissenschaft für die Wertdiskussion erbringen kann, hängen an der Analysierbarkeit menschlichen Handelns in Kategorien von 'Zweck' und 'Mittel'. Welche Zwecke mit welchen Mitteln verwirklicht werden können, ist eine Frage, zu deren Beantwortung die Wissenschaft prinzipiell in der Lage ist. Es handelt sich dabei um die einfache Umkehrung von Kausalsätzen: aus »wenn x, dann y« folgt: x ist ein Mittel zur Erreichung von y, aus »wenn x, dann -y« folgt: x ist kein solches Mittel. Somit läßt sich rein empirisch feststellen, ob bestimmte Werte mit den vorhandenen oder idealerweise mobilisierbaren Mitteln überhaupt zu realisieren sind – wenn nicht, wird es zumindest schwerfallen, an ihnen festzuhalten. Im anderen Fall, dann also, wenn die Wissenschaft zeigen

kann, daß der Zweck mit bestimmten Mitteln zu erreichen ist, ermöglicht sie dem Wollenden die Abwägung von Zweck und Mittel – ist der Zweck das Mittel wert, lohnt der Aufwand den Ertrag? Schließlich kann die Wissenschaft auch feststellen, welche Folgen die Anwendung der zur Erreichung eines bestimmten Ziels notwendigen Mittel außerdem noch haben wird, was dem Betroffenen auch die Abwägung von Zwecken und unerwünschten Nebenfolgen ermöglicht.

Gehen wir nun aber von dem Beitrag, den die Wissenschaft zur Wertdiskussion liefern kann, über zu dem – in unserem Zusammenhang interessanteren – Part, den das Werturteil in der Wissenschaft zu spielen hat. Von zentraler Bedeutung ist hier die Webersche Überzeugung, daß die Außenwelt, insbesondere aber die Welt der Sozialwissenschaften, nicht aus den diskreten Einzelobjekten besteht, die wir darin zu sehen gewohnt sind. Sie ist nichts als ein kontinuierlicher, end- und formloser, »ungeheurer chaotischer Strom von Geschehnissen, der sich durch die Zeit dahinwältz« (ebd. 214). Aus dieser »schlechthin unendlichen Mannigfaltigkeit« (ebd. 171), dieser »sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens« schneiden wir Menschen willkürlich bestimmte »endliche Ausschnitte« heraus und bedenken sie »mit Sinn und Bedeutung« (ebd. 180). Dieses Ausschneiden und mit Bedeutung versehen ist »Voraussetzung dafür, daß etwas *Gegenstand* der Untersuchung wird« (ebd. 176). Wir selbst sind es also, die diese Gegenstände als diskrete Objekte konstituieren, um sie dann analysieren zu können. »Weil und soweit es uns etwas bedeuten kann, wird eine physische oder psychische ... Wirklichkeit von uns als 'historisches Individuum' *geformt*« (ebd. 126 – als 'historisches Individuum' bezeichnet Weber, etwas mißverständlich, schlichtweg alles, was Gegenstand der historischen Forschung sein kann – bis hin zur »christlich-kapitalistisch-rechtsstaatlichen 'Kultur' in ihrem Gegenwartsstadium« – ebd. 257). Das Gleiche gilt aber für jede Art von Begriffsbildung, auch für die »gattungsmäßige«; auch die Frage, was zu deren »Gegenstand« gemacht werden soll, »ist gar nicht 'voraussetzungslos', sondern eben im Hinblick auf die *Bedeutung* entschieden worden, welche bestimmte Bestandteile jener unendlichen Mannigfaltigkeit ... für die Kultur besitzen« (ebd. 177). Die immer wieder auftretende Meinung, die Prinzipien, nach denen diese Teile ausgesondert werden, könnten »dem 'Stoff selbst entnommen' werden«, entspringt nur »der naiven Selbsttäuschung des Fachgelehrten, der nicht beachtet, daß er von vornherein kraft der Wertideen, mit denen er unbewußt an den Stoff herangegangen ist, aus einer absoluten Unendlichkeit einen winzigen

Bestandteil als das herausgehoben hat, auf dessen Betrachtung es ihm allein ankommt« (ebd. 181).

Es sind also die Wertideen des Forschers, die darüber entscheiden, was aus jenem end- und formlosen Kontinuum herausgeschnitten, und damit zum Gegenstand der Erkenntnis geformt wird – ganz anders als bei Geiger, der die Gegenstände der 'Erkenntniswirklichkeit' als unabhängig vom Forscher 'gegeben' ansieht. Diese Wertideen sind für Weber einerseits »ohne alle Frage« »subjektiv«; andererseits sind sie auch »historisch wandelbar mit dem Charakter der Kultur« (ebd. 183), d.h. sie variieren sowohl zwischen den Angehörigen einer einzigen Kultur als auch zwischen verschiedenen Kulturen. »Wertideen«, und damit etwas gegenüber »Tatsachenfeststellungen« »absolut Heterogenes«, bleiben sie allemal. Um so drängender wird die Frage, wie denn die »Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis« überhaupt zu gewährleisten sei. Wenn schon die Formung der Gegenstände unserer Erkenntnis durch Werturteile bedingt ist – was bleibt dann überhaupt noch an Raum für die Tatsachenfeststellungen?

Webers Antwort läuft im wesentlichen darauf hinaus, daß jene Wertabhängigkeit eben nur für die Tätigkeit des gedanklichen Herausschneidens bestimmter Teile aus dem unendlichen Chaos und des diese mit Sinn, Bedeutung und Namen Belegens gilt, nicht aber für die *Beziehungen* zwischen den solcherart einmal konstituierten Gegenständen; das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von *Kausalrelationen* ist von unseren Werturteilen unabhängig. Um im Bilde zu bleiben: Welche Teile aus jenem unendlichen Strom wir gedanklich ausschneiden und markieren, ist unserer Willkür überlassen; ob der eine den anderen vor sich herschiebt, unter sich begräbt, bremst, beschleunigt etc., ist von unserem Wollen und Werten unabhängig. »'Subjektiv' ... ist nicht die Feststellung der historischen 'Ursachen' bei gegebenem Erklärungs-'Objekt'«, sondern ausschließlich »die Abgrenzung des historischen 'Objektes'«; die Ansicht, »'absolut und unbedingt gültige' Erkenntnis von etwas Historischem« sei unmöglich, »trifft« deshalb »für die 'Ursachen' nicht zu« (ebd. 261). Die »kausale Zurechnung der in ihrer Individualität kulturbedeutsamen Bestandteile der Erscheinungen zu ihren konkreten Ursachen« (ebd. 178) ist das, was auch in den Kulturwissenschaften in objektiver, werturteilsunabhängiger Weise geleistet werden kann und muß. Sie ist »rein kausale Erkenntnis« (ebd. 182) in genau dem gleichen Sinn wie die naturwissenschaftliche auch; denn »im Wie?, in der Methode der Forschung ... ist der Forscher

selbstverständlich hier wie überall an die Normen unseres Denkens gebunden« (ebd.184).

Daraus folgt auch, daß diese kausale Zurechnung, falls sie in methodisch korrekter Weise vorgenommen wurde, für alle Menschen Gültigkeit haben muß, unabhängig von ihren persönlichen Idiosynkrasien oder kulturellen Voreingenommenheiten; »wenn sie ihren Zweck erreicht haben will«, muß sie »auch von einem Chinesen als richtig anerkannt werden« (ebd. 155) – auch wenn diesem sämtliche für die Formung der Erkenntnisgegenstände entscheidenden Wertideen völlig absurd erscheinen würden. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: die Wertideen, die Weber zur Konstruktion der 'historischen Individuen' »protestantische Ethik« und »Geist des Kapitalismus« führten, mögen dem Chinesen abstrus erscheinen, die beiden Begriffe selbst deshalb absolut irrelevant – wenn die Kausalbeziehung zwischen ihnen methodisch korrekt nachgewiesen wurde, muß er sie trotzdem als gültig anerkennen. Im Bereich der Kausalzurechnung behält also die These von der Heterogenität von Wert- und Tatsachensphäre absolute Gültigkeit: weder lassen sich Kausalfeststellungen aus den die Konstitution ihrer Gegenstände begründenden Werturteilen ableiten, noch umgekehrt diese aus jenen.

Von den vielen Ansätzen, die diese Heterogenität trotz alledem bestreiten, behandelt Weber am ausführlichsten diejenigen, die aus historischen Entwicklungstendenzen oder Fortschrittsgesetzen Argumente für die wissenschaftliche Begründbarkeit von Werturteilen ableiten wollen. Wenn etwa Wilhelm Wundt in der historischen Entwicklung eine »generelle Tendenz zur Bildung wachsender Wertgrößen« (ebd. 55), bzw. zur »Wertsteigerung« (ebd. 61) entdeckt haben will, und daraus Kriterien zur Beurteilung von Werten ableiten zu können glaubt, so ist dies für Weber nichts als verschleierte Metaphysik. Denn bei diesen Tendenzen handelt es sich eben nicht um reine Tatsachenfeststellungen. Sie »enthalten« vielmehr von Anfang an »Werturteile reinsten Wassers« (ebd.), denn sie beruhen ausschließlich darauf, »daß wir eben die Entwicklung derjenigen Völker, die wir 'Kulturvölker' nennen, als Wertsteigerung beurteilen« (ebd.). Bei dem, der diese Beurteilung nicht als Werturteil durchschaut, erwächst daraus dann leicht der »metaphysische Glaube, als ob, *auch bei Abstraktion* von unserer wertenden Stellungnahme« ein Geschichtsgesetz begründet worden sei, das »den 'Fortschritt' der Menschheitskultur in die zeitlich unbegrenzte Zukunft hinein 'objektiv' stets von neuem erzeuge« (ebd. 62). Davon aber kann keine Rede sein.

Daß die früheren Soziologengenerationen jene Werturteile nicht als solche durchschauten, mag daran liegen, daß sie ihnen als selbst-evident erschienen waren. Angekratzt wurde diese Selbstverständlichkeit erstmals, »als die sozialistische Kritik und die Arbeit der Historiker die ursprünglichen Wertgesichtspunkte in Probleme zu verwandeln begannen« (ebd. 186). Erst als man sich bewußt wurde, daß auch ganz andere Bewertungsmaßstäbe nicht nur theoretisch denkbar, sondern auch praktisch vertretbar waren, konnte man sehen, daß von 'Fortschritt' immer nur in bezug auf je bestimmte, vorausgesetzte Wertgesichtspunkte die Rede sein konnte, und daß umgekehrt die Beurteilung spezifischer Einzelgeschehnisse als 'Fortschritt' nur für den zwingend sein konnte, der jene Wertgesichtspunkte auch teilte – von anderen Wertstandpunkten aus konnte die gleiche Entwicklung als 'Rückschritt' erscheinen.

Exemplarisch verdeutlicht wird dies alles von Weber in seiner Analyse von Liefmanns Verteidigung der »Vernichtung von unter den Selbstkostenpreis gesunkenen Konsumgütern« (ebd. 513) unter dem Gesichtspunkt des ökonomischen Fortschritts. »Objektiv richtig« (wie Liefmann schreibt), sei diese nur unter der Voraussetzung der Gültigkeit einer ganzen Reihe von Wertvorgaben – deren wichtigste eben die ist, daß es in der Wirtschaft ausschließlich um die Verwertung von privatem »Kapital' in 'Betrieben'« (ebd. 514) unter der Alleinherrschaft des Marktprinzips (d.h. ohne Staatseingriffe und ohne politische Interventionen einer organisierten Arbeiterschaft) gehen solle. Unter diesen Voraussetzungen ist die Ansicht von Liefmann »dann freilich selbstverständlich richtig« (ebd. 515); denn dann ist jene Vernichtung das »technisch richtigste« Mittel zur Optimierung der Güterversorgung. Was diese Argumentation »ignoriert«, ist jedoch »die Tatsache der Klassenlage«, insbesondere die »der Lage der Arbeiter« (ebd. 514), für die das, was für Liefmann eine Verbesserung ist, durchaus eine Verschlechterung sein kann. Ebenso »ignoriert sie die Möglichkeit unausgleichbarer Interessengegensätze zwischen Mitgliedern verschiedener politischer Einheiten« (ebd.), die letztlich eben nur durch Einsatz staatlicher Gewalt gelöst werden können. Für die Verwirklichung der von den beiden letztgenannten Standpunkten (dem proletarischen und dem imperialistischen) aus obersten Zwecke ist jene Vernichtung entsprechend nicht das »richtigste Mittel«. Webers Schlußfolgerung aus alledem lautet: »Überall und ausnahmslos haftet der in unseren Disziplinen *legitime* Fortschrittsbegriff am 'Technischen', ... am 'Mittel' für einen eindeutig *gegebenen* Zweck. Nie erhebt er sich in die Sphäre der 'letzten' *Wertungen*« (ebd. 516).

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Webers Werturteilslehre kann hier nicht geleistet werden. Daß seine Wertfreiheitsforderung, die Forderung also, der Wissenschaftler solle sich im Hörsaal und in seinen wissenschaftlichen Arbeiten von Werturteilen enthalten, selbst ein Werturteil ist, ist ihm, wie angedeutet, sehr wohl bewußt (vgl. z.B. ebd. 475 ff). Und die »intellektuelle Rechtschaffenheit«, deren Erfordernisse er zur Begründung dieser Forderung anführt, ist ja auch eine durchaus respektable Tugend. Ich möchte jedoch auf ein Problem hinweisen, welches Weber in diesem Zusammenhang, wenn nicht ignoriert, so doch gar zu sehr herunterspielt: das Problem der möglichen Parteilichkeit der Wissenschaft. Er setzt wohl voraus, daß die Ergebnisse der Wissenschaft im Falle eines Konflikts zwischen verschiedenen Wertstandpunkten innerhalb einer Kultur stets beiden Seiten nützlich seien, da die gemeinsame Kultur für alle, auch für ihre 'Todfeinde' definiere, was relevant sei (cf. ebd. 586). Diese prästabilisierte Harmonie ist jedoch in Frage zu stellen. Es gibt keinen apriorischen Grund zu der Annahme, daß die Kategorien, die der eine von seinem Wertstandpunkt aus formt, und die kausalen Zusammenhänge, die er mit ihrer Hilfe entdeckt, auch für den, der einen anderen, mit dem ersten möglicherweise in tödlichem Konflikt stehenden Standpunkt einnimmt, relevant und nützlich sein müssen. In welcher Weise könnte ein Pazifist die Erfindung von bakteriologischen oder chemischen Kampfstoffen zur Verwirklichung seiner Ziele nützen? Oder, um bei Webers eigenem Beispiel zu bleiben: was für einen Nutzen kann der aktuell Hunger leidende Proletarier aus Liefmanns Erkenntnis ziehen, daß Konsumgütervernichtung in der gegebenen Situation ein technisch richtiges Mittel zur Kapitalakkumulation ist? Wenn sein 'Zweck' ein anderer ist, nützt ihm auch dieses 'Mittel' nichts. Ihm müßte an einer Wissenschaft gelegen sein, die von einem anderen Wertstandpunkt (dem seinen) aus, andere Erkenntnisgegenstände konstruiert und andere Kausalzusammenhänge herausarbeitet – solche nämlich, die *er* zur Verwirklichung *seiner* Interessen nutzen kann. Wenn dem aber so ist, wenn Wissenschaft tatsächlich je nach den die Formierung ihrer Erkenntnisgegenstände dominierenden Wertideen dem einen Wert dienen und wider den anderen streiten kann, dann ist es nicht nur eine Forderung der intellektuellen Rechtschaffenheit, Werturteile und Tatsachenaussagen auseinanderzuhalten, sondern ebenso auch, jene erkenntnisleitenden Ideen in wissenschaftlichen Publikationen wie in der Lehre explizit zu machen.

6. Ernst Topitsch

In der jüngeren positivistischen Ideologiekritik, für die der 1919 in Wien geborene Sozialphilosoph Ernst Topitsch als Repräsentant stehen soll, kam man aufgrund von – gerade auch Geiger kritisierenden (vgl. z.B. Albert 1968, 80 ff) – wissenschaftslogischen Überlegungen immer mehr davon ab, den Kern der Ideologieproblematik in der Benutzung von wertbeladenen *Begriffen* zu sehen. Statt dessen widmete man sich in erster Linie der Untersuchung der Logik von Argumentationsketten. Ins Zentrum rückte die Unterscheidung von *Sätzen* nach der Art der verwendeten Copula, die Unterscheidung zwischen Ist- und Soll-Sätzen. (Die expressiven Werturteile, die bei Geiger noch eine Hauptrolle spielten, treten damit ganz zugunsten der normativen zurück.)

Topitsch geht aus von berühmten Sätzen Henri Poincarés: »Si les prémisses d'un syllogisme sont toutes les deux à l'indicatif, la conclusion sera également à l'indicatif. Pour que la conclusion pût être mise à l'impératif, il faudrait qu'une des prémisses au moins fût elle-même à l'impératif« (Poincaré, zitiert nach Topitsch 1961, 53). »Eine Ableitung von Forderungssätzen aus reinen Tatsachenaussagen«, von Soll- aus Istsätzen, ist logisch nicht möglich. Wo »normative Sätze in den Schlußfolgerungen aufscheinen, (müssen) sich Normgehalte wenigstens in einer der Prämissen finden, und zwar entweder explizit oder implizit« (ebd. 60). Normative Sätze sind somit nicht mehr erkenntnis-illegitim; erkenntnis-illegitim und ideologisch ist nur ihre Ableitung aus Istsätzen.

Die Bedeutung der Geigerschen Analysen liegt für Topitsch darin, daß sie einen der beliebtesten Tricks der Ideologieproduzenten zur Verschleierung der mangelhaften Logik ihres Vorgehens bei der Ableitung von Soll- aus Ist-Sätzen bloßlegen. Aus dem Istsatz »Mord ist verwerflich« läßt sich die Norm »Du sollst nicht morden!« ableiten – aber nur, weil in dem Wort 'verwerflich' implizit schon eine Norm enthalten ist: 'verwerflich' ist das, 'was nicht sein soll'.

Nun läßt sich, und damit kommen wir zu den raffinierteren Tricks, der Satz »Mord ist verbrecherisch« als logisch notwendig wahr, und somit doch wohl als 'Erkenntnis' konstruieren, aber, so sagt Topitsch, nur insofern er analytisch bzw. tautologisch ist. Das heißt, ich nenne 'Mord' nur eine Tötung, die nicht sein darf (im Unterschied z.B. zur Notwehr), also ist alles, was ich 'Mord' nenne, mit logischer Notwendigkeit eine Tötung, die nicht sein darf. Dann sagt der Satz »Mord ist verbrecherisch« aber, obwohl er aussieht wie

eine Tatsachenaussage, überhaupt nichts über die Wirklichkeit aus, so wenig wie etwa der Satz »Dreiecke sind dreieckig« oder »Kreise sind rund« über die Wirklichkeit aussagt – es sind bloße Sprachregelungen. So wie hier die Norm »Du sollst nicht töten!« begründet wird aus der scheinbaren Tatsachenaussage »Mord ist verbrecherisch«, kann man auch allen möglichen anderen Werturteilen den Schein absoluter, wissenschaftlich belegter Gültigkeit verleihen: indem man sie mit Tautologien begründet, mit »Leerformeln«, die logisch notwendig wahr sind, aber eben deshalb auch nicht über die Realität informieren.

In ähnlicher Weise lassen sich nun aber nicht nur Werturteile scheinwissenschaftlich begründen, sondern auch Tatsachenaussagen gegen jede Widerlegung immunisieren, indem man sie tautologisch macht. Das klassische Beispiel aus dem Volksmund wäre »wenn der Hahn kräht auf dem Mist, ändert sich's Wetter oder es bleibt wie es ist«. Die Aussage ist niemals falsch, aber sie ist »leer«, d. h. sie informiert uns in keiner Weise über das zu erwartende Wetter. Ihr logischer Spielraum ist unendlich, ihr Informationsgehalt gleich null; von den unendlich vielen logischen Möglichkeiten wird nicht eine ausgeschlossen, und nur Aussagen, die welche ausschließen, sind informativ. Umgekehrt erlaubt es mir eine derartig »leere« Aussage aber, dem, der den Trick nicht versteht, im Nachhinein jede tatsächliche (Wetter-)Entwicklung als Bestätigung meiner Prognose anzudrehen. Ähnliche Tautologien, ähnliche »Leerformeln« spielen auch unter Wissenschaftlern, die absolute Unwiderleglichkeit anstreben, eine große Rolle, wengleich meist in sehr viel raffinierterer Form; aber das ist nicht Wissenschaft, sondern Ideologie. Ein typisches Beispiel wäre etwa die unspezifizierte Verwendung der Ceteris-Paribus-Klausel bei vielen Nationalökonomern: wenn gesagt wird, eine bestimmte Aussage gelte nur unter »sonst gleichbleibenden Bedingungen«, aber nicht präzisiert wird, *welche* Bedingungen gleich bleiben müssen, dann läßt sie sich (genau wie die vom Hahn) mit jeder denkbaren Entwicklung in Übereinstimmung bringen, denn *irgend etwas* auf der Welt hat sich schließlich immer verändert (vgl. z. B. Albert 1964, 31f). Solche »Immunisierungsstrategien« (vgl. Topitsch 1965, 25ff), die Aussagen unangreifbar zu machen suchen, aufzuspüren, ist das Hauptgeschäft der Topitsch'schen Ideologiekritik, und das ist ja auch ganz verdienstlich.

Dabei wird der Begriff der 'Leerformel' allerdings auch noch in etwas anderer Bedeutung verwendet als bisher, wo es immer um tautologische *Aussagen* ging. 'Leerformeln' heißen bei ihm auch (und

dies ist ein teilweiser Rückfall auf die Geigersche Position) *Begriffe* ohne angebbaren Inhalt, die in beliebige Aussagen eingesetzt werden können, mit dem Effekt, daß diese dann ebenfalls leer werden. Ein Beispiel wäre das Wort 'Demokratie' in dem Satz »in Chile mußten die Militärs die Macht ergreifen, um die Demokratie zu retten« (das Beispiel ist meines – G.H.). Wenn auch eine Militärdiktatur unter den Begriff der 'Demokratie' zu fassen ist, gibt es offensichtlich nichts, was nicht 'Demokratie' ist, jede beliebige Maßnahme läßt sich aus 'Demokratie' rechtfertigen. Der Begriff wird zur »pseudo-normativen Leerformel« ohne jeden »normativen Gehalt« (ebd. 27f). Auch die Hatz nach Leerformeln dieser Art – bevorzugtermaßen Begriffen wie 'Demokratie', 'Freiheit', 'Gerechtigkeit' – ist ein Lieblingssport von Topitsch, wobei man sich allerdings manchmal des Eindrucks nicht erwehren kann, er würde, wenn irgendwer einen Begriff als Leerformel benutzt, dies automatisch dem Begriff in die Schuhe schieben, der für ihn dann eben eine Leerformel *ist*, statt zu schauen, ob er auch in vernünftiger Weise, mit angebbarem Inhalt benutzt werden kann – und möglicherweise von einigen Autoren auch so benutzt wird. Hier liegt es bisweilen schon nahe, mit Adorno den Verdacht zu äußern, »daß vielfach solche, die dergleichen angeblich ideologische Begriffe verschmähen, dabei weniger die mißbrauchten Begriffe meinen als das, wofür sie stehen« (Horkheimer/Adorno 1956, 175).

Diese Tendenz wird besonders deutlich in Topitschs Auseinandersetzung mit dem Mar'schen Ideologiebegriff. Sie argumentiert zunächst auf einer geistesgeschichtlichen Linie: Die Ideologienlehre habe sich »aus zwei sehr verschiedenen Wurzeln entwickelt«. »Der eine Traditionsstrang ist eng mit der Entwicklung der modernen Wissenschaft verbunden und führt durch die westeuropäische Aufklärung zu der Idolenlehre von Francis Bacon zurück, der andere leitet sich über Hegel und die 'Kirchenväter' des schwäbischen Pietismus aus neuplatonisch-gnostischen, kabbalistischen und verwandten Quellen her« (Topitsch 1961, 16). Der erste ist der wissenschaftliche oder positivistische, der zweite der marxistisch-mythologische. Der erste lebt »in der kühlen und neutralisierten Atmosphäre akademischer Wahrheitsfindung« (ebd. 21) und führt zur Entideologisierung, da er seinen Gegenstand »nicht nach den Wertungen, den Legitimierungs- und Erlösungsbedürfnissen der verschiedenen Gruppen zurechtstilisiert« (ebd. 48). Der zweite stand »in direktem Zusammenhang mit den schweren, oft unter Waffengewalt geführten Auseinandersetzungen, in denen sich die sozialen

Spannungen jener Übergangszeit entluden« (ebd. 21). Er »leitet sich aus archaischen Überlieferungen her, und zwar vor allem aus dem Mythos von Fall und Wiederaufstieg der Seele, dem wir schon bei Platon begegnen« (ebd. 37), und der bei Hegel zum dialektischen Schema von These, Antithese und Synthese wird. Er mündet in eine »revolutionäre Eschatologie«, die »von einem 'dialektischen Umschlag' die Verwirklichung des Millenniums auf Erden 'mit absoluter Sicherheit' erwartet« (ebd. 49), weil er sie »voll Leidenschaft ersehnt« (ebd. 268). Und er bestreitet dem Gegner die Möglichkeit zutreffender Erkenntnis überhaupt (Topitsch 1969, 18ff).

Soweit ist die Argumentation in meinen Augen allerdings pure Demagogie. Ob sich ein Argumentationsmuster geistesgeschichtlich bis auf Plato zurückführen läßt oder nicht, hat mit seiner Wahrheit oder Vernünftigkeit offensichtlich überhaupt nichts zu tun. Und der Spieß läßt sich auch ohne weiteres umdrehen, etwa so: die moderne, mathematisch-statistisch ausgerichtete Wissenschaft ist ideologisch, mystisch und metaphysisch, weil sie geistesgeschichtlich auf die Zahlenmystik eines Pythagoras zurückgeführt werden kann. Zudem wird hier in kaum zu rechtfertigender Naivität die Existenz einer »freischwebenden Intelligenz« vorausgesetzt – als ob Schreibtischgelehrte im Studierzimmer von Vorurteilen, Wertungen und Legitimierungsbedürfnissen notwendig freier wären als andere Menschen.

Nun kommt bei Topitsch allerdings noch eine weitere, erkenntnistheoretische bzw. wissenschaftslogische Argumentationslinie hinzu: Auch das dialektische Schema von Aufstieg, Fall und Wiedergeburt bzw. These, Antithese, Synthese habe Leerformelcharakter. Damit lasse sich jede beliebige Ereignisfolge beschreiben. Wann immer eine Folge »A – B – C« konstruiert werden kann (und dies ist bei jeder Entwicklung der Fall, man muß nur entsprechend einteilen), läßt sich B als Nicht-A, also Negation von A, C als Nicht-B, also Negation von B darstellen. So läßt sich auch jeder beliebige gesellschaftliche Zustand als der zweite, der negative beschreiben, und dann aus dem Schema ableiten, daß der dritte, der positive, die Negation der Negation mit Sicherheit kommen werde. Diese Argumentation ist logisch absolut stichhaltig. Wo das Schema in dieser Weise verwendet wird, beweist es gar nichts. Ich weiß nur nicht, ob es irgendwo in dieser Weise verwendet wird. Die Marxsche Analyse scheint mir von dieser Kritik jedenfalls nicht getroffen zu werden. Es ist zwar unstrittig, daß Marx an den wenigen Stellen, wo er von der Notwendigkeit des Übergangs zum Sozialismus – im »Kapital« tut er dies in ganzen zwei Absätzen (MEW 23, 790 f) – redet, die

Hegelschen Termini benutzt. Aber begründet wird diese Notwendigkeit nicht aus dem Schema, sondern aus der vorangehenden, ausführlichen und konkreten Analyse genau bestimmter Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Entwicklung, deren zunehmende Unverträglichkeit untereinander er herauszuarbeiten sucht¹⁰. Nun könnte es natürlich sein, daß diese Analyse leer oder falsch ist; aber das müßte an ihr selber gezeigt werden; der bloße Hinweis auf die Hegelsche Begrifflichkeit widerlegt sie in keiner Weise¹¹.

Insgesamt meine ich, daß wir bei Topitsch einiges lernen können über die Tricks der politischen Sprache, auch wenn seine Kritik manchmal sehr oberflächlich ist und nur selbstgebastelte Strohmänner zerfetzt. Seine Ideologiekritik verbleibt allerdings fast ausschließlich auf der wissenschaftslogischen Ebene; die soziologische Analyse kommt entschieden zu kurz. Die Erklärung bestimmter Verfälschungen der Realität verbleibt fast immer auf dem Niveau der These von der »kühlen und neutralisierten Atmosphäre akademischer Wahrheitsfindung« einerseits, der wahrheitsfeindlichen Atmosphäre der sozialen Auseinandersetzung andererseits. Eine Ausnahme bilden nur seine Analysen des Zusammenhangs von archaischen Kosmologien mit den Herrschaftsstrukturen der betreffenden Gesellschaften – in altorientalischen Monarchien wird auch der Kosmos »soziomorph« als monarchisch geordnet angesehen, was seinerseits zur Legitimation der irdischen Monarchie genutzt wird; ähnlich wird in der griechischen Philosophie vielfach die Seele nach dem Muster der gesellschaftlichen Hierarchie gedeutet und diese eben dadurch gerechtfertigt usw. (vgl. z.B. Topitsch 1969, 24-60 und passim). Soziologische Untersuchungen des historisch-empirischen Wahrheitsgehaltes finden sich – zum Unterschied von Analysen ihrer logischen Form – schließlich bei Topitsch so gut wie gar nicht.

Interpretative Wissenssoziologie

7. *Peter Berger und Thomas Luckmann*

Gegen die objektivistischen Tendenzen der herrschenden positivistischen und neopositivistischen Ansätze in der Soziologie formierte sich in den frühen 60er Jahren (vor allem in USA) eine Reihe von »interpretativen« Ansätzen. Anders als die Positivisten, die auch in der Soziologie nur Aussagen über äußerlich beobachtbare Fakten zulassen wollen, sehen die interpretativen Ansätze allesamt im »Sinn«,

in den »Bedeutungen«, welche die Menschen in ihren täglichen Interaktionen produzieren, die konstitutiven Merkmale der sozialen Welt und im Verstehen dieses Sinns die wichtigste, wenn nicht die einzige Aufgabe der Soziologie. Die tagtägliche Produktion von Sinn und Bedeutung, von Wissen im weitesten Sinn des Wortes wurde zum zentralen Gegenstand der Soziologie erklärt. Dennoch dauerte es relativ lange, bis die erste explizit als »Wissenssoziologie« deklarierte Arbeit aus diesem Kreis erschien: »Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit – eine Theorie der Wissenssoziologie« (amerikanisches Original 1966) von Peter Berger (geb. 1929 in Wien) und Thomas Luckmann (geb. 1917 in Jugoslawien).

Der Titel des Buches ist Programm: Die Autoren versprechen eine *Soziologie des Alltagswissens*, die ernst macht mit der Weberschen Theorie der Begriffsbildung, nach der die Menschen die Gegenstände ihres Wissens – ihre Wirklichkeit – selbst konstituieren dadurch, daß sie bestimmte Ausschnitte des »‘Panta Rhei’ der Erfahrung« (Berger/Luckmann 1980, 164) mit Sinn belegen und von anderen abgrenzen, sie »objektivieren«. Anders als Weber interessiert sie dabei nicht in erster Linie, wie dies im theoretischen Denken, speziell in der Wissenschaft, sondern wie es im Alltag von jedermann und jederfrau vor sich geht. Anders als dort stehen deshalb auch nicht die individuellen Werturteile und begrifflichen Entscheidungen des einzelnen Theoretikers im Vordergrund, sondern die *gesellschaftlichen* Ein- und Vorstellungen, die sich in der Alltagssprache ausdrücken. »Die Sprache, die im alltäglichen Leben gebraucht wird, versorgt mich unaufhörlich mit den notwendigen Objektivierungen und setzt mir die Ordnung, in welcher diese Objektivierungen Sinn haben und in der die Alltagswelt mir sinnhaft erscheint. ... Auf diese Weise markiert Sprache das Koordinatensystem meines Lebens in der Gesellschaft und füllt sie mit sinnhaltigen Objekten« (ebd. 24f).

Besonders wichtig erscheint ihnen dabei zum einen, daß diese Sprache nicht nur eine neutrale Klassifikation der Welt liefert, sondern auch Rezepte fürs Handeln. Sie sagt mir nicht nur, welche Gegenstände die Wirklichkeit ausmachen, sondern gleichzeitig auch, »‘was man tut’ in bezug auf alle die anderen und alle die Ereignisse meiner Alltagswelt« (ebd. 45). Wichtig erscheint ihnen zum anderen auch, immer wieder die Verschiedenartigkeit und Willkürlichkeit der von den unterschiedlichen Sprachen und Kulturen vorgenommenen Einteilungen und der zugehörigen Verhaltensregeln zu betonen. In diesem Zusammenhang konstruieren sie eine Reihe von

– schön zu lesenden – fiktiven Beispielen, die intuitiv einleuchtend machen sollen, welche weitreichenden Verhaltenskonsequenzen relativ geringfügige Einzelabgrenzungen haben können, und wie sie unter Umständen zu umfassenden Weltanschauungen ausgearbeitet werden. Wenigstens eines von diesen Beispielen soll hier ausführlich wiedergegeben werden – das von der »Vetternwirtschaft« und den vier Ebenen ihrer Legitimation (ebd. 101 ff, 112, 116).

»Wenn ein Kind also lernt, daß ein anderes Kind sein 'Vetter' ist, so ist dies ein Stück Information, das unmittelbar und als solches das Verhalten 'Vettern' gegenüber legitimiert, welches zusammen mit der Bezeichnung gelernt wird. Auf dieser ersten Ebene beginnender Legitimation bewegen sich alle die simplen üblichen Versicherungen: 'So ist es eben'; 'das macht man so' ... Diese Ebene ist natürlich vortheoretisch. Aber sie ist die Grundlage des 'Wissens' als Gewißheit, auf der alle späteren Theorien ruhen müssen...«

»Auf der zweiten Ebene der Legitimation finden sich schon theoretische Postulate in rudimentärer Form ... Die sogenannten Lebensweisheiten, Legenden und Volksmärchen gehören hier hin ... Das Kind lernt Sprichwörter wie: 'Wer seinen Vetter bestiehlt, bekommt Warzen auf die Hände', oder 'Geh, wenn die Frau weint, aber lauf, wenn der Vetter ruft!'. Es ist beglückt, wenn es das 'Lied von den braven Vettern, die zusammen auf die Jagd gingen' hört, und erschrocken und außer sich bei der 'Klage auf zwei Vettern, die Unzucht getrieben haben'.«

»Auf der dritten Ebene stehen explizite Legitimationstheorien ... Sie sind ihrer Schwierigkeit und Differenziertheit wegen häufig einem bestimmten Personenkreis anvertraut, der sie in formalisierten Initiationsriten weitergibt. Man stelle sich einmal eine ausgetüftelte Theorie der 'Vetternwirtschaft' vor mit Rechten und Pflichten und feststehenden Bräuchen. Die Verwalter der ehrwürdigen Kunde sind die alten Männer des Clans ... Sie weihen die Jünglinge mit umständlichen Pubertätsriten in die höhere Vetternwirtschaft ein. Sie treten auch als Experten auf den Plan, wann immer sich praktische Schwierigkeiten ergeben ... So erwacht eine 'Wissenschaft' der Vetternwirtschaft zu einem Eigenleben, das vom Tun und Lassen einfacher 'Laien'-Vettern gänzlich losgelöst ist.«

»Symbolische Sinnwelten konstituieren die vierte Ebene der Legitimation ... Jetzt werden alle Ausschnitte der institutionalen Ordnung in ein allumfassendes Schema integriert.« »Wenn die Institution 'Vetternwirtschaft' erst einmal in einem Kosmos mythischer Vettern 'plaziert' ist, so ist sie nicht länger eine einfache gesellschaftliche Tatsache ohne 'zusätzlichen' Sinn.«

Unerläßlich wird die Konstruktion einer solchen Sinnwelt vor allem beim »Zusammenprall mit einer anderen Gesellschaft, die nie von diesem Reglement gehört hat, ja nicht einmal ein Wort für 'Vetter' kennt und dennoch ganz gut mit sich fertig wird. Der alternativen Sinnwelt, die diese Gesellschaft repräsentiert, muß mit den denkbar besten Gründen für die Überlegenheit der eigenen Paroli geboten werden. Dafür bedarf es einer theoretischen Konzeption von beträchtlicher Differenziertheit.«

Zu Inhalt und Form des Alltagswissens referieren Berger/Luckmann im wesentlichen das, was Schütz (und Husserl) hierzu gesagt hat.

Die wichtigste Grundlage des Alltagswissens ist die Fähigkeit des Menschen zur »Objektivierung« subjektiver Intentionen, durch die diese »sowohl dem Erzeuger als auch anderen Menschen als Elemente ihrer gemeinsamen Welt 'begreiflich'« werden (ebd. 36). »Die Wirklichkeit der Alltagswelt ist nicht nur voll von Objektivierungen, sie ist vielmehr nur wegen dieser Objektivierungen wirklich« (ebd. 37). Solche Objektivierungen können materielle Gegenstände sein, wie das Messer, das mein Feind in die Wand über meinem Bett geworfen hat und das mir seine Feindschaft handgreiflich beweist. Noch wichtiger sind die konventionellen, insbesondere die sprachlichen »Zeichen«, Objektivierungen, die »ausdrücklich« ein Hinweis auf subjektiv Gemeintes sein sollen, aber »vom unmittelbaren 'Hier und Jetzt' subjektiver Befindlichkeit ablösbar geworden« sind (ebd. 39).

Vor allem wegen dieser Ablösbarkeit vom unmittelbaren 'Hier und Jetzt' können die sprachlichen Zeichen zur Speicherung akkumulierter Erfahrungen und Bedeutungen benutzt werden. Dies geschieht insbesondere durch das Mittel der »Typisierung«: von den unzähligen Facetten, die ein Gegenstand, vor allem aber ein Mitmensch aufweist, werden einzelne als typische herausgegriffen und festgehalten; jeder einzelne, der sie besitzt, kann dann als »ein Fall von ...« erfaßt werden – als »typischer Engländer« z.B. (vgl. ebd. 45), von dem ich nicht nur weiß, wie er zu identifizieren ist, sondern auch, daß er darüber hinaus noch eine Reihe von spezifischen Eigenschaften besitzt (»Pünktlichkeit«), auf die ich mein Verhalten einstellen kann und muß. Die Sprache versorgt uns so mit einem zuhandenen Wissensvorrat (»stock of knowledge at hand«), der in jeder beliebigen Situation genutzt werden kann. Nur auf dem Hintergrund dieses fraglos gegebenen Wissensvorrates können wir überhaupt einzelne Sachverhalte thematisieren oder in Frage stellen; er selbst ist in seiner Gesamtheit als sedimentierter Erfahrungshintergrund nicht hinterfragbar. Dabei ist er keineswegs theoretisch integriert; er ist fragmentarisches »Rezeptwissen« mit allen möglichen Inkonsistenzen und Abschattierungen von Klarheit und Genauigkeit. Weiterhin zerfällt er in mehr oder weniger deutlich von einander abgegrenzte »Sinnprovinzen«, in denen sich verschiedene Personen unterschiedlich gut auskennen, ist also auch ungleich »distribuiert« (vgl. ebd. 44ff).

Was Berger/Luckmann über das Schütz-Referat und ihre – zugegebenermaßen sehr erhellenden – Beispiele hinaus noch anzubieten haben, bleibt dann aber, gemessen an den Versprechungen des Buchtitels, ziemlich enttäuschend. Insbesondere der *gesellschaftliche* Charakter der Konstruktion der Wirklichkeit bleibt seltsam

unterbelichtet. Wie er zustandekommt, wird eigentlich nur an dem Standardkonstrukt der Gesellschaftsvertragstheorien (von Hobbes bis Parsons) erläutert: Zwei Menschen A und B begegnen sich zufällig und müssen irgendwie miteinander zurechtkommen (vgl. ebd. 60ff). Jeder von beiden wird dann den anderen genau beobachten und seine Handlungen »typisieren« – vor allem danach, welchen Nutzen oder Schaden sie für ihn selbst haben. So werden sie wechselseitige Erwartungsstrukturen aufbauen, die jedem von beiden erlauben, das Verhalten des je anderen – auch und vor allem in Abhängigkeit vom eigenen Tun – vorherzusehen. Solche Typisierungen gerinnen schließlich zu Rollen; sie erhalten in den Augen von beiden eine gewisse Verbindlichkeit, und jeder lernt, sich in die Rolle des anderen hineinzusetzen (Meads »taking the role of the other«). Wenn die beiden später einmal Kinder haben sollten, dann werden die Typisierungen samt ihrer Verbindlichkeit an diese »weitergereicht«; für die zweite Generation sind sie schon nicht mehr selbst produzierte, sondern vorgegebene Objektivationen.

Das Exempel wirkt vor allem deshalb so schal, weil das, was erklärt werden soll – die Gesellschaftlichkeit des Menschen – immer schon vorausgesetzt ist: A und B werden als fertig ausgebildete Persönlichkeiten mit entwickeltem Selbstbewußtsein und der Fähigkeit zur Typisierung (d.h. zur Bildung signifikanter Symbole) sowie zur Übernahme der Perspektive des jeweiligen anderen eingeführt. All dies können sie aber nach der Gesellschaftstheorie von George Herbert Mead, auf die sich Berger/Luckmann gerade wenn es um Symbolisierung, Selbstbewußtsein und Perspektivenverschränkung geht, immer wieder berufen (vgl. z.B. ebd. 32, 142f), nur *innerhalb* der Gesellschaft gelernt haben. Die Gesellschaft ist gegenüber dem Individuum – im Sinne einer zu alledem fähigen Persönlichkeit – »zeitlich und logisch präexistent« (Mead 1962, 186). Zudem ist es natürlich überhaupt keine Erklärung von 'Typisierungen', 'Objektivationen', 'Konstrukten', schließlich gar 'Rollen', zu sagen: wenn sich zwei Personen begegnen, dann 'typisieren', 'objektivieren' etc. sie – das Explicans enthält nichts, was über das Explicandum hinausginge.

Gar keine Antwort findet man schließlich auf die Frage, warum überhaupt in *bestimmten* Gesellschaftsformationen *bestimmte* »Objektivationen«, *bestimmte* Formen der »Konstruktion von Wirklichkeit« gewählt werden – wie man das von einer Soziologie des Alltagswissens eigentlich erwartet hätte. Hier scheint für Berger/Luckmann der reine Zufall zu herrschen. Als prototypisch erscheint das

Beispiel von zwei Derwischgruppen, die als Eremiten in der Wüste leben und »endlos über das wahre Wesen des Universums disputieren« (Berger/Luckmann 1980, 128), ohne daß dies irgend jemand anderen interessieren würde. Wenn sie jedoch irgendwann einmal in der weiteren Umgebung Gehör finden, dann mag sich die eine »Trägergruppe« für diese, die andere für jene Auffassung entscheiden – aus Gründen, die mit ihren »theoretischen Elementen« nichts zu tun haben brauchen (ebd. 133). In diesem Fall »entscheiden schließlich außertheoretische Interessen über ihre Rivalität« (ebd. 128). »Wer den derberen Stock hat, hat die bessere Chance, seine Wirklichkeitsbestimmung durchzusetzen« (ebd. 117). Die Objektivationen erscheinen als frei wählbar, sowohl von der Logik der Sache als auch (mit Einschränkungen) von den Interessen der Trägergruppen her (12).

Dieser Mangel an Konkretheit wird auch durch die explizite Einführung der Begriffe 'Ideologie' und 'Verdinglichung' nicht aufgehoben. »Ideologie« ist für Berger/Luckmann eine Wirklichkeitsbestimmung, die »so weit ist, daß sich ein bestimmtes Machtinteresse mit ihr verbindet« (ebd. 132). Dies klingt sympathisch zynisch, fällt aber doch weit hinter die Konkretionsstufe zurück, die der Ideologiebegriff bei Marx erreicht hatte, denn auf die Frage, welche spezifischen Machtinteressen sich mit welchen spezifischen Wirklichkeitsbestimmungen in welcher Weise verbinden können – und mit welchen nicht – gibt es nach wie vor keine Antwort. Ebenso beim Begriff der 'Verdinglichung': Diese ist für Berger/Luckmann »der äußerste Schritt des Prozesses der Objektivation« (ebd. 95) und als solcher schon in der »Conditio Humana« angelegt. Sie liegt dann vor, wenn das Bewußtsein davon verloren geht, »daß die gesellschaftliche Welt, wie auch immer objektiviert, von Menschen gemacht ist – und deshalb neu von ihnen gemacht werden kann« (ebd.). Dies ist ein wichtiger Gedanke, in dem erstmals auch die Spur einer Ahnung von der Möglichkeit falschen Bewußtseins aufscheint (programmatisch hatten sich die Autoren die Frage danach verboten – »rechtens gehört sie in die Methodologie der Sozialwissenschaften«; ebd. 15). Aber warum bestimmte Objektivationen der Verdinglichung unterliegen – warum beispielsweise der Wert als natürliche Eigenschaft der Dinge erscheint –, und wem das nützt, bleibt nach wie vor unanalysiert.

8. *Benjamin Whorf und die Ethnotheorie*

Obwohl im Umkreis der »interpretativen Soziologie« inzwischen zahllose Arbeiten über »Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit« – so der Titel eines Sammelbandes der Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (1980) – erschienen sind, ist diese Schule, was die Weiterentwicklung der *Wissenssoziologie* angeht, kaum über Berger/Luckmann hinausgekommen. Einzig die als »Ethnotheorie« apostrophierte Richtung bietet einen weiterführenden Ansatz – und dies verdankt sich in allererster Linie den Arbeiten ihres Ahnherrn Benjamin Lee Whorf (geb. 1897 in Massachusetts, gest. 1941), die erst auf dem Umweg über die Ethnotheorie wirklich Eingang in die Soziologie fanden.

Die als »Sapir-Whorf-These«¹³ bekannt gewordene These von der »linguistischen Relativität« wurde bei Whorf selbst nirgendwo deutlicher formuliert als im folgenden Satz: »Wir gelangen daher zu einem neuen Relativitätsprinzip, das besagt, daß nicht alle Beobachter durch die gleichen physikalischen Sachverhalte zu einem gleichen Weltbild geführt werden, es sei denn, ihre linguistischen Hintergründe sind ähnlich oder können in irgendeiner Weise auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden (be calibrated)« (Whorf 1986, 12). Die Sprache ist nicht ein neutrales Instrument zur Darstellung unabhängig von ihr existierender Gedanken; sie ist vielmehr selbst »the shaper of ideas, the program and guide for the individual's mental activity« (ders. 1956, 212 – die englische Formulierung ist hier viel klarer als die deutsche Übersetzung). Wir zerlegen die Welt, die von sich aus nichts anderes ist als ein kaleidoskopartiger Strom von Eindrücken, in eben die Einheiten, die die Sprache uns anbietet, und interpretieren – dies ist der Punkt, an dem Whorf am weitesten über die schon diskutierten Ansätze hinausgeht – die Beziehungen zwischen diesen Einheiten nach den Regeln, die uns durch unsere Grammatik vorgegeben sind.

Daß der seiner »natürlichen Logik« folgende Mensch dies normalerweise nicht bemerkt, liegt daran, daß er gar nicht anders reden kann als in den Begriffen und nach den grammatikalischen Regeln seiner Sprache – und Gesetzmäßigkeiten, von denen es überhaupt keine Ausnahmen gibt, werden in der Regel gar nicht wahrgenommen; eine Rasse von Menschen, die aus physiologischen Gründen nur die Farbe blau sehen könnte, könnte eben dies niemals wahrnehmen (vgl. ders. 1986, 9). Auch der Europäer, der für ihn fremde Sprachen aus dem Bereich der indoeuropäischen Sprachfamilie

lernt, kann sich noch kein Bild machen, wie weit die Formung des Denkens durch die Sprache geht, da diese Sprachen doch sehr eng miteinander verwandt sind. Nur durch das Studium völlig anders strukturierter Sprachen – indianischer, afrikanischer, ostasiatischer – kann man hier ein klareres Bild gewinnen. Dem Studium indianischer Sprachen widmet sich Whorf – der von Beruf Brandschutzingenieur war und alle Angebote, ganz in die Wissenschaft einzusteigen, ausschlug – denn auch mit wahrer Besessenheit.

Was die These von der linguistischen Relativität besagt, und was nicht, wird wohl am deutlichsten, wenn wir mit Whorf die durch die Indianersprachen (insbesondere das Hopi, das er am intensivsten studiert hat) und die durch die europäischen Sprachen (abgekürzt zusammengefaßt als SAE, Standard Average European) vermittelten Weltansichten einander gegenüberstellen.

Die beiden Sprachgruppen unterscheiden sich zunächst natürlich in ihren Taxonomien, in der Art und Weise, wie sie die Welt in Begriffe fassen. Beispielsweise fassen die Hopi alles, was fliegt und kein Vogel ist, von der Libelle über das Flugzeug bis zum Piloten in einem einzigen Begriff zusammen, während SAE hier eine Vielzahl von Begriffen zur Auswahl hat. Umgekehrt gibt es für das, was SAE »Schnee« nennt, bei den Eskimo nicht nur einen, sondern eine ganze Reihe von Begriffen (z.B. »fallender Schnee, Schnee auf dem Boden, Schnee, der zu einer eisartigen Masse zusammengedrückt ist, wässriger Schnee, windgetriebener, fliegender Schnee usw.« – ebd. 15), während die Azteken wiederum für Schnee, Eis und Kälte zusammen nur einen einzigen Begriff haben. Schon solche taxonomischen Festlegungen haben einen weitreichenden Einfluß auf unser Handeln, wie Whorf u.a. an Beispielen aus seiner Berufspraxis klarzumachen sucht: »Man wird sich ... in der Umgebung eines Lagers von sogenannten 'Benzin-Tonnen' meist in einer ganz bestimmten Weise verhalten, nämlich sehr vorsichtig. Ohne besondere Instruktionen verhält man sich dagegen in der Nähe eines Lagers von Tonnen, die als 'leere Benzintonnen' bezeichnet werden, leicht anders – nachlässig: man raucht vielleicht und wirft sogar Zigarettenstummel einfach weg. Und doch sind die 'leeren' Tonnen vielleicht noch gefährlicher, weil sie explosive Dämpfe enthalten. Physikalisch ist die Situation voller Gefahr. Ihre sprachliche Analyse oder Auffassung aber verwendet nach einer regelmäßigen Analogie das Wort 'leer', das für sich allein (also bei Fehlen besonderer zusätzlicher Instruktionen) immer eine Abwesenheit von Gefahr suggeriert« (ebd. 75).

Einen sehr viel weiterreichenden Einfluß (»a much more far-reaching compulsion« – ders. 1956, 137) schreibt Whorf jedoch der Strukturierung des Handelns wie des Denkens durch grammatikalische Regeln und Kategorien wie Singular und Plural, Genus, Tempus, Aktiv/ Passiv, Möglichkeiten der Flexion und der Nebensatzbildung etc. zu (vgl. ders. 1986, 77).

SAE ist in dieser Hinsicht in erster Linie durch folgende Merkmale zu charakterisieren: Es unterscheidet vor allem zwei große Klassen von Wörtern: Substantive und Verben. Der Natur wird dadurch eine Bipolarität von »Dingen« und »Ereignissen« übergestülpt, die sie von sich aus keineswegs besitzt. Die Unterscheidung zwischen Verben und Substantiven hat keinerlei außergrammatikalische Grundlage – weder in der Dauer eines Ereignisses (»der Wald« und »der Blitz« sind beides Substantive, »andauern« und »einschlagen« beides Verben) noch in seinem relationalen Charakter (»Haus« und »Freundschaft« sind beides Substantive, »leben« und »zusammenleben« beides Verben) noch in sonst etwas.

Diese grundlegende Unterscheidung hat vor allem die Konsequenz, daß wir uns Ereignisse nur nach dem Muster eines Akteurs, der etwas tut, vorstellen können – »die Formel: Substantiv + Verb = Täter + seine Tätigkeit (ist) für unsere Sätze grundlegend« (ebd. 65). So sind wir oftmals gezwungen, fiktive Akteure in die Natur hineinzulesen, weil unsere Satzbauregeln so sind, daß zu jedem Verb ein Substantiv gehört. Wir sagen z.B. »ein Licht leuchtet« – wo doch das Licht und das Leuchten ein und dasselbe sind.

Damit zusammen hängt auch die in SAE zu konstatierende Tendenz, alle Phänomene, die mit Substantiven bezeichnet werden, als diskrete Einheiten zu konstruieren – den Himmel, den Berg und das Tal ebenso wie den Tisch oder den Stuhl. Die Welt erscheint im Wesentlichen als eine Sammlung von abgegrenzten Objekten unterschiedlicher Größe. Wir »objektivieren« alles, bringen alles in die Form von Raumgegenständen, selbst die Zeit, die wir immer wieder durch Metaphern des Raumes und der Bewegung im Raum wie »lang«, »kurz«, »langsam«, »schnell«, »vergehen«, »fortschreiten«, »stehenbleiben«, »vor«, »nach«, »hinter« etc. darstellen. Die Zeit erscheint uns wie ein endlos weiterlaufendes, in unendlich viele Felder aufgeteiltes Band, auf dem die hinter uns liegenden Felder die »Vergangenheit«, die vor uns liegenden die »Zukunft«, und das, auf dem wir gerade stehen die »Gegenwart« ausmachen.

All diese sprachlichen Besonderheiten zusammen begünstigen eine Weltsicht, in der Messung, Kalkulation, (historische) Dokumentation,

Buchführung und Manipulation im Vordergrund des Interesses stehen, ein mechanistisches Weltbild, wie es den Anforderungen der sich entwickelnden Industrie in der frühen Neuzeit entsprach. Die Beziehung zwischen Sprache und Kultur ist allerdings keine einseitige, sondern ein »give-and take« (Whorf 1956, 153). »Die Notwendigkeit der Messung in Industrie und Handel ... die Standardisierung von Maß- und Gewichtseinheiten, die Erfindung von Uhren und die Messung der 'Zeit', die Führung von Büchern und Rechnungen, Chroniken und historischen Berichten, das Wachstum der Mathematik und ihre Partnerschaft mit den Naturwissenschaften – all das wirkt zusammen, um unserer Sprach- und Gedankenwelt ihre gegenwärtige Form zu geben« (ders. 1986, 99).

Anders in vielen Indianersprachen: Die Nootka kennen überhaupt keine Unterscheidung in Substantive und Verben. All ihre Wörter erscheinen uns als Verben, weil sie mit unterschiedlichen Suffixen versehen unterschiedliche zeitliche Nuancen ausdrücken; so bedeutet das Wort, das Whorf mit »house event« übersetzt, mit dem einen Suffix das gegenwärtige, mit dem anderen das schon lange anhaltende, mit dem dritten das vergangene, mit dem vierten das kurzzeitige, mit dem fünften das zukünftige Vorkommen eines Hauses.

Die Hopi unterscheiden zwar zwischen Verben und Substantiven, aber anders als wir strikt nach der zeitlichen Dauer: nur kurze Zeit andauernde Ereignisse wie »Blitz«, »Welle«, »Flamme«, »Windstoß« etc. sind notwendig Verben. Um ihr Auftreten zu bezeichnen, braucht es nicht wie bei uns zweier Wörter, eines Substantivs und eines Verbs, sondern nur der entsprechenden Verbform – »blitzt« oder »lodert« z.B. Bei »Sturm« und »Wolke« ist die Grenze zu den Substantiven erreicht, mit denen alles bezeichnet wird, was länger dauert (vgl. ebd. 80ff).

Darüber hinaus gibt es bei ihren Verben jedoch nicht die uns geläufige Unterscheidung in die Formen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (vgl. ebd. 84 ff, 102 ff). Ihre Verbformen unterscheiden vielmehr danach, ob über ein Ereignis *a.* berichtet wird (sei es vergangen oder gegenwärtig), ob es *b.* erwartet wird, oder ob es *c.* gesetzmäßig auftritt. Die Unterscheidung ist nicht nur eine zwischen Zeitformen (etwa: *a.* = Vergangenheit + Gegenwart; *b.* = Zukunft), sondern auch eine zwischen dem Bereich des Objektiven (*a.* + *c.*) und dem des Subjektiven, des Meinens, Hoffens, Glaubens und Erwartens (*b.*) – bei dem es eben nicht um eine objektive, vom Individuum und seinen Gedanken unabhängige Zukunft, sondern um Ereignisse, die hier und jetzt nicht manifest, aber in

meinen Gedanken existent und insofern wirksam sind. Die einzige unserer Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart verwandte Differenzierung, die die Hopi innerhalb von *a.* dann doch noch vornehmen (nicht durch eine andere Verbform, sondern durch ein zusätzliches Wort), ist die zwischen Ereignissen, die der Hörer, während sie berichtet werden, selbst beobachten kann, und allen anderen; ob er sie deswegen nicht wahrnehmen kann, weil sie zeitlich zurückliegen, oder deswegen, weil sie räumlich entfernt sind, spielt dabei keine Rolle.

Es leuchtet ein, daß eine solche Sprache mit einer ganz anderen Weltsicht einhergehen muß als die unsere. Der Zwang zur Objektivierung ist sehr viel schwächer, die Welt erscheint eher als eine Gesamtheit von Ereignissen denn als eine Sammlung von Dingen. Ebenso wenig müssen die Hopi hinter jedem Ereignis einen Akteur vermuten. Und auch die Zeit hat nicht den Charakter eines vom Denken des Individuums wie von seiner Stellung im Raum unabhängigen Prozesses wie bei uns: was nicht »at this place« geschieht, geschieht für die Hopi auch nicht »at this time« (ders. 1956, 63); wenn es »objektiv« (schon manifest geworden) ist, wird das nicht »hier« wie das nicht »jetzt« Geschehende beides in der Form *a.* berichtet, wenn es »subjektiv« (gewünscht, erhofft, erwartet) ist, beides in der Form *b.* Die Vorstellung einer »absoluten Gleichzeitigkeit« hat in dieser Konzeption keinen Platz, und (konsequenterweise) ebensowenig die des Kalenders, der Zeitmessung, der Chronologie und der Buchführung. Und viel wichtiger als der Gedanke der Manipulation, der Formung gestaltloser Materie durch einen Akteur, wird der des »Vorbereitens«, verbunden mit (seinerseits kausal wirksamem) hoffendem Erwarten. Einen Interdependenzzusammenhang zwischen Sprache und Kultur sieht Whorf auch hier: »Eine friedliche landbebauende Gesellschaft, durch geographische Bedingungen und nomadische Feinde in einem Land mit spärlichem Regen isoliert, eine magere Landwirtschaft, die nur mit äußerster Beharrlichkeit zum Erfolg gebracht werden konnte (...), die Notwendigkeit des Zusammenarbeitens (...), die Notwendigkeit ausgedehnter *Vorbereitungen* und Vorsichtsmaßnahmen, um in dem kargen Boden und unsicheren Klima eine Ernte zu sichern, ein ausgeprägtes Gefühl für die Abhängigkeit von der Natur, wodurch Gebet und religiöse Haltung gegenüber den Naturkräften, vor allem dem stets benötigten Regen, gefördert wurden – all diese Momente wirkten mit den sprachlichen Strukturen zusammen, um diese zu formen und von ihnen geformt zu werden und so nach und nach die Weltauffassung der Hopi zu gestalten« (ders. 1986, 99f).

Ich meine, das Referat macht deutlich, daß der häufig gegen Whorf erhobene Vorwurf eines monokausalen linguistischen Determinismus nicht gerechtfertigt ist. Sprache und Denken (bzw. Welt-sicht oder Kultur) stehen vielmehr, wie er immer wieder ausdrück-lich betont in einem Verhältnis der *wechselseitigen* Abhängigkeit. Was man ihm vorwerfen kann, ist allenfalls eine gewisse grund-begriffliche Unschärfe: Auf der einen Seite des behaupteten Inter-dependenzzusammenhanges steht die Sprache, auf der anderen alles mögliche Nicht-Sprachliche, vom individuellen Denken und Wahr-nehmen über tradierte Weltanschauungen und Metaphysiken bis zu Produktionsweisen (»Industrie und Handel« einerseits, »landbe-bauende Gesellschaft« andererseits). Hier müßte man sicher weiter differenzieren (vgl. Lévi-Strauss 1967, 86ff; Schütze 1973, 62ff, 911ff), statt der zweigliedrigen Interdependenzbeziehung zumindest eine dreigliedrige – etwa: Sprache, Weltsicht, Sozialstruktur – ein-führen und deren Elemente theoretisch genauer bestimmen. Whorf besitzt zwar eine Theorie der Sprache, aber, genau wie Mannheim, keine Theorie der Sozialstruktur (bei dem Linguisten ist dies immer-hin verzeihlicher als bei dem Soziologen) und auch keine Theorie der Weltsichten. Die aber bräuchte es, um die intuitiv plausiblen Einsichten seiner Einzelfallanalysen über die Wahlverwandtschaft von Sprache, Denken und Gesellschaft (z.B. bei Hopi und Euro-päern) in den Status theoretischer Überprüfbarkeit zu überführen.

Des weiteren ist vermutlich, wie Hoijer (1954) gegen Whorf ein-wendet, »in jeder Sprache alles ausdrückbar«. Whorf selbst gibt ja englischsprachige Umschreibungen für die verschiedenen Unter-arten von Schnee, die die Eskimo unterscheiden; und auch wenn diese aus mehreren statt aus einem Wort bestehen, reichen sie zur Charakterisierung aus. Allerdings: auch wenn in allen Sprachen alles formuliert werden *kann*, ist es noch keineswegs ausgemacht, daß auch alles in allen Sprachen mit gleicher Wahrscheinlichkeit for-muliert werden *wird*. Ohne Kenntnis der Eskimo-Unterscheidungen wäre Whorf vermutlich niemals auf die Idee gekommen, wie sie zu differenzieren. Oder umgekehrt: auch wenn den Hopi der Gedanke der objektiven Zeitmessung verdolmetscht werden kann, ist es doch angesichts der Besonderheiten ihrer Sprache (und ihrer Sozialstruk-tur) sehr unwahrscheinlich, daß sie ihn von sich aus entwickelt hät-ten. Es liegt schließlich nahe, anzunehmen, daß bestimmte Differen-zierungen (samt den dazu passenden Verhaltensweisen und Theo-rien) leichter gelernt werden können, wenn die Sprache die entspre-chenden Unterscheidungen anbietet¹⁴. Insofern wird die These vom

Zusammenhang zwischen Sprache und Weltsicht durch Hoijers Einwand keineswegs ad absurdum geführt: bestimmte Sprachen lassen bestimmte Vorstellungen von der Welt zu Selbstverständlichkeiten werden, auf die man in anderen ohne Anstoß von außen gar nicht oder nur sehr zögerlich verfallen würde.

Inhaltlich bringt die *Ethnotheorie* (vgl. v.a. Frake und Wallace in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, 1981, sowie Gumperz/Hymes [Hg.] 1972) gegenüber Whorf kaum wesentliche Fortschritte, wohl aber methodisch. Sie attackiert vor allem die gängige ethnographische Praxis, den Angehörigen fremder Kulturen alle möglichen Dinge zu zeigen und dann nach deren Namen zu fragen – so als ginge es einfach darum, »sprachliche Etikette für 'Dinge'«, die »objektiv«, »unabhängig von der je besonderen Kultur« identifizierbar wären, in zwei Sprachen zu vergleichen (Frake 1981, 323). Die richtige Vorgehensweise ist für sie umgekehrt, »die Dinge herauszufinden, auf die die Worte sich beziehen« (ebd.). »Denn es ist ja so, daß nicht einmal das konkreteste, augenscheinlich objektiv vorhandene physikalische Objekt unabhängig von einigen kulturell definierten Begriffssystemen identifiziert werden kann« (ebd.). Von dieser Ausgangsbasis aus bemüht sich Frake, eine »explizit operationalisierte Methode« zu entwickeln, »mit deren Hilfe ermittelt werden soll, wie die Leute ihre Erfahrungswelt aus ihrer Sprechweise über sie konstituieren« (ebd. 324).

Um zu vermeiden, daß der Forscher durch seine Fragestellungen den Befragten zumindest teilweise sein eigenes Kategoriensystem aufzwingt, statt das von ihnen wirklich benutzte zu eruieren, ist es zunächst unerlässlich, daß er tatsächliche sprachliche Interaktionen in der untersuchten Gruppe oder Gesellschaft aufzeichnet (noch Whorf hatte seine Kenntnis der Hopisprache ausschließlich aus Interviews mit einem in New York lebenden Hopi gewonnen!). Das Standardbeispiel für eine alltägliche sprachliche Interaktion der geforderten Art, an dem Frake seine Methode erläutert, ist ein Gespräch über die Speisekarte in einer amerikanischen Imbißbar, aus der er die folgenden »Segregate« oder »terminologisch abgegrenzten Bezirke von Objekten« herausdestilliert: »etwas zu essen«, »Sandwich«, »Hamburger«, »Hot Dog«, »Schinken-Käse-Sandwich« und »Cheeseburger«. Zwischen ihnen bestehen Beziehungen des »Kontrasts« und der »Implikation«, und sie gilt es zunächst herauszuarbeiten.

Jedes einzelne Segregat verweist zunächst einmal auf etwas, was es *nicht* ist (vgl. ebd. 329 f); wenn ich sage »dies ist ein Cheeseburger«,

sage ich damit gleichzeitig »es ist kein Hamburger«, »kein Hot Dog« etc. Solche in der jeweiligen Situation benutzten oder unterstellten Reihen von kontrastierenden Segregaten (»contrast sets«) sind als erstes zu eruieren – wobei »Kontrast« allerdings nicht mit der formallogischen Unterscheidung zwischen Menge und Komplementärmenge verwechselt werden darf: es geht nicht um alle denkmöglichen Alternativen, sondern nur um die in der jeweiligen Situation aktuell oder üblicherweise zur Auswahl stehenden (»Boeuf Bourguignon« z.B. würde als Kontrastkategorie zu Cheeseburger in jener Imbißbar von vornherein ausfallen).

Als nächstes gilt es, die »komplementären Namen« (ebd. 330f) aufzuschreiben, die für ein und dasselbe Objekt benutzt werden – z.B. »Objekt A wird bezeichnet mit: etwas zu essen, Sandwich, Hamburger« etc. Dabei wird sich regelmäßig herausstellen, daß einige Segregate eine größere Menge von Objekten einschließen als andere und selbst wieder durch contrast sets unterteilt werden. Wenn wir all diese Implikations- und Kontrastbeziehungen in einem Diagramm festhalten, gewinnen wir eine Taxonomie, im Fall unserer Imbißbar etwa die Folgende (ebd. 330): »etwas zu essen« Sandwich Torte Speiseeis Hamburger Schinkensandwich Apfeltorte Kirschtorte Eistorte A B C D E.

Schließlich gilt es, für jedes Segregat die »kennzeichnenden Attribute« herauszuarbeiten (ebd. 333f). Wenn man weiß, daß »Hamburger« und »Cheeseburger« unterschieden werden, weiß man noch lange nicht, wie eine Person unterscheidet, welche Kategorisierung im gegebenen Fall die richtige ist. »Jedes Segregat kann als ein besonderes Bündel von 'Komponenten' definiert werden«, von denen (mindestens) eines den kennzeichnenden Unterschied ausmacht (eine Scheibe Tomate auf dem Hamburger macht keinen Unterschied, eine Scheibe Käse macht den Hamburger zum Cheeseburger). Diese Komponenten bilden selbst wieder »ein System von Segregaten, deren Kontraststruktur analysiert werden muß« (ebd. 334), wobei es auch hier darauf ankommt, die Dimensionen der Wahrnehmung zugrunde zu legen, die die Informanten selbst verwenden – und nicht schlichtweg die eigenen.

Die Erstellung von »contrast sets« und »Taxonomien« sowie die »Komponentenanalyse« sind also die Methoden, die Frake vorschlägt zur Ermittlung der »Prinzipien, nach denen Menschen in einer Kultur ihre Welt konstituieren (...), das Wichtige vom Unwichtigen unterscheiden (...), alternative Verhaltensweisen definieren und zwischen ihnen ihre Entscheidungen treffen« (ebd. 337). Ein

wahrhaft Whorfsches Programm – in dem nur eines fehlt: die Analyse der wechselseitigen Determination von Weltansicht und *grammatischen* Strukturen, die Whorf für so wichtig erachtet hatte. Mit diesem Hinweis soll allerdings die Nützlichkeit der Analyse von kategorialen Systemen für das Verständnis fremder Kulturen so wenig bestritten werden wie die Nützlichkeit der Frakeschen Verfahren für diese Analyse. Beides hat sich in ungezählten ethnographischen Arbeiten über Eingeborenen-Taxonomien für das Tier- und Pflanzenreich, für Krankheiten, für juristische Prozeduren, für Verwandtschaftssysteme und vieles andere mehr bestätigt (vgl. den Überblick bei Sturtevant 1964, 113ff), vor allem dort, wo die Frage nach den Unterschieden zwischen dem fremden und dem eigenen System gestellt wurde – herausragendes Beispiel: »Why is the Casowary not a Bird?« von R. Bulmer¹⁵.

Kritische Theorie

9. Georg Lukács

Der Kernsatz von »Geschichte und Klassenbewußtsein«, dem legendären Buch von 1923, das den endgültigen Übergang des damals in Deutschland wie in seiner Heimat Ungarn schon recht bekannten Literaturwissenschaftlers und Kulturphilosophen Georg Lukács (1885-1971) zum Marxismus markiert, lautet: »Nicht die Vorherrschaft der ökonomischen Motive in der Geschichtserklärung unterscheidet den Marxismus von der bürgerlichen Wissenschaft, sondern der Gesichtspunkt der Totalität« (Lukács 1970, 94). Die gesellschaftlichen Klassen unterscheiden sich für ihn u.a. danach, ob von ihrer sozioökonomischen Position aus die Totalität der Gesellschaft überhaupt in den Blick kommen kann. Die beiden einzigen Klassen der kapitalistischen Gesellschaft, bei denen dies prinzipiell möglich ist, sind die Bourgeoisie und das Proletariat. Das tatsächliche Erfassen jener Totalität würde der Bourgeoisie jedoch die Weiterausübung ihrer Herrschaft unmöglich machen; deshalb schreckt sie davor zurück. Das Proletariat dagegen ist durch seine Stellung im Produktionsprozeß zur Totalitätserkenntnis gedrängt und prädestiniert; sein Klassenbewußtsein ist diese Erkenntnis.

Dem Positivisten muß das alles als pure Mythologie erscheinen. Es ist dies aber keineswegs. Sehen wir näher zu und untersuchen wir zunächst, was die Rede von der 'Totalität' zu bedeuten hat.

Mit Erkenntnis der Gesellschaft in ihrer Totalität ist zunächst natürlich nicht die Darstellung der unendlich vielen Relationen und Interaktionen, die eine Gesellschaft ausmachen, gemeint. Daß dies unmöglich ist, wußte Lukács ebenso gut wie alle die schlaunen Popperianer, die es ihm später vorhalten sollten (z. B. Topitsch 1969, 18f; vgl. dagegen Lukács 1977, 177ff). Wenn es jedoch gelänge, ein »bestimmtes Strukturverhältnis«, eine »bestimmte Formbeziehung« (Lukács 1970, 128) zu entdecken, die alle anderen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens beherrscht, ihnen ihren Stempel aufdrückt, dann würde die Erkenntnis dieser Beziehung zugleich eine Erkenntnis der Gesellschaft als ganzer bedeuten. Für die kapitalistische Gesellschaft läßt sich ein solches bestimmendes Strukturverhältnis ausmachen; es ist der *Warentausch*, dessen »struktive Folgen das ganze äußere wie innere Leben der Gesellschaft zu beeinflussen fähig sind« (ebd. 171). »Denn es gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müßte« (ebd. 170)

Bedeutsam ist für Lukács an dieser »struktiven Grundtatsache« nicht allein, daß im Warenverkehr die gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen Personen die Gestalt von sachlichen Beziehungen zwischen Dingen annehmen. Diese »Objektivierung« oder »Verdinglichung« ist zunächst nur wichtig als Voraussetzung für das im Zusammenhang der Totalitätsanalyse eigentlich Entscheidende: die formale Gleichsetzung jener qualitativ verschiedenartigen Dinge, die den quantitativen Vergleich (x Ware A = y Ware B) allererst ermöglicht (wobei das Tertium Comparationis, der Maßstab, über den jene Vergleichbarkeit erreicht wird, der Wert der Waren ist, der für Lukács wie für Marx letztlich der in ihnen enthaltenen abstrakten Arbeit entspricht). »Für uns ist das *Prinzip*, das hierbei zur Geltung gelangt, am wichtigsten: das Prinzip der Kalkulation, der auf *Kalkulierbarkeit* eingestellten Rationalisierung« (ebd. 177). Die Herrschaft dieses Prinzips verändert vor allem den Dingcharakter sämtlicher Produkte menschlicher Arbeit: im Tauschwert, einem rein quantitativen Verhältnis, erhalten sie eine neue, formal-abstrakte Objektivität, hinter der ihre ursprüngliche, qualitative und materielle Dinghaftigkeit (ihr Gebrauchswert) verschwindet. Die abstrakt-quantitative Rationalisierung, die Reduktion der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit pro Ware, ist das, worauf es im Produktionsprozeß ankommt: »Es handelt sich nicht mehr um die Qualität. Die Quantität entscheidet alles: Stunde gegen Stunde, Tag

gegen Tag ...« (ebd. 179 – Zitat aus Marx, Das Elend der Philosophie, MEW 4, 85). Daraus resultiert ein Zerreißen sowohl des Objekts als auch des Subjekts des Arbeitsprozesses. Des Objekts, denn die »rationell-kalkulatorische Zerlegung des Arbeitsprozesses« in Teiloperationen führt dazu, daß das Produkt als ganzes aus dem Gesichtskreis jedes einzelnen Produzenten verschwindet. Des Subjekts, denn der Mensch erscheint nicht mehr als Träger des Arbeitsprozesses, sondern als »mechanisierter Teil« eines »mechanischen Systems«, »das er fertig und in völliger Unabhängigkeit von ihm funktionierend vorfindet, dessen Gesetzen er sich willenlos zu fügen hat« (Lukács 1970, 178f).

Mit diesem aus der Warenstruktur stammenden *Prinzip der auf Kalkulierbarkeit eingestellten Rationalisierung* glaubt Lukács nun in der Tat die »struktive Grundtatsache« aufgezeigt zu haben, die »sämtliche Lebensäußerungen der kapitalistischen Gesellschaft durchdringen und nach ihrem Ebenbild umformen« muß (ebd. 172). Wenn die Warenproduktion erst einmal zum dominanten Produktionsverhältnis geworden ist – und das bedeutet vor allem, daß auch die Arbeitskraft generell als Ware ge- und verkauft wird –, dann müssen sich Politik, Recht, Staat, Bürokratie, ja selbst der Persönlichkeitstyp des Menschen diesem Prinzip unterordnen und strukturell anschmiegen. Zur Begründung dieser These stützt sich Lukács fast ausschließlich auf Max Webers Analysen des »okzidentalen Rationalismus« – wobei es schon erstaunlich ist, wie selten die enge Verwandtschaft des Weberschen Rationalisierungsbegriffs mit Lukács' Konzept der 'Verdinglichung' bemerkt wurde (vgl. Beiersdörfer 169ff und passim). Die überzeugendsten Belege finden sich in der Tat in den Weber-Passagen, die Lukács zitiert, etwa in dieser: »Der moderne kapitalistische Betrieb ruht inhaltlich vor allem auf der *Kalkulation*. Er braucht für seine Existenz eine Justiz und Verwaltung, deren Funktionieren im Prinzip ebenso rational kalkuliert werden kann, wie man eine *Maschine* kalkuliert. (...) Was dem *modernen Kapitalismus* (...) spezifisch ist, die streng rationale *Organisation der Arbeit* auf dem Boden *rationaler Technik* (...) konnte nur da entstehen, wo (...) der Richter wie im bürokratischen Staat mit seinen rationalen Gesetzen mehr oder minder ein Paragraphenautomat ist, in welchen man oben die Akten nebst den Kosten und Gebühren hineinwirft, auf daß er unten das Urteil nebst den mehr oder weniger stichhaltigen Gründen ausspeie: – dessen Funktionieren also jedenfalls im großen und ganzen *kalkulierbar* ist« (Lukács, 1970, 188f; Zitat aus Weber 1964, 1048f). Und selbst für

Lukács' These von der Wahlverwandtschaft zwischen der typischen Persönlichkeit des Menschen der kapitalistischen Gesellschaft und der auf Kalkulierbarkeit eingestellten Rationalisierung finden sich Belege in Webers Studie über den Zusammenhang von protestantischer Ethik und Geist des Kapitalismus (Weber 1920 a).

Für Lukács' Theorie des Klassenbewußtseins ist nun in meinen Augen entscheidend, daß das Prinzip der auf Kalkulierbarkeit eingestellten Rationalisierung zwar die Gesellschaft in ihrer Totalität prägt, daß seine Herrschaft aber niemals eine totale sein kann, immer gebrochen bleiben muß. Der qualitativ-materielle Charakter der Dinge, der Gebrauchswertcharakter der Waren, läßt sich nicht vollständig ausschalten – so sehr dies auch das Bestreben der Kapitalisten wie der Juristen und Administratoren sein mag. Das bürgerliche Bewußtsein bleibt auf die abstrakt-quantifizierende Betrachtung fixiert, die qualitative Seite entzieht sich dem Denken und letztlich auch dem Handeln der Bourgeoisie. Erst dem proletarischen Bewußtsein sind beide Seiten in ihrem strukturellen Zusammenhang zugänglich; erst das proletarische Bewußtsein ist die wahre »Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft« (Lukács 1970, 364).

Um diese Thesen würdigen zu können, muß man zunächst berücksichtigen, daß 'Klassenbewußtsein' für Lukács allgemein kein empirisches, sondern »zugerechnetes Bewußtsein« ist – »jene Gedanken, Empfindungen etc., die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben *würden*, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr ergebenden Interessen sowohl in bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den – diesen Interessen gemäßen – Aufbau der ganzen Gesellschaft *vollkommen zu erfassen fähig wären*; die Gedanken usw. also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind« (ebd. 126). Das Klassenbewußtsein ist diese rationell angemessene Reaktion, »also weder die Summe noch der Durchschnitt dessen, was die einzelnen Individuen, die die Klasse bilden, denken, empfinden usw.« (ebd.). Nun mag man zwar darüber streiten, ob es tatsächlich zutrifft, daß »das geschichtlich bedeutsame Handeln der Klasse als Totalität letztlich von diesem Bewußtsein, und nicht vom Denken usw. des Einzelnen bestimmt« wird. Daß es prinzipiell unmöglich wäre, einen solchen Idealtypus des einer bestimmten Lage rationell angemessenen Denkens und Handelns zu konstruieren, dürfte aber kaum zu behaupten sein: Der Homo Oeconomicus der Nationalökonomie samt den auf ihm aufbauenden Modellen, die gesamte Spieltheorie, sämtliche »rationalen Idealtypen« Max Webers, sind Konstruktionen der gleichen Art; und sie alle gehen davon aus, daß ihre

Modelle nicht bloße Glasperlenspiele sind, sondern das tatsächliche Verhalten der Menschen zumindest teilweise erklären können – inwieweit sie »das geschichtlich bedeutsame Handeln« »bestimmen«, ist eine empirische, keine apriorisch zu beantwortende Frage.

Betrachten wir zunächst das bürgerliche Klassenbewußtsein von diesen Voraussetzungen aus: »das bürgerliche Denken betrachtet das ökonomische Leben stets und notwendig vom Standpunkt des Einzelkapitalisten« (ebd. 145), der die abstrakt-quantifizierende Rationalisierung der Profitproduktion in seinem Unternehmen immer weiter zu treiben gezwungen ist. Die Herstellung des ökonomischen Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Wirtschaftssubjekten aber bleibt der »unsichtbaren Hand« des Marktes überlassen, einer »'naturgesetzlich'-notwendigen, d.h. vom Bewußtsein prinzipiell nicht beherrschbaren Entwicklung« (ebd. 146), die sich nur »über ihre Köpfe hinweg« durchsetzen kann. Das Ganze entzieht sich der rationalen Begreifbarkeit wie der rationalen Organisation, der alles Einzelne unterliegt (es ihr zu unterwerfen, würde die Selbstauflösung des Kapitalismus bedeuten).

Manifest wird dieser Gegensatz zwischen »streng gesetzlicher Notwendigkeit in allen Einzelercheinungen und relativer Irrationalität des Gesamtprozesses« (ebd. 196), diese »Inkohärenz des Gesetzessystems« (ebd. 195), vor allem in der Krise. Die allseits betriebene einzelkapitalistische Durchrationalisierung der Produktion des abstrakten Werts, muß periodisch immer wieder dazu führen, daß der produzierte (Tausch-)Wert nicht mehr realisiert werden kann, und die benötigten Gebrauchswerte an allen Ecken und Enden fehlen. »Das qualitative Sein der 'Dinge', das als unbegriffenes und ausgeschaltetes Ding an sich sein außerökonomisches Leben führt, das man während des normalen Funktionierens der ökonomischen Gesetze ruhig vernachlässigen zu können meint, wird in der Krise plötzlich (...) zum ausschlaggebenden Faktor« (ebd. 201f). Gerade die abstrakt-quantifizierende Durchrationalisierung der Ökonomie, die das Prinzip der bürgerlichen Wirtschaft ebenso wie der bürgerlichen Wirtschaftswissenschaft abgibt, bildet »die methodische Schranke für die Begreifbarkeit der Krise« (ebd.) – eben weil ihr das qualitative Sein der Dinge unzugänglich bleibt. Und es nützt ihr gar nichts, daß, so Lukács, die theoretische Lösung dieses Problems in Gestalt der Marxschen Krisentheorie vorliegt; denn diese Lösung beruht auf der Erkenntnis, daß »die *wahre Schranke* der kapitalistischen Produktion *das Kapital* selbst ist« (ebd. 145; Zitat aus Marx, MEW 25, 260), und diese Erkenntnis zu akzeptieren, würde die Selbstabdankung der Kapitalistenklasse bedeuten.

Auf prinzipiell ähnliche Schranken wie im Bereich der Ökonomie stößt das bürgerliche Denken aber auch in allen anderen Bereichen, insbesondere in den anderen Wissenschaften. Das Prinzip der auf Kalkulierbarkeit eingestellten Rationalisierung, welcher das qualitative Sein der Dinge prinzipiell unerreichbar bleibt, hat ausgehend von der Warenwelt in allen Wissenschaften die Herrschaft angetreten. Für sie alle gilt die »naive und dogmatische Gleichstellung von formell-mathematischer rationaler Erkenntnis mit Erkenntnis überhaupt« (ebd. 212); ihnen allen gilt »ihr *eigenes, konkretes Wirklichkeitssubstrat* als methodisch und prinzipiell *unerfaßbar*« (ebd. 200). Ausführlicher behandelt Lukács v.a. die Rechtswissenschaft, die das Recht in ein »formales Kalkulationssystem« zu verwandeln sucht, für die jedoch der Inhalt der Rechtsinstitute ebenso wenig zur Diskussion steht wie der Gebrauchswert für die Nationalökonomie; und die Erkenntnistheorie einschließlich der naturwissenschaftlichen Methodologie, wo das wissenschaftliche Vorgehen bis ins Letzte formalisiert und durchrationalisiert, das 'Ding an sich' aber als unerkennbar ausgeklammert wird¹⁶.

Auch das proletarische Denken ist nicht frei von Verdinglichungstendenzen. Die ganzen Mystifikationen der Warenwelt, der falsche Schein, der als sachliche Beziehungen zwischen Dingen vorgaukelt, was in Wirklichkeit gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen sind, bestimmen das bürgerliche und das proletarische Bewußtsein empirisch zunächst in der gleichen Weise. »Die objektive Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins ist *in ihrer Unmittelbarkeit* für Proletariat und Bourgeoisie 'dieselbe' « (ebd. 269). Von der »struktiven Grundtatsache« des Warenverhältnisses kann das proletarische Denken ebenso wenig unberührt bleiben wie das bürgerliche.

In gewisser Hinsicht sogar noch weniger. Denn das Verschwinden alles Qualitativen, die Reduktion auf die reine Quantität »kommt im Leben des Arbeiters unmittelbar als ein Abstraktionsprozeß zum Vorschein, der an ihm selbst vollzogen wird« (ebd. 291). Er selbst ist es, der dem Diktat des Maschinentakts und der Stoppuhr sowie der mechanischen Zerstückelung des Arbeitsprozesses unterworfen wird; er selbst wird zum willenlosen Objekt eines von ihm unabhängigen Prozesses. Denn die Ware, die er zu verkaufen hat – seine Arbeitskraft –, ist ein von seiner Person nicht abtrennbarer Teil seiner selbst. Deshalb ist das Klassenbewußtsein des Proletariats »*das Selbstbewußtsein der Ware*« (ebd. 295). Eben deshalb wird das proletarische Bewußtsein aber auch immer wieder über die bloße Unmittelbarkeit des verdinglichenden Augenscheins hinausgetrieben.

Gerade weil die Verdinglichung hier auf die Spitze getrieben, sozusagen in die zweite Potenz erhoben wird, insofern nun ein menschliches Vermögen – die Arbeitskraft – zum Träger der dinglichen Hülle wird, die den wahren Charakter der Warenbeziehung als einer Beziehung zwischen Menschen verdeckt, kann im proletarischen Bewußtsein »der Fetischcharakter *einer jeden Ware* enthüllt«, die kapitalistische Gesellschaft in ihrer Totalität erkannt werden (ebd. 297).

Dieses Ihrer-Selbst-Bewußtwerden der Ware kann aber nicht bei sich selbst als reinem Erkenntnisakt stehen bleiben. Die »rationell angemessene Reaktion« des Proletariats auf die Erkenntnis, daß das, worunter es leidet, die »struktive Grundtatsache« der kapitalistischen Gesellschaft in ihrer Totalität ist, ist die praktische Umwälzung dieser Totalität, die Herstellung von Verhältnissen, in denen die Beziehungen zwischen den Menschen nicht mehr als naturgesetzlich determinierte Beziehungen zwischen Dingen verkleidet erscheinen, sondern als das, was sie sind, erkannt werden können. Was sich bisher nur über die Köpfe der Menschen hinweg in gewaltsamen Krisen durchsetzen konnte – der qualitativ-materielle Charakter der Dinge wie der menschlichen Beziehungen –, kann dann bewußter, vernünftiger und gemeinschaftlicher Regulierung unterworfen werden. Das Proletariat wird somit zum »identischen Subjekt-Objekt des Geschichtsprozesses« (ebd. 341, 267), das diesen als erstes in seiner Totalität bewußt gestaltet und deshalb – entsprechend der »großartigen Konzeption, daß das Denken nur das von ihm selbst Erzeugte begreifen kann« (ebd. 226) – auch als erstes versteht; die 'Ding-an-sich'-Problematik verschwindet.

Es ist kaum zu bestreiten, daß hier nun tatsächlich messianisch-mythologische Tendenzen durchschlagen. Die Frage ist nur, worin sie genau bestehen. Sie bestehen, wie ich zu zeigen versuchte, weder in Lukács' Konzeption der Totalität noch in der des Klassenbewußtseins als eines zugerechneten Bewußtseins. Auch der Gedanke, daß die Bourgeoisie durch ihre sozioökonomische Lage daran gehindert wird, den Fetischismus der Ware und das wahre Wesen der Krise zu erkennen, weil sie sonst darauf stoßen würde, daß die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion das Kapital selbst ist, erscheint mir durchaus diskutabel; und ebenso die komplementäre These, daß sich das Proletariat in einer Position befindet, die die Erkenntnis dieser Phänomene begünstigt, weil der Arbeiter nicht von seiner Person losgelöste Dinge, sondern sein eigenes Arbeitsvermögen als Ware zu verkaufen gezwungen ist. Prinzipiell scheint mir auch die Vorstellung von der historischen Wirkungsmacht des

zugerechneten (rational angemessenen) Klassenbewußtseins nicht mythologisch zu sein – wohl aber die Art und Weise, wie Lukács mit dieser Vorstellung umgeht. Mag er auch noch so häufig betonen, daß das empirische Bewußtsein des Proletariats »in seiner Unmittelbarkeit« ebenso sehr der Verdinglichung unterliegt wie das der Bourgeoisie, so zweifelt er doch keinen Augenblick daran, daß es diese Unmittelbarkeit faktisch übersteigen *wird*, so daß der Lauf der Weltgeschichte »letzthin« eben doch vom rationell angemessenen Bewußtsein bestimmt wird. So wenig dies nun a priori ausgeschlossen werden kann, so wenig ist es eine a priori feststehende Gewißheit – und als solche wird es behandelt, wenn Lukács vom Proletariat als dem »identischen Subjekt-Objekt des Geschichtsprozesses« spricht.

Diese Glaubensgewißheit profitiert darüber hinaus von einer grundbegrifflichen Unklarheit bezüglich der zentralen Gegensatzpaare Quantität-Qualität einerseits und Einzelheit-Totalität andererseits, die unhinterfragt als identisch, als austauschbar behandelt werden, und zwischen denen Lukács ständig hin und her springt. Der Gegensatz zwischen einzelkapitalistischer Rationalität und gesamtgesellschaftlicher Irrationalität ist aber keineswegs identisch mit dem zwischen Gebrauchswert und Tauschwert bzw. zwischen der qualitativ-materiellen Unterschiedlichkeit der Dinge und ihrer formal-abstrakten Gleichheit vor dem quantifizierenden Verfahren. Wenn die Krise einmal als Ergebnis des ersten, einmal als das des zweiten Gegensatzes erklärt wird, müßte zumindest das Verhältnis dieser beiden Erklärungen zueinander bestimmt werden. Und wenn umgekehrt die proletarische Revolution die Überwindung dieser beiden grundlegenden Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft bedeuten soll, dann müßte zum einen diskutiert werden, ob die Aufhebung des Widerspruchs zwischen einzelbetrieblicher Rationalität und gesamtgesellschaftlicher Irrationalität nicht logisch eine Ausweitung des abstrakt-quantifizierenden, auf Kalkulierbarkeit abzielenden Rationalismus auf die gesamte Gesellschaft impliziert (das Gegenteil, die Ausdehnung der gesamtgesellschaftlichen Irrationalität auf die Einzelbetriebe, kann Lukács nicht meinen). Zum anderen müßte diskutiert werden, ob, warum und inwiefern das Wieder-ins-Recht-Setzen des qualitativen Seins der Dinge auch die Rationalität des unzählig viele Produzenten verbindenden Gesamtprozesses garantiert.

Lukács benutzt hier, mit anderen Worten, zwei sehr verschiedene Begriffe von Totalität, ohne sich und dem Leser dies bewußt zu machen. Zum einen meint er mit 'Totalität' eine Gesamtheit von Personen, die arbeitsteilig miteinander verbunden sind, zum anderen

meint er damit, daß die qualitative und die quantitative Seite der Dinge – ihr Tauschwert und ihr Gebrauchswert – eine letztlich unauflösliche Einheit (eine 'Totalität') bilden, die im kapitalistischen Produktionsprozeß zwar zerrissen ist, aber mit katastrophalen Folgen (die diese Produktionsweise schließlich in den Zusammenbruch treiben müssen). Unklar bleibt auch, was Erkenntnis und Wiederherstellung der Totalität in diesem zweiten Sinn durch das Proletariat überhaupt bedeuten soll. Geht es dabei um die Ersetzung der quantitativen Betrachtungsweise durch eine qualitative (und wie könnte diese aussehen?)? Oder geht es um eine Synthese von beiden (und wie könnte diese aussehen? – in der Konsumtionssphäre dominiert schließlich auch in der kapitalistischen Gesellschaft der Gebrauchswert!)? Die Klärung dieser Frage wird schließlich durch ein weiteres Changieren der Begriffsbedeutungen bei Lukács noch einmal erschwert: Überall dort, wo es um das proletarische Bewußtsein und die proletarische Revolution geht, geht die Rede vom qualitativen Sein der Dinge, vom Gebrauchswert der *Waren*, unmerklich über in die vom qualitativen Sein des *Warenverhältnisses*, von dessen im Kapitalismus nicht durchschaubarem Charakter als einer interpersonellen Beziehung. Eine Beziehung aber ist kein Ding, und Tausch- und Gebrauchswert lassen sich bei ihr allenfalls in metaphorischer Rede-weise unterscheiden.

Ein zentrales Marxsches Konzept, das bei Lukács wegen seiner Fixierung auf die Warenstruktur («man könnte ... sagen, daß das Kapitel über den Fetischcharakter der Waren den ganzen historischen Materialismus ... in sich verbirgt» – ebd. 197f) völlig unter den Tisch fällt, ist das des *Mehrwerts*. Die elende Lage des Proletariats besteht für Lukács eigentlich nur darin, daß es dem Diktat der abstrakten Quantifizierung unterliegt. Daß es auch der *Ausbeutung* durch das Kapital unterworfen ist, d.h. unbezahlte Arbeit für dieses leisten muß, kommt bei Lukács nicht vor. Diese zentrale Tatsache zu verschleiern ist aber nach Marx die Hauptfunktion aller »Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise«, aller ihrer »Freiheitsillusionen«, aller »apologetischen Flausen der Vulgärökonomie« (vgl. Marx, MEW 23, 562), sie zu erkennen und zu beseitigen die erste Aufgabe der Arbeiterklasse. Hätte Lukács das Phänomen der Ausbeutung durch unentgeltliche Aneignung von Mehrarbeit in Rechnung gestellt, wären seine Ausführungen zur historischen Mission des Proletariats mit Sicherheit weniger wolzig ausgefallen.

Die Gedanken aus »Geschichte und Klassenbewußtsein«, die in der späteren ideologietheoretischen Diskussion den größten Einfluß

gewinnen sollten, sind diejenigen zum Zusammenhang zwischen der Struktur des Warenverhältnisses und der des wissenschaftlichen Denkens. Als besonders wichtig erscheint mir dabei, daß Lukács nicht nur eine genetische Erklärung sowie eine immanente Kritik der Struktur des wissenschaftlichen Denkens zu geben, sondern auch deren außerwissenschaftliche, gesellschaftliche Konsequenzen aufzuzeigen sucht. Diese sieht er vor allem darin, daß die Wissenschaft dadurch, daß sie sich selbst ganz dem in der Warenwelt herrschenden Prinzip der auf Kalkulierbarkeit eingestellten Rationalisierung unterwirft, die naive Gleichsetzung dieser Form der Rationalität mit Rationalität überhaupt im Alltagsbewußtsein noch verstärkt und verfestigt: Die Formulierung abstrakt-quantitativer Gesetzmäßigkeiten (nach Art der Gesetze der Tauschwertproduktion) erscheint als das einzige mögliche Ziel vernünftiger Erkenntnissuche, alles andere als widervernünftig – und dies unabhängig vom Gegenstandsbereich. Uns diesen Gesetzen zu beugen, wird uns zur »zweiten Natur«, was uns die Möglichkeit, zu fragen, ob sie nicht auf bestimmten qualitativen Voraussetzungen (etwa auf der Existenz kapitalistischer Produktionsverhältnisse) beruhen oder auf bestimmte qualitativ zu definierende Gegenstandsbereiche begrenzt sind, gar nicht erst in den Sinn kommen läßt.

10. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno

Während Lukács' Kritik des ideologischen, verdinglichenden, auf abstrakte Kalkulierbarkeit abzielenden Denkens dieses noch als Produkt der Dominanz des Warenverhältnisses und damit des Kapitalismus begriff, ist es für Horkheimer (1895-1973) und Adorno (1903-1979) seit ihrer gemeinsamen Arbeit an der »Dialektik der Aufklärung« (abgeschlossen 1944 in der amerikanischen Emigration) ausgemacht, daß die Kritik sehr viel tiefer anzusetzen habe: bei der »instrumentellen Vernunft«, dem auf Macht und (Natur-)Beherrschung abzielenden Denken überhaupt, dessen Wurzeln bis in die früheste Geschichte der Menschheit hinabreichen.

Diese »instrumentelle« oder »subjektive« Vernunft wird bestimmt als eine, die ausschließlich auf *Selbsterhaltung* abzielt, »sei es die des einzelnen Individuums oder die der Gemeinschaft, von deren Fortbestand der des Individuums abhängt« (Horkheimer 1986, 15). Mit ihrer Hilfe sucht das Subjekt, »alles im Himmel und auf Erden in ein Mittel seiner Erhaltung zu verwandeln« (ebd. 97). *Herrschaft* über die gesamte Natur ist das Kernprinzip der instrumentellen

Vernunft. Aber »Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein« (ebd. 94). »Die Geschichte der Anstrengungen des Menschen, die Natur zu unterjochen, ist auch die Geschichte der Unterjochung des Menschen durch den Menschen« (ebd. 104), und dies in zweierlei Hinsicht: einmal als Unterjochung des anderen Menschen und seiner Natur, zum anderen als Unterjochung der eigenen inneren Natur, der eigenen »natürlichen Triebe«. Beide werden für die »verwilderte Selbstbehauptung« schließlich zur Notwendigkeit: die gesellschaftliche Herrschaft über den anderen Menschen deshalb, weil sie konstitutiv mit der Arbeitsteilung zusammenhängt, ohne die auch die Beherrschung der außermenschlichen Natur nicht funktionieren könnte; die Herrschaft über die eigene innere Natur deshalb, weil, sich selbstvergessen der Lust zu überlassen, mit den Anforderungen des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses unvereinbar ist. Beide führen andererseits aber die innere Logik der instrumentellen Vernunft als eines Organs der puren Selbsterhaltung schließlich ad absurdum: »Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen-Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll« (Horkheimer/Adorno 1971, 51). Und, bezogen auf die Herrschaft über den anderen Menschen: »Die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen wächst mit jedem Schritt, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolet« (ebd. 38).

Das methodische Grundprinzip der instrumentellen Vernunft ist das des Gleichnamigmachens des Ungleichnamigen. Alles »Inkommensurable« wird »weggeschnitten«. Nur als »Äquivalente« können die Dinge gezählt, gemessen, gewogen und schließlich kausalgesetzlich miteinander verknüpft werden – was Voraussetzung dafür ist, daß sie als Mittel zum Zweck (der Selbsterhaltung) behandelt werden können. Exemplifiziert wird diese Methode auch bei Horkheimer und Adorno immer wieder an der Gleichsetzung qualitativ ungleichartiger Waren im Tausch, die dadurch zustande gebracht wird, daß sie alle nur unter einem einzigen Aspekt betrachtet werden: als Produkte abstrakter, in Zeiteinheiten gemessener menschlicher Arbeit, als Tauschwerte. Aber auch wenn die instrumentelle Vernunft in der Tauschabstraktion und, damit zusammenhängend, in der modernen Wissenschaft einen gewissen Gipfelpunkt erreicht

hat, ist sie doch sehr viel älter, kennzeichnend schon für das mythologische Denken, insbesondere der alten Griechen. Das Wegschneiden des Inkommensurablen ist schon im Sagenkreis des Herakles »eines der Urbilder mythischer Gewalt« (ebd. 15); und das Prinzip des Mythos, jedes einzelne Geschehen als immergleiche Wiederholung urzeitlicher Ereignisse zu deuten, ordnet dieses ebenso wie das naturwissenschaftliche Vorgehen von heute unter Absehung von allen qualitativen Unterschieden in ewige Gesetze ein.

Auch die Formel dafür, wie die Natur mithilfe der instrumentellen Vernunft der Beherrschung durch den Menschen unterworfen werden kann, finden Horkheimer und Adorno schon in der griechischen Mythologie. Es ist die Formel der Anpassung. »Nur die bewußt gehandhabte Anpassung an die Natur bringt diese unter die Gewalt des physisch Schwächeren« (ebd. 53). Solche Naturbeherrschung durch Anpassung ist schon das Schema für die List des Odysseus, der, »indem er der Natur resigniert sich einschmiegt, dieser das Ihre gibt und sie eben dadurch betrügt« (ebd. 54). Die seit Urzeiten unumstößlich feststehenden Forderungen der mythischen Unge-tüme, mit denen er zu tun hat, erfüllt er alle buchstabengetreu, und schafft es eben dadurch, sie zu seinem Vorteil zu nutzen – ein dem Verhalten des modernen Technikers gegenüber den Gesetzen der Naturwissenschaft völlig analoges Vorgehen.

Was aber ist die Alternative zu dieser instrumentellen Vernunft, die Selbsterhaltung nur um den Preis der Selbstaufgabe, Herrschaft des Menschen über die Natur nur um den Preis der immer perfekter werdenden Unterjochung des Menschen durch das gesellschaftliche System ermöglicht; einer Vernunft, die immer nur die Angemessenheit bestimmter Ziele für bestimmte Zwecke, niemals aber die Vernünftigkeit der Zwecke selbst beurteilen kann; einer Vernunft, der selbst die Konzentrationslager als vernünftig erscheinen müssen, sofern sie nur dem ihnen zugedachten Zweck (sagen wir: der Selbsterhaltung der Rasse) dienen?

Da die »Krankheit der Vernunft« »in ihrem Ursprung, dem Verlangen des Menschen, die Natur zu beherrschen« gründet (Horkheimer 1986, 164), kann der Ausweg nur in einer Vernunft bestehen, die auf Versöhnung zwischen beiden abzielt und, »indem sie Instrument der Versöhnung ist, zugleich mehr sein (wird) als ein Instrument« (ebd. 165). An die Stelle der Herrschaft des Menschen über die (äußere und innere) Natur müßte eine Form der Interaktion treten, die diese Natur als Partner gleichen Rechts akzeptiert, statt sie nur als Mittel zur Erreichung der eigenen Zwecke zu behandeln. Da dieser Partner

aber stumm ist, nichts über seine Bedürfnisse aussagt, setzt solche Versöhnung auf seiten des Menschen ein – »Mimesis« genanntes Vermögen zur einfühlend-nachahmenden Identifizierung mit der Natur voraus. Da dieses Vermögen der instrumentellen Vernunft jedoch absolut entgegengesetzt ist, läßt sich über es in deren Begriffen auch nicht reden – letztlich bleibt nur die exemplarische Kennzeichnung durch den Verweis auf die *Kunst*, in der das mimetische Vermögen objektive Gestalt annimmt.

Was Horkheimer und Adorno trotz dieser Aporie noch möglich erscheint, ist eine permanente »Selbstkritik der Vernunft«, durch die all ihre Objektivationen immer und immer wieder auf die in ihnen enthaltenen Elemente von Herrschaft, von Unterjochung der Natur (einschließlich der menschlichen) hin analysiert und dadurch kritisiert werden. »Vernunft kann nur dadurch mehr sein als Natur, daß sie sich ihrer 'Natürlichkeit' – die in ihrer Tendenz zur Herrschaft besteht – konkret bewußt macht, die nämliche Tendenz, die sie paradoxerweise der Natur entfremdet« (ebd. 165). Hinterrücks stellt sich allerdings auch hier die Frage, was der Maßstab für die Unterjochung der Natur und damit auch der Maßstab der Kritik sein könnte, und, ob und wie ein solcher Maßstab vernünftig zu rechtfertigen wäre.

Die Antworten, die Horkheimer und Adorno auf diese Frage geben, laufen in meinen Augen schließlich doch auf eine – letztlich inkonsequente – nachträgliche Relativierung des instrumentellen Charakters der instrumentellen Vernunft hinaus. »Immer wieder haben in der Geschichte die Ideen ihre Hüllen abgestreift und sich gegen die sozialen Systeme gekehrt, die sie hervorbrachten. Das beruht weitgehend darauf, daß das Denken, die Sprache und alle Bereiche des Geistes notwendigerweise einen allgemeinen Anspruch erheben«. »Sprache reflektiert die Sehnsüchte der Unterdrückten und die Zwangslage der Natur; sie befreit den mimetischen Impuls« »im Dienst von Versöhnung« (ebd. 166f). Die mehr oder weniger versteckt in allen Objektivationen der Vernunft enthaltenen »allgemeinen Ansprüche« und »mimetischen Impulse« einzuklagen, wird die zentrale Aufgabe der kritischen Theorie. Gerade wenn Horkheimer hier recht hat, wenn »Sprache den mimetischen Impuls befreit« und »alle Bereiche des Geistes notwendigerweise einen allgemeinen Anspruch erheben«, kann die Vernunft aber niemals eine ausschließlich und total instrumentelle sein oder gewesen sein – nur weil jene Impulse und Ansprüche in den Objektivationen der Vernunft nicht-instrumenteller Natur sind, stehen sie ja überhaupt in Widerspruch zur Logik der Herrschaft.

Hier zeigt sich, so meine ich, daß die »instrumentelle Vernunft« von Horkheimer und Adorno ein gar zu perfekt konstruierter Idealtypus ist, ein in sich geschlossenes und interdependentes Syndrom von Zweck-Mittel-Denken, Naturbeherrschung und wildgewordener Selbstbehauptung. Ein einziger, absoluter Zweck steht eindeutig und unverrückbar über allem anderen, eben die Selbsterhaltung. Was sie zu bedeuten hat, steht ein für allemal fest; Probleme der Interpretation stellen sich nicht; konkurrierende Zwecke treten nicht auf. Die gesamte Natur kommt nur als Mittel zur Erreichung dieses Zwecks in Betracht. Der Vergleich verschiedener Zwecke ist als reiner Effektivitätsvergleich möglich. Unter diesen idealtypischen Voraussetzungen bildet die instrumentelle Vernunft tatsächlich eine sich selbst genügende und kohärente »falsche Totalität«.

Für eine weniger idealtypische Betrachtungsweise aber zeigt das Syndrom Risse. Dies zeigt sich zunächst dort, wo die von Horkheimer und Adorno vorgetragene Kritik der instrumentellen Vernunft auf dieser äußerliche Maßstäbe wie »Mimesis« und »Allgemeinheit« verzichtet – überall dort nämlich, wo sie versucht zu zeigen, daß die Logik der Herrschaft eben das Selbst zerstört, das zu erhalten sie angetreten war. Dies ist zunächst eine immanente Kritik, die der instrumentellen Vernunft die Frage vorlegt, ob die Selbsterhaltung, die für sie als oberster Zweck sämtliche Mittel heiligt, schließlich überhaupt noch Selbsterhaltung ist – eine Frage der Erfolgskontrolle, die sie sich, wenn sie nur ihrer eigenen Logik folgt, selbst immer wieder stellen müßte. Aber schon diese Frage übersteigt ihre Kompetenz, weil sie, sofern es um mehr geht als um das rein physische Überleben, notwendig eine Frage der wertenden Interpretation ist: Ist die überlebende biologische Einheit noch ein Mensch? Ist die überlebende Vielheit von Personen noch ein soziales System? Darüber hinaus aber tauchen auch unterschiedliche, mit einander konkurrierende oberste Zwecke auf – und dies nach der »Dialektik der Aufklärung« selbst: In dem Kapitel »Juliette oder Aufklärung und Moral« wird als Extremtypus bürgerlichen Verhaltens die instrumentelle Rationalisierung des Lustgewinns in de Sades Romanen dargestellt – für die Autoren, nicht zu Unrecht, ein charakteristischer Teil des Syndroms. Aber »Lustmaximierung« und »Selbsterhaltung« sind, auch wenn sie zusammengehören und streckenweise parallel laufen, keine identischen Zwecke. Sie können miteinander in Konkurrenz treten – wie wir nicht erst seit »Das Große Fressen« wissen. Wenn aber zwei unterschiedliche, potentiell miteinander konkurrierende oberste Zwecke auftreten, dann reichen die reinen Effektivitätskalküle

der instrumentellen Vernunft nicht mehr aus, um ein spezifisches Handeln zu begründen; die wertende Einzelfallabwägung von Zwecken, Mitteln und Nebenfolgen muß zur bloß kalkulierenden hinzutreten. Die instrumentelle Vernunft kann und konnte sich in keiner Gesellschaft jemals selbst genügen; sie stieß und stößt immer auf Schranken, die sie aus eigener Kraft nicht überwinden kann.

In Frage steht darüber hinaus auch die Interdependenz des Syndroms. Es suggeriert, daß jedes Zweck-Mittel-Denken notwendig auf Naturunterjochung im Dienste verwilderter Selbstbehauptung hinauslaufe. Aber dies ist weder logisch notwendig noch empirisch triftig: Meditation als Mittel zur Erreichung der mystischen Vereinigung mit der Gottheit, Zärtlichkeit als Mittel zur Erlangung von Zärtlichkeit, Mimesis als Mittel zur Aussöhnung mit der Natur – unzählige Gegenbeispiele lassen sich finden. Auf sie alle träfe jenes katastrophale Szenario, das Horkheimer und Adorno mit der instrumentellen Vernunft verbinden, nicht zu. Was sich sagen läßt, ist nur, daß es dann (und insoweit) zutrifft, wenn (und wie) der Mensch »alles im Himmel und auf Erden« ausschließlich als Mittel zu seiner eigenen, absolut gesetzten Selbsterhaltung zu verwandeln sucht.

In der kapitalistischen Produktion tut er dies. Das ökonomische Überleben des Betriebs ist der oberste Zweck, dem alles unternehmerische Handeln untergeordnet ist; und jede Pleite zeigt eindeutig (ohne Interpretationsspielräume) an, daß es mißlungen ist. Aber selbst in der kapitalistischen Gesellschaft ist die Annäherung an den Idealtypus nicht in allen Bereichen gleich perfekt. Die Familie z.B. kann ihre Funktion der physischen und psychischen Reproduktion nur deshalb schlecht und recht erfüllen, weil in ihr nicht-instrumentelle Beziehungen dominieren – eine Erziehung, die das Kind nur als Mittel zum Zweck der verwilderten Selbsterhaltung der Eltern betrachten würde, würde diese niemals zu brauchbaren Arbeitern/Bürgern werden lassen. Jürgen Habermas versucht Phänomene dieser Art mit seiner Theorie der »Lebenswelt« zu fassen, die auf »kommunikatives Handeln« angewiesen sei und sich deshalb gegen die Unterwerfung unter das Gesetz der instrumentellen Vernunft sperre. Damit werden wir uns im nächsten Kapitel auseinanderzusetzen haben.

11. *Jürgen Habermas*

Jürgen Habermas (geb. 1929) sucht sich den Aporien, in die Adorno und Horkheimer geraten, dadurch zu entziehen, daß er nicht von »der« Vernunft als einer Einheit ausgeht, sondern von zwei radikal

verschiedenen Vernunftarten: der »instrumentellen« und der »kommunikativen«. Die »instrumentelle Vernunft« entspricht im wesentlichen dem, was auch bei Horkheimer und Adorno unter diesem Namen firmiert. Sie versucht gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen den Phänomenen der Außenwelt zu entdecken, um Prognosen zu erstellen, die man dann benutzen kann, um den Lauf der Dinge zu beeinflussen. Ihr Erkenntnisinteresse ist das der »informativen Sicherung und Erweiterung erfolgskontrollierten Handelns«, »der technischen Verfügung über vergegenständlichte Prozesse« (Habermas 1974, 157). Sie dient der Existenzsicherung der Menschengattung »in Systemen gesellschaftlicher Arbeit und gewaltsamer Selbstbehauptung« (ebd. 162). Sie ist monologisch, insofern sie alles nur als Mittel zur Erreichung der eigenen Zwecke behandelt. Das Gegenbild dazu ist die »kommunikative Rationalität«, die den anderen nicht als *Gegenstand* der Verfügung behandelt, sondern als *Gegenspieler* bei der gemeinsamen Suche nach Übereinstimmung (vgl. ebd. 38). Ihr Medium ist nicht die Arbeit, sondern die Sprache, die zur Menschengattung ebenso notwendig hinzugehört wie die Arbeit – insofern hat auch die kommunikative Vernunft ein fundamentum in re. Sprache ist auf Verständigung angelegt. Ihr Telos ist nicht das der Manipulation von Objekten, sondern das des Einverständnisses zwischen Subjekten. Mit dem ersten Satz, den wir sprechen, ist die Orientierung auf Verständigung gegeben. Freilich läßt sich Sprache auch in anderer, in manipulativer Weise verwenden. Dies aber, so versucht Habermas im Anschluß an sprachphilosophische Überlegungen von Austin nachzuweisen, kann nur funktionieren, wenn zumindest ein vorgängiges Einverständnis über den Sinn der Worte und – daraus folgend – über die richtige Einteilung der Welt gegeben ist; wenn der andere meine Worte nicht versteht, kann ich sie auch nicht dazu benutzen, ihn gegen seinen Willen zu einem mir genehmen Handeln zu zwingen. Daraus folgt, »daß der verständigungsorientierte Sprachgebrauch der *Originalmodus* ist«, zu dem sich alle anderen Formen »parasitär verhalten« (Habermas 1981 I, 388). Die Strukturen der sprachlichen Kommunikation müssen rein als solche, d.h. »ohne Bezugnahme auf Strukturen der Zwecktigkeit geklärt werden können« (ebd. 394). Die Klärung ist deshalb verwiesen auf die Analyse der »idealen Sprechsituation« eines Diskurses, der ausschließlich auf die Erreichung eines rational motivierten Einverständnisses abzielt (und nicht auf irgendeine anderen Zwecke), und in dem ausschließlich der »eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments« herrscht (Habermas/Luhmann 1971, 137).

Dies setzt voraus, daß sich jedermann und jedefrau als autonome Partner gleichen Rechts an der Diskussion beteiligen können müssen, und daß die Argumente eines/einer jeden die gleichen Chancen haben müssen, in gleicher, unparteiischer Weise geprüft zu werden. Eine solche »ideale Sprechsituation« müssen wir in jedem faktischen Diskurs kontrafaktisch unterstellen; denn wir trauen »uns ja jederzeit zu, einen wirklichen Konsensus von einem trügerischen zu unterscheiden«, und dies ist nur möglich »durch Rekurs auf eine Übereinstimmung, die kontrafaktisch so gedacht wird, als wäre sie unter idealen Bedingungen zustande gekommen« (ebd. 136)¹⁷. Das zu erzielende Einverständnis kann sich dabei auf Erscheinungen der »objektiven«, der »sozialen« oder der »subjektiven Welt« beziehen. Dementsprechend muß jede Äußerung eines Teilnehmers begründeter Kritik in bezug auf ihre objektive Wahrheit, ihre normative Richtigkeit und ihre subjektive Wahrhaftigkeit offenstehen (vgl. Habermas 1981 I, 148 f). Die Annahme eines Sprechaktangebots ist dann »rational motiviert«, wenn der Sprecher »überzeugende Gründe« angeben kann, »die einer Kritik des Hörers am Geltungsanspruch standhalten« (ebd. 406), wobei die »rationale Grundlage« eines solchen Einverständnisses darin liegt, daß es »von keiner Seite ... auf-erlegt werden« kann (ebd. 387).

Der Fehler von Horkheimer und Adorno ist in den Augen von Habermas ihr Haften an der Bewußtseinsphilosophie: ihr Rationalitätsbegriff ist ausschließlich aus dem Bild eines isolierten, Objekte manipulierenden Subjekts abgezogen, vernachlässigt aber das auf Einverständnis zwischen verschiedenen Subjekten abzielende Handeln und dessen Vernünftigekeitsbedingungen – eben die kommunikative Vernunft (vgl. auch Wellmer 1985, 85ff).

Dabei ist, so versucht Habermas im Anschluß an George H. Mead zu zeigen, ohne das auf Einverständnis abzielende Handeln weder die Entstehung des menschlichen Geistes noch die des Selbstbewußtseins menschlicher Subjekte überhaupt zu erklären. Der genetische Vorläufer von beidem liegt in der auch im Tierreich anzutreffenden »gestenvermittelten Interaktion«: Ein Tier setzt zu einer bestimmten Handlung an (ein Hund fletscht die Zähne zum Angriff), das andere erkennt schon am Ansatz (der Geste des Zähnefletschens), was daraus werden soll, und setzt zu einer Reaktionshandlung an, die wiederum vom ersten schon im Ansatz erkannt und mit einer Reaktionshandlung beantwortet wird. Die Geste ermöglicht also dadurch, daß sie eine über sich selbst (auf die Gesamthandlung, deren Frühstadium sie ist) hinausweisende Bedeutung

besitzt, eine Handlungskoordination durch wechselseitige Antizipation des Verhaltens des jeweiligen anderen. Aber diese Bedeutungen sind situationsgebunden und standortspezifisch – das Zähnefletschen des einen bedeutet für ihn 'drohen', für den anderen aber 'bedroht werden', und auch die Wahrnehmungsgestalt der Geste ist für beide grundverschieden. Situations- und standortübergreifende Bedeutungen und Zukunftsantizipationen können sich nur an Gesten heften, die für Sender und Empfänger die gleiche Wahrnehmungsgestalt besitzen, in erster Linie an Lautgebärden. Wenn ich als Leittier einer Herde beim Anblick eines Raubtiers jedesmal mit einem bestimmten Schrei zur Flucht ansetze, und die Herde folgt mir, dann hört sie diesen Schrei in der gleichen Weise wie ich; er kann unabhängig von meinem tatsächlichen Weglaufen für uns alle die Bedeutung 'Feind' erhalten. Ist dies geschehen, dann ist aus der Geste ein »signifikantes Symbol« geworden, durch welches der Verhaltenskoordination ganz neue Möglichkeiten eröffnet werden – eben weil es nicht mehr situations- und standortgebunden ist, sondern von allen geteilt und dauerhaft festgehalten wird; weil alle die gleichen Zukunftsantizipationen damit verbinden.

Was Mead behauptet, ist nicht weniger als »the temporal and logical pre-existence of the social process to the self-conscious individual that arises in it« (Mead 1962, 186). Nur aus der (zunächst gestenvermittelten) Interaktion entstehen 'Bedeutungen', dergestalt, daß bestimmte Gebärden als über sich hinausreichende Zeichen für eine erst in der Zukunft zu realisierende Gesamtgestalt einer Handlung verstanden werden. Nur aus der Interaktion kooperativ lebender Tiere heraus entstehen signifikante Symbole, die bei allen Partnern gleichartige Zukunftsantizipationen hervorrufen, welche es erst ermöglichen, sich durch symbolischen Austausch im Voraus über den Ablauf der gemeinsamen Handlung zu verständigen. Nur auf der Grundlage solchen äußeren Symbolaustauschs kann der internalisierte Dialog entstehen, den wir 'Denken' nennen; nur auf ihr kann der Mensch ein Selbstbewußtsein entwickeln, sich selbst zum Gegenstand werden, dadurch, daß er sich selbst genauso wie jeden Partner als einen der Faktoren betrachten lernt, deren Verhalten für den Interaktionsprozeß entscheidend ist – daß er sich »mit den Augen der anderen zu sehen« lernt.

Mit dem Übergang zur symbolvermittelten Interaktion, der (wenn auch nicht ganz eindeutig) die Schwelle zur Menschwerdung markiert, ist für Habermas aber die Unterscheidung zwischen »konsequenzorientiertem« und »verständigungsorientiertem« Handeln

– und damit zwischen den beiden Arten der Vernunft – schon gesetzt (vgl. Habermas 1981 II, 20f, 41). Denn die Gemeinsamkeit der geteilten Bedeutungen ist immer problematisch. Auf der Stufe jenes Übergangs wird sich dies vor allem dadurch bemerkbar machen, daß die mit einem bestimmten Ausruf (etwa 'Feind') verbundene Erwartungshaltung (z.B. 'Flucht') nicht erfüllt wird (vgl. ebd. 36). Dies kann äußere Ursachen haben (der Ruf wird nicht gehört, man sitzt in der Falle o.ä.). Es kann aber auch daran liegen, daß die anderen (oder auch nur einige andere) die Verwendung des Symbols als deplaziert ansehen. Ihre Reaktion zielt dann nicht mehr auf einen äußeren (Überlebens-)Erfolg, sondern auf Verständigung über die regelgerechte Verwendung des Symbols – deren Feinheiten der einzelne wiederum nur durch Antizipation solcher kritischer Stellungnahmen lernen kann.

Selbstverständlich beruht die Geltung der Regeln auch auf dieser Stufe schon auf gesellschaftlicher Übereinkunft. Ihre bindende Kraft kann sie aber daraus alleine noch nicht beziehen. Diese Kraft kann nur daraus resultieren, daß, so argumentiert Habermas im Anschluß an Durkheim, die Regel sakralen Charakter besitzt, Teil der rituellen Praxis ist, dem Bereich des Heiligen zugehört. Die magische Bannkraft des Heiligen verleiht ihr eine per-se-Geltung, die sie als solche der Diskussion wie der bewußten Abänderung entzieht – was allerdings nicht heißt, daß sie auch in der Anwendung jeder Diskussion entzogen wäre: ob die konkrete Situation tatsächlich eine Anwendungssituation für die Regel ist, und was diese in jener verlangt, muß allemal noch interpretiert werden. Die spätere Entwicklung ist jedoch durch eine immer weiter gehende »Versprachlichung des Sakralen« gekennzeichnet. Mit der Ausformulierung religiöser Weltbilder verliert das Sakrale seine per-se-Geltung; es wird von den »Begründungsleistungen« der Weltbilder abhängig. Diese Entwicklung ist nach Habermas insofern als Prozeß der »Rationalisierung« anzusehen, als durch sie der Bereich, der der kritischen Diskussion offensteht, vergrößert, derjenige, in dem »der Verständigungsbedarf *im vorhinein* durch eine kritikfeste Lebenswelt gedeckt ist« (ebd. I, 108), verkleinert wird.

Auf den folgenden Stufen vollzieht sich die Entwicklung zunehmend als »Entkoppelung von System und Lebenswelt« – und auch diesen Prozeß interpretiert Habermas als einen der Rationalisierung«. Aus der ungeschiedenen Einheit von Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und Kultur in verwandtschaftlich organisierten Gesellschaften differenzieren sich Subsysteme instrumentellen Handelns

heraus, zunächst der Machtmechanismus, dann auch der Marktmechanismus. In diesen Subsystemen kann sich das instrumentelle Denken und Handeln (als politisches und ökonomisches) in weitgehender Unabhängigkeit von den Beschränkungen, die ihm traditionelle Normen und die Angewiesenheit auf die Zustimmung der gesamten Gemeinschaft vorher noch auferlegt hatten, weiterentwickeln. Durch diese Abspaltung der Subsysteme instrumentellen Handelns aus der Lebenswelt wird diese ihrerseits in die Lage versetzt, den ihr verbleibenden Bereich, das kommunikative Handeln und Denken, weiter zu rationalisieren. Hier manifestiert sich die Rationalisierung vor allem als fortschreitende Universalisierung, als »Entwicklung zum Universalismus in Recht und Moral« (ebd. II, 267). Der »rational motivierte Konsens«, der von keiner Seite auferlegt werden kann, weshalb alle als Partner gleichen Rechts an den Entscheidungen beteiligt werden müssen, wird in immer stärkerem Maß zum Maßstab der Beurteilung von Werten und Normen. Dadurch treten die allgemeinen Strukturen der kommunikativen Rationalität in immer reinerer Form hervor – so wie auf der anderen Seite die Strukturen der instrumentellen Vernunft in Technik, Wissenschaft und Ökonomie sowie in wachsender staatlicher Machtentfaltung immer reiner hervortreten.

Die jüngste Entwicklung, die, in der wir heute stehen, läßt sich nach Habermas schließlich als zunehmende »Kolonialisierung der Lebenswelt« durch die Subsysteme zweckrationalen Handelns charakterisieren. Die Imperative der in diesen Subsystemen verselbständigten instrumentellen Vernunft dringen in die Lebenswelt ein und erzwingen deren Unterwerfung. Bereiche wie die von Familie und Nachbarschaft, die traditionell durch lebensweltliche Konsensbildungsprozesse reguliert wurden, werden umstandslos und unter Umgehung solcher Prozesse entsprechend den Erfordernissen der Ökonomie oder der staatlichen Machtentfaltung umgestaltet. Die kommunikative Vernunft wird ausgeschaltet, alle Fragen werden als solche der instrumentellen Rationalität und nach deren Kriterien behandelt – »Technik und Wissenschaft als Ideologie«. Aber praktische Fragen wie die, »wie wir leben möchten« (Habermas 1974, 100) lassen sich nicht auf technische reduzieren. Und, wichtiger noch, die Kolonisierung der Lebenswelt durch die Subsysteme zweckrationalen Handelns führt notwendig zu pathologischen Erscheinungen, Phänomenen, die nicht nur individuell schmerzhaft, sondern auch systemgefährdend sind. Bereiche wie die von Erziehung und Familie sind auf die »Ressource Verständigung« angewiesen, um

ihre gesellschaftlichen Funktionen (z.B. die der Persönlichkeitsbildung) erfüllen zu können.

Die Deformationen, die Horkheimer und Adorno kritisieren, sind nach alledem nicht der »Rationalisierung« als solcher, und auch nicht der »Rationalisierung der Lebenswelt überhaupt« anzulasten. »Nicht die Ausdifferenzierung und eigensinnige Entfaltung der kulturellen Wertsphären« führt zu »einseitiger Rationalisierung oder Verdinglichung«, »sondern erst das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die ... auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben« (ders. 1981 II, 488).

Wie man sieht, wird die Verharmlosung des Lukácsschen Verdinglichungskonzepts durch Horkheimer und Adorno, die darin liegt, daß dieses von jedem Bezug zu konkreten gesellschaftlichen Interessen losgelöst wird, bei Habermas keineswegs rückgängig gemacht. In gewisser Hinsicht wird sie sogar noch weiter getrieben: nicht mehr die wildgewordene Vernunft ist an allem schuld, sondern die wildgewordenen Subsysteme zweckrationalen Handelns, die nur die eine, die instrumentelle Hälfte der Vernunft repräsentieren, deren andere, die kommunikative, sich ihre paradiesische Unschuld bis auf den heutigen Tag bewahrt hat. So oder so – Produktionsverhältnisse und ökonomische Interessen spielen in dem ganzen Kalkül keine Rolle. Es ist nicht die herrschende Klasse, nicht das Kapital, die die demokratische Konsensbildung über praktische Fragen, die autonome Gestaltung der Lebenswelt durch die Beteiligten verhindern, sondern es sind die Subsysteme zweckrationalen Handelns, die die Schranken ihres legitimen Wirkens partout nicht respektieren wollen.

Den Fehlern der Technokratiethese, die Habermas in »Technik und Wissenschaft als Ideologie« zu bekämpfen angetreten war, fällt er durch die strikte Kompartimentalisierung der Vernunft – die instrumentelle Vernunft gehört rechtens ausschließlich dem ökonomischen und dem politischen, die kommunikative ausschließlich dem sozialen und kulturellen Subsystem zu – in der »Theorie des kommunikativen Handelns« schließlich selbst zum Opfer. Auch für das ökonomische Subsystem zentrale Fragen wie die, *was* produziert werden soll (Schwerter oder Pflugscharen z.B.), *wie* die Produktionsergebnisse unter der Bevölkerung verteilt werden sollen, *wie hoch* der Anteil der Investitionen, *wie hoch* der der Konsumtion sein soll etc., sind keineswegs nach instrumentellen Kriterien alleine zu beantworten. Wo sie scheinbar rein instrumentelle Antworten finden, werden stets und notwendig bestimmte »praktische«, »wertende«

Vorentscheidungen *vorausgesetzt* – etwa die, daß es private Kapitaleigentümer und produktionsmittellose Lohnarbeiter geben soll, und daß nur produziert werden soll, was den ersteren Profit bringt. Auf all dies hatte Habermas 1968 noch hingewiesen, und all dies vergißt er, wenn er 1981 das ökonomische Subsystem der instrumentellen Vernunft alleine zu überantworten können glaubt. Umgekehrt lassen sich darüber hinaus *unter der Voraussetzung* bestimmter »praktischer« Vorentscheidungen selbstverständlich auch für das kulturelle Subsystem zentrale Fragen auf rein instrumentelle Weise behandeln – unter der Voraussetzung eines bestimmten Bildungsziels läßt sich rein instrumentell über die besten Mittel zur Erreichung dieses Ziels (und auch über die Nebenfolgen) diskutieren.

Von der Theoriekonstruktion her resultieren diese Schwierigkeiten daraus, daß Habermas bei der Unterscheidung zwischen instrumenteller und kommunikativer Vernunft zwischen einer prozeduralen und einer inhaltlichen Abgrenzung hin und her schwankt. Die prozedurale dominiert in seinen an die *Sprachphilosophie* anknüpfenden Überlegungen, in denen er immer wieder den »dreifachen Weltbezug« (Habermas 1981, I, 144) des kommunikativen Handelns betont: die Verständigung, auf die es abzielt, kann sich auf Phänomene der objektiven, der subjektiven und der sozialen Welt beziehen; kommunikativ ist es, wann immer das Ziel der Verständigung von allen Beteiligten »vorbehaltlos« – und das heißt herrschaftsfrei und ohne Täuschungsmanöver – verfolgt wird. Die inhaltliche Abgrenzung dagegen dominiert in seiner *Soziologie*, in der die Möglichkeit einer kommunikativen Verständigung über den Prozeß der Aneignung der Natur (der objektiven Welt) nicht vorgesehen ist. Die Menschen scheinen alles gemeinschaftlich-kommunikativ zu reproduzieren, nur nicht ihr materielles Leben. Am augenfälligsten wird dies in Habermas' Kritik des »kulturalistischen Lebensweltbegriffs« (ebd. II, 211ff), dem er (zu Recht) vorwirft, er würde kommunikative Handlungen auf Interpretationen kulturellen Wissens reduzieren. In Wirklichkeit aber diene das kommunikative Handeln nicht nur der kulturellen Reproduktion, sondern auch der sozialen Integration und der Persönlichkeitsbildung – von Naturaneignung jedoch ist keine Rede, was um so auffälliger ist, als in dem Parsonsschen Begriffsapparat, den Habermas hier benutzt, nicht nur drei, sondern vier Subsysteme unterschieden werden: neben der Kultur mit der Funktion der Werterhaltung, der Gesellschaft mit der Funktion der sozialen Integration und der Persönlichkeit mit der Funktion der Zielerreichung auch das organismische System mit der Funktion der

Anpassung, sprich: Naturaneignung. Demnach scheint eine der materiellen Reproduktion dienende Verständigung über Phänomene der objektiven Welt wenn nicht überhaupt unmöglich so doch mit dem Begriff des kommunikativen Handelns unvereinbar zu sein – unabhängig davon, ob sie nun nach den Regeln des herrschaftsfreien Diskurses erzielt oder von irgendwelchen Machthabern aufoktroziert wird.

Habermas geht, mit anderen Worten, in der Überwindung des bewußtseinsphilosophischen Paradigmas durch das kommunikationstheoretische nicht weit genug, insofern er die Anwendung des letzteren thematisch beschränkt auf die Erkenntnisbereiche der subjektiven und der sozialen Welt, den der objektiven aber davon ausgrenzt; hier bestimmt nach wie vor und unabhängig von der Prozedur der Erkenntnisgewinnung ausschließlich das Modell des einsamen, Objekte manipulierenden Subjekts die Szene. Dabei hätte es gerade das Anknüpfen an Mead nahegelegt, den Menschen nicht nur als ein die kulturelle Reproduktion, die soziale Integration und die Sozialisation, sondern auch und vor allem als ein die materielle Reproduktion gemeinschaftlich regelndes Wesen aufzufassen. Denn für Mead sind es gerade die Naturaneignungserfordernisse kooperativ lebender Tierarten, die für die Herausbildung der signifikanten Symbole und damit für die Möglichkeit der Perspektivenverschränkung wie des kommunikativen Handelns verantwortlich gemacht werden¹⁸. Und es ist ja auch überhaupt nicht einzusehen, warum ausgerechnet über den – notwendig und von Anfang an gesellschaftlichen – Prozeß der menschlichen Naturaneignung keine herrschaftsfreie Verständigung möglich sein sollte – sowenig wie einzusehen ist, daß Einigungen über Wortbedeutungen notwendig nur in herrschaftsfreier Weise erzielt werden können (Propaganda kann auch »Begriffe besetzen«).

Der Vorschlag, der aus diesen kritischen Überlegungen folgt, wäre der, die Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln in ausschließlich prozeduraler Weise festzulegen und sie konsequent und vollständig von der zwischen Arbeit und Interaktion loszulösen. Kommunikatives Handeln wäre dann eines, das ausschließlich auf rational motivierte Verständigung zwischen Subjekten (über ein beliebiges Thema) abzielt, was bedeutet, daß es ausschließlich mit dem Mittel des besseren Arguments arbeitet und auf jedes Täuschungsmanöver verzichtet. Instrumentelles Handeln wäre eines, das auf Manipulation von Dingen oder Menschen abzielt, und das bedeutet, daß es auch Machtmittel, auch nicht-argumentative

Zwangsmittel einsetzt. Kommunikatives Verhalten gegenüber der Natur wäre damit ausgeschlossen – nicht aber mimetisches, denn auf ‘rational motivierte Verständigung’ und auf ‘Manipulation’ abzielendes Verhalten bilden keine erschöpfende Alternative; auf gefühlsmäßigen Einklang (auch mit anderen Subjekten!) abzielendes Handeln liegt dazwischen und kann sich mit beiden überschneiden. Der Arbeitsprozeß allerdings ist einer, in dem die Natur manipuliert, instrumentell behandelt wird. Dies bedeutet aber gerade nicht, daß in ihm auch die beteiligten Menschen notwendig instrumentalisiert werden; als Naturaneignungsprozeß ist er instrumentell, als gesellschaftlicher Prozeß muß er es keineswegs sein. Mehr noch: als instrumenteller Prozeß kann er Thema kommunikativer Verständigung sein; und sich kommunikativ über die vernünftigste Art der Naturaneignung zu verständigen, wäre alles andere als eine mindere Art des kommunikativen Handelns – daß dies heute eine Revolution gegen die kapitalistischen Produktionsverhältnisse voraussetzen würde, steht allerdings auf einem anderen Blatt. Im übrigen ist eine ähnliche Verschränkung von instrumentellem und kommunikativem Handeln wie im Arbeitsprozeß auch in anderen gesellschaftlichen Subsystemen möglich, etwa in dem der »sozialen Integration« (i.S. von Parsons): auch daß man sich herrschaftsfrei über ein möglichst vernünftiges Strafrecht – und das heißt mutmaßlich immer auch über Zwangsmaßnahmen gegen Subjekte – einigt, ist zumindest theoretisch denkbar.

Strukturalismus und Poststrukturalismus

Als stabiler Gegenpol zu dem im Frankreich der frühen Nachkriegszeit dominierenden Hegel-Marxismus eines Sartre und Kojève, aber auch zu dem der Kritischen Theorie bildete sich in den 60er Jahren die Schule der französischen Strukturalisten heraus, deren zweite Generation inzwischen unter dem Markenzeichen des »Poststrukturalismus« firmiert. Ihnen allen gemeinsam ist, was man die »Destruktion des Subjekts« genannt hat: nicht die Menschen, nicht die Subjekte, sind es, die die Geschichte machen, sondern die Verhältnisse. Als wichtigste Vertreter einer strukturalistischen Ideologietheorie sind Louis Althusser sowie seine konsequentesten Schüler, Ernesto Laclau und Wolfgang F. Haug, zu behandeln; den Übergang zum Poststrukturalismus markiert der alles überragende Michel Foucault. Wie die Ideologiekritik der kritischen Theorie in Georg

Lukács, so hat jedoch auch die des Strukturalismus ihren Vorläufer: Antonio Gramsci, auf den deshalb an dieser Stelle zuerst eingegangen werden soll.

12. *Antonio Gramsci (1891-1937)*

Im Zentrum von Gramscis Überlegungen zur Ideologietheorie steht der Kampf gegen den »Ökonomismus« bzw. den »ökonomischen Determinismus«, der sich auf die »eherne Überzeugung« stützt, »daß es objektive Gesetze der historischen Entwicklung von der gleichen Art wie die Naturgesetze« gebe, und daß diese Gesetze in den »ökonomischen Phänomenen« zu finden seien (Gramsci 1974, III, 1612). Für Gramsci ist dies ein »fatalistischer Finalismus von ähnlicher Art wie der religiöse« (ebd.). »Der Anspruch (...), jeden Wellenschlag in der Politik oder der Ideologie als unmittelbaren Ausdruck der Struktur darzustellen, muß als primitiver Infantilismus bekämpft werden« (ebd. II, 871). Dagegen betont Gramsci die Eigenständigkeit des Ideologischen, die schon alleine aus der für alle politischen Gruppierungen bestehenden Notwendigkeit, ihrer Politik »Kohärenz zu verleihen« (ebd. II, 872), resultiert.

Nun trifft diese Kritik sicher nur einen recht primitiven, wenngleich in der damaligen PCI wie auch anderwärts weit verbreiteten Vulgärmaterialismus, nicht die wirklich großen Denker der marxistischen Tradition – weder Marx noch Lukács würden die Eigenständigkeit des Ideologischen leugnen. Was Gramsci in stärkerem Maße betont als alle anderen, ist jedoch die daraus abzuleitende zentrale Bedeutung des ideologischen Kampfes für jede marxistische Politik. Die Ideologien sind »alles andere als arbiträr; sie sind reale historische Fakten, die man in ihrer Eigenschaft als Herrschaftsinstrumente bekämpfen und enthüllen muß« (ebd. II, 1319). Nur »auf dem Gebiet der Ideologie« erlangen die Menschen »ein Bewußtsein von den fundamentalen Konflikten« (ebd. III, 1595) bzw. »von ihrer sozialen Lage und ihren Aufgaben« (ebd. II, 1319); deshalb haben »die Glaubensüberzeugungen des Volkes die Kraft von materiellen Gewalten« (ebd. II, 1595).

Von der Situation auf diesem »ideologischen« oder »kulturellen Kampffeld« malt Gramsci ein eher düsteres Bild. Zunächst sind die Glaubensüberzeugungen der Massen von sich aus alles andere als rational oder gar revolutionär. Zwar sind »alle Menschen Philosophen« (ebd. II 1375), insofern sie alle eine Vorstellung von der Welt entwickeln müssen, um in ihr handeln zu können. Aber bei dieser

»spontanen Philosophie« handelt es sich nicht um rational, unter Berücksichtigung aller relevanten Argumente gewählte Überzeugungen, sondern um »mechanisch von der Umwelt, d.h. von einer der vielen sozialen Gruppen, denen jeder automatisch angehört, 'auferlegte' Weltanschauungen« (ebd. II, 1375). Das wichtigste Element in der Philosophie der Massen ist »zweifellos von nicht-rationalem Charakter, ein Glaube ... insbesondere an die soziale Gruppe, der man angehört, und die in diffuser Weise wie man selber denkt« (ebd. II, 1391). Und dieser Glaube ist, wenn überhaupt, dann nur sehr schwer zu ändern. Eine Chance hierfür liegt in dieser Perspektive nur darin, daß der aktive Mensch aus der Masse »zwei theoretische Bewußtseine« oder »Philosophien« zu haben pflegt, eines, das implizit in seinem Einwirken auf die Realität enthalten ist und ihn mit all seinen Mit-Arbeitern vereint, und eines, das »oberflächlich explizit oder verbal« ist, und das er aus der Vergangenheit geerbt und unkritisch übernommen« hat (ebd. II, 1385). Diese beiden Bewußtseine können in Widerspruch zueinander treten, was im Extremfall bis hin zu einer persönlichen Krise der Handlungsunfähigkeit führen kann. Die Lösung kann dann nur in einer neuen, durch andere Gruppen gestützten Philosophie liegen, die jene Widersprüche nicht verkleistert (wie die oberflächliche Philosophie des Alltagsverständes), sondern bewußt und kritisch analysiert, einer »Philosophie der Praxis«¹⁹, die selbst »gerade die Theorie dieser Widersprüche ist« (ebd. II, 1320).

Hier tritt nun aber die zweite große Schwierigkeit auf: das ideologische Feld ist normalerweise vom Staat und den herrschenden Klassen der bürgerlichen Gesellschaft bereits besetzt. Mit der Unterscheidung von Staat oder *società politica* und bürgerlicher Gesellschaft oder *società civile*, die Gramsci durchgängig trifft – wengleich nicht immer in der gleichen Weise (vgl. z.B. ebd. II, 751f, 763, 800f, 1020, III 1518f) –, will er vor allem darauf aufmerksam machen, daß die herrschenden Klassen ihre Vormachtstellung in der Gesellschaft, ihre »Hegemonie«, nicht nur mittels der militärischen und polizeilichen Zwangsapparate sichern, sondern auch mittels ungezählter »ideologischer Apparate« – von Schule, Kirche und Bürokratie über Kunst und Literatur (insbesondere deren populäre Varianten) bis hin zu privaten Vereinigungen wie den Freimaurern oder dem Rotary Club. All diese Apparate wirken in normalen Zeiten als Stützen wie als Artikulatoren des naiven Alltagsbewußtseins, welches darauf verzichtet, die gesellschaftlichen Widersprüche kritisch zu thematisieren – oft genug (z.B. im Fall der katholischen

Kirche) ist dies sogar ihre bewußte Zielsetzung. So sorgen sie für die Zustimmung der Massen zu ihrer eigenen Beherrschung durch die Bourgeoisie – was mit die größte Schwierigkeit für eine jede revolutionäre Politik darstellt. Solange die Hegemonialstellung der Bourgeoisie in der *società civile* nicht gebrochen ist, ist auch ihre Klassenherrschaft nicht gebrochen – selbst wenn es einmal möglich sein sollte, den Zwangsapparat der *società politica* im Handstreich zu erobern.

Die Philosophie der Praxis dagegen »will die 'Einfachen' nicht in ihrer primitiven Philosophie des Alltagsverstandes festhalten, sondern will sie zu einer höheren Lebensauffassung führen« (ebd. II, 1384), einer, die es ihnen erlaubt, »ihre eigene Weltauffassung bewußt und kritisch selbst auszuarbeiten« (ebd. II 1376). Dazu ist es erforderlich, »alle Wahrheiten, auch die unangenehmen« (ebd. II 1320) objektiv zu erkennen, und »objektive Erkenntnis« ist die, die »allen Menschen gemeinsam ist, d.h. die alle Menschen in der gleichen Weise kontrollieren können« (ebd. II, 1456). Geheimwissen, das nur einem erleuchteten Kreis von Auserwählten zugänglich ist, gibt es für die Philosophie der Praxis nicht; nur Herrschaftsideologien berufen sich auf solches Wissen.

Die Klassenherrschaft der Bourgeoisie beruht des weiteren jedoch nicht nur auf Ideologie und Gewalt, sondern auch auf einer gewissen Vereinheitlichung der ökonomischen Interessen. Sie setzt nicht nur voraus, daß sich die einzelnen Bourgeois und Bourgeoisiefractionen untereinander verständigen und trotz aller Konkurrenz durch Kompromisse eine Basis für gemeinschaftliches Handeln finden, sondern auch, daß sie »den Interessen und Tendenzen der Gruppen, über die sie die Hegemonie ausüben, Rechnung tragen, so daß ein kompromißhaftes Gleichgewicht« (ebd. III, 1591) in einem unterschiedliche Klassen, Klassenfractionen und Interessen umfassenden »historischen Block« entsteht. Zwar wird durch diese Kompromisse das Wesentliche niemals berührt werden: die ökonomische Herrschaft der Bourgeoisie bleibt unangetastet, und der Staat bleibt der der Bourgeoisie »zugehörige Organismus«, dessen Bestimmung darin liegt, »günstige Bedingungen für ihre größtmögliche Ausdehnung« zu schaffen (ebd. III, 1584). Aber diese Ausdehnung kann nun als »Antriebskraft einer universellen Expansion«, als »Entwicklung aller 'nationalen' Energien« dargestellt und empfunden werden (ebd.), an der auch die unteren Klassen partizipieren – und eben darauf stützt sich die Hegemonie.

Trotzdem treten immer wieder Hegemoniekrisen auf, vor allem

dann, wenn die »herrschende Klasse in einem großen politischen Vorhaben, für das sie die Zustimmung der großen Massen gefordert oder gewaltsam erzwungen hat (z.B. ein Krieg), gescheitert ist«, oder wenn »breite Massen (insbesondere von Bauern oder kleinbürgerlichen Intellektuellen) plötzlich von politischer Passivität zu einer gewissen Aktivität übergehen und Forderungen stellen, die in ihrer unreflektierten Gesamtheit auf eine Revolution hinauslaufen würden« (ebd. III, 1603). Solche Krisen geben den »organischen Intellektuellen« der unteren Klassen die Chance, Breschen in die ideologische Hegemonie der herrschenden Klasse zu schlagen. Sie können dabei anknüpfen an den »buon senso«, die »implizite Philosophie« der Massen, in der (anders als in der »expliziten«) das Bewußtsein von den gesellschaftlichen Widersprüchen und der Einseitigkeit der Kompromisse immer schon vorhanden ist – nur eben nicht artikuliert. Die herrschende Klasse verfügt allerdings über eine sehr viel größere Menge an in den Apparaten des Staates und der *società civile* »geschultem Personal« (ihre »organischen Intellektuellen«); um die Kontrolle zu behalten, kann sie in der Krise daher sehr schnell »Personen und Programme austauschen« (ebd.), ohne in der Substanz etwas zu ändern. Dennoch steht der Ausgang nicht schon im voraus fest. Die in der Hegemoniekrise aufgetretenen Risse im »historischen Block« können auch dazu führen, daß sich eine ganze Reihe von Gruppierungen der neuen Bewegung anschließt. Wenn das Erfolg haben soll, muß diese Bewegung bzw. ihre Partei aber die intellektuelle Hegemonie in den unteren Klassen schon erobert haben; sie muß »dirigente« geworden sein, »bevor sie die Regierungsgewalt erobern kann« (ebd. III, 2010). Wenn sie ihre Ziele verwirklichen will, muß sie dann aber nicht nur die Ökonomie reformieren und die ökonomische Ausbeutung beseitigen (»die Eroberung der Macht und die Errichtung eines neuen Produktionssystems sind nicht zu trennen« – ebd. II, 1360); sie muß darüber hinaus auch die gesamte *società civile* radikal umgestalten, »eine komplexe und wohl artikuliert *società civile*, in der jedes einzelne Individuum sich selbst regieren kann« (ebd. II, 1020) neu schaffen.

Diese Situation des »Frontalangriffs« auf die bürgerliche Gesellschaft ist allerdings nicht die des Alltags der Arbeiterbewegung. Der Alltag ist der des »Grabenkrieges« – und in ihm zu bestehen ist Voraussetzung für jeden Erfolg, auch für den im Frontalangriff. Auch und gerade im Grabenkrieg kommt es aber darauf an, ständig und geduldig die Widersprüche zwischen der »expliziten« Alltagsphilosophie der Massen, wie sie von den ideologischen Apparaten der

società civile gestützt und propagiert wird, einerseits, und dem *buon senso* ihrer »impliziten« Philosophie andererseits herauszuarbeiten und bewußt zu machen – was die Voraussetzung für eine neue »Politik der Einheit von Theorie und Praxis« (ebd. II, 1386) ist. Hierzu bedarf es der *Partei*, denn nur in ihr kann sich eine intellektuelle Elite der Arbeiterschaft, eine Schicht von »organischen Intellektuellen« der unteren Klassen herausbilden.

Gramsci liefert sicher keine ausgearbeitete Ideologietheorie, sondern nur eine Vielzahl an Bausteinen für eine solche, was sich im übrigen beinahe von selbst versteht, denn die »Quaderni« sind nichts als die Vorarbeiten zu einem Buch, das fertigzustellen ihm nicht mehr vergönnt war – Tausende von in sechs Jahren der Haft in Mussolinis Zuchthäusern zusammengeschriebenen Skizzen, Notizen und Fragmenten von unterschiedlichster Länge und Thematik. Es sind vor allem Hinweise auf bei den Klassikern Unterbelichtetes oder Vergessenes, die die Mühe des Sichdurcharbeitens durch das Chaos dieses Mammutwerkes immer wieder lohnen. In unserem Zusammenhang am wichtigsten sind dabei die Hinweise auf die ideologischen, die herrschaftsstabilisierenden Gehalte des Alltagsbewußtseins der Massen, und die auf die Rolle der Apparate und Institutionen der *società civile* bei der Aufrechterhaltung, ja sogar der Artikulation dieser Gehalte. Von der sozio-ökonomischen »Basis«, aus der bestimmte inhaltliche Merkmale von Ideologien zu erklären sind, ist natürlich auch bei Marx und Lukács ständig die Rede; gemeint ist damit aber fast immer nur die allerfundamentalste »Basisinstitution« der kapitalistischen Gesellschaft: der allgemein gewordene Warentausch. Daß die bürgerliche Ideologie auch von sehr viel spezielleren Institutionen und Apparaten am Leben gehalten und immer wieder neu artikuliert wird, bleibt bei ihnen ebenso unterbelichtet wie die Notwendigkeit der alltäglichen ideologischen Auseinandersetzung mit diesen Apparaten.

Auch die Vorstellung, daß das Alltagsbewußtsein des Proletariats der Wahrheit über die Gesellschaft irgendwie (und sei es in noch so gebrochener Weise, etwa als »Selbstbewußtsein der Ware« bei Lukács) näher steht als das der anderen Klassen, ist bei Gramsci verschwunden. Zwar ist jedermann ein Philosoph, und die Philosophie der Massen enthält (wie die aller Menschen) auch ein Moment des *buon senso* – aber nur neben vielen anderen. Insgesamt ist sie chaotisch und inkohärent, umfaßt »Elemente des Höhlenmenschen neben Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aus allen vergangenen historischen Phasen (...) neben

Intuitionen einer Philosophie der Zukunft« (ebd. II 1376). Nur die Intellektuellen können diese disparaten Elemente zu einer konsistenten, der Situation der Masse angemessenen Philosophie der Praxis vereinheitlichen. Dies erfordert einerseits ein permanentes Ausgehen vom Alltagsverstand der Massen, andererseits aber auch eine permanente Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie und den in ihr aufeinanderfolgenden Positionen; denn sie alle sind Versuche zur logischen Vereinheitlichung irgendeiner Alltagsphilosophie. Die organischen Intellektuellen der Arbeiterklasse müssen sich also mit diesen Positionen, ihren Schwächen und ihren Wahrheiten vertraut machen, um es dem Proletariat zu ermöglichen, »sich zu einer höheren Form der Kultur und der Weltauffassung zu erheben« (ebd. II, 1382) – einer Form, der es von sich aus nicht näher steht als andere Massen auch.

13. *Louis Althusser (1918-1990)*

Die Ideologie ist für Althusser ein notwendiger Bestandteil einer jeden gesellschaftlichen Ordnung. »Die menschlichen Gesellschaften scheiden Ideologien aus wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Atmung, für ihr geschichtliches Leben unerlässlich ist« (Althusser 1968, 182). Die Ideologie ist eine der drei oder vier Instanzen, aus denen jede Gesellschaft besteht – neben der Politik, der Ökonomie und der Theorie²⁰. Jede Instanz ist durch eine spezifische Form der »Praxis« charakterisiert, welche in jedem Fall als eine Art von »Produktion« – analog zur materiellen Produktion – aufzufassen ist. Alle vier Instanzen sind »relativ autonom«; sie unterliegen je eigenen Bewegungsgesetzen, eigenen Widersprüchen und einer eigenen Zeitlichkeit. Darüber hinaus stehen sie in gegenseitiger Abhängigkeit: Was in einer Instanz geschieht, wird nicht allein durch deren eigene Bewegungsgesetzlichkeiten bestimmt, sondern gleichzeitig durch diejenigen jeder anderen und durch das Zusammenwirken aller in ihrer Totalität. Trotz ihrer relativen Autonomie und ihrer unaufhebbaren Interdependenz sind die einzelnen Instanzen nicht von gleichem Gewicht; sie bilden eine »Struktur mit Dominante«. Die ökonomische Instanz, die Praxis der materiellen Produktion, ist »determinierend in letzter Instanz«.

Ich habe an anderer Stelle (Hauck 1984, 187ff) versucht, zu zeigen, daß man der Rede von der »Struktur mit Dominante« bzw. der »Determination in letzter Instanz« (die vielerorts als nichtssagende metaphysische Beschwörungsformel benutzt wird) bei Althusser

dann einen vernünftigen Sinn abgewinnen kann, wenn man sie strikt auf den Übergang von einer Gesellschaftsformation zu einer anderen bezieht. Dieser Sinn läßt sich folgendermaßen präzisieren: Die vorgängige Existenz eines grundlegenden Widerspruchs in der Ökonomie – eines Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen – ist notwendige Bedingung des Übergangs von einer Formation zur anderen, eines Übergangs, der stets Veränderungen in allen Instanzen mit sich bringt. Zu dem ökonomischen Widerspruch müssen jedoch andere, nicht im Voraus zu spezifizierende Widersprüche in den anderen Instanzen hinzutreten, damit die Transformation stattfinden kann. Diese zusätzlichen Widersprüche sind nicht bloße Konsequenz des ökonomischen Widerspruchs, da jede Instanz ihre eigenen Bewegungsgesetze und ihre eigene Zeitlichkeit besitzt, welche diejenigen der Ökonomie ihrerseits modifizieren (»überdeterminieren« sagt Althusser). »Determination in letzter Instanz« würde dann bedeuten: Der ökonomische Widerspruch ist notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung der Transformation; andere, von ihm relativ unabhängige Widersprüche in anderen Instanzen müssen hinzutreten. Diese sind von sich aus weder notwendige noch hinreichende Bedingungen; notwendig ist nur, daß eine Vielzahl von ihnen mit dem ökonomischen zusammenfließt – nur dann ist der Übergang möglich.

Die traditionelle Vernachlässigung der Ideologie und der Arbeit an ihren Widersprüchen in der marxistischen Politik ist für Althusser von daher nicht zu rechtfertigen. Das Feld der Ideologie ist eines der wichtigsten Felder im Klassenkampf, im Kampf um die Hegemonie in der Gesellschaft. Was aber ist die Ideologie? Sie bezeichnet in erster Annäherung »das 'gelebte' Verhältnis der Menschen zu ihrer Welt« (Althusser 1968, 184). Dies ist allerdings kein einfaches Verhältnis, sondern ein »Verhältnis von Verhältnissen, ein Verhältnis zweiten Grades«. »Tatsächlich drücken die Menschen in der Ideologie nicht ihre Verhältnisse zu ihren Existenzbedingungen aus, sondern die *Art*, wie sie ihr Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen leben« (ebd.). Dies geschieht niemals in vollständig bewußter Weise. Die Vorstellungen, Bilder, Begriffe, Strukturen, Bewußtseinsformen, die die Ideologie den Menschen zur Verfügung stellt, werden nicht als solche durchschaut; vielmehr »leben« die Menschen ihre Ideologie »als ihre *Welt* selbst« (ebd.). Daher sind in der Ideologie notwendig ein »wirkliches« und ein »imaginäres« Verhältnis ineinander verwoben. Erläutert wird dies, nicht überraschend, an der bürgerlichen Freiheitsideologie: die in der Zirkulationssphäre »wirklich«

herrschende Freiheit wird in »imaginärer« Weise als Merkmal der gesamten Gesellschaft angesehen.

Am Rande bemerkt sei, daß für Althusser die so konstituierte Welt auch der notwendige Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Arbeitens (der »Theorie«) ist. Auch dieses geht nicht von der Realität als solcher aus, sondern von einer durch »Allgemeinheiten« geformten Realität. Dabei dürfen wir aber nicht stehen bleiben. Die wissenschaftliche Praxis hat diese Allgemeinheiten mit ihren spezifischen »Produktionsmitteln« (ihrem jeweiligen Methodenvorrat) zu bearbeiten und zu Allgemeinheiten einer höheren Stufe umzugestalten so wie die ökonomische Praxis Rohstoffe mittels Produktionsmitteln in Produkte verwandelt. Aus einer »Allgemeinheit I« wird durch die wissenschaftliche Praxis (die Althusser auch als »Allgemeinheit II« bezeichnet) eine »Allgemeinheit III« (vgl. ebd. 124f) – die dann ihrerseits wieder als »Allgemeinheit I« für weitere wissenschaftliche Praxis dienen kann.

Die ideologische Praxis denkt Althusser in durchaus analoger Weise zur wissenschaftlichen und ökonomischen. Hier geht es darum, jedes neu auftauchende »wirkliche« Element in den Existenzbedingungen der Menschen und der Art, wie diese ihr Verhältnis zu jenen leben, in die »imaginären« Verhältnisse einzuweben. Wenn dies nicht ständig geschähe, wäre z.B. die Bourgeoisie in der kapitalistischen Gesellschaft niemals in der Lage, »ihre historische Rolle als herrschende Klasse auf sich zu nehmen, zu erfüllen und zu ertragen« (ebd. 185). Dies geht jedoch nicht in der klaren Luft der reinen Idee vor sich; vielmehr haben auch die Ideologien ihre materiellen Basen in Gestalt der »ideologischen Apparate«, in denen und vermittels derer sich jene »ideologische Praxis« vollzieht. Zu den »ideologischen Apparaten« – den Begriff übernimmt Althusser von Antonio Gramsci – gehören Kirche und Schule ebenso wie Familie, Behörden, politische Parteien, Gewerkschaften, Pressewesen, Literatur, Kunst, Sport usw. All diese Apparate geben der ideologischen Praxis eine »materielle Existenz«, die sie der ökonomischen Praxis vergleichbar werden läßt, und die dafür sorgt, daß »die Reproduktion der Produktionsverhältnisse« (Althusser 1976, 123) ungehindert vonstatten gehen kann. »Keine herrschende Klasse (kann) dauerhaft die Staatsmacht innehaben, ohne gleichzeitig ihre Hegemonie über und in den Ideologischen Staatsapparaten²¹ auszuüben« (ebd. 122).

Mit allen anderen Praxen gemein hat die ideologische Praxis darüber hinaus, daß es sich bei ihr um einen »Prozeß ohne Subjekt« handelt: von den Menschen können wir in der ideologischen wie in der

wissenschaftlichen wie in der ökonomischen wie auch in der politischen Praxis abstrahieren. »Die wahren (einen Prozeß konstituierenden) 'Subjekte' sind ... eben nicht die 'konkreten Individuen' und die 'wirklichen Menschen': die wahren 'Subjekte' sind die *Bestimmung und Verteilung (der) Stellen und Funktionen. Die bestimmenden und verteilenden Faktoren, kurz, die Produktionsverhältnisse (und die politischen und ideologischen Verhältnisse einer Gesellschaft) sind die wahren 'Subjekte'*. Aber da es sich hier um 'Verhältnisse' handelt, können sie in der Kategorie des *Subjekts* gar nicht gedacht werden« (Althusser 1972, 242).

Einleuchtend zu machen sind diese Vorstellungen natürlich vor allem an den Gesetzmäßigkeiten der Kapitalakkumulation. Was auch immer die Intentionen der einzelnen Kapitalisten sein mögen – sie sind zu permanenter Profitmaximierung und Reinvestition gezwungen, wenn sie nicht als Kapitalisten von der Bildfläche verschwinden sollen. Und wie wenig auch immer sie daran denken mögen – ihre der Profitmaximierung dienenden Handlungen tragen immer wieder dazu bei, die von keinem gewollten Situationen der Überakkumulation und der Krise herbeizuführen. Für die anderen Instanzen liefert Althusser kaum vergleichbare Evidenzen. Ganz unplausibel ist seine Position aber auch hier nicht: Moden der Rocklänge verschieben sich nach vom einzelnen kaum beeinflussbaren, mathematisch darstellbaren Transformationsgesetzen (vgl. Lévi-Strauss 1967, 62f). Bei literarischen und wissenschaftlichen Moden mag das Ganze zwar komplizierter sein – daß es vollkommen anders ist, läßt sich zumindest seit Bourdieu (1974) und Foucault (1971 – s.u.) aber auch seit Kuhn (1967) und Feyerabend (1976) kaum mehr behaupten.

Im Fortgang unterscheidet Althusser dann zunächst zwischen *den* (je spezifischen) *Ideologien* und *der Ideologie* im allgemeinen. Die letztere »hat keine Geschichte« (Althusser 1976, 131); sie besteht immer und überall in der »Anrufung der Individuen als Subjekte« (ebd. 146). Das Paradigma einer solchen Anrufung bietet ihm ein biblischer Dialog: »In jener Zeit sprach der Herr (Jahwe) zu Moses aus einer Wolke. Und der Herr rief Moses: 'Moses!'. 'Hier bin ich', sprach Moses, 'ich bin Moses, Dein Diener. Sprich, und ich werde hören.' Und der Herr sprach zu Moses und sagte ihm: 'Ich bin, der Ich bin'« (ebd.). In dieser Anrufung definiert Gott, so Althusser, sich selbst als das absolute *Subjekt* und Moses, den »der erkannt hat, daß 'gerade er es war', den Gott gerufen hat« als das *ihm* unterworfenen Subjekt (»sujet assujéti« – ebd.). Aus diesem Beispiel schließt Althusser, daß »die Struktur jeder Ideologie« (meine Hervorhebung – G.H.)

von der Art ist, daß »die Individuen im Namen eines Absoluten und Einzigsten SUBJEKTS als Subjekte angerufen werden« (ebd. 147), und zwar in dem doppelten Sinn, daß sie jenem unterworfen und daß sie als die, die sie sind, erkannt und wiedererkannt werden. Wenn dieser Mechanismus funktioniert, vollzieht das Individuum »'ganz von allein' die Gesten und Handlungen seiner Unterwerfung. Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung« (ebd. 148). Dies aber muß so sein, wenn die Reproduktion der Produktionsverhältnisse gewährleistet sein soll. Die Anrufung der Individuen als Subjekte und ihr Selbstverständnis als solche sind nur Rädchen in dem überindividuellen Mechanismus der Reproduktion der Produktionsverhältnisse; dies ist die Wirklichkeit, die in der Ideologie »notwendig *verkannt* wird« (ebd. 149).

Dies ist sicher eine recht scharfsinnige und einfallsreiche Interpretation. Ob sie wirklich die Struktur einer *jeden* Ideologie zum Vorschein bringt, erscheint mir aber doch sehr zweifelhaft. Religiöse Ideologien fügen sich auch für Marx diesem Muster; die Funktionsweise des ideologischen Aspekts von Kunst, Kulturindustrie und Journalismus in der Gegenwart, in denen regelmäßig der *Held* als Subjekt wie als Identifizierungsobjekt für die Konsumenten angeboten wird, die sich eben dadurch selbst als Subjekte erleben können, erhellt es ebenfalls. Aber gerade das, was bei Marx die »Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise« selbst ausmacht – die Warenform der Arbeitsprodukte, die den Wert als natürliche Eigenschaft der Waren, und die Lohnform des Arbeitsentgelts, die auch die bezahlte Arbeit als unbezahlte erscheinen läßt – verschließt sich in meinen Augen dieser Interpretation. Auch hier geht es um ein »Verkennen« der Realität der Produktionsverhältnisse durch die Individuen; aber von einer Anrufung dieser Individuen als Subjekte durch ein absolutes *Subjekt* kann nicht die Rede sein. Handelt es sich deshalb nicht um Ideologie? Und was für einen Sinn könnte eine solche Ausgrenzung machen?

Ich denke, hier macht sich ein mehrfach zu konstatierender und durchaus unseliger Hang Althussters zur überhistorischen Generalisierung bemerkbar – der auch in entgegengesetzter Richtung wirkt: wenn der kapitalistische Akkumulationsprozeß ein Prozeß ohne Subjekt ist, folgt noch lange nicht, daß die Produktion in jeder (vergangenen wie auch zukünftigen) Gesellschaft ein solcher Prozeß sein muß. In dem »Anrufungs«-Beispiel scheint die folgende Argumentationslogik am Werk zu sein: Der Subjektbegriff ist deshalb eine ideologische Kategorie, weil er suggeriert, die Menschen

würden den Gang der Geschichte bestimmen, während es in Wirklichkeit die Produktionsverhältnisse sind. In einer Art Umkehrschluß aus dieser These (»der Subjektbegriff ist ideologisch«) heißt es dann später »Ideologie ist die Anrufung des Menschen als Subjekt«. Dieser Schluß ist aber alles andere als zwingend – auch wenn der Subjektbegriff ideologisch ist, könnte es trotzdem noch andere Arten von Ideologie geben.

Zudem vertritt Althusser die These von der Bedeutungslosigkeit des Subjekts in einer Absolutheit und Allgemeinheit, die überzogen erscheint. Dies wird am deutlichsten in seiner Charakterisierung des Arbeitsprozesses, den er in Berufung auf eine Stelle aus dem »Kapital« als durch seine materielle Natur und die dominierende Rolle der Produktionsmittel definiert sieht, wobei er die von Marx an der gleichen Stelle als drittes Element genannte »zweckmäßige Tätigkeit oder Arbeit selbst« (MEW 25, 193) unter den Tisch fallen läßt. Dieses Element ist aber absolut wesentlich – was die menschliche Arbeit von der tierischen unterscheidet, ist gerade, daß das Resultat des Arbeitsprozesses »beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden« gewesen sein muß (ebd. 192). Dieses antizipatorische, schöpferische Element in der menschlichen Arbeit ist etwas, was Althusser absolut nicht zugehen mag; denn ganz ohne Mitwirkung eines Subjekts ist es nur sehr schwer zu denken. Nun ist fraglos dem Arbeiter in der kapitalistischen Produktion die Möglichkeit zu einer solchen gedanklichen, die Zukunft vorwegnehmenden Gestaltung des Arbeitsprozesses ziemlich vollständig genommen. Aber auch hier enthält der Arbeitsprozeß dieses Element als konstitutiven Bestandteil; nur ist er durch das Kapital monopolisiert²², der Arbeiter ist seiner beraubt – eben dies macht den Skandal der kapitalistischen Produktionsweise aus. Dadurch, daß Althusser die spezifisch kapitalistische Form des Arbeitsprozesses zur überhistorischen Konstante erhebt, begibt er sich auch der Möglichkeit, andere, humanere Formen des Arbeitens zu denken.

14. *Ernesto Laclau und das »Projekt Ideologietheorie«*

Ernesto Laclau und Wolfgang Haug bzw. das Projekt Ideologietheorie, die konsequentesten Fortsetzer der Tradition des strukturalen Marxismus auf dem Feld der Ideologiediskussion, sind – an Althusser anknüpfend, aber in dezidiierterer Weise als dieser – sehr viel stärker an der »Wirkungsweise« (Projekt Ideologietheorie 1980a, 8)

der Ideologie interessiert als an ihrem Wesen. Gemeinsamer Ausgangspunkt mit Althusser ist ihnen vor allem die Überzeugung, daß Ideologie nichts sei, was sich in der abgehobenen Sphäre reinen Bewußtseins abspiele, daß sie vielmehr Teil der tagtäglichen gesellschaftlichen Praxis sei, materielle Existenz besitze in Gestalt der ideologischen Staatsapparate. Laclau und das Projekt Ideologietheorie folgen ihm hierin. Den Begriff der »ideologischen Staatsapparate« eliminiert das Projekt Ideologietheorie allerdings und ersetzt ihn durch das Engelssche Konzept der »ideologischen Mächte«, welche z.B. Staat, Recht, Religion, Literatur, Wissenschaft, Schule u.a. umfassen sollen. Das Hauptargument für diese konzeptuelle Änderung liegt für Haug darin, daß der Begriff der »ideologischen Staatsapparate« eine »allzu statische funktionalistische« Sichtweise vermittele, so als ob hier alles einlinig und eindeutig von oben nach unten verlief, und nicht auch »unterschiedliche, ja gegensätzliche Funktionen« einander überlagern könnten (vgl. Projekt Ideologietheorie 1979, 182). In Wirklichkeit seien die ideologischen Mächte jedoch selbst »Orte der Klassenkämpfe« (Projekt Ideologietheorie 1980a, 11).

Die volle Tragweite dieses Arguments erhellt erst aus einem weiteren gemeinsamen Ausgangspunkt von Laclau und dem Projekt Ideologietheorie: ihrer übereinstimmenden Kritik an traditionellen marxistischen Konzeptionen, nach denen »jeglicher ideologische Inhalt (...) eine eindeutige Klassen-Konnotation« besitzt (Laclau 1981, 92) – Liberalismus und Parlamentarismus gehören zum Konkurrenzkapitalismus, Militarismus und Nationalismus zum Imperialismus, göttliche Sendung zur Aristokratie, Wirtschaftsplanung zum Proletariat und so weiter. Konkrete Ideologien können demnach zwar als »Mischung« verschiedener »ideologischer Elemente« auftreten. Aufgabe der Ideologiekritik kann es dann aber nur sein, diese Elemente auf ihre jeweiligen Klasseninhalte hin zu analysieren und festzustellen, welche Klassenstandpunkte in die konkrete Ideologie eingegangen sind. Gegen diese Vorgehensweise wendet Laclau ein, daß beispielsweise der Nationalismus von den unterschiedlichen politischen Kräften in die verschiedensten ideologischen Diskurse eingebunden und integriert werden konnte – von feudalen Klassen zur Aufrechterhaltung eines hierarchisch-autoritären Systems (Typ Bismarck), von bürgerlichen Klassen im Kampf gegen den feudalen Partikularismus, und sogar von kommunistischen Bewegungen im Kampf gegen den Imperialismus (Typ Mao gegen Kuomintang und japanische Besatzer). Das Ergebnis ist natürlich, »daß der Klassencharakter einer Ideologie durch ihre *Form* und nicht durch ihren

Inhalt gegeben ist« (ebd. 139), daß nicht die Elemente entscheiden, sondern die »Artikulation dieser Elemente in einen konkreten ideologischen Diskurs« (ebd. 87). »Die Spezifik liegt eben nicht in den Elementen, sondern in ihrer Gliederung« (Projekt Ideologietheorie 1980a, 8) – was nach der gesamten strukturalistischen Theorie-diskussion auch das zu Erwartende ist: die Struktur bestimmt den Charakter der Elemente, nicht umgekehrt.

Die Form der Artikulation aber, das »Artikulationsprinzip« bestimmt sich danach, welches (Kollektiv-)Subjekt durch den Diskurs »angerufen« und eben dadurch konstituiert wird (Laclau 1981 89) – in einem »popular-demokratischen Diskurs« z.B. wird das Volk als Gegenpol zu den Machthabern aufgerufen, in einem Klassen-Diskurs dagegen die Mehrwertproduzenten im Gegensatz zu den Mehrwertaneignern. Solche »Artikulation setzt die Existenz klassen-unspezifischer Inhalte voraus« (ebd. 140), von »proto-ideologischem Material« (Projekt Ideologietheorie 1979, 183f), welches einerseits von den verschiedenen Ideologien in je unterschiedlicher Weise zusammengesetzt werden kann, andererseits einen »Hintergrund an gemeinsamen Bedeutungen« liefert, ein gemeinsames Kampffeld, auf dem die ideologische Auseinandersetzung auch tatsächlich geführt werden kann. »Herrschende« Ideologien, die die gesamte Bevölkerung als Subjekt anrufen, müssen dieses Material in einer Weise ordnen, welche die darin immer mit enthaltenen anti-herrschaftlichen Inhalte wie überhaupt alle Widersprüche und Konflikte verdeckt. Der ideologische Diskurs der beherrschten Klassen dagegen muß »Programme artikulieren, die die potentiellen Antagonismen einer Gesellschaftsformation zu entwickeln versuchen« (Laclau 1981, 141).

Der spezifische Mechanismus, mittels dessen es die verschiedenen ideologischen Praxen zustandebringen, solches ideologische Material in je unterschiedliche, ihren jeweiligen Interessen Genüge tuende Ideologien zu artikulieren, ist der der »Verdichtung«. Der Begriff, den Laclau wie das Projekt Ideologietheorie über Althusser von Freud übernehmen, soll einen Prozeß bezeichnen, »in dem eine einzige Vorstellung für sich allein mehrere Assoziationsketten vertritt, an deren Kreuzungspunkten sie sich befindet« (Laclau 1979, 82). Gegensätzliche Kräfte – etwa herrschaftliche und anti-herrschaftliche Affekte in der Religion – werden dadurch zu einer Einheit verschmolzen, daß latente Elemente, die ihnen beiden gemeinsam sind, in den Mittelpunkt der offiziellen Manifestation gerückt werden. Je peripherer die in diese Manifestation eingehenden

Aspekte vom Standpunkt der konfligierenden Kräfte aus sind, desto ungestörter kann der Mechanismus funktionieren. »Ein Berührungspunkt zwischen Herrschaft und Beherrschten, peripher zum Klassenantagonismus und doch durch Assoziationsketten mit ihm und den beiden antagonistischen Kräften verbunden, wird zum Punkt, an dem beide Seiten in der Grundform, die wir (...) als die des Ideologischen begreifen, zusammenschmolzen werden. Der genaue Schmelzpunkt ist abhängig von den Kräfteverhältnissen« (Projekt Ideologietheorie 1979, 191).

So weit sieht es so aus, als ob sich die Frage des Verhältnisses von Ideologie und Wahrheit für Laclau und das Projekt Ideologietheorie überhaupt nicht stellte – so als ginge es ausschließlich um Machtpositionen in einem Kampffeld sich ständig verschiebender Kräfteverhältnisse. Haug spielt die Bedeutung der Wahrheitsfrage für die Ideologietheorie denn auch explizit herunter: »Falsches Bewußtsein im Sinne von kopfstehenden, aus Verhimmelungen oder Idealisierungen abgeleiteten (...) Vorstellungen sind zweifellos enthalten in allem Ideologischen, soweit es das Bewußtsein organisiert, aber das Interessantere für Theorie und Praxis ist der ideologische Vergesellschaftungseffekt« (ebd. 202). Auf der anderen Seite legt er jedoch großen Wert darauf, den Ideologiebegriff als *kritischen* erhalten zu wissen. Worin aber kann ein wie immer objektivierbarer Ideologievorwurf bestehen, wenn nicht im Vorwurf der inhaltlichen Falschheit? Der für Haug entscheidende Gesichtspunkt ist der der »vertikalen Vergesellschaftung«, der »Vergesellschaftung von oben«: Mit der Entstehung des Staates und der Klassengesellschaft werden die Menschen ihrer gesellschaftlichen Kompetenzen, die ihnen die horizontale Organisation in einer selbstbestimmten Produktions- und Reproduktionsgemeinschaft ermöglicht hatten, enteignet, so daß die gesellschaftliche Kooperation nur noch auf dem Umweg über die aus der Gesellschaft herausgehobenen Herrschaftsinstanzen funktioniert. Das mit jenen Kompetenzen verbundene und sie stützende »proto-ideologische Material«, das von sich aus ebenso gut zur Organisation einer »horizontalen Vergesellschaftung« der Menschen in einem selbstbestimmten »Verein freier Menschen« dienen könnte, wird eingebunden in einen herrschaftlichen Diskurs, in dem es darum geht, in einem über Befehl und Gehorsam funktionierenden Kooperationsprozeß »Zustimmung zu organisieren« (ebd. 185). Dieses »Organisieren von Zustimmung« wird zumindest in der kapitalistischen Gesellschaft dadurch bewerkstelligt, daß die ideologischen Mächte »das (Er-)Leben der Klassengesellschaft als Erleben von Klassenlosigkeit« inszenieren (ebd. 186).

Hiermit ist Haug nun allerdings an einen Punkt gekommen, an dem es keineswegs mehr so aussieht, als ob man die Frage nach der inhaltlichen Wahrheit einer Ideologie als etwas derart Nebensächliches abtun könnte wie in der oben zitierten Textstelle. Die Klassenverhältnisse werden als Klassenlosigkeit erlebt, *was sie nicht sind* – und darin liegt das ganze Erfolgsgeheimnis der Ideologie. Ich meine nun, daß es kein Zufall ist, daß Haug an dieser zentralen Stelle der inhaltlichen Falschheit der Ideologie doch nolens volens ein so entscheidendes Gewicht beimessen muß. Seine Begründung des Ideologievorwurfs aus der herrschaftlichen Umbiegung eines auf Konsensbildung abzielenden Diskurses ist nämlich – anders als es erscheinen mag – keine von der Wahrheitsfrage absehende Bestimmung. Wenn Wahrheit, wie vernünftigerweise anzunehmen (s.u. II, 3 und 4), das ist, was sich im herrschaftsfreien Diskurs durchsetzt, in dem nur der Zwang des besseren Argumentes zählt, und keine anderen Zwänge, dann impliziert die herrschaftliche Umbiegung eines solchen Diskurses eben *Unwahrheit*. Der Ideologievorwurf, auf den Haug aus guten Gründen nicht verzichten mag, – täte er es, müßte er tatsächlich alle Positionen im Kräftefeld der ideologischen Auseinandersetzungen als gleichwertig behandeln – ist vom Vorwurf der inhaltlichen Falschheit nicht zu trennen.

15. Michel Foucault (1926-1984)

Foucault sieht zwar gewisse Ähnlichkeiten zwischen seinen Arbeiten und denen der Strukturalisten – sie existieren v.a. in seiner Vorstellung von der Transformation der Denkweisen und in seiner Theorie der Macht – möchte selbst aber nicht als 'Strukturalist' bezeichnet werden (vgl. Foucault 1971, 16). Des weiteren sieht er sich selbst nicht als Soziologen, sondern als »Archäologen« des Wissens. Das zentrale Erkenntnisziel seines selbst von seinem philosophischen Gegenspieler Habermas (1989, 303) als »genial« bezeichneten Buches »Die Ordnung der Dinge« (französische Erstausgabe 1966) ist es, die verschiedenen *Epistemen* herauszuarbeiten, die im abendländischen Denken der Neuzeit aufeinander folgten die grundlegenden wissenskonstituierenden Prinzipien, die in je unterschiedlicher Weise festlegen, was »Wissen« bedeutet, was überhaupt als »Wissen« gelten kann. Er unterscheidet drei solcher Epistemen: die der Renaissance, die der Klassik (des 17./18. Jahrhunderts) und die der Moderne. Wichtig ist ihm dabei vor allem, daß es sich bei der Abfolge dieser Wissensformen nicht um einen kontinuierlichen

Fortschritt der Rationalität handelt, sondern um eine diskontinuierliche Folge von wesentlich unvergleichbaren Prinzipien. Die Ablösung der einen durch die andere bedeutet »nicht, daß die Vernunft Fortschritte gemacht hat, sondern daß die Seinsweise der Dinge und der Ordnung grundlegend verändert worden ist, die die Dinge dem Wissen anbietet, indem sie sie aufteilt« (Foucault 1971, 25). Ebenso wichtig ist, daß diese Epistemen jeweils nicht nur einzelne Wissenschaften strukturieren, sondern das gesamte Denken einer Epoche, alles was überhaupt Anspruch erheben kann, »Wissen« zu sein. Foucault geht so weit, zu schreiben, daß die Naturgeschichte eines Linné in größerer Nähe zur Analyse des Geldes und des Reichtums bei Turgot steht als zur Biologie des 19. Jahrhunderts (vgl. ebd.).

Betrachten wir nun die drei Epistemen im einzelnen. »Bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts hat die *Ähnlichkeit* im Denken der abendländischen Kultur eine tragende Rolle gespielt« (ebd. 46). Erkennen hieß, Ähnlichkeiten entdecken. Die Erde ist das Spiegelbild des Himmels, die Sterne sind Modell und Form der Gräser (»jeder Stern am Himmel ist lediglich die geistige Präfiguration eines Grases« – Paracelsus zitiert nach ebd. 49), die Pflanze ist ein mit dem Mund in die Erde eingegrabenes Tier, die Flügelspitze des Vogels entspricht dem Daumen unserer Hand, der menschliche Körper ist »immer die mögliche Hälfte eines universalen Atlas« (ebd. 52). Aber die Ähnlichkeiten, auf die es ankommt, liegen nicht offen zutage. Sie sind verborgen und können nur deshalb erkannt werden, weil sie sich in an der Oberfläche der Dinge sichtbaren Zeichen manifestieren. Diese Zeichen gilt es zu lesen, zu interpretieren, zu kommentieren. Die Welt wird zu einem »großen offenen Buch. Es starrt von Schriftzeichen. ... Man muß sie nur noch entziffern« (ebd. 57). Auch diese Interpretation aber lebt von der Ähnlichkeit; das Zeichen ist deshalb Zeichen, weil es dem ähnelt, was es anzeigt. Zwischen sprachlichen und anderen Zeichen gibt es dabei keinen Unterschied, die Sprache gilt als das Zeichen der Dinge. Die Zeichen, die Gott den Dingen eingegraben hat, um sie für uns lesbar zu machen, sind von der gleichen Art wie die Wörter, die er uns in der Bibel und den Büchern der antiken Philosophen hinterlassen hat. Die Beziehung zu diesen Texten ist deshalb »von gleicher Natur wie die Beziehung zu den Dingen; hier wie da nimmt man Zeichen auf« (ebd. 65). Keines von den ihn betreffenden Zeichen darf man vernachlässigen, wenn man einen Gegenstand erkennen will; zur Beschreibung einer Schlange gehört deshalb ihre Bedeutung als Wappentier ebenso dazu wie ihre Anatomie, ihre Lebensweise, ihre

medizinische Verwendbarkeit und ihre Rolle in der Bibel und der griechischen Mythologie.

Mit dem siebzehnten Jahrhundert beginnt sich all dies zu ändern. Sprache und Welt treten auseinander. »Die Sachen und die Wörter werden sich trennen. Das Auge wird zum Sehen und nur zum Sehen bestimmt sein; das Ohr lediglich zum Hören« (ebd. 76). An die Stelle der Ähnlichkeit treten *Identität* und *Unterschied*. Was identisch ist, was unterschieden, wird bei einfachen Größen durch Messung festgestellt, bei komplexen durch Verortung in einer taxinomischen Ordnung – wobei beides eng zusammenhängt: die algebraische Ordnung ist nur ein spezieller Fall von taxinomischer Ordnung, und diese muß sich in jene umwandeln lassen, wann immer komplexe in einfache Größen aufgelöst werden können (cf. ebd. 108). Das ideale Ziel der Erkenntnis ist in allen Disziplinen das erschöpfende, durch *mathesis* und *taxinomia* vollständig geordnete *Tableau* ihres Gegenstandsbereichs – etwas völlig anderes als das unendlich weiterwuchernde Spiel der Ähnlichkeiten und Interpretationen der älteren Denkweise.

Das Zeichen ist den Dingen nun nicht mehr eingeschrieben. Es bildet sich erst im Akt der Erkenntnis, ist Resultat und Instrument der Analyse. »Weil der Geist analysiert, erscheint das Zeichen« (ebd. 95). Es dient einzig dazu, die Identitäten und Unterschiede zwischen den Dingen zu repräsentieren. Wie aber kann es das? Was ist die Beziehung zwischen Zeichen und Dingen? Hier geht die Klassik von einer kaum problematisierten Transparenz der Zeichen aus. Urbild des Zeichens ist »weder das Wort oder der Schrei oder das Symbol, sondern die räumliche und graphische Repräsentation – die Zeichnung: Karte oder Bild« (ebd. 99). Nach dem Muster der Landkarte mit der ihr eigenen Transparenz der Beziehungen zwischen dem Repräsentierenden und dem Repräsentierten hofft man, sämtliche Tableaus konstruieren zu können. »Das Tableau der Zeichen wird das *Bild* der Dinge sein« (ebd. 101). *F. Foucault*

Die Erkenntnisweise, die sich dann an der Wende zum 19. Jahrhundert durchzusetzen beginnt, unterscheidet sich von der »klassischen« zunächst und vor allem durch den völlig anderen Stellenwert, den die Geschichte in ihr einnehmen wird – »von der *Ordnung* zur *Geschichte*« lautet die von Foucault gegebene Grobcharakterisierung des Übergangs (ebd. 272). Im klassischen Denken war die letztere der ersteren völlig untergeordnet. Die zeitliche Abfolge konnte nur »den im voraus vorhandenen und fundamentalen Raum eines Tableaus« durchlaufen, »das von vornherein alle Möglichkeiten dafür bot« (ebd. 270). Für das moderne Denken ist umgekehrt jeder

an einer bestimmten Raumzeitstelle feststellbare Einzelzustand eines spezifischen Gegenstandsbereichs nur als Konsequenz von verborgenen und je bereichsspezifischen *Entwicklungs-gesetzlichkeiten* zu verstehen – der der Ökonomie als Konsequenz der Gesetzmäßigkeiten der Kapitalakkumulation, der der Naturgeschichte als Konsequenz der Evolutionsgesetze, der der Sprache als Konsequenz von Flexions-, Ablaufs- und Lautverschiebungsgesetzlichkeiten. Das Tableau bildet für das Wissen »nur noch eine dünne Oberflächenschicht« (ebd. 308).

Diese Oberfläche muß man durchstoßen, wenn man zu den sie determinierenden, stets in Entwicklung befindlichen Strukturen vordringen will. In der Naturgeschichte geschieht dies dadurch, daß man von der Klassifizierung äußerlicher Merkmale zum Studium der inneren Organisation der Lebewesen übergeht, wodurch die Beziehungen zwischen Merkmal und Funktion ins Zentrum der Untersuchung rücken – ein neuer Gegenstand des Wissens, der auch neue Methoden erfordert. In der Ökonomie geschieht es dadurch, daß man von der Analyse des Tauschs zu der der Arbeit übergeht, die für die Wertbildung verantwortlich ist; auch hier erscheinen dadurch »neue erkennbare Gegenstände (wie das Kapital) ... und andererseits neue Begriffe und neue Methoden (wie die Analyse der Produktionsformen)« (ebd. 309). Im Bereich der Sprachwissenschaft schließlich ging man über von der Analyse des Diskurses zu der des inneren 'Mechanismus' der Sprachen, welche ebenfalls »bis dahin nicht offenbare Gegenstände (Sprachfamilien ...) definiert und Methoden vorschreibt, die noch nicht angewandt worden sind (die Analyse der Transformationsregeln der Konsonanten und der Vokale)« (ebd. 310).

In »Die Ordnung der Dinge« erscheinen die Übergänge zwischen den Epistemen noch wie kaum zu erklärende Bocksprünge des menschlichen Geistes. In Foucaults späteren Werken werden sie (zusammen mit anderen Veränderungen des Denkens) in systematischen Zusammenhang gebracht mit Wandlungen in der Struktur der gesellschaftlichen *Macht*. Vorbereitet wird dies in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France »Die Ordnung des Diskurses« von 1970, weiter ausgeführt vor allem in »Überwachen und Strafen« (Original 1975) und »Sexualität und Wahrheit« (Original 1976).

In »Die Ordnung des Diskurses« wird »der Wille zur Wahrheit« als »Ausschließungsmechanismus« von der gleichen Art gekennzeichnet wie »das Verbot« und »die Entgegensetzung von Vernunft und Wahnsinn«²³. Nicht nur, was als wahnsinnig definiert oder direkt

verboten ist, ist aus dem wissenschaftlichen Diskurs ausgeschlossen, sondern auch all das, was durch die jeweils herrschende Episteme (die Foucault jetzt vorzugsweise »Form des Willens zum Wissen« nennt) aus dem Bereich der möglichen Gegenstände des Wissens verbannt ist. »Wahrheit« kann es nur innerhalb dieses Bereichs geben; der Wille zur Wahrheit grenzt alles außerhalb Liegende aus. Und er tut dies nicht in sozusagen unschuldiger, rein geistiger, zwangloser Weise; vielmehr stützt er sich »ebenso wie die übrigen Ausschließungssysteme auf eine institutionelle Basis«, und er tendiert dazu, »auf die anderen Diskurse Druck und Zwang auszuüben« (Foucault 1977, 13). Schulen und Hochschulen, Bibliotheken und Verlage, Forschungs- und Forschungsförderungs-Gesellschaften wirken an jener Ausgrenzung mit – ebenso wie schließlich auch »die Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird« (ebd.). Und kein politischer, religiöser, juristischer, moralischer, ästhetischer Diskurs kann es sich heute mehr leisten, sich anders als durch den Rekurs auf die Wahrheit im Sinne der modernen Episteme zu begründen. Für den dieser Wahrheit verpflichteten Diskurs gilt wie für jeden anderen auch: »Der Diskurs – die Psychoanalyse hat es uns gezeigt – ist nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt): er ist auch Gegenstand des Begehrens; und der Diskurs – dies lehrt uns immer wieder die Geschichte – ist auch nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, derer man sich zu bemächtigen sucht« (ebd. 8). Diese »Realität des Diskurses«, die im philosophischen Denken im Laufe der Geschichte permanent ignoriert wurde (vgl. ebd. 32), gilt es, endlich aufzudecken.

In »Überwachen und Strafen« geht es nicht mehr um das Denken im Allgemeinen, sondern um die Strafjustiz und das sie begleitende, kommentierende, rechtfertigende Denken. Die erste Epochenchwelle liegt hier (anders als in »Die Ordnung der Dinge«) im achtzehnten Jahrhundert, die zweite (wie dort) an der Wende zum neunzehnten. Bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein ist das alles beherrschende Prinzip der Strafjustiz die Folter, die Marter, die Qual, die Brandmarkung. Sie werden nicht nur im eigentlichen Straf-, sondern schon im Beweisverfahren eingesetzt. Dieses allerdings ist geheim, die Strafe selbst dagegen ist je »peinlicher« desto öffentlicher. Zum Schmerz soll die Schande, die Beschimpfung, die Entwürdigung hinzutreten, aber auch das Grauen der Menge in all seiner Ambivalenz als terroristisch abschreckendes, als wollüstig mitquälendes

und als Mitleid provozierendes. Bei alledem handelt es sich aber »keineswegs (um) das Außersichgeraten einer Justiz, die ihre Prinzipien vergessen und jedes Maß verloren hätte. Im 'Übermaß' der Martern« ist vielmehr »eine ganze Ökonomie der Macht investiert« (Foucault 1989, 47). Diese liegt darin begründet, daß jedes Verbrechen als persönlicher und physischer Angriff gegen den Souverän gesehen wird, denn das Gesetz ist der Wille des Herrschers, und die Kraft des Gesetzes ist seine Kraft. Wer die Macht des Fürsten angreift, der bekommt sie zu spüren. In der terrorisierenden Strafzeremonie sollte »am Körper des Übeltäters ... allen die entfesselte Gegenwart des Souveräns spürbar gemacht werden. Nicht die Gerechtigkeit, sondern die Macht wurde durch die Marter wiederhergestellt« (ebd. 65).

Auf diese Periode folgte irgendwann in der Mitte des 18. Jahrhunderts eine kurze Zwischenphase, in der die »Reformjuristen« das Rechtsdenken beherrschten. Nur noch »maßvolle« und »menschliche« Strafen sollten erlaubt sein. Der in der Marter manifestierte Schaukampf zwischen dem Souverän und seinen Gegnern war unerträglich geworden. Der »Mensch im Verbrecher« wurde entdeckt. »Er markiert den Haltepunkt gegenüber der Rache des Souveräns« (ebd. 94). In Wirklichkeit allerdings geht es den Reformern weniger um die Grausamkeit als um die Dysfunktionalität der absolutistischen Terrorjustiz, die vor allem aus ihrer Regellosigkeit folgt – was verfolgt und bestraft wurde, hing weitgehend vom Zufall und von der Willkür des Herrschers ab. »Die Reform des Kriminalrechts ist als eine Strategie zur Stärkung der Strafgewalt aufzufassen und soll diese geregelter, wirksamer, beständiger und präziser machen; sie soll ihre Wirksamkeit erhöhen und ihre ökonomischen Kosten ebenso senken (durch ihre Ablösung vom System des Eigentums, des Kaufens und Verkaufens, der Käuflichkeit von Ämtern wie von Entscheidungen) wie ihre politischen Kosten (durch ihre Ablösung von der Willkür der monarchischen Macht)« (ebd. 102f). Die Interessen der Berufsjuristen machen sich hier ebenso bemerkbar wie die des aufsteigenden Bürgertums.

Damit ist das Denken der Reformjuristen allerdings noch lange nicht ausreichend gekennzeichnet. Das oberste Ziel der Strafe ist in ihrer Sicht, aus dem Rechtsbrecher wieder ein die Regeln des Gesellschaftsvertrags akzeptierendes und in seinem Rahmen agierendes Rechtssubjekt zu machen. Die Gesellschaft darf daher nicht *mehr* bestrafen, als notwendig ist, um seinen Wunsch, die Tat zu wiederholen, und die Gefahr der Nachahmung durch andere auszulöschen.

Dies setzt sowohl voraus, daß die Beweisführung nach den »für alle gültigen Methoden«, den »allgemeinen Kriterien aller Wahrheit« (ebd. 124) erfolgen und deshalb öffentlich sein muß, als auch, daß die Durchführung der Strafe und die Überprüfung ihrer Wirkung der permanenten öffentlichen Kontrolle unterliegt. 'Öffentliche Arbeiten' im Doppelsinn von 'Arbeiten im kollektiven Interesse' und 'Arbeiten unter öffentlicher Aufsicht' erscheinen als die besten der möglichen Strafen (cf. ebd. 140). Nichts soll sich im Geheimen abspielen.

Dies ist nicht das Konzept, das sich durchgesetzt hat. Durchgesetzt hat sich der Kerker, das Gefängnis, das in den Theorien der Reformen wie auch in der älteren Strafpraxis (zum Unterschied von der Untersuchungspraxis) bestenfalls eine Nebenrolle gespielt hatte. Dieser plötzliche und durchschlagende Erfolg erklärt sich vor allem daraus, daß sich das Gefängnis zur *Dressuranstalt par excellence* ausbauen ließ. Benthams Panopticon (cf. ebd. 256ff), in dem der Aufseher im zentralen Turm die ungehindert einsehbaren, im Halbkreis drumherum angeordneten Zellen der Sträflinge ständig im Blick hat, ohne jemals selbst gesehen zu werden, liefert das ideale Muster. So läßt sich eine »Dressur des Verhaltens durch die vollständige Zeitplanung, die Aneignung von Gewohnheiten, das Einzwängen des Körpers« bewerkstelligen, die zwar nicht zur »Wiederherstellung eines Rechtssubjekts innerhalb eines Gesellschaftsvertrags« taugt, wohl aber zur »Formierung eines Gehorsamssubjekts«, das sich den Prozeduren der Macht unterwirft (ebd. 167). Funktionieren kann dies allerdings nur, wenn der Strafagent eine nahezu totale Gewalt ausübt, die von keinem Dritten gestört wird. Eine weitgehend autonome und den Augen der Öffentlichkeit entzogene Strafgewalt mußte institutionalisiert werden und wurde institutionalisiert.

Daß die Dressur des menschlichen Verhaltens derart in den Mittelpunkt des politischen Interesses trat, hängt für Foucault nun ganz offenkundig mit den durch die Heraufkunft der bürgerlichen Gesellschaft bedingten Veränderungen in den gesellschaftlichen Machtverhältnissen zusammen. Der Disziplinierung der Körper widmete nicht nur die Strafjustiz, sondern auch die Pädagogik und das Militär ihre ganze Aufmerksamkeit und ihre ganze Kraft. Neu ist an den in dieser Zeit durchgesetzten Disziplinierungstechniken das Ausmaß und das Ziel der Kontrolle: Der gesamte Tagesablauf wird überprüft und bis ins kleinste Detail hinein geregelt; jede einzelne Bewegung wird auf ihre Ökonomie und Effizienz hin überwacht und durch Übung perfektioniert. »Eine infinitesimale Gewalt über den tätigen Körper«, welche »die Zeit, den Raum, die Bewegungen bis ins kleinste

codiert« und kontrolliert (ebd. 175). Die historische Situation, der all dies »entspricht«, ist zum einen gekennzeichnet durch den »demographischen Wachstumsstoß des 18. Jahrhunderts: Vermehrung der nichtseßhaften Bevölkerung«, die es zu manipulieren und zu kontrollieren galt, zum anderen durch »das Anwachsen des Produktionsapparates, der immer ausgedehnter, komplexer, kostspieliger wird, und dessen Rentabilität darum gesteigert werden muß« (ebd. 280). Im alten (feudalen oder absolutistischen) System wandte sich die Machtausübung direkt gegen die Körper der Untertanen, denen ein Teil ihres Produkts gewaltsam weggenommen werden mußte. Im neuen ist sie gleichzeitig anonymer und unkörperlicher – sie läuft eher über den Markt als über die physische Gewalt. Die Entwicklung und Durchsetzung der neuen Disziplinierungstechniken oder 'Disziplinen' »markiert das Auftreten elementarer Machttechniken ..., die nicht durch Abschöpfung wirken, sondern im Gegenteil durch Wertschöpfung, indem sie sich in die Produktivität der Apparate, in die Steigerung dieser Produktivität und in die Ausnutzung der Produkte vollständig integrieren. An die Stelle des Prinzips von Gewalt/Beraubung setzen die Disziplinen das Prinzip von Milde/Produktion/Profit. Die Disziplinen sind Techniken, die gemäß diesem Prinzip die Vielfältigkeit der Menschen und die Vervielfachung der Produktionsapparate in Übereinstimmung bringen« (ebd. 281).

Mittels dieser 'Disziplinen' stellt Foucault schließlich auch die Verbindung zwischen den in »Überwachen und Strafen« vorgetragenen Überlegungen und der in »Die Ordnung der Dinge« entwickelten »Archäologie der Humanwissenschaften« wieder her. Die 'Disziplinen' sind es, welche »die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen« (ebd. 393), an die die Wissenschaften vom Menschen noch heute gebunden sind. Der Kerker spielt dabei eine ganz zentrale Rolle, da von ihm aus das panoptische System in immer weitere Bereiche und Institutionen eingedrungen ist – vom Kindergarten bis zur Fabrik und dem Büro erstreckt sich ein riesiges »Kerker-Kontinuum, das die Macht der Disziplin mit der des Gesetzes verbindet« (ebd. 392). In ihm liegt der Ursprung »jener unermeßlichen Überprüfungstätigkeit«, die »die gesamte Gesellschaft so weitgehend erfaßt hat und den Wissenschaften vom Menschen zum Durchbruch verholfen hat« (ebd. 393). Die Disziplinen konnten nur auf der Grundlage eines spezifischen Wissens vom Menschen funktionieren. Psychologie, Psychiatrie, Pädagogik, Soziologie, Kriminologie und ähnliche Wissenschaften lieferten es ihr. »Die 'evolutive' Zeit« (ebd. 207) und »der erkennbare Mensch (Seele, Individualität, Bewußtsein,

Gewissen, Verhalten ...)« sind »Effekt/Objekt dieser analytischen Erfassung, dieser Beherrschung/Beobachtung« (ebd. 394).

Das Bedrückendste daran ist, daß sich diese Wissenschaften (anders als die Naturwissenschaften) von ihrem Ursprung in der »kleinlichen und boshaften Gründlichkeit der Disziplinen und ihrer Nachforschungen« bis heute nicht gelöst haben (ebd. 290). Mit ihren Überprüfungsverfahren in Gestalt von Tests, Befragungen, Interviews, Beobachtungen, Gesprächen, sind sie der Disziplinarmacht immer noch ganz nahe. Sie vermögen zwar unter Umständen aus der Strenge der Schule oder der Arbeitsdisziplin resultierende Schäden zu korrigieren bzw. zu kompensieren. »Aber man täusche sich nicht: diese Techniken verweisen das Individuum nur von einer Disziplinanzinstanz zur anderen und ... reproduzieren das jeder Disziplin eigene Schema von Macht/Wissen« (ebd.).

Auch zu den Untersuchungen über »Sexualität und Wahrheit« liefern die 'Disziplinen' die Brücke. Gerade an der Sexualität setzt jene »unermeßliche Überwachungstätigkeit«, auf deren Boden sich immer neue Wissenschaften vom Menschen konstituieren und sich ihren je spezifischen Gegenstand schaffen, ja in besonderem Maße an. Man schaue sich nur die Architektur der Bildungsanstalten des 18. Jahrhunderts an, von ihren Disziplinarreglements ganz zu schweigen – hier dreht sich offensichtlich alles um den Sex und seine Kontrolle (cf. Foucault 1977, 40). Um diese Zeit herum beginnt man allüberall mit wachsender Besessenheit, wissenschaftliche Diskurse über Sexualität zu inszenieren – »und das nicht so sehr in Form einer allgemeinen Theorie der Sexualität, sondern in Form von Analyse, Buchführung, Klassifizierung und Spezifizierung, in Form quantitativer oder kausaler Untersuchungen« (ebd., 35). Der Sex wird zu einer Sache der Verwaltung, der »Policey«. Der schon in »Überwachen und Strafen« angesprochene Bevölkerungsschub, insbesondere bei den Nichtseßhaften, fordert kalkulierte, auf wissenschaftlichen Klassifikationen und Statistiken beruhende Regulierungsversuche geradezu heraus.

Auch dieser Diskurs hat mit dem Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft zu tun. Nicht allerdings in der Weise, daß die Bourgeoisie die Sexualität der von ihr Beherrschten hätte unterdrücken müssen, um diese zur Arbeit anzuhalten (wie Foucault wohl vor allem gegen gewisse Simplifizierungen bei Wilhelm Reich immer wieder betont). Vielmehr hat das Bürgertum »sein Leben und seinen Tod an den Sex gehängt, indem es ihn für seine künftige Gesundheit verantwortlich machte, ... da es von ihm unabwendbare Auswirkungen auf

seine Nachkommenschaft erwartete« (ebd. 149). Die Gesundheit des eigenen Körpers wie der Nachkommenschaft spielen in der Kultur der Bourgeoisie die gleiche Rolle wie die Ahnentafel und die Allianzen in derjenigen der Aristokratie – daher der Zwang, sich eine eigene, eben eine *gesunde* Sexualität zu geben.

Alles in allem bildet der Sex für Foucault »das Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens. Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien. Andererseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkungen mit den Gesellschaftsregulierungen zusammen« (ebd. 173). In der ersten Eigenschaft bietet er Anlaß für unzählige kleinlich-boshafte Überprüfungen und Verhöre der gleichen Art, wie wir sie aus »Überwachen und Strafen« schon kennen; in der zweiten gibt er Anlaß zu bevölkerungspolitischen Maßnahmen und statistischen Großaufnahmen, vor allem rassehygienisch-epidemiologischer Art (frühreife Sexualität als epidemische Gefahr für das Erbgut!). In einer Gesellschaft, deren Organisation – anders als die der feudalen/absolutistischen – »eher auf der Verwaltung des Lebens als auf der Drohung mit dem Tode beruht« wird der Sex aufgrund jener Doppelstellung zur »zentralen Zielscheibe« der Macht (ebd. 175).

Die wissens-archäologischen Analysen Foucaults nehmen in einer Hinsicht eine merkwürdige Zwischenstellung zwischen der Mannheimschen Wissenssoziologie und der Marxschen Ideologiekritik ein (was ihrer Originalität keinen Abbruch tut). Mit Mannheim verbindet sie, daß sich Foucault auf die Untersuchung der Seinsverbundenheit allgemeinsten Denksysteme beschränkt und die Frage nach deren Wahrheit ausklammert. Mit Marx verbindet ihn die kritische Haltung gegenüber jenen Systemen sowie die Konkretetheit der Analyse – es geht ihm nicht um »die« Seinsverbundenheit »des« Denkens, sondern um die Verwurzelung des Renaissance-, Aufklärungs-, modernen Denkens in den politisch-ökonomischen Verhältnissen der feudal-absolutistischen, frühbürgerlichen und bürgerlichen Gesellschaft. Wie aber kann man Denksysteme kritisieren ohne die Wahrheitsfrage zu stellen? Eine Antwort scheinen Foucaults Analysen zum Verhältnis von Wissen und Macht zu versprechen – ist es nicht die willfährige Unterwerfung des Wissens unter die Macht, die er diesem immer wieder vorwirft? Sehen wir näher zu.

»Andere Macht, anderes Wissen« heißt es kategorisch in »Überwachen und Strafen« (Foucault 1989, 290). Der »Wille zur Wahrheit«

ist ein »Ausschließungssystem«, durch das bestimmte Erkenntnisgegenstände und -weisen als die alleine zulässigen vorgeschrieben, alle anderen ausgeschlossen werden; und was in diesem Willen zur Wahrheit am Werk ist, sind »das Begehren und die Macht« – so lesen wir in »Die Ordnung des Diskurses« (Foucault 1977, 15). Die Vorstellung, daß Wissen und Macht Gegensätze seien, daß es Wissen nur in den Räumen geben könne, von denen die Macht ausgeschlossen sei, und umgekehrt, ist für ihn einer der größten Irrtümer der Philosophiegeschichte – die Wahrheit muß keineswegs frei machen. »Eher ist wohl anzunehmen, daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert« (Foucault 1989, 39). Ein Beispiel ist die Konstituierung der Sexualität als eines eigenständigen Wissensgebiets, das der Analyse, der Klassifizierung, der Statistik zugänglich ist und deren auch bedarf, weil es für 'pathologische' Prozesse offen ist, die die Macht im Interesse der Gesundheit und ihrer eigenen Erhaltung kontrollieren muß; ein anderes die in den »Disziplinen« geleistete Konstituierung des »Individuums« als eines der objektivierenden Vermessungsmittels Überprüfung und Test zugänglichen Gegenstandes eigener Wissenschaften wie Psychiatrie, Psychologie und Kriminologie. Neue Spielarten der Macht sorgten in beiden Fällen dafür, daß sich neue Wissensgebiete mit neuen Gegenständen und Methoden bildeten.

Allerdings ist die Beziehung zwischen Macht und Wissen weder einfach noch einseitig. Sie ist nicht einfach, weil die Macht selbst komplex, die Vorstellung von einem monolithischen Machtblock, der alles kontrolliert und beherrscht, jedenfalls obsolet ist. Weit angemessener wäre die Vorstellung von einem Kräftefeld, in dem sich vielfältige Strategien und Interessen bekämpfen, verwandeln, verstärken, verkehren, überlagern und verketteln. »Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt« (Foucault 1977, 114). Dies bedeutet unter anderem auch, daß Machtverhältnisse anderen Typen von Verhältnissen (sexuellen, ökonomischen, auf Erkenntnis abzielenden) nicht äußerlich, sondern immanent sind; daß Macht und Widerstand nicht voneinander wegzudenken sind; daß es schließlich auch keine Diskontinuität zwischen einer mikroskopischen und einer makroskopischen Machtebene geben kann, sondern nur ein »zweiseitiges Bedingungsverhältnis« zwischen beiden (ebd. 121).

Ebensowenig ist die Beziehung zwischen Wissen und Macht einseitig. Daß sich die Sexualität als eigenständiges Wissensgebiet etablieren konnte, war nur auf dem Boden ganz bestimmter Machtbeziehungen möglich. Daß die Macht sie zur Zielscheibe nehmen konnte, war aber umgekehrt »nur möglich, weil es Wissenstechniken und Diskursverfahren gab, die die Sexualität eingesetzt und besetzt haben« (ebd. 120 f). Schließlich kann Wissen Macht nicht nur befördern, verstärken und produzieren, sondern auch unterminieren, zerbrechlich und aufhaltsam machen (cf. ebd. 122).

Nun sind uns die meisten dieser Argumente doch auch aus der älteren Diskussion schon bekannt. Daß die Macht Wissen präformiert und instrumentalisiert, war ja der Tenor aller »Kritik der instrumentellen Vernunft«, nicht nur bei Horkheimer/Adorno, sondern schon vorher bei Lukács (und Marx) und nachher bei Habermas; und auch einem Karl Mannheim war dieser Gedanke nicht fremd. Was Foucault von all diesen unterscheidet, ist jedoch die (auf Nietzsche zurückgehende) Polemik gegen den »Willen zur Wahrheit«. Dieser erscheint, wie dargestellt, als »Ausschließungssystem«, welches alles, was mit der je herrschenden Episteme nicht zusammenpaßt, als möglichen Erkenntnisgegenstand verschwinden läßt. In Wirklichkeit ist das, was Foucault – überzeugend – als Ausschließungssystem beschreibt, aber gar nicht der »Wille zur Wahrheit«, sondern eben *die Episteme*. Dies kaschiert er in »Die Ordnung des Diskurses« dadurch, daß er das Wort »Episteme« vermeidet, und statt dessen vom »Willen zum Wissen« spricht (was den Übergang zum »Willen zur Wahrheit« plausibler macht); aber der Sache nach behandelt er unter der neuen Überschrift genau das Gleiche wie in »Die Ordnung der Dinge« unter der alten. Es ist die (neue) Episteme, die im 17. Jahrhundert im Vorgriff auf ihre »wirklichen Inhalte Ebenen von möglichen beobachtbaren, meßbaren, klassifizierbaren Gegenständen entwarf« (Foucault 1977, 12); es ist die Episteme, die »dem erkennenden Subjekt (gewissermaßen vor aller Erfahrung) eine bestimmte Position, einen bestimmten Blick und eine bestimmte Funktion (zu sehen anstatt zu lesen, zu verifizieren anstatt zu kommentieren) zuwies« (ebd.); es ist die Episteme, die »das technische Niveau vorschrieb, auf dem allein die Erkenntnisse verifizierbar und nützlich sein konnten« (ebd. 13). Die Wahrheit aber ist eine allgemeinere Kategorie als die Episteme – was Foucault an der gleichen Stelle, ohne es zu bemerken, selbst zum Ausdruck bringt, wenn er schreibt, der Wille zur Wahrheit habe »seine eigene Geschichte, welche nicht die der zwingenden Wahrheiten ist« (ebd.).

Dies kann nichts anderes heißen, als daß die Abfolge der Erkenntnisweisen nicht in erster Linie durch die der Wahrheit eigene Überzeugungskraft, den Zwang des besseren Arguments, sondern durch andere Zwänge zu erklären ist. Wahrheit und Episteme sind damit (wie unbemerkt auch immer) geschieden – was durchaus seine Logik hat, denn wenn sie nicht zu unterscheiden wären, würde sich Foucault selbst den Boden entziehen; seine Archäologie des Wissens könnte nicht mehr sein als die Beurteilung der älteren Epistemen aus der Perspektive der modernen, gerade das, was er den naiven Wissenschaftshistorikern, die im Anderen immer nur die unvollkommene Vorstufe zu sich selbst sehen können, zum Vorwurf macht.

Der einzige Ausweg scheint mir zu sein, 'Wahrheit' (mit Habermas) als »universalen Geltungsanspruch« zu formulieren – wahr ist das, was jeder anerkennen muß, der ausschließlich dem Zwang des besseren Arguments folgt – und sie von den 'Epistemen' zu unterscheiden, die in je unterschiedlicher Weise festlegen, was als das bessere Argument gilt. Daß sich neue Epistemen nicht im herrschaftsfreien Diskurs durchzusetzen pflegen, sondern in einem von Begehren, Macht und Wissen bestimmten Kräftespiel der von Foucault beschriebenen Art, ist dafür verantwortlich, daß oftmals nicht die besseren Argumente darüber entscheiden, was als das bessere Argument gilt. Dies ändert jedoch nichts daran, daß sich die *allgemeine* Vorstellung von 'Wahrheit' an der Idee eines in einem solchen herrschaftsfreien Diskurs erzielten Einverständnisses bemißt. Es schließt des Weiteren keineswegs aus, daß die Träger einer Episteme tatsächlich an die Überlegenheit ihrer Argumente glauben. Schließlich ändert es auch nichts daran, daß herrschaftsfreie Diskurse ein mögliches (das einzige wirkliche) Korrektiv gegen die Etablierung der schlechteren Argumente als besserer darstellen.

Daß sich Foucault dem Gedanken eines solchen allgemeinen, die Epistemen übergreifenden und in ihnen allen als regulative Idee wirksamen Wahrheitsbegriff verschließt, ist noch für mindestens eine weitere Aporie, in die er gerät, verantwortlich. Dem Diskurs seine Realität, seinen Ereignischarakter zurückzugeben, die »Formen der Ausschließung, der Einschränkung, der Aneignung«, die ihn durchziehen, aufzuzeigen (cf. ebd. 41), ist sicherlich ein lobenswertes Unterfangen – es ist das Ziel jeder Ideologiekritik. Aber woran soll man bemessen, was an einem Diskurs Ausschließung, Einschränkung, Aneignung ist und was nicht, wenn nicht an einem idealtypisch dagegensetzten herrschaftsfreien Diskurs? Und wenn er in »Überwachen und Strafen« an einer Stelle in einem Anfall von

Resignation von jenem kritischen Programm Abstand nimmt und schreibt: »Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur 'ausschließen', 'unterdrücken', 'verdrängen', 'zensieren', 'abstrahieren', 'maskieren', 'verschleiern' würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches« (Foucault 1989, 250), dann erkennt er damit nur an, daß er sich durch die Ineinssetzung von Episteme und Wahrheit jeden Maßstabs einer vernünftigen Kritik der Macht begibt. De facto aber betreibt er in dem ganzen Buch nichts anderes als eine solche Kritik²⁴. Schon die Wortwahl beweist es: das »Kerkergerewebe der Gesellschaft«, die »panoptische Gesellschaft«, »Dressur«, »Abrichtung«, »Disziplinierung«, »subjektivierende Unterwerfung und objektivierende Vergegenständlichung«; »Hinterlistigkeit« etc. – der Maßstab der Kritik ist jedesmal, daß nicht das bessere Argument entscheidet, sondern die Macht. Und wenn Foucault beispielsweise die Scheinhaftigkeit der gesamten Diskussion über »Strafen oder Resozialisieren« entlarvt, indem er nachweist, daß beide Seiten die wahre Funktion des Gefängnisses – die Funktion der »Bildung eines geschlossenen und leicht zu kontrollierenden Delinquentenmilieus« (ebd. 363) – verdrängen, dann behauptet er damit nicht nur die Wahrheit einer mit der herrschenden Episteme nicht in Übereinstimmung zu bringenden Aussage; er kritisiert auch die Episteme wie die ihr zugrundeliegende Realität im Namen der Wahrheit.

II. Ideologiekritik als Theorieprogramm – Acht Thesen

1. *Bei der Ideologiekritik geht es nicht um Sein und Bewußtsein überhaupt, sondern um je bestimmtes Sein und je bestimmtes Bewußtsein.*

Das »Sein« ist ein Begriff, der buchstäblich nichts ausschließt. Solange er nicht durch eine konkrete (Gesellschafts-)Theorie präzisiert und auf bestimmte Phänomene eingegrenzt wird, bleibt er ungreifbar, lassen sich mit ihm überhaupt keine informativen und kritisierbaren Aussagen formulieren – ‘alles, was ist, bestimmt das Bewußtsein’ informiert mich über gar nichts. Auch »Bewußtsein überhaupt« läßt sich nicht kritisieren, denn es ist nichts Einheitliches. Bewußtsein kann kritisch oder naiv sein, richtig oder falsch, widersprüchlich oder konsistent, großartig oder kleinkariert, mutig oder feige, tief sinnig oder oberflächlich und noch vieles andere mehr. Abstrakt betrachtet, »von der Praxis isoliert« handelt es sich daher bei der These von der Seinsgebundenheit des Denkens um genau so eine »rein *scholastische Frage*« wie bei dem »Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens« (Marx, MEW 3, 5). Thesen wie sie²⁵ haben ihren Nutzen als heuristische Prinzipien, indem sie unsere Aufmerksamkeit bei der Untersuchung je spezifischen Bewußtseins auf mögliche Einflüsse von diesem äußerlichen Faktoren lenken. Als allgemein-theoretische Aussagen aber bleiben sie wegen ihrer weiten Entfernung von der Praxis »stets fragwürdig und nicht sehr belangvoll« (Horkheimer 1933, 10).

In aller Deutlichkeit zeigt sich dies an der unendlichen Sterilität aller Diskurse, die sich jener Frage in abstracto annehmen. Einen Spitzenplatz nehmen hier sicher die Orthodoxen-Diskussionen um die Leninsche Abbildtheorie ein, in denen immer wieder frisch-fromm-fröhlich-frei verkündet wird, ‘die menschliche Erkenntnis’ würde ‘die Gegenstände der Außenwelt’ ‘korrekt widerspiegeln’ (vgl. z.B. Meyer-Ingwersen 1974, Sandkühler 1974, Tomberg 1973; dagegen Leist 1973, v. Greiff/Herkommer 1974, Zimmermann 1974), ohne daß auf Probleme wie das der Wertabhängigkeit von Begriffsbildung und Gegenstandskonstituierung oder das der Undenkbarkeit eines erkenntnisunabhängigen Maßstabs für die Korrektheit der Erkenntnis jemals ernsthaft eingegangen würde. Selbst ein Althusser, der wissenschaftstheoretisch eher Konstruktivist ist als Abbildtheoretiker, fängt jedoch an, Gebetsmühlen zu drehen, sobald er überhistorisch über die »Ideologie im Allgemeinen« redet.

Sie sei immer und überall eine von vier (drei) relativ autonomen, in letzter Instanz aber durch die Ökonomie determinierten Instanzen – aber solange er uns nicht verrät, wie unterschieden die Instanzen sein müssen (in nicht-staatlich organisierten Gesellschaften sind Wirtschaft, Politik und Kultur in der Regel noch gar nicht zu eigenständigen Subsystemen ausdifferenziert) und welches Ausmaß an Determination, welches Ausmaß an Autonomie die These zuläßt ('relative Autonomie' besitzt schließlich auch noch der Häftling in der Folterkammer), bleibt diese leer. Und wenn die Ideologie immer und überall »nicht die Verhältnisse« der Menschen »zu ihren Existenzbedingungen ausdrückt, sondern die Art, wie sie ihr Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen leben« – wen juckt's?

Ähnlich verrennt sich auch Karl Mannheim überall dort, wo er allgemein vom »Verankertsein« der »Weltanschauungstotalitäten« im »historisch-sozial determinierten Sein« spricht, in lauter Sackgassen, wie etwa in die Unterscheidung zwischen einem absoluten, statischen und überhistorischen und einem historischen, dynamischen und im Fluß befindlichen Wahrheitsbegriff, von denen der eine zum Relativismus, der andere zum Relationismus führe – und dann kann er gar nicht anders, als die »relationistische« Aussage, ein bestimmtes Bewußtsein sei einer bestimmten historischen Situation angemessen (»historisch wahr«), ihrerseits wieder an einem überhistorischen Wahrheitsanspruch zu messen (daß sie – nur – situationsbedingt gültig ist, muß er als situationsunabhängig gültige Wahrheit behaupten). Bei anderen ist es nicht besser – hingewiesen sei hier nur noch auf die abgeschmackte Ableitung des Bewußtseins im Allgemeinen als eines gesellschaftlichen Konstrukts bei Berger/Luckmann aus den typisierenden und objektivierenden Aktivitäten der Teilnehmer an einer Zwei-Personen-Interaktion heraus, bei der alles, was zu beweisen wäre, schon vorausgesetzt ist.

Drücken wir uns aber nicht an Karl Marx vorbei. Seine Bestimmung des »sozialen Seins« durch Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse ist sicher sehr viel konkreter als alles, was die Wissenssoziologen hier anzubieten haben. Und doch ist Marx dort, wo er die allgemeinsten Formulierungen zu Sein und Bewußtsein formuliert, im Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie (MEW 13, 7-11), auch am scholastischsten: das Überbauththeorem, der Satz, das gesellschaftliche Sein bestimme das Bewußtsein, die These vom notwendigen Umschlagen der Produktionsverhältnisse aus Entwicklungsbedingungen in Fesseln der Produktivkräfte, die Behauptung, die Menschheit stelle sich immer nur Aufgaben, die sie auch lösen

könne, dies alles sind Beispiele für Aussagen, die abstrakt betrachtet, von der Praxis isoliert, zwar Anlaß zu endlosem, letztlich aber doch »nicht sehr belangvollem«, »scholastischem Streit« gegeben haben. Behandeln wir sie deshalb künftig als das, was sie alleine sinnvoll sein können: heuristische Prinzipien; und betreiben wir Ideologiekritik nur als Kritik je spezifischen Seins und Bewußtseins.

2. *Bei der Ideologiekritik geht es nicht um die bloße Seinsgebundenheit eines Denkens, sondern um seine inhaltliche Falschheit.*

Mit dem Ideologiebegriff untrennbar verbunden ist von Anfang an der *Ideologievorwurf*. Keiner der Autoren, die diesen Zusammenhang aufzulösen suchen, schafft dies wirklich; ein Makel bleibt an dem Begriff schließlich bei allen, die ihn verwenden, haften, bei Mannheim der der Nicht-Angemessenheit an die historische Situation, bei Althusser der des Ineinanderverwobenseins von wirklichen und imaginären Verhältnissen und bei Berger/Luckmann der der Verdinglichung. Fruchtbar erweist er sich stets nur als erkenntnis-kritischer.

Diese erkenntniskritische Funktion des Ideologiebegriffs darf aber keineswegs in dem engen Sinn mißverstanden werden, als ob es nur um die Falschheit von *spezifischen Einzelaussagen* ginge. Falsch ist auch der durch die »gesellschaftlich gültigen, also objektiven Gedankenformen« der bürgerlichen Gesellschaft – die Warenform, die Lohnform, die Kapitalform etc. – bedingte »gegenständliche Schein«, der die spezifisch kapitalistische Produktionsweise »für die ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion« versieht. Falsch ist der Schein, der Wert sei eine natürliche Eigenschaft der Dinge. Falsch ist der Schein, die in der Zirkulationssphäre herrschenden Prinzipien von Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham würden auch in der Produktionssphäre die Ausbeutung ausschließen. Dieser Schein aber ist »objektiv«: er haftet an jenen Gedankenformen, die wir in unserem Alltagsleben täglich und stündlich als zur »Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens« geronnene bestätigen, in so hartnäckiger Weise, daß ihn selbst die wissenschaftliche Entdeckung von deren wahrem Charakter nicht verscheuchen kann; auch wenn wir wissen, daß der Wert »nur ein Buchstabe für ein Produktionsverhältnis (Marx 1974a, 60) ist, verhalten wir uns in unserer ökonomischen Alltagspraxis notwendig weiter so, als sei er eine natürliche Eigenschaft der Dinge. Die ganze Ökonomie ist sozusagen in ein falsches Licht getaucht. Dies läßt sich zwar mit Hilfe von



in der Krise führen muß, daß man m.a.W. das qualitative Sein der Dinge gegenüber ihrer abstrakten Quantifizierbarkeit niemals vollständig ausschalten kann. Es übersieht ferner, daß die kalkulierende Rationalisierung in der kapitalistischen Ökonomie ex definitione immer nur die Teile betreffen kann, während sich das Ganze, die Totalität der Gesellschaft, wegen der Anarchie der Produktion jeder Rationalisierung entzieht. Lukács' Analyse sucht also zum einen zu zeigen, daß sich die ungezählten diskreten Einzelbestandteile des bürgerlichen Bewußtseins auf einen gemeinsamen Nenner – den der auf Kalkulierbarkeit abgestellten Rationalisierung – bringen lassen, daß zum anderen auch die ebenso ungezählten und diskreten institutionellen Einzelelemente der bürgerlichen Gesellschaft durch eine einzige struktive Grundtatsache – die Warenstruktur – beherrscht und geformt werden, daß sich die resultierenden Gesamtbilder aber zum dritten nur teilweise überschneiden, daß das bürgerliche Bewußtsein m.a.W. nur die eine Hälfte jener struktiven Grundtatsache erfaßt, die andere aber verfehlt.

Wie immer man diese Analyse inhaltlich beurteilen mag, an der Logik der Verfahrensweise scheint mir nichts auszusetzen zu sein. Logisch scheint es mir deshalb unabweisbar zu sein, daß das Kriterium der Wahrheit oder Falschheit nicht nur auf Einzelaussagen nach Art des Geigerschen Beispiels »der Unternehmergeinn ist der unerläßliche Motor des Fortschritts«, sondern auch auf sehr viel komplexere Bewußtseinsganzenheiten – nach Art des »bürgerlichen Bewußtseins« bei Lukács – angewendet werden kann. Was der »auf Kalkulierbarkeit abzielenden Rationalität« eines Lukács recht ist, sollte aber schließlich auch der »instrumentellen Vernunft« von Horkheimer und Adorno recht sein; auch ihre Kritisierbarkeit nach den Kriterien von 'wahr' oder 'falsch' ist nicht prinzipiell auszuschließen, wobei sich die Autoren die Kritik hier allerdings insofern sehr viel schwerer machen, als sie diese Vernunft von jedem Bezug auf eine konkrete Gesellschaftsformation lösen.

Im übrigen geht es selbstverständlich nicht nur um Wahrheit oder Falschheit in einem strikt empirischen Sinn. Die vor allem von der positivistischen Ideologiekritik immer wieder betonte Tatsache, daß auch Aussagen oder Aussagensysteme ohne jeden empirischen Gehalt, »Leerformeln« mit einem logischen Spielraum von 'unendlich' und einem Informationsgehalt von 'null', einen Einfluß auf das Wollen und Wirken der Menschen nehmen können, kann nicht ernst genug genommen werden. Auch solche Aussagen können die Realität verschleiern. Der Modellplatonismus in der Nationalökonomie

ist ein gutes Beispiel: was – etwa in Webers Liefmann-Exkurs unter der Voraussetzung einer ganzen Reihe von teils expliziten, teils impliziten, jedenfalls aber alles andere als selbstverständlichen Prämissen eine logische Notwendigkeit, eine Tautologie ist, erscheint dem, der den Mechanismus nicht durchschaut (die Modellplatoniker gehören in der Regel selbst dazu) als empirische Notwendigkeit, der man sich zu beugen, wenn nicht gar als Imperativ, dem man zu folgen habe. Auch solchen falschen Schein zu durchbrechen, ist Aufgabe der Ideologiekritik.

Natürlich ist dies nur ein Spezialfall der logischen Analyse überhaupt, auf die die Ideologiekritik jederzeit ebenso selbstverständlich zurückgreifen kann und muß, um die Falschheit eines Denkens aufzuzeigen, wie auf die empirische. Sie ist sogar eher gebräuchlich. Die inneren Widersprüche im Denken des Gegners und ihre Systematik aufzuzeigen, um diese dann aus interessenbedingter Blindheit zu erklären, ist wohl das gängigste Mittel der ideologischen Auseinandersetzung. In der Ideologiekritik als sozialwissenschaftlichem Theorieprogramm ist es nicht anders.

Ein letzter Punkt bleibt zu erörtern. Wenn die Fruchtbarkeit des Ideologiebegriffs an seiner erkenntniskritischen Definition hängt, bedeutet dies keineswegs, daß erkenntniskritische Diskurse die einzigen sind, in denen er sinnvoll genutzt werden könnte. Möglich und sinnvoll ist selbstverständlich nicht nur *Ideologiekritik*, sondern auch *Ideologietheorie* als Theorie der Wirkungsweise wie der Entstehungsbedingungen von Ideologie – die Arbeiten des Projekts Ideologietheorie belegen es. Der entscheidende Punkt ist in meinen Augen jedoch, daß auch diese Arbeiten den Ideologiebegriff als *kritischen* definieren, daß sie den *Ideologievorwurf* eben nicht eliminiert haben (wenngleich sie bezüglich des Vorwurfs der inhaltlichen Falschheit dabei m.E. nicht ganz konsequent sind – s.o.). Dieser Vorwurf macht die *differentia specifica* des Ideologiebegriffs gegenüber »seinsgebundenem Denken überhaupt« aus. Wo er fehlt, so die Behauptung, kommen statt Ideologietheorie nichts als leere Platitüden heraus. Ideologiekritik im Sinne der Begründung des Vorwurfs muß der Ideologietheorie deshalb notwendig vorausgehen. Die Frage, wie sie möglich ist, ist Thema der vorliegenden Thesen.

3. *Wer die Falschheit fremden Bewußtseins behauptet, muß nicht voraussetzen, selbst im garantierten Besitz der einen, absoluten und ewigen Wahrheit zu sein; er muß nur die besseren Argumente haben.*

Wer die Falschheit einer Aussage oder eines Aussagensystems behauptet, meint damit, sie könne seinen Gegenargumenten nicht standhalten – kein im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte befindlicher Proponent könne sie nach ernsthafter Prüfung dieser Argumente noch guten Gewissens aufrechterhalten.

Für diese seine Argumente muß er dabei selbstverständlich Wahrheit beanspruchen. Wenn er dies nicht täte, könnte er auch nicht glauben, den Gegner damit widerlegen zu können; und wenn er nicht auch ihn von ihrer Wahrheit überzeugen könnte, könnte er dies tatsächlich nicht. Ein »pankritischer Rationalismus« (Bartley 1962), der einerseits alles Denken einschließlich seiner selbst der permanenten Kritik unterwerfen will, andererseits darauf besteht, daß keine Aussage ausreichend begründet sei, um Wahrheit beanspruchen zu können, macht sich deshalb in Wirklichkeit gegen jede Kritik immun: er braucht keinen Einwand ernstzunehmen. Im übrigen kommen natürlich auch die 'kritischen Rationalisten' nicht daran vorbei, in der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern ihren eigenen Grundannahmen unbedingte Gültigkeit zu unterstellen. Richard Münchs Kritik an Habermas' Konsensustheorie der Wahrheit beispielsweise steht und fällt mit der Gewißheit von einem »evolutionären Selektionsprozeß« »auf der Ebene der Theorien«, der uns der Wahrheit – asymptotisch – immer näher kommen läßt (cf. Münch 1984, 80-92). Aber dies ist nicht nur von Münchs (bzw. Poppers) eigenen Voraussetzungen her kaum zu begründen – wenn wir überhaupt nicht wissen können, wo die Wahrheit liegt, wie sollen wir dann wissen können, daß wir ihr ständig näher kommen und uns nicht etwa immer weiter von ihr entfernen? Es unterstellt auch eine Geschichtsteleologie, die von kritischen Rationalisten anderwärts stets als Hegelsche Metaphysik denunziert zu werden pflegt. Aber hier wird kein Zweifel laut, und es darf auch keiner laut werden, sonst wäre die ganze Kritik an der Gegenposition hinfällig. »Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus« (Wittgenstein 1984, 144).

Was aber bedeutet es, wenn einer Wahrheit für seine Aussage beansprucht? Es bedeutet, daß er gegenüber einem anderen, der

Zweifel an ihr hegt, oder gegenüber sich selbst, der eben noch welche hegte, erklärt, alle ernsthaften Zweifel seien ausgeräumt (vgl. hierzu und zum Folgenden: Duerr 1974, 14ff, 33ff). Sätze, an denen es keine Zweifel gab, braucht und pflegt man auch nicht mit dem Zusatz »das ist wahr« auszuzeichnen. Zweifel sind Gegenargumente. Die Gegenargumente ausgeräumt, heißt, sie durch Argumente widerlegt zu haben. Ist dies geschehen, sind alle ernsthaften Zweifel beseitigt, d.h. geprüft und durch Argumente widerlegt, dann können wir getrost die Wahrheit unserer Aussage behaupten. Man hört schon das Hohnlachen der »kritischen Rationalisten«: 'Sicheres, unbezweifelbares Wissen gibt es nicht, Zweifel sind immer möglich, weshalb wir all unsere Aussagen als vorläufige, jederzeit revidierbare Hypothesen behandeln und beständig härtesten Tests aussetzen müssen.' Natürlich sind Zweifel immer möglich, immer denkbar. Aber müssen wir tatsächlich immer schon deshalb zweifeln, »weil wir uns einen Zweifel denken können«? »Ich kann mir sehr wohl denken, daß jemand jedesmal vor dem Öffnen seiner Haustür zweifelt, ob sich hinter ihr nicht ein Abgrund aufgetan hat, und daß er sich darüber vergewissert, eh' er durch die Tür tritt (und es kann sich einmal erweisen, daß er recht hatte) – aber deswegen zweifle ich im gleichen Falle doch nicht« (Wittgenstein 1977, 67). Alle *möglichen* Zweifel ausräumen zu wollen, ist ein Unding, nur ein Zwangsneurotiker kann auf den Gedanken verfallen – und der könnte dann niemals zum Handeln kommen²⁶. Wenn wir die *tatsächlichen* ausgeräumt haben, ist es genug, dann können wir unserer Sache sicher sein. Natürlich können wir nie wissen, ob nicht irgendwann neue Zweifel auftauchen werden; in diesem Fall müßten wir sie dann neu diskutieren – aber doch nicht vorher! Wie könnten uns Zweifel anfechten, die wir gar nicht haben? Wenn alle wirklichen Zweifel ausgeräumt sind, gilt die Aussage.

Aber kann man denn sagen, daß sie dann auch mit der Realität übereinstimmt? Nach menschlichen Maßstäben kann man das sagen. Daß sie mit der Realität übereinstimmt, ist ja gerade der Inhalt der Argumente, die die Zweifel ausräumen sollen, das, was sie zu zeigen suchen; und sie berufen sich dabei auf Erfahrungen, die wir mit den Dingen gemacht haben, auf Beulen, die wir uns an ihnen geholt, auf Handhabungen, die sie uns erlaubt haben, sowie auf andere Argumente, mit denen sie in Übereinstimmung oder Widerspruch stehen – kurz: auf all das, was unsere Episteme als 'Wissen' definiert. Aber stimmt die Aussage denn nun auch *wirklich* mit der Realität überein? Was soll diese Frage? Wie anders als durch Argumente sollte man die

Übereinstimmung begründen können? Und wenn die Argumente gesammelt, alle wirklichen Zweifel ausgeräumt sind, was kann die Korrespondenztheorie der Wahrheit dann noch verlangen, um zufriedengestellt zu werden – außer dem *Superargument*, das ein für allemal alle denkmöglichen Zweifel beseitigt, oder dem *unmittelbaren*, von unserer Tätigkeit des Überprüfens mittels Argument und Gegenargument unabhängigen *Zugriff auf die Wahrheit*. Sie wollen sein wie Gott – für den alleine jene Frage einen Sinn machen würde.

Ideologiekritik bedarf weder des Superarguments noch des unmittelbaren Zugriffs auf die Wahrheit. Sie kritisiert die Gegenposition mit Argumenten, die sie vorher selbst kritisch diskutiert, an gegen sie erhobenen Gegenargumenten gemessen hat. Und sie muß zumindest für ihre zentralen Argumente davon ausgehen, daß diese sowohl die aktuell kritisierte Position als auch die zuvor diskutierten Gegenargumente gültig widerlegen. Sakrosankt ist sie deshalb keineswegs. Wenn neue Argumente auftauchen – und sei es nur das, daß die behauptete Widerlegung der Gegenpositionen mißlungen sei –, muß sie sie neu diskutieren. Aber freilich: erst dann!

4. *Die besseren Argumente sind die, die sich im herrschaftsfreien Diskurs behaupten.*

Argumentieren ist eine wesentlich soziale Angelegenheit. Sie ist es zunächst genetisch. Ihre Vorgeschichte hat sie in der »conversation of gestures« der »gestenvermittelten Interaktion« gesellschaftlich lebender Tierarten (cf. Mead 1962, 42ff). Nur aus dieser Conversation heraus entstehen Bedeutungen, dergestalt, daß bestimmte Gebärden als über sich hinausweisende Zeichen für eine erst in der Zukunft zu realisierende Gesamtgestalt einer Handlung verstanden werden. Nur aus ihr heraus entstehen signifikante Symbole, welche es erst ermöglichen, sich im Voraus über den Ablauf der Kooperation zu verständigen. Nur auf der Grundlage solchen äußeren Symbolaustauschs, »nur in Terms von Gebärden als signifikanten Symbolen kann Denken – welches einfach eine internalisierte oder implizite Unterhaltung des Individuums mit sich selbst mittels solcher Gebärden ist – stattfinden« (ebd. 47). Ebenso konnte schließlich nur auf der Grundlage der symbolvermittelten Interaktion der Mensch ein Selbstbewußtsein entwickeln, sich selbst zum Gegenstand werden, dadurch, daß er sich genauso wie jeden seiner Partner als einen der Faktoren sehen lernte und lernen mußte, deren Verhalten

für den Handlungsablauf entscheidend ist; er mußte lernen, sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen.

Auch logisch gesehen ist Argumentieren eine wesentlich soziale Angelegenheit – spätestens ab dem Zeitpunkt, an dem ich die Resultate eines von mir geführten internalisierten Dialogs mit dem Wahrheitsanspruch auszeichne. Denn eine ‘Wahrheit nur für mich’ ist keine. Wahr ist, was nicht nur keine Seele in meiner Brust gegenüber der anderen, sondern kein Opponent gegenüber dem Proponenten mehr mit guten Gründen bestreiten kann. Die Auszeichnung einer Aussage mit dem Wahrheitsanspruch verweist darauf, daß sie tatsächlich bestritten worden ist, daß nun aber kein vernünftiger Grund mehr besteht, sie zu bestreiten. Und diese Behauptung verweist ihrerseits (mehr oder weniger) stillschweigend darauf, daß sich die Aussage in einem Diskurs behaupten konnte, in dem nichts anderes als die formalen Regeln der Argumentation vorausgesetzt wurde. Wenn sich in dem Diskurs außer dem Habermasschen »eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments« noch andere Zwänge geltend machten, können wir ihn nicht als gültige Begründung des Wahrheitsanspruchs akzeptieren; der herrschaftsfreie Diskurs ist der, an dem wir diesen Anspruch messen.

Die für den herrschaftsfreien Diskurs als solchen konstitutiven Regeln sind von dreierlei Art. Zunächst natürlich sozialer: Der Zugang muß prinzipiell für jedermann offen sein, kein möglicher, im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte befindlicher Sprecher darf systematisch ausgeschlossen sein. Umgekehrt darf auch kein Sprecher privilegiert sein, in dem Sinn, daß seine Äußerungen unabhängig von ihrer inhaltlichen Qualität eher Gehör oder Anerkennung finden als die der anderen. Kein Sprecher darf sich außerargumentativer Zwangsmittel bedienen, um das Ergebnis des Diskurses zu beeinflussen. Keiner darf die anderen über seine wahren Intentionen und Meinungen täuschen – auch Unwahrhaftigkeit ist ein außerargumentatives Mittel der Beeinflussung. Schließlich muß gewährleistet sein, daß jeder Teilnehmer jede Äußerung mit Bezug auf jeden der drei mit ihr verbindbaren Geltungsansprüche – dem der propositionalen Wahrheit, dem der normativen Richtigkeit und dem der expressiven Wahrhaftigkeit – kritisieren kann. Denn Gründe für ein Mißlingen des Diskurses – für einen falschen, einen nur scheinhaften Konsens oder Dissens – können auf allen drei Ebenen angesiedelt sein: in der Falschheit, in der Unzulässigkeit und in der Unwahrhaftigkeit einer Aussage.

Festgehalten werden muß in diesem Zusammenhang darüber

hinaus, daß es sich beim herrschaftsfreien Diskurs um ein idealtypisches Konstrukt handelt, um eine Unterstellung, die wir zwar bei jedem faktischen Diskurs (soweit er auf Wahrheit oder Richtigkeit abzielt) machen müssen, die aber immer und überall eine kontrafaktische bleiben wird. In wirklichen Diskursen sind die Bedingungen der Offenheit für alle Interessierten, der totalen Wahrhaftigkeit aller Beteiligten und des völligen Verzichts auf außerargumentative Zwangsmittel so gut wie niemals verwirklicht. Dies ändert aber nichts daran, daß der Vorgriff auf den herrschaftsfreien Diskurs in jedem tatsächlichen Gespräch den Maßstab abgibt, mittels dessen wir den wahren vom trügerischen Konsens unterscheiden (cf. Habermas/Luhmann 1976, 135ff). Als 'wahr' lassen wir den Konsens gelten, von dem wir überzeugt sind, daß er unter den Bedingungen der idealen Sprechsituation nicht anders ausgesehen hätte als unter den dieser immer nur annäherungsweise vergleichbaren Umständen, unter denen er tatsächlich erzielt wurde. Für jeden ernstzunehmenden Theoretiker muß seine Theorie 'die letzte' sein in dem Sinn, »that *that* is where the accountability in the face of ideal consensus operates for him or her« (Hesse 1982, 109). Zugleich liefert der Vorgriff auf den herrschaftsfreien Diskurs auch einen kritischen Maßstab, an dem die tatsächlich ablaufenden Diskurse gemessen, die tatsächlich erzielten Einigungen darauf hin überprüft werden können, ob sie den Ansprüchen an einen wahren Konsens genüge tun können.

Damit kommen wir zu der zweiten Art von Regeln, denen der herrschaftsfreie Diskurs genüge tun muß, um als solcher anerkannt werden zu können. Dies sind logischerweise die Regeln der Logik, an die jedes Argumentieren gebunden ist²⁷. Hier ist vor allem der Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Diskursen zu beachten. Bei den einen ist das zentrale Erkenntnisinteresse die propositionale Wahrheit bei den anderen die normative Richtigkeit von Statements (die expressive Wahrhaftigkeit erweist sich nicht im Diskurs, sondern in der Übereinstimmung mit einer Lebensführung). Zwar können die eine wie die andere mit Gründen verteidigt und bestritten werden, und solche Gründe können bei beiden Diskursarten in allen drei Geltungssphären (Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit) angesiedelt sein. Aber der Stellenwert der Geltungsansprüche ist doch jeweils ein anderer. An der Unmöglichkeit, Ist-Sätze aus Soll-Sätzen abzuleiten und umgekehrt, ist nicht zu rütteln. In theoretischen Diskursen wird deshalb die Hauptfunktion von expressiven und normativen Äußerungen die sein, die Einhaltung

der Diskursregeln zu kontrollieren, eine Nebenfunktion, die Weber der Wertdiskussion in allen Wissenschaften zuspricht: zu prüfen, ob die Auswahl und Formung der Erkenntnisgegenstände dem entspricht, was die Beteiligten wirklich wissen wollen. Entschieden werden kann der theoretische Diskurs aber nur durch eine Einigung über die propositionale Wahrheit von Ist-Sätzen. Umgekehrt beim praktischen Diskurs – hier haben propositionale und expressive Äußerungen Hilfsfunktion (der Kontrolle über die Einhaltung der Diskursregeln, der Machbarkeits-Prüfung, der Analyse des Verhältnisses von Zwecken, Mitteln und Nebenfolgen); entschieden werden kann aber nur durch eine Einigung über die normative Richtigkeit von Sollsätzen.

Eine Einigung bleibt eine Einigung. Das kann man auch nicht dadurch unterlaufen, daß man wie Münch – der Habermas auf einer ersten Ebene beipflichtet ('universell gültig ist eine Aussage, der jeder zustimmen muß, der nur dem besseren Argument folgt') – zwischen 'Geltung' und 'Gültigkeit' einer Aussage unterscheidet: Geltung habe das, worüber man sich im herrschaftsfreien Diskurs geeinigt habe, die Gültigkeit aber bemesse sich am Maßstab der »Nichtfalsifikation durch entgegenstehende Tatsachen« (Münch 1984, 93). Aber dies ist einfach ein Rückfall in einen vorpopper-schen Positivismus, der übersieht, daß Sätze nicht durch »Tatsachen«, sondern nur durch andere Sätze widerlegt oder bestätigt werden können²⁸. In Wirklichkeit ist natürlich auch die Frage, ob Falsifikation oder Nichtfalsifikation vorliegt, nur durch Diskussion von Argumenten und Gegenargumenten zu entscheiden – und wenn die Entscheidung Gültigkeit beanspruchen können soll, muß sie nach den Regeln des herrschaftsfreien Diskurses erzielt werden²⁹.

Auch an eine dritte Art von Regeln ist der herrschaftsfreie Diskurs jedoch unentrinnbar gebunden. an Regeln, die festlegen, was überhaupt als Wissen gelten soll, welche Art von Gründen welche Art von Sätzen bestätigen oder widerlegen können. Hier handelt es sich natürlich um die Epistemen in Foucaults Sinn; und das Problem ist, daß es deren mehrere gibt, welche in je unterschiedlicher Weise festlegen, was Wissen ist. Aber es führt kein Weg daran vorbei, daß ohne einen solchen Hintergrund-Konsens kein Diskurs, keine Diskussion, ja überhaupt keine Kommunikation möglich wäre. Mit den hieraus resultierenden Schwierigkeiten werden wir uns in der nächsten These auseinanderzusetzen haben.

5. *Unterschiedliche Sprachen, Kulturen, Epistemen definieren Wissen in unterschiedlicher Weise, kommen zu unterschiedlichen Einteilungen der Welt sowie zu inkommensurablen Aussagen über sie und entwickeln unterschiedliche Kriterien für die Qualität von Argumenten. Vernünftige Kritik von außen ist hier nur möglich, wenn trotzdem eine gemeinsame Diskussionsgrundlage gefunden werden kann. Hierfür gibt es Ansatzpunkte, aber keine Garantie.*

Max Weber weist permanent darauf hin, daß Vernunft, Rationalität, Rationalisierung in verschiedenen Kulturen sehr Verschiedenes bedeuten können und bedeuten – rationalisiert werden Techniken der Lustmaximierung wie solche der Askese, solche der Kontemplation wie solche der Produktion. Benjamin Whorf zeigt, daß in der durch die Hopi-Sprache vermittelten Weltsicht Gedanken wie der der objektiven Zeitmessung, der Kalkulation, der Buchführung, der Manipulation keinen Platz finden. Und Michel Foucault analysiert eindringlich, wie die sich im Abendland in der Neuzeit durchsetzende Episteme neue und vorher unbekannte »Ebenen von möglichen beobachtbaren, meßbaren, klassifizierbaren Gegenständen entwarf« (Foucault 1977, 12). Spezifische Analysen wie diese zeigen in konkreter Weise auf, wie unterschiedlich die Kriterien dafür sein können, was als 'Wissen', was als das 'bessere Argument' anerkannt wird. Die Konsequenz eines totalen Relativismus wird man nur vermeiden können, wenn man in ähnlich spezifischer Weise belegen kann, daß auch derart weit voneinander entfernte Epistemen bestimmte Voraussetzungen miteinander teilen müssen, um Wissen (in ihrem je eigenen Verstande) produzieren zu können. Auf zwei Kandidaten für derartige Gemeinsamkeiten sei hier näher eingegangen: auf das eher formale Kriterium der Universalität des Wahrheitsanspruchs (1.) und auf das eher inhaltliche der gesellschaftsübergreifenden Notwendigkeit der Naturaneignung (2.).

1. Den wichtigsten Versuch, die 'Universalität der Vernunft' aus einer mutmaßlichen Universalität des Geltungsanspruchs 'Wahrheit' zu begründen, unternimmt Jürgen Habermas in seiner Auseinandersetzung mit der vor allem in Großbritannien geführten philosophisch-ethnologischen Diskussion um die Rationalität der Magie. Dieser Versuch ist in meinen Augen gescheitert (vgl. Hauck 1987) – aber in einer sehr interessanten Weise, nämlich nicht deshalb, weil Habermas in der Hauptsache Unrecht hätte, sondern, weil er sich auf lauter Nebenkriegsschauplätze abdrängen läßt.

Habermas sieht in Peter Winch den wichtigsten Vertreter einer Position, welche die Universalität der Vernunft bestreitet und nur gesellschafts- bzw. sprachspielspezifische Rationalitätsbegriffe anerkennt. Für Winch hat jedes Sprachspiel bzw. jede Gesellschaft ihre eigenen Kriterien zur Beurteilung der Vernünftigkeit von Verhaltensweisen und Aussagen. Gesellschafts- bzw. sprachspielübergreifende Kriterien der Beurteilung gibt es ihm zufolge nur in der Einbildung des bornierten Ethnozentrikers, der seine eigene, wie alle anderen begrenzte und spezifische, Auffassung zur Verkörperung der universellen Vernunft hochstilisiert. Habermas versucht demgegenüber eine universalistische Konzeption von Rationalität zu begründen, die Winchs Einwände aufnimmt und überwindet.

Ausgangspunkt der Debatte ist Evans-Pritchards Diskussion der Rationalität von Magie und Orakel bei den Zande, einer zentralafrikanischen Ethnie. Im Zentrum steht das *Benge*-Orakel, in dem einem Huhn eine giftige Substanz, eben *Benge* verabreicht wird. Gleichzeitig wird eine mit »ja« oder »nein« zu beantwortende Frage gestellt und festgelegt, ob Tod oder Überleben des Huhnes »ja« oder »nein« bedeuten soll. Das Ergebnis wird dann mit umgekehrter Fragestellung noch bei einem zweiten Huhn überprüft. Nur wenn beide Male die gleiche Antwort herauskommt, gilt das Ergebnis als gesichert. Anderenfalls muß man sich nach anderen Ursachen oder besseren Fragestellungen umschauen. Solche Orakelsprüche werden von den Zande für eine Vielzahl von Entscheidungs-Situationen – von Rechts-Entscheiden bis zu Jagdvorbereitungen – eingeholt, und ermöglichten nicht nur ihnen, sondern auch dem ethnologischen Beobachter Evans-Pritchard nach seinen eigenen Worten (Evans-Pritchard 1978, 188) eine durchaus »befriedigende« Form der Lebensführung.

Nun können solche Orakelsprüche natürlich sowohl untereinander als auch mit anderen Ereignissen im Leben der Zande in Widerspruch geraten. Den Glauben an die Rationalität des Verfahrens müssen die Zande deswegen noch lange nicht aufgeben – so wenig wie ein westlicher Mediziner wegen einer oder mehrerer Fehldiagnosen den Glauben an die Rationalität der modernen Apparatediagnostik aufgeben muß. Plausible Gründe für das Scheitern hat man in beiden Fällen zuhauf parat. Trotzdem hält Evans-Pritchard daran fest, daß die Auffassung der modernen Wissenschaft richtig, die Zande-Magie aber falsch sei – weil die erstere »mit der Realität übereinstimme«, die letztere nicht. Dieses Argument sucht Winch dadurch ad absurdum zu führen, daß er in einer Evans-Pritchard-Passage die

Kategorien einfach umdreht – »Zande« für »Europäer« und umgekehrt, »mystisch« für »wissenschaftlich« und umgekehrt. Das liest sich dann folgendermaßen:

»Europäer nehmen das Funktionieren des Giftorakels so wahr wie die Zande, aber ihre Wahrnehmungen werden immer ihrem Glauben untergeordnet, ihm eingegliedert und zu seiner Erklärung und Rechtfertigung verwandt. Ein Zande möge sich einen Einwand überlegen, der jede europäische Skepsis gegenüber der Kraft des Orakels völlig widerlegen würde. Übersetzt man ihn in die Denkweise der Europäer, würde er zur Unterstützung der gesamten Struktur ihres Glaubens dienen. Denn ihre wissenschaftlichen Vorstellungen sind in hohem Maße kohärent, sie sind durch ein Netzwerk logischer Verknüpfungen untereinander verbunden und so angeordnet, daß sie niemals allzu kraß der mystischen Erfahrung widersprechen, sondern im Gegenteil durch die Erfahrung gerechtfertigt zu werden scheinen. Der Europäer ist in ein Meer von wissenschaftlichen Vorstellungen eingetaucht, und wenn er über das Giftorakel der Zande spricht, muß er dies in einer wissenschaftlichen Redeweise tun« (Winch, 1978, 88).

In nuce enthält diese satirische Umkehrung von Evans-Pritchard das gesamte Argument von Winch. Jede Sprache muß die Unterscheidung zwischen »wirklich« und »unwirklich« bzw. zwischen »wahr« und »falsch« treffen, weil es sonst keinen Unterschied machen würde, ob in ihr etwas behauptet wird oder nicht. Aber die *Kriterien* dafür, was als »wahr« oder »falsch« angesehen wird, sind alleine durch den Gebrauch dieser Wörter in der jeweiligen Sprache festgelegt. Dieser Gebrauch ist aber von Sprache zu Sprache unterschiedlich, und es gibt keine übergreifende Metasprache, auf die man rekurrieren könnte, um den einen oder anderen Gebrauch als »unrichtig« abweisen zu können. Wenn in der einen Sprache das Kriterium für die »Übereinstimmung mit der Wirklichkeit« die Aussage des *Benge*-Orakels ist, in der anderen das Bild auf dem Röntgensschirm, dann können wir nur die Unterschiedlichkeit der Kriterien feststellen. Einen anderen Zugang zur Feststellung dessen, was wahr ist, als den über die in unseren jeweiligen Sprachspielen festgelegten Kriterien besitzen wir nicht. Eine übergreifende Beurteilung ist deshalb nicht möglich.

Habermas scheint dieser Argumentation zunächst zuzustimmen, wenn er schreibt: Das Weltbild der Zande »legt ebenso wie das moderne Weltverständnis, aber in anderer Weise als dieses, die kategorialen Unterscheidungen zwischen real und nicht-real fest und bestimmt, wie man entscheidet, ob eine Auffassung mit der Realität übereinstimmt oder nicht« (Habermas 1981 I, 91). Dann aber wendet er gegen Winch ein: »welches Sprachspiel wir auch immer wählen, stets gehen wir intuitiv von der Vorstellung aus, daß Wahrheit ein

universeller Geltungsanspruch ist« (ebd. 92 f). Deshalb sei es möglich, Weltbilder nach ihrer »kognitiven Angemessenheit« zu vergleichen, wobei diese als »Funktion der wahren Aussagen, die in diesem Sprachsystem möglich sind«, zu verstehen sei (ebd. 93). Das aber ist nur ein Taschenspieler-Trick. Der Begriff der »kognitiven Angemessenheit« täuscht nur vor, einen objektiven Vergleichsmaßstab abzugeben. Die Frage war ja gerade, nach wessen Wahrheitskriterien ein solcher Vergleich berechtigterweise vorgenommen werden kann. Nach den Kriterien des Zande-Weltbildes ist sicherlich dieses kognitiv sehr viel angemessener, ermöglicht es sehr viel mehr wahre Aussagen als das wissenschaftliche – und umgekehrt. Hier ist Habermas ganz offensichtlich auf dem Holzweg.

Auf den aber hätte er sich gar nicht begeben brauchen. Daß »Wahrheit« unabhängig davon, welches Sprachspiel wir wählen, einen universellen Geltungsanspruch bezeichnet, wird, soweit ich das sehen kann, durch Winchs Argumente nämlich überhaupt nicht in Frage gestellt. Winch könnte, ohne in logische Widersprüche zu geraten, akzeptieren, daß auch im Zande-Sprachspiel eine Aussage, die Wahrheit beansprucht, damit beansprucht, daß ihr jeder zustimmen müßte, der nur dem besseren Argument folgt, daß sie »universelle Zustimmung« verdient. Es ist ja gerade die Pointe der vorgetragenen satirischen Umkehrung des Evans-Pritchard-Textes, daß die Zande den Europäer als einen sehen müssen, der aufgrund seiner Verstrickung in irgendwelche sachfremden Zwänge nicht in der Lage ist, ihren eigenen, besseren Argumenten zu folgen – sonst müßte auch er einsehen, daß sie recht haben. Daß Wahrheit ein universeller Geltungsanspruch ist, wird in dem Beispiel nicht bestritten, sondern vorausgesetzt. Die Frage nach den Wahrheitskriterien ist bei Winch, wo immer er sie konkret behandelt, gar nicht die nach einem allgemeinsten Wahrheitsbegriff, sondern die nach der »Art der Gründe«, nach der Art der Argumente, die bei der Beurteilung von Einzelaussagen als die besseren anerkannt werden. Nicht, daß sie mit dem Begriff der Wahrheit keinen universellen Geltungsanspruch verbinden würden, unterscheidet die Zande von den Europäern, sondern daß sie z.B. bei der Frage nach den Ursachen einer Krankheit den Tod eines Huhnes beim *Benge*-Orakel als Argument anerkennen, nicht aber einen Schatten auf dem Röntgenschirm.

Die Konzeption von der Wahrheit als universalem Geltungsanspruch, die Vorstellung, als wahr müsse das gelten, was jeder anerkennen muß, der nur dem Zwang des besseren Arguments folgt, scheint mir demnach auch durch dieses, dem unseren extrem

entgegengesetzte Sprachspiel nicht widerlegt zu werden. Da es für Winch in der erwähnten, vor allem in Großbritannien über Jahrzehnte hinweg geführten Diskussion³⁰ die anti-universalistische Extrem-Position begründet, scheint mir dies ein starkes Argument für die Universalität des Geltungsanspruchs 'Wahrheit' zu sein.

Die Gemeinsamkeit, die sich daraus ergibt, ist freilich nur eine sehr formale: wir wie die Zande lassen als 'wahr' das gelten, was dem idealen Konsens entspräche. Wenn es darüber hinaus nicht auch inhaltliche Gemeinsamkeiten gäbe, Übereinstimmung bezüglich spezifischerer Wahrheitskriterien, an denen sich die Konsensbildung orientieren könnte, wenn mit anderen Worten, die einzelnen Kulturen unterhalb der Schwelle des allgemeinsten Wahrheitsbegriffs tatsächlich in völliger Beliebigkeit festlegen könnten, was als Wissen gelten darf und was nicht, dann wäre uns kaum geholfen – Zande- und Europäer-Weltbild blieben so inkommensurabel, wie sie sich auf den ersten Blick darstellen.

2. Ein inhaltliches Kriterium der gesuchten Art liegt für die gesamte materialistische Theorietradition (sagen wir von Karl Marx über Gerhard Lenski bis Günter Dux) offen zutage: »die Menschen müssen leben, um Geschichte machen zu können«. Die wichtigsten Argumente gegen die transkulturelle Anwendbarkeit dieses Kriteriums knüpfen an die Weberschen Überlegungen zur Unterschiedlichkeit der Rationalisierungsziele und -richtungen – speziell in den unterschiedlichen Weltreligionen. Der 'Rationalismus der Weltbeherrschung', für den die exemplarische Form des Wissens die das gesellschaftliche Überleben sichernde sei, sei eine spezifisch abendländische, insbesondere durch das Christentum geförderte Einstellung. Andere Religionen würden ganz andere Formen des Wissens obenan stellen, speziell Buddhismus und Hinduismus, für die das oberste Heilsziel nicht Weltbeherrschung, sondern Weltflucht sei, das höchste Wissen deshalb jenes, welches dem Weisen die Entleerung seiner Seele von allem Haften an der Welt und damit von allem Leiden ermöglicht. Die beiden seien inkommensurabel, oder besser: von absoluter Irrelevanz füreinander. Es gibt keine übergreifende Vernunft, in deren Namen man den hinduistischen *Bhagat*, der kurz vor dem Akt des *Samadhi*, der endgültigen Selbsterlösung, steht, in dem seine Seele kraft eigenen Entschlusses den wochenlang unbewegt und mit gekreuzten Beinen dasitzenden Körper verläßt (cf. Carstairs, 1968, 100ff, Zimmer 1962, 40, Dumont 1976 314ff), zwingen könnte, das Buchhaltungs-Gewerkel des puritanischen Kapitalisten als seiner eigenen methodischen Weltentleerungsarbeit überlegen anzuerkennen.

Es gibt sie wirklich nicht. Man muß allerdings sehen, daß *Samadhi* auch nach hinduistischen Vorstellungen ein absolut außergewöhnlicher Akt ist, einer der nur ganz wenigen, ganz auserwählten Heiligen vorbehalten bleibt. Er kann nur dem gelingen, der schon in vielen vorherigen Leben seine jeweiligen Kastenpflichten getreulichst erfüllt hat und dadurch von Mal zu Mal weiter aufgestiegen ist, und der zudem auch in seinem aktuellen Leben die vier klassischen Hindu-Lebensstadien *Brahmacharya* (Junggeselle/Student), *Grihasta* (Familienvater und -versorger), *Vanaprastha* (Einsiedler) und *Sannyasi* (einer, der alle Bindungen gelöst hat) durchlaufen hat. Als *Grihasta* wie auch in seinen früheren Leben in niedrigeren Kasten war er auch religiös verpflichtet, sich um die alltäglichen Überlebensnotwendigkeiten zu kümmern. Die Erlösung vom Rad der Wiedergeburten ist zwar das höchste Heilsziel, das auch von einigen wenigen exemplarischen religiösen Virtuosen erreicht werden kann; für jedermann im Alltag aber gilt auch hier die Notwendigkeit und die Pflicht, zu arbeiten. Die ganze Gestimmtheit mag anders sein: arbeiten um des Arbeitens, gar gewinnmachen um des Gewinnmachens willen erscheinen hier schwerer vorstellbar als im Calvinismus. Aber das Ziel der Aneignung der Natur in einer für das eigene Leben brauchbaren Form, der täglichen Reproduktion, wird auch in der Hindu-Gesellschaft für das Alltagsleben des Normalmenschen geteilt. Und anders hätte der Hinduismus als Religion wie als soziales System auch gar nicht überleben können – wenn jedermann und jedefrau sich, sobald sie den Kinderschuhen entwachsen sind, nur noch dem Entleeren ihrer Seele von allem Haften an der Welt widmen würden, gäbe es bald niemanden mehr, der den Kinderschuhen entwächst.

Das Beispiel läßt sich verallgemeinern. Das Ziel der Naturaneignung wird von allen Gesellschaften geteilt, die auch nur einige Wochen überlebt haben – und muß von allen geteilt werden, die dies wollen. Es ist *kein* okzidentales Spezifikum, sondern universell. Eine Kultur, die kein die Naturaneignung ermöglichendes Wissen bereitstellen würde, müßte samt ihren Trägern binnen kurzem zugrunde gehen. Dies erklärt zumindest, warum keine Kultur die Welt in »Gegenstände wie 'ein halbes Pferd und ein Flußabschnitt', 'mein Ohr und der Mond' und ähnliche Produkte surrealistischer Phantasie« (Kolakoswki 1967, 61) zerschneidet – solche Gegenstände wären nicht handhabbar. Die Produktion und Reproduktion des tagtäglichen gesellschaftlichen Lebens ist das Mindeste, was uns unsere Wissenssysteme ermöglichen müssen – und dadurch sind der

Beliebigkeit in der Definition von 'Wissen' unübersteigbare Grenzen gesetzt.

Allerdings ist dieses Ziel bei weitem nicht so eindeutig, wie es die materialistische Tradition meist wahrhaben möchte. In *irgendeiner* Weise haben schließlich fast alle Gesellschaften die Naturaneignung gewährleistet; was aber die *überlegene* Weise ist, darüber kann es sehr wohl Meinungsverschiedenheiten geben. Warum sollte der freie nordamerikanische Prärie-Indianer des frühen 19. Jahrhunderts seine Produktionsweise als der des zeitgenössischen britischen Bergwerkersarbeiters unterlegen ansehen? Oder betrachten wir als konkreteres Beispiel die zusammenfassende Charakterisierung, die Ute Luig von der Agrikultur der Abe-Ngongbo (einer Subgruppe der Baule von der Elfenbeinküste) gibt: Für sie entscheidend ist, »daß die Natur nicht als Objekt, sondern als Subjekt behandelt wird. Bei den Abe-Ngongbo drückt sich dieser Subjektcharakter vor allem darin aus, daß das von den Ahnen vor langer Zeit mit der Natur geschlossene Bündnis respektiert wird. Dieses Bündnis beruht auf der Übereinkunft, daß die Menschen die anthropoid vorgestellten Bedürfnisse der Erde respektieren, während die Erde ihrerseits das Verlangen der Menschen nach Nahrung und Fruchtbarkeit befriedigt. ... Zu den Pflichten der Menschen gehört nicht nur, daß sie die Unversehrtheit der Erde so weit als möglich bewahren, sondern vor allem auch ihr Bedürfnis nach Regeneration respektieren. Aus diesem Grunde existieren eine Vielzahl von Regeln und kultischen Vorschriften, die den Austausch mit der Natur bestimmen und begrenzen. ... Eine solche Haltung schließt nicht nur die rücksichtslose Ausbeutung von Naturressourcen aus (...), sondern zielt im Gegenteil auf ihre periodische Erneuerung ab. Darin liegt m.E. einer der wichtigsten Unterschiede zwischen kapitalistischen und vorkapitalistischen Agrargesellschaften in ihrem Verhältnis zur Natur« (Luig 1986, 34). Trotz dieses Gegensatzes zum kapitalistischen System der »Akkumulation um der Akkumulation, Produktion um der Produktion willen« hat sich die Abe-Ngongbo-Agrikultur als nicht nur ökologisch, sondern auch ökonomisch recht effizient erwiesen, was sich »besonders am weitgehenden Fehlen von Hungersnöten ablesen« läßt (ebd. 38).

Das Beispiel soll zeigen: auch wenn wir das Kriterium, daß jede Kultur die Naturaneignung ermöglichendes Wissen bereitstellen muß, anlegen, läßt sich selbst eine Episteme wie die der Baule, die die Natur als Subjekt definiert, nicht eindeutig als der unseren unterlegen, geschweige denn als falsch kritisieren (dies beispielsweise im

Gegensatz zu der Überzeugung von Dux, 1982). Der Maßstab schränkt die Beliebigkeit ein, hebt sie aber nicht auf. Die Duerr-Wittgensteinsche Metapher, die die unterschiedlichen Lebensformen mit den Fasern einer Schnur vergleicht, welche sich zwar überlappen und berühren, aber nicht durch eine »durchgängige Grundfaser« (Duerr 1978, 125) miteinander verbunden sind, scheint mir die Situation gerade bei den 'Wissen' definierenden Sprachspielen angemessen zu beschreiben. Die Erfordernisse der Naturaneignung – wie auch die Universalität des Wahrheitsanspruchs – sorgen dafür, daß die unterschiedlichen Epistemen nicht völlig zusammenhanglos und inkommensurabel bleiben, daß sie, um in der Metapher zu bleiben, so etwas wie eine Schnur oder einen Filz bilden; einen durchgängigen Leitfaden der rationalen Kritik aber bieten sie nicht. Die Möglichkeit vernünftiger ideologiekritischer Auseinandersetzung eröffnen sie nur, insoweit sich konkretere Berührungspunkte oder Überlappungen aus ihnen ergeben bzw. mit ihrer Hilfe herstellen lassen.

Kommunikation über die Sprachspielgrenzen hinaus ist nicht unmöglich – die genannten Gemeinsamkeiten (und mögliche andere – zu denken wäre etwa an die Habermasschen »Erkenntnisinteressen« des »traditionsvermittelten Zusammenlebens in umgangssprachlicher Kommunikation« und der »Sicherung von Ich-Identitäten« auch gegen die Normen der Gruppe; Habermas 1968, 158) sorgen dafür. Wenn Hoijer gegen Whorf recht hat, daß vermutlich »in jeder Sprache alles ausdrückbar ist«, dann kann dies nur an solchen Gemeinsamkeiten liegen. Aber freilich setzt solche Kommunikation Übersetzungsarbeit voraus, und die ist alles andere als ein Kinderspiel – wie gerade die Untersuchungen von Whorf und den Ethnotheoretikern zeigen, an deren Standards alle Versuche in dieser Richtung zunächst einmal gemessen werden müssen. Alles in allem: Sprachspiele sind keine geschlossenen Monaden; ebensowenig aber lassen sie sich auf eine einzige, alles übergreifende Metasprache mit einer einzigen, für alle verbindlichen Definition von 'Wissen' zurückführen.

6. *Ideologiekritik heißt, konkret aufzuzeigen, welche nicht-argumentativen Zwänge – welche Herrschaftseinflüsse oder -interessen – ein je bestimmtes Bewußtsein davon abhalten, dem besseren Argument zu folgen.*

Wenn Wahrheit der Sieg des besseren Arguments ist, dann ist Ideologie, auf die kürzeste Formel gebracht, der Sieg der Herrschaft im Diskurs. Zu zeigen, wie und wo sich im je bestimmten Diskurs die Herrschaft (und das heißt – den Strukturalisten zur Erinnerung – eine bestimmte Form der gesellschaftlichen Praxis) gegen das bessere Argument durchsetzt, ist das, was die Ideologiekritik ausmacht. Implizit ist es dies für all unsere Theoretiker (mit Ausnahme jener interpretativen Wissenssoziologen, die sich überhaupt weigern, Ideologiekritik zu betreiben). Es muß nur explizit gemacht werden.

Für Marx hatte die klassische politische Ökonomie, insbesondere »ihr letzter großer Repräsentant, Ricardo,« (MEW 23, 20) im Grunde schon alle Fäden in der Hand, um das Problem der Erklärung des Mehrwerts lösen zu können. Aber sie weigerte sich, dies zu tun, denn sie hatte »den richtigen Instinkt, es sei sehr gefährlich, die brennende Frage nach dem Ursprung des Mehrwerts zu tief zu ergründen« (ebd. 539). Daraus resultieren fast alle Fehler, die er ihr ankreidet: die Fehlinterpretation der kapitalistischen Produktionsweise als »natürliche Form der Produktion«, die Erklärung des Profits aus der Zirkulation, die Verwechslung von abstrakter tauschwertschaffender und konkreter gebrauchswertschaffender Arbeit sowie die vom Wert der Arbeitskraft und dem der Arbeit und so weiter. All dies läuft auf den gemeinsamen Nenner hinaus, daß die der klassischen politischen Ökonomie vorliegenden Argumente allesamt darauf hindeuteten, daß die kapitalistische Produktionsweise eine auf Ausbeutung gegründete sei; dies aber konnten jene Ökonomen als Apologeten der bürgerlichen Verhältnisse nicht wahrhaben wollen. Die Logik der Herrschaft setzte sich durch gegenüber der Logik des besseren Arguments.

Ganz ebenso natürlich bei Lukács: Das Prinzip der auf Kalkulierbarkeit eingestellten Rationalisierung führt in der kapitalistischen Ökonomie wie in der bürgerlichen Wirtschaftswissenschaft zur Vernachlässigung des qualitativen Seins der Dinge, des Gebrauchswerts. Der aber läßt sich nicht ausschalten. In der Krise schlägt er praktisch, in der Unerklärbarkeit der Krise für die Wissenschaft theoretisch immer wieder durch. Die Marxschen Argumente zur Erklärung der Krise aber kann man trotz ihrer Überzeugungskraft

nicht akzeptieren, weil sie auf der Erkenntnis beruhen, daß »die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion das Kapital selbst ist« (Lukács 1970, 145), einer Erkenntnis, deren Verbreitung die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Herrschaftsverhältnisse gefährden würde.

Auch wenn bei Horkheimer/Adorno das Prinzip der auf Kalkulierbarkeit abgestellten Rationalisierung zur anthropologisch konstanten instrumentellen Vernunft hochstilisiert wird, weshalb die spezifisch bürgerlichen Herrschaftsverhältnisse unter den Tisch fallen, bleibt die Logik der Argumentation doch die gleiche: Es sind die Interessen der Herrschaft über die äußere Natur, die anderen Menschen und die eigene innere Natur, die sich in der instrumentellen Vernunft durchsetzen, nicht die des besseren Arguments – wobei sich natürlich das Problem stellt, daß sich das wirklich bessere Argument in der einzigen zur Verfügung stehenden Sprache, der der instrumentellen Vernunft, gar nicht zum Ausdruck bringen kann.

Die gleiche Logik herrscht auch in der bürgerlichen Ideologiekritik. Selbst Karl Mannheims 'relationistische' Kritik an dem Gutsheer in einer kapitalistischen Ökonomie, der die Beziehungen zu seinen Arbeitern fälschlich in patriarchalischen Kategorien auslegt, läßt sich sinnvoll nur so interpretieren, daß sich jener Gutsbesitzer aus Herrschaftsinteressen den besseren Argumenten sperrt. Er will nicht wahrhaben, was der Ausübung seiner Herrschaft abträglich ist – daß er nicht der Herr, sondern nur der Arbeitgeber seines Gesindes ist. Den besseren (den Geigerschen) Argumenten sperrt sich auch der Unternehmer in Geigers »Ideologie und Wahrheit«, der den Unternehmergewinn zum »notwendigen Antrieb des wirtschaftliche Fortschritts« erklärt; und auch ihm geht es dabei (bewußt oder unbewußt) um die Sicherung seiner Herrschaft. Der Marxist, der nach Topitsch aus dem dialektischen Schema von These, Antithese, Synthese die bevorstehende »Verwirklichung des Millenniums auf Erden« ableitet, tut nichts anderes. Und sogar Whorf, der eigentlich gar keine Ideologiekritik betreiben will, bringt die wichtigsten Merkmale von 'Standard Average European' in Zusammenhang mit den Interessen von Industrie und Handel in der Zeit des Übergangs zur kapitalistischen Produktionsweise, wobei er zumindest die (SAE-inhärente) Zwangsvorstellung, alles nach dem Schema von Akteur und Handlung deuten zu müssen, auch für mit den besseren Argumenten nicht vereinbar erklärt – wir sind immer wieder gezwungen, *fiktive* Akteure in die Natur hineinzulesen, weil unsere Satzbauregeln so sind.

Ersparen wir uns weitere Wiederholungen und wenden wir uns nur noch kurz Foucault und Habermas zu. Auch Foucault verbietet sich ja offiziell Ideologiekritik – und betreibt sie dann doch mit großem Engagement. Insbesondere »Überwachen und Strafen« lebt ganz von Foucaults Zorn über das panoptische System, das Kerker- gewebe der Gesellschaft, das vorgibt, zur Herstellung eines »Rechts- subjekts innerhalb eines Gesellschaftsvertrags« zu dienen, in Wirk- lichkeit aber nur zur »Formierung eines Gehorsamssubjekts« taugt, welches sich den Prozeduren der Macht unterwirft (Foucault 1989 167). Was ihn an diesem System stört (und wogegen er sich in eini- gen spektakulären politischen Aktionen gewandt hat), ist eben die Asymmetrie, der Mangel an Universalismus, die Tatsache, daß Beweisführung und Entscheidungsfindung nicht nach den »allgemei- nen Kriterien aller Wahrheitsfindung«, die »für jedermann annehm- bar« sein müssen (ebd. 124f) vor sich gehen, sondern nach denen der Macht. Mag dies auch ein in erster Linie 'praktischer' Diskurs sein, in dem es vor allem um die normative Richtigkeit von Handlungen geht (wobei der Maßstab für diese Richtigkeit wohlgemerkt der zwanglose Zwang des besseren Arguments ist), so geht es doch an vielen Stellen auch um propositionale Wahrheit. Etwa bei der Reform des Strafrechts: »Wort für Wort wiederholen sich von einem Jahrhundert zum andern dieselben Grundsätze und Vorschläge. Und jedesmal geben sie sich für die endlich erreichte, endlich akzeptierte Formulierung einer bis dahin immer versäumten Reform aus« (ebd. 348f). Aber niemals ändert sich etwas, stets bleiben die Gefäng- nisse, was sie immer waren: nicht Resozialisierungsagenturen, son- dern Brutstätten für weitere Kriminalität. Keiner der Reformer traute sich jemals, »das Problem umzukehren und sich zu fragen, wozu der Mißerfolg des Gefängnisses gut ist « (ebd. 350). Wozu er gut ist, wäre in einem Diskurs, in dem auch die Betroffenen zu Wort gekommen wären, leicht herauszufinden gewesen: zur Heraus- bildung einer handhabbaren Delinquenz, d.h. zur »Kontrolle, Kolo- nisierung und Nutzbarmachung bestimmter Gesetzeswidrigkeiten durch die Gesetzeswidrigkeit der herrschenden Klasse« (ebd. 364). Sich diesen Argumenten zu öffnen, hätte für die Juristen aber bedeu- tet, sich gegen eine Herrschaft zu wenden, an der sie Teil hatten; es unterblieb.

Das Erstaunliche bei Jürgen Habermas ist, daß er zwar den Gegensatz zwischen der Logik des besseren Arguments und der Logik der Herrschaft bei weitem am deutlichsten herausarbeitet, klarer als alle anderen aufzeigt, daß sich Wahrheit am Maßstab des

idealen Konsenses bemißt, Unwahrheit an dem der Verzerrung dieses Konsenses durch außerargumentative Zwänge, daß er aber diese Erkenntnis kaum jemals zur Kritik konkreter Ideologien nützt. Eine Ausnahme bildet seine Kritik des technokratischen Bewußtseins, in der er skizziert, daß dieses die Tatsache »vernebelt« (Habermas 1968, 96), daß »die private Kapitalverwertung und ein loyalitätssichernder Verteilerschlüssel für soziale Entschädigungen ... als solche der Diskussion entzogen« bleiben (ebd. 80). Es gibt vor, alle politisch relevanten Fragen als Sachfragen behandeln zu können, und übersieht dabei, daß die Frage, »wie wir leben möchten, wenn wir im Hinblick auf erreichbare Potentiale herausfänden, wie wir leben könnten« (ebd. 100) weder zugelassen noch in reinen Zweck-Mittel-Kategorien zu beantworten ist. In dieser Vernebelung von Tatsachen zeigt sich nichts anderes, als daß die Interessen der Kapitalverwertung und der Loyalitätssicherung gegenüber dem Zwang des besseren Arguments die Oberhand behalten.

Aber konzentrieren wir uns weniger auf die seltenen ideologiekritischen Analysen von Habermas als auf seine zentrale Unterscheidung. Wenn es zutrifft, daß sich Wahrheit am Maßstab des idealen Konsenses bemißt und Unwahrheit an dem der Verzerrung dieses Konsenses durch außerargumentative Zwänge, und wenn es weiter zutrifft, daß Ideologiekritik im Nachweis von den idealen Konsens verfälschenden Herrschaftseinflüssen besteht, dann erscheint es kaum mehr möglich, die inhaltliche Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen wie alltagsweltlichen Theorien von der Ideologiekritik strikt zu trennen, die erstere ohne Rückgriff auf die letztere betreiben zu wollen. Identisch werden die beiden trotzdem nicht, denn was beim 'idealen Konsens' vorausgesetzt wird, ist ja, wie erinnerlich, nicht nur daß er gemäß den im engeren Sinn sozialen Regeln der Herrschaftsfreiheit (Offenheit des Zugangs, Gleichheit etc.) erreicht wurde; erforderlich ist auch, daß die Teilnehmer bestimmte individuelle Voraussetzungen erfüllen (Wahrhaftigkeit, geistige Gesundheit), und daß die Regeln der Logik wie die einer Episteme eingehalten werden. Zweifel an der Wahrheit einer Aussage können auf all diesen Ebenen geltend gemacht werden, nicht nur auf der des Nachweises von Herrschaftseinflüssen. Aber freilich: auch auf dieser.

Schauen wir uns etwas genauer an, was in einem solchen Diskurs geschieht, und greifen wir der Einfachheit halber auf das Beispiel der gerade referierten Habermas-Kritik an der Technokratie-These zurück. T sagt: »Alle politisch relevanten Fragen lassen sich heute

auflösen in Fragen der technischen Machbarkeit.« H antwortet: »Deine Rede besitzt eine gewisse Plausibilität. Aber diese Plausibilität beruht darauf, daß du stillschweigend bestimmte, keineswegs von allen akzeptierte Herrschaftsverhältnisse als gegeben voraussetzt. Sie besteht nur für den, der sich jener Herrschaft unterwirft, nicht für den, der nur dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments folgt.« T oder sein Sekundant könnten dann möglicherweise entgegensetzen, es handle sich bei jenen Verhältnissen gar nicht um Herrschaftsverhältnisse, weil sie auf allgemeinem Konsens beruhten; oder sie könnten bestreiten, daß die Voraussetzung der Vorgebenheit jener Herrschaftsverhältnisse eine für die Argumentation wesentliche sei – auch unter allen anderen Verhältnissen würde sie zutreffen. Im einen Fall würden sie bestreiten, daß überhaupt außerargumentative Zwänge im Spiel waren, im anderen würden sie behaupten, daß trotz des Vorliegens solch anderer Zwänge der Zwang des besseren Arguments den Ausschlag gegeben hätte. Wenn in einer Argumentation Herrschaftseinflüsse nachgewiesen werden, begründet dies fürs erste den Vorwurf der Falschheit. Entkräftet werden kann er nur, wenn in einer neuen Diskussionsrunde in herrschaftsfreier Weise aufgezeigt wird, daß es diese Einflüsse nicht gab, oder daß sie für das Ergebnis keine Bedeutung hatten. Wird er nicht entkräftet und die Position trotzdem festgehalten, ist es Ideologie.

Die Logik dieser Argumentation bezieht sich auf sozial- wie auf naturwissenschaftliche Diskurse. Und wenn Karin Knorr-Cetina mit ihren Untersuchungen über die Forschungspraxis in naturwissenschaftlichen Laboratorien recht hat, sieht es dort auch tatsächlich nicht sehr viel anders aus als unter Sozialwissenschaftlern (cf. Knorr-Cetina 1981, 1988). Das Uralt-Argument, die Theorien und Begriffe der Sozialwissenschaften würden die Leidenschaften der Menschen im Durchschnitt in stärkerem Maße anstacheln als die der Naturwissenschaften und deswegen die ideologische Gefahr in den ersteren im Vergleich zu den letzteren vergrößern, scheint mir trotzdem nicht ganz abwegig zu sein. Begriffe wie »Klasse« und »Nation« fordern zur evaluativen Aufladung sicherlich in stärkerem Maße auf als »Neutron« und »Elektron«. Insofern die durch sie bezeichneten Realitäten die Handlungsmöglichkeiten der Menschen normativ festlegen, zwingen sie diese, positiv oder negativ Stellung zu ihnen zu beziehen. Gerade diese Festlegungen aber machen sie zu sozialwissenschaftlich relevanten und unübergehbaren Größen. Sozialwissenschaftliche Diskussionen, die sich auf solche, für das soziale Handeln entscheidenden Faktoren beziehen (und nicht in die Irrelevanz

abdrehen), müssen demnach in besonderem Maße damit rechnen, auf durch außerargumentative Zwänge vorentschiedene Positionen zu stoßen. Erschwerend hinzu kommt, was Giddens (1976) die »doppelte Kontingenz« der Sozialwissenschaften nennt, die Tatsache, daß die Begriffe und Theorien, in denen die Menschen ihr Handeln auslegen, ihrerseits zu dieses Handeln bestimmenden Realitäten werden – was nicht ausschließt, daß es sich um falsche Theorien und Begriffsschimären handeln kann. Kritik dieser Theorien und Begriffe wird dann aber auch zur Kritik der sozialen Wirklichkeit, was die Wahrscheinlichkeit von argumentativ nicht zu begründenden Widerständen, die sich nur ideologiekritisch auflösen lassen, nochmal vergrößert.

Fazit: Wenn Sozialwissenschaft Theorien oder Gedankengebäude auf ihre inhaltliche Wahrheit oder Falschheit hin beurteilen will, kann sie auf ideologiekritisches Vorgehen nicht verzichten. Ohne solche inhaltliche Auseinandersetzung aber kann sie überhaupt nicht sein. Wenn es um den Streit zwischen verschiedenen sozialwissenschaftlichen Doktrinen geht, versteht sich das von selbst. Wenn es um die empirische Erfassung des Sozialverhaltens beliebiger Menschengruppen im Alltag geht, ist es aber nicht anders. Der Grund ist eben der, daß die Art und Weise, wie die Menschen ihre Handlungen deuten (der 'Sinn', den sie ihnen beilegen), diese in ihrem Ablauf und in ihren Konsequenzen wesentlich mitbestimmt. Um ihre Handlungen erklären zu können, müssen wir deshalb zuerst die (je unterschiedlichen) symbolischen Deutungen, die sie ihnen beilegen, verstanden haben. Den Sinn einer symbolischen Äußerung zu verstehen aber heißt, die Gründe zu verstehen, die sie in den Augen ihrer Proponenten akzeptabel machen bzw. »als vernünftig erscheinen lassen« (Habermas 1981, I, 190; cf auch ebd. 168ff). Dies setzt die inhaltliche Auseinandersetzung mit jenen Begründungen notwendig voraus. Ohne inhaltliche Diskussion gibt es kein Sinnverstehen, ohne Ideologiekritik keine Soziologie.

7. *Die dominanten Herrschaftsinteressen in der kapitalistischen Gesellschaft sind die der Kapitalverwertung. Diese würde gefährdet durch allgemeine Verbreitung des Wissens um den historischen wie um den Klassen-Charakter der bürgerlichen Gesellschaft. Bürgerliche Ideologie muß deshalb die kapitalistischen Produktionsverhältnisse entweder zu unabänderlichen erklären oder ihren Klassencharakter leugnen – oder beides.*

Die klassischen Weisen der Enthistorisierung der bürgerlichen Gesellschaft wie der Leugnung ihres Klassencharakters haben wir bei Karl Marx kennen gelernt. Die Warenform erscheint als die natürliche Form der Arbeitsprodukte, die Kapitalform als die natürliche Form der Produktionsmittel, die Lohnform als die natürliche Form des Arbeitsentgelts. An diesen »ewigen Naturformen der gesellschaftlichen Produktion« sei nicht zu rütteln. Es zu versuchen, wäre wider die Vernunft. Solange dies die allgemeine Überzeugung ist, wird auch nicht daran gerüttelt werden. Die Verfestigung jener Formen zu »objektiven Gedankenformen« und der von diesen ausgehende gegenständliche Schein sorgen ebenso wie ihre schließliche Auslegung durch die politische Ökonomie dafür, daß es – entgegen den besseren Argumenten – allgemeine Überzeugung bleibt. Gleichzeitig sorgt der von der Zirkulationssphäre her ausstrahlende Schein von »Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham« dafür, daß die gesamte Gesellschaft »als ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte« erscheint, in dem Ausbeutung und Klassenherrschaft ausgeschlossen sind – wozu also Widerstand? Die Lohnform tut ein Übriges. Und die politische Ökonomie sperrt sich auch hier dagegen, den falschen Schein zu durchbrechen.

Brüchig und störanfällig ist die Überzeugung von der Unantastbarkeit der bürgerlichen Gesellschaft – ihrer Allewigkeit und ihrer Allgerechtigkeit – trotzdem. Der inneren Widersprüche in der kapitalistischen Produktionsweise sind zu viele, als daß sie auf Dauer hätten unbemerkt bleiben können. Oder besser: der Grundwiderspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung manifestiert sich (in sicherlich 'überdeterminierter' Weise) in gar zu vielen und zu aufdringlichen Erscheinungsformen, als daß diese allesamt hätten ignoriert werden können – in den periodisch wiederkehrenden Krisen und überzyklischen Abschwungphasen, im permanenten Sinken des Anteils der Arbeiterschaft am gesamten gesellschaftlichen Reichtum, im Aufkommen der Arbeiterbewegung, in den verschiedenen politischen Hegemoniekrisen innerhalb

nationaler Bourgeoisien wie innerhalb des kapitalistischen Weltsystems (Imperialismus) und so weiter.

Diese Widersprüche wie auch die Ergebnisse der historischen und ethnographischen Forschung ließen – je länger desto mehr – Hilfskonstruktionen erforderlich werden, wenn das Bild von der Unabänderlichkeit und allseitigen Gerechtigkeit der bürgerlichen Gesellschaft aufrechterhalten werden sollte. Die Lösung, die man fand, war die, daß man beides sozusagen auf Zeit streckte. Bei der Gerechtigkeit war dies relativ problemlos zu bewerkstelligen: 'Die Versprechen von Freiheit und Gleichheit, allgemeinem Wohlstand und größtem Glück der größten Zahl sind tatsächlich noch nicht voll eingelöst; aber wir sind doch dichter dran als alle Gesellschaften vor uns, und wenn wir die Geschichte nur ihrem Selbstlauf überlassen, werden wir ihnen auch weiterhin immer näher und näher kommen' – der bürgerliche Fortschrittsglaube.

Bezüglich der Unabänderlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft gibt es keine ähnlich einfache Lösung. Den Gedanken der Geschichtslosigkeit historisieren zu wollen, erscheint paradox. Es gibt aber doch einige Auswege. Der nächstliegende wäre zu umschreiben mit 'es hat eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr' (cf. Marx, MEW 23, 96). Die eigene Gesellschaft erscheint als das natürliche und naturnotwendige Endprodukt der historischen Entwicklung, zu dem sich alle anderen wie unvollkommene Vorformen verhalten. Die Gesellschaft verändern zu wollen, erscheint daher zwar nicht – wie in der völlig ahistorischen Variante – für alle Zeiten, aber wenigstens für die Gegenwart als absurdes und aussichtsloses Unterfangen. Ein anderer Ausweg wäre der folgende: Was wie Geschichte aussieht, ist nur eine Illusion, die sich aus dem auf winzige Perioden beschränkten Horizont des Kleingeistes ergibt; in der universalhistorischen Perspektive des wahren Philosophen erweist sich jede Geschichte nur als Zwischentappe im endlosen Kreislauf der ewigen Wiederkehr. Etwas verändern zu wollen, ist sinnlos, weil ja doch alles immer wieder zum gleichen Ausgangspunkt zurückkehrt.

Obwohl sich diese verschiedenen ideologischen Elemente prinzipiell in der unterschiedlichsten Art und Weise kombinieren lassen³¹ (wenngleich nicht ohne Friktionen), ergeben sich doch zwei Kristallisationspole, auf die sich das bürgerliche Bewußtsein im Lauf der Geschichte immer vollständiger aufteilen läßt: Am eher optimistischen Pol vereinigt sind die Leugnung bzw. das Herunterspielen des Klassencharakters der bürgerlichen Gesellschaft und der Fortschrittsglaube, am eher pessimistischen die Gedanken der

Geschichtslosigkeit und der Unabänderlichkeit der Klassengegensätze. Was die beiden vereint – und ihren ideologischen Charakter ausmacht –, ist, daß sie jedes Eingreifen in den gesellschaftlichen Prozeß für unsinnig erklären, die einen, weil es den Automatismus des Fortschritts stören, die anderen, weil es überhaupt nichts bewirken würde. Was sie unterscheidet, ist die emotionale Gestimmtheit – zupackend-optimistisch bei den einen, indigniert-pessimistisch bei den anderen.

8. *Ob im bürgerlichen Bewußtsein (der ideologischen Instanz der bürgerlichen Gesellschaft) die eher optimistische Denkfigur von verwirklichter Klassenlosigkeit und Fortschritt oder die eher pessimistische von Ungleichheit und Unabänderlichkeit dominant wird, hängt – außer von theorie-immanenten Prozessen – ab vom je aktuellen Entwicklungsstand der zentralen Widersprüche in der ökonomischen wie in der politischen Instanz.*

In der ökonomischen Instanz manifestieren sich die Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise, sobald diese einmal hergestellt ist, d.h. sobald Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft zum dominanten Produktionsverhältnis geworden sind, am offenbarsten in den zyklischen Krisen. Obwohl es bei Marx – anders als Lukács glaubt – keine ausgearbeitete Krisentheorie gibt, liefert er uns doch die Grundbausteine, auf denen eine solche Theorie aufzubauen hätte³² – am prägnantesten in einer Formulierung aus den »Theorien über den Mehrwert« über »den Grundwiderspruch: ungefesselte Entwicklung der Produktivkraft und Vermehrung des Reichtums, der zugleich aus Waren besteht, versilbert werden muß, einerseits; andererseits als Grundlage Beschränkung der Masse der Produzenten auf die notwendigen Lebensmittel« (MEW 26, III, 55; cf. auch MEW 24, 319n). In die kapitalistische Produktionsweise ist einerseits – im Gefolge der Konkurrenz – ein beständiger Zwang zur Akkumulation und zur Revolutionierung der Produktivkräfte eingebaut. Andererseits kann die Konsumtionskraft der Masse der Bevölkerung nicht im gleichen Maße gesteigert werden, weil die Löhne in Folge von außergewöhnlicher Akkumulation und außergewöhnlicher Nachfrage nach Arbeitskraft zwar steigen können, aber nicht über den Punkt hinaus, »wo die das Kapital ernährende Mehrarbeit nicht mehr in normaler Menge angeboten wird«, weil dann »die Akkumulation erlahmt, und die steigende Lohnbewegung ... einen Gegenschlag« empfängt (MEW 23, 649). Diese Schere zwischen

notwendiger Produktions- und möglicher Konsumtionssteigerung muß periodisch zu einem Zustand der Überakkumulation führen, in dem mehr an Arbeits- und/oder Lebensmitteln produziert worden sind, als profitbringend genutzt werden können. Einen Ausweg aus dieser Situation gibt es nur dann, wenn ein Teil des produzierenden Kapitals stillgelegt und das Warenangebot dadurch drastisch verringert wird – so lange, bis die Kapitalentwertung und die Abnahme der Produktion ihre eigene Ursache beseitigt haben, bis m.a.W. die Produktion der kaufkräftigen Nachfrage wieder entspricht. Dann lohnt es sich wieder, zu investieren, und der ganze Prozeß kann von vorne beginnen.

Nun hinterläßt der Krisenzyklus zwar sicherlich seine Spuren im bürgerlichen Bewußtsein. Aber die grundlegenden Veränderungen in diesem Bewußtsein – v.a. der Wechsel von der Dominanz des einen zu der des anderen von den beiden oben skizzierten Polen – folgt einem sehr viel langsameren Rhythmus als der Konjunkturzyklus. Wir müssen uns deshalb mit Mandel (wenngleich aus anderem Grund) fragen: »Wiederholt sich diese zyklische Bewegung nur alle 10, 7 oder sogar 5 Jahre? Oder gibt es auch eine besondere innere Dynamik in der Abfolge der Industriezyklen in längeren Zeitabschnitten?« (Mandel 1972, 102). Die Antwort ist natürlich: es gibt sie – die berühmten Kondratieffschen langen Wellen. Vier solche Zyklen hat der Kapitalismus bisher erlebt: einen ersten ab der Mitte des 18. Jahrhunderts mit beschleunigtem Wachstum bis 1823, verlangsamtem Wachstum 1824-1847, einen zweiten mit beschleunigtem Wachstum 1848-1873, verlangsamtem Wachstum 1874-1893, einen dritten mit beschleunigtem Wachstum 1894-1913, verlangsamtem Wachstum 1914-1939, einen vierten mit beschleunigtem Wachstum 1948 (1940?) bis 1966 (1973?), verlangsamtem Wachstum seither (vgl. ebd. 113ff). Die Erklärung, die Mandel für das Auftreten dieser Art von Perioden gibt, läuft auf eine Kombination von zwei Faktoren hinaus: radikale technologische Revolutionen und plötzliche Anhebungen der Profitrate. Grundlegende Umwälzungen der Energietechnik standen am Anfang einer jeden langen Welle – handwerklich und manufakturmäßig hergestellte Dampfmaschinen bei der ersten, maschinell hergestellte Dampfmaschinen bei der zweiten, Elektro- und Explosionsmotoren bei der dritten, elektronische Steuerung (und Kernenergie) bei der vierten. Der Investitionsanreiz, der von diesen Neuerungen ausgeht, reicht immer nur eine Zeitlang hin – so lange, bis sie 'überall' eingeführt ist. Danach folgt eine Phase der Unterinvestition, in der (überzyklisch betrachtet) ein Teil des vorhandenen

Kapitals nicht investiert wird, weil er sich nicht zu den gleichen günstigen Bedingungen wie in der ersten Phase verwerten kann. So bildet sich ein »historischer Reservefonds des Kapitals, aus dem dieses die Mittel zur zusätzlichen Akkumulation schöpfen kann, die ... erforderlich sind, um eine grundlegende Erneuerung der Produktionstechnik zu ermöglichen« (ebd. 106). Passieren wird dies aber nur dann, wenn sich die Bedingungen der Kapitalverwertung plötzlich in außergewöhnlichem Maße verbessern. Die Ursachen für solche Verbesserungen sind kontingent, aber bisher regelmäßig eingetreten – etwa »massives Eindringen des Kapitals in Sphären (oder Länder) mit sehr niedriger organischer Zusammensetzung«, »eine plötzliche Erhöhung der Mehrwertrate«, »eine plötzliche Verbilligung von Elementen des konstanten Kapitals, vor allem der Rohstoffe« (ebd. 107) und so fort.

Was immer der Wert dieser Erklärung sein mag – in 25jährigen Abschwungphasen ist doch eher mit einem Umschlagen der allgemeinen Stimmungslage vom optimistischen zum pessimistischen Pol des bürgerlichen Bewußtseins zu rechnen als in einer, sagen wir, zwei Jahre anhaltenden Krise; umgekehrt in den Aufschwungphasen. Von einem Parallel-Laufen der Bewußtseinskurve mit den langen Wellen der ökonomischen Entwicklung können wir trotzdem nicht ausgehen. Denn es sind eben nicht nur die Widersprüche in der Ökonomie, sondern die in allen Instanzen, welche das Bewußtsein beeinflussen.

Das für die politische Instanz entscheidende Konzept ist dabei das der »Hegemonie« (vgl. v.a. Gramsci, 1974, Poulantzas, 1973, 1974, Laclau 1981). »Hegemonie« umfaßt zwei – bei Gramsci angedeutete, aber nicht immer klar unterschiedene – Aspekte: »dominio« und »direzione« (vgl. Gramsci, 1974 III, 1518 f, 2010ff), jede herrschende Klasse muß die gegnerischen Klassen »dominieren«, die verbündeten »dirigieren«. Auf beiden Ebenen können »Hegemoniekrisen« auftreten.

Im Verhältnis zu den beherrschten Klassen schafft es die Bourgeoisie in normalen Zeiten, deren Zustimmung zu ihrer eigenen Beherrschung zu organisieren. Der objektive Schein von »Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham« trägt dazu ebenso bei wie die von Gramsci apostrophierten ideologischen Apparate der »società civile« von Schule, Kirche und Bürokratie über Kunst und Literatur bis zum Sportverein. Gewisser politisch-ökonomischer Kompromisse bedarf es darüberhinaus ebenfalls; die herrschende Klasse muß »mit den allgemeinen Interessen der untergeordneten Klassen

konkret koordiniert« werden (ebd., 1584). Zwar wird durch diese Kompromisse das Wesentliche niemals berührt werden: die ökonomische Herrschaft der Bourgeoisie bleibt unangetastet, und der Staat bleibt der ihr »zugehörige Organismus«, dessen Bestimmung darin liegt, »günstige Bedingungen für ihre größtmögliche Ausdehnung« zu schaffen (ebd.). Aber diese Ausdehnung kann nun als »Antriebskraft einer universellen Expansion«, als »Entwicklung aller 'nationalen' Energien« dargestellt und empfunden werden (ebd.), an der auch die unteren Klassen partizipieren – und eben darauf stützt sich die Hegemonie. Breschen in diese Hegemonie zu schlagen, kann den »organischen Intellektuellen« der unteren Klassen nur in Ausnahmefällen gelingen; der Alltag ist der des »Grabenkriegs«. »Hegemoniekrisen« treten auf dieser Ebene regelmäßig nur dann auf, wenn »die herrschende Klasse in einem großen politischen Vorhaben, für das sie die Zustimmung der großen Massen gefordert oder gewaltsam erzwungen hat (z.B. ein Krieg), gescheitert ist«, oder wenn »breite Massen (insbesondere von Bauern oder kleinbürgerlichen Intellektuellen) plötzlich von politischer Passivität zu einer gewissen Aktivität übergehen und Forderungen stellen, die in ihrer unreflektierten Gesamtheit auf eine Revolution hinauslaufen würden« (ebd. 1603). Solche Krisen müssen keineswegs notwendig zur Revolution führen, ihr Ausgang ist völlig ungewiß. Aber sie erschüttern mehr als alles andere das Selbstbewußtsein der »organischen Intellektuellen« der Bourgeoisie; sie bilden mit den günstigsten Nährboden für das Umschlagen der bürgerlichen Ideologie in Zynismus und Pessimismus.

Interessengegensätze gibt es aber nicht nur zwischen herrschenden und beherrschten Klassen, sondern auch innerhalb der ersteren, insbesondere im Kapitalismus, für den die Konkurrenz zwischen den einzelnen Wirtschaftssubjekten ein direkt systemkonstitutives Merkmal darstellt. Irgendwie müssen die divergierenden Interessen der verschiedenen Kapitalien und Kapitalfraktionen, von Schwer- und Konsumgüterproduzenten, von großer und kleiner, kartellierter und nicht kartellierter Industrie, von Spekulations- und Anlagekapital usf. unter einen Hut gebracht werden. Daß die Bourgeoisie kaum jemals die einzige herrschende Klasse war, sondern ihre Macht fast immer mit anderen teilen mußte (man denke z.B. an die preußischen Junker und die italienische Landoligarchie), erschwert die Sache noch weiter. »Sich selbst überlassen, erschöpfen sich die Klassen und Fraktionen auf der Ebene der politischen Herrschaft nicht nur in Reibereien, sondern gehen in der Mehrzahl der

Fälle in Widersprüchen unter, die sie außerstande setzen, politisch zu regieren« (Poulantzas 1974, 298). Eine Lösung kann nur gefunden werden, wenn eine von diesen Klassen oder Klassenfraktionen die hegemoniale Führung über die anderen erringen kann, was auch hier bedeutet, daß sie einerseits die günstigsten Bedingungen für ihre eigene Ausdehnung schaffen wird, andererseits auch den »Interessen und Tendenzen der Gruppen, über die sie die Hegemonie ausübt«, Rechnung tragen muß, »so daß ein kompromißhaftes Gleichgewicht« (Gramsci 1974, III 1591) in einem historischen Machtblock entsteht. Normalerweise gelingt dies auch – seit dem späten 19. Jahrhundert meist auf dem Umweg über den demokratisch-parlamentarischen Staat. Hegemoniekrisen treten aber auch hier auf – die Konjunktur des Faschismus beispielsweise ist, wenn Poulantzas recht hat, in erster Linie »durch die Unfähigkeit der verschiedenen herrschenden Klassen bzw. Klassenfraktionen gekennzeichnet, ihre Hegemonie durchzusetzen, also ... durch die Unfähigkeit des Bündnisses an der Macht, 'aus eigener Kraft' die eigenen zugespitzten Widersprüche zu überwinden« (Poulantzas 1973, 72; vgl. auch Laclau 1981, 79ff). Hegemoniekrisen dieser Art bilden einen nicht minder günstigen Nährboden für die Abkehr des bürgerlichen Bewußtseins vom Fortschritt und dem Schein der Gleichheit hin zum Ende der Geschichte und zur Bejahung der Ungleichheit.

Interessengegensätze zwischen verschiedenen Kapitalien bzw. Kapitalfraktionen gibt es schließlich aber nicht nur auf nationaler, sondern auch auf internationaler Ebene. Es geht nicht an, die kapitalistische Entwicklung ausschließlich auf nationalstaatlicher Ebene zu betrachten. Die Entstehung des Kapitalismus und die Entstehung des Weltmarktes waren ein und derselbe Prozeß. »Capitalism and a world-economy (...) are obverse sides of the same coin« (Wallerstein 1979, 6). Auch auf der Ebene des Weltmarkts muß ein »kompromißhaftes Gleichgewicht« zwischen den divergierenden Tendenzen und Interessen – und das heißt hier in erster Linie: den unterschiedlichen nationalen Kapitalien – gefunden werden, wenn das System optimal funktionieren soll. Und auch hier kann dies nur geschehen, wenn eine hegemoniale Macht die Grundlinien für einen solchen Kompromiß festlegt und durchsetzt – die in der Regel ihre eigene größtmögliche Expansion beinhalten werden. Historisch gesehen sind Phasen eines derartigen Hegemonialsystems auf internationaler Ebene seltener als die nationalstaatlichen Varianten – zu erwähnen sind nur die britische Hegemonie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und die US-amerikanische zwischen (grob gesprochen) 1945 und 1975

(vgl. z.B. Rosecrance 1987, 67f). Entsprechend häufiger sind die internationalen Hegemoniekrisen, die sich nicht nur in Handelskriegen und Schuldenkrisen, sondern immer wieder auch in militärischen Konflikten äußern. Die Konsequenzen im bürgerlichen Bewußtsein sind dieselben wie bei den anderen Arten von Hegemoniekrisen: Nährboden für Zynismus und Pessimismus.

Die eigengesetzliche Entwicklung der Widersprüche innerhalb der ideologischen Instanz – zu der wir mit dem Althusser von »Für Marx« 'Ideologie' und 'Theorie' hier einmal zusammenfassen wollen – im Detail vorhersagen zu wollen, wäre vermessen. Ein allgemeines Phänomen scheint immerhin zu sein, daß sich Paradigmen im Lauf der Zeit auch unabhängig von äußeren Anlässen zu erschöpfen pflegen, unfruchtbar werden (Feyerabends »anything goes« ist eine Antwort darauf). In einem solchen Zustand des Ausgeschöpftseins befand sich beispielsweise der sozialwissenschaftliche Evolutionismus am Ende des 19. Jahrhunderts; er regte zu nichts mehr an, und allzu viele Argumente gegen ihn hatten sich angesammelt – und auch dies ist sicherlich ein nicht zu vernachlässigender Erklärungsfaktor für die Abkehr der Sozialwissenschaften jener Zeit von ihrer vorherigen Fortschrittsgläubigkeit (vgl. Hauck 1984, 12ff).

Zusammenfassend können wir sagen, daß ein grundlegender Wandel im bürgerlichen Bewußtsein, ein Wandel von der Dominanz seines eher optimistischen zu der des eher pessimistischen Pols (und umgekehrt) nicht aus der Entwicklung der Widersprüche in einer einzigen Instanz erklärt werden kann, sondern (analog zu Althusser's Theorie der Revolution) nur aus dem »Zusammenfließen« von Widersprüchen in allen Instanzen zu einer »Einheit des Bruchs« (Althusser 1968, 63).

III. Zur Kritik des bürgerlichen Bewußtseins der Gegenwart

1. *Vorgeschichte: »Fortschritt« und »Unabänderlichkeit« als Pole des bürgerlichen Bewußtseins*

Die Grundtatsache, der jede Kritik der bürgerlichen Ideologie heute Rechnung zu tragen hat, ist, daß diese Ideologie spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhundert mit zwei Gesichtern auftritt: Einerseits ist sie Ideologie einer herrschenden Klasse, die als solche an der Erhaltung ihrer Privilegien und des diese garantierenden gesellschaftlichen Status quo interessiert sein muß. Andererseits ist sie die Ideologie einer Klasse, die zum einen gezwungen ist, die Produktivkräfte ständig zu revolutionieren und dadurch selbst gesellschaftsverändernd zu wirken, und die zum anderen das gesellschaftliche Mehrprodukt nicht in erster Linie mittels juristischen, politischen oder militärischen Zwanges abschöpft, sondern über den (Arbeits-) Markt; auf diesem Markt aber herrschen universalistische Prinzipien wie die Kontraktfreiheit und die formale Gleichheit aller Anbieter und Nachfrager, und auch diese, ihrer Privilegierung auf den ersten Blick widersprechenden Prinzipien muß die Bourgeoisie hochhalten. In den verschiedenen Phasen der kapitalistischen Entwicklung beherrschte im bürgerlichen Bewußtsein von diesen Komponenten mal die eine, die auf Universalismus und Fortschritt pochende, mal die andere, die partikularistische und status-quo-orientierte, die Szene; vorhanden waren zumindest seit der Zeit der Französischen Revolution stets beide – wenngleich nicht immer in den selben Köpfen.

Am reinsten und kompromißlosesten verkörpert ist der Universalismus des bürgerlichen Bewußtseins im Denken des französischen Aufklärers und Revolutionärs Condorcet (1743-1794), der aber, selbst Opfer der Französischen Revolution, signifikanterweise der Epoche vor diesem ersten großen Sieg der Bourgeoisie in der Auseinandersetzung mit dem Feudaladel angehört. Er verkündet in aller Deutlichkeit, daß »alle Menschen schon durch ihre Natur die gleichen Rechte haben« (Condorcet 1963, 261), weshalb es nicht länger angehe, »die Menschen in zwei verschiedene Rassen aufzuteilen, von denen die eine zum Regieren, die andere zum Gehorchen bestimmt ist« (ebd. 263). Die Vorurteile, »die zwischen den beiden Geschlechtern eine Ungleichheit der Rechte gestiftet haben«, müssen beseitigt werden (ebd. 383). Die Aufklärer müssen »die Ungerechtigkeit auch dann bekämpfen, wenn es ihr eigenes Vaterland

war, das sie an anderen Völkern beging« – wie etwa »die Verbrechen, durch welche die Habgier die Küsten Amerikas, Afrikas und Asiens immer noch schändet« (ebd. 285). Gegenüber der autoritären Verbindlichkeit einer jeder Diskussion enthobenen Tradition reklamiert er das Recht aller Menschen, »jedwede Meinung der Prüfung durch unsere eigene Vernunft zu unterwerfen« (ebd. 275), und verspricht sich davon »die Beseitigung aller politischen und moralischen Irrtümer«, ja sogar »die unbegrenzte Vervollkommnung der Menschheit« (ebd.). Der Universalismus ist hier nicht nur ein Wert an sich, ein naturrechtlicher Grundsatz, der im Rechtsleben um seiner selbst willen durchgesetzt werden muß; er ist darüber hinaus auch Mittel zur Wahrheitsfindung und zur politischen und moralischen Vervollkommnung des Menschengeschlechts.

Das Maß der Vollkommenheit, die höchste Stufe der Menschheitsentwicklung ist allerdings auch für Condorcet die eigene Gesellschaft, der »Zustand der Zivilisation«, den die »aufgeklärtesten, freiesten und vorurteilslosesten Völker, wie die Franzosen und Anglo-Amerikaner, erreicht haben«; und zwischen ihnen und »der Barbarei der afrikanischen Stämme, der Unwissenheit der Wilden« klafft ein gewaltiger Abstand (ebd. 193). Hier wird Condorcets Universalismus doch etwas brüchig: was anders ist als in der eigenen Gesellschaft, ist a priori Barbarei und Unwissenheit, und insofern nicht mehr eine jeder anderen gleichberechtigt gegenüberstehende Meinung – was um so gravierender ist, als Condorcet einem ausschließlich instrumentellen Vernunftbegriff huldigt (in genau dem Sinn, wie ihn später Horkheimer kritisiert): sein Bild von vernünftiger Tätigkeit ist ausschließlich bestimmt durch »die mathematischen und physikalischen Wissenschaften«, die »der Vervollkommnung der Techniken, welche unsere einfachsten Bedürfnisse erheischen«, dienen (ebd. 381). Anders als die meisten anderen Aufklärer (vgl. die Auseinandersetzung in Melber/Hauck 1989, sowie Berg, 1982, Henn, 1988, Kohl, 1981) leitet Condorcet aus der Überzeugung von der Überlegenheit der eigenen Gesellschaft aber keine Herrschaftsrechte der Weißen über die Farbigen, der Zivilisierten über die Wilden, ab und bleibt insofern dem Universalismus am treuesten.

Die weitere Entwicklung läßt sich in meinen Augen am ehesten als zunehmendes Zurücktreten der universalistischen zugunsten der (bei Condorcet durchaus vorhandenen) instrumentalistischen und evolutionistischen Komponenten des bürgerlichen Bewußtseins verstehen – was sich bestens verträgt mit der Tatsache, daß sich die Bourgeoisie mit und nach der Französischen Revolution in immer

stärkerem Maße als herrschende Klasse etablierte: die in den für den einzelnen allenfalls in infinitesimaler Weise änderbaren kapitalistischen Eigentumsverhältnissen liegenden *Schranken des Universalismus* wurden mit dem Aufstieg des Bürgertums auch realhistorisch immer bedeutsamer. Zugang zu den Produktionsentscheidungen hatten bald nur noch die Eigentümer von Kapital; nur sie konnten Arbeitskraft kaufen, nur sie bestimmten über deren Nutzung und die Verwendung des von ihr geschaffenen Produkts. Wer kein Kapital besaß, war dagegen gezwungen, seine Arbeitskraft zu verkaufen und Mehrwert für den Käufer zu produzieren. Je größer die Zahl der Lohnarbeiterinnen und Lohnarbeiter des Kapitals wurde, desto stärker durchbrochen erschien der Universalismus – und desto problematischer wurde es, sich zur eigenen Legitimierung auf ihn zu berufen. Man brauchte ihn fast nur noch als geistige Waffe gegen die übriggebliebenen feudalen Privilegien, die der Herrschaft der Bourgeoisie noch im Wege standen. An seine Stelle traten in immer stärkerem Maße der *Fortschritt* und die unbegrenzte *Machbarkeit* der Dinge.

Protagonist und bedeutendster Repräsentant dieser neuen Sichtweise ist Auguste Comte (1798-1859). Auch sein Ausgangspunkt ist ein prinzipiell universalistischer, das Prinzip der »notwendigen und dauerhaften Einheit der Menschheitsentwicklung« (Comte 1969a, 355), welche letztere inhaltlich bestimmt wird als Entwicklung des menschlichen *Geistes*: Das Denken der Menschheit als ganzer wie das jeder Einzelgesellschaft wie das eines jeden Individuums durchläuft notwendig drei aufeinander folgende Stadien, das theologische, das metaphysische und das wissenschaftliche. Im theologischen Stadium wird nur anerkannt, was sich aus göttlicher Autorität legitimieren kann, das Denken ist autoritär und insofern anti-wissenschaftlich, die Gesellschaft ist militärisch und insofern anti-industriell organisiert. Im metaphysischen Stadium beginnt sich all dies zu ändern durch den zunehmenden Einfluß der Vernunft. Im wissenschaftlichen (dem gegenwärtigen) Stadium schließlich gilt nur noch, was durch Vernunft legitimiert ist, für andere Autoritäten gibt es keinen Platz; alle gesellschaftlichen Institutionen sind geprägt durch wissenschaftliche, industrielle und anti-militärische Prinzipien.

Die Stadien-Einteilung wie auch die evolutionäre Rangordnung übernimmt Comte von Condorcet. Aber während Condorcet es nur in abzuschaffenden despotischen Institutionen und mangelnder Aufklärung begründet sieht, daß nicht alle Menschen längst die lichten Höhen des wissenschaftlichen Stadiums erreicht haben, haben sich

die Stadien bei Comte schon viel stärker verfestigt, und die Automatik des evolutionären Geschehens erscheint kaum noch beeinflussbar. Für ihn ist es »pueriler Unsinn«, der nur zu »gewaltsamen und gefährlichen Extravaganzen führen kann«, wenn die Aufklärer glauben, »sich zum souveränen Schiedsrichter des menschlichen Fortschritts aufwerfen« und Institutionen willkürlich ändern zu können (ebd. 268). Wer sich noch auf einer niedrigeren Stufe der Entwicklung befindet als wir, der ist zwar bedauernswert in seiner Unzivilisiertheit, so wie die »unglücklichen Einwohner Feuerlands« (ebd. 355), aber zu ändern ist daran nichts; er ist halt tatsächlich noch nicht so weit – so lange, bis die Evolution ihre segensreiche Wirkung getan hat. Für alle absehbare Zeit ist und bleibt er andersartig, zurückgeblieben. Hoffen kann er nur auf eine ferne Zukunft – dies allerdings mit vollster Berechtigung, denn der Fortschritt ist für Comte ein Naturgesetz der gesellschaftlichen Entwicklung, das unvermeidlich und allüberall zu einer permanenten Verbesserung »nicht nur bezüglich der grundlegenden Bedingungen der menschlichen Existenz, sondern auch ... in unseren entsprechenden Fähigkeiten« (ebd. 305) führen wird.

Nur auf die Zukunft hoffen können auch diejenigen, die im Innern der bürgerlichen Gesellschaft die untergeordneten Positionen einnehmen. Ihnen gegenüber verzichtet Comte sogar ganz auf die Stadienmetaphorik, wobei auch die letzten Restbestände des im Außenverhältnis – wie reduziert auch immer – noch festgehaltenen Universalismus verlorengehen. Die »Unterordnung der Geschlechter« (d.h. der Frau) in der »natürlichen Institution der Familie« (ebd. 452) ist ihm genauso ein Naturgesetz wie die der Arbeiter in der Industrie, die sich deren Kapitänen ohne Diskussion zu unterwerfen haben, weil sie »von Natur aus« (Comte 1969c, 150) für andere, niedrigere Positionen geeignet sind – Welch ein Kontrast zu der ursprünglichen Charakterisierung des »wissenschaftlichen Stadiums«, in dem die Vernunft die einzige Autorität, und der »Geist der Unterordnung« völlig verschwunden sein soll! Auch der – naturgesetzliche – Fortschritt hebt jene anderen Naturgesetze nicht auf. Er ist jedenfalls kein Fortschritt in Richtung auf eine universalistischere Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens; die Hoffnung der Untenstehenden kann sich (ohne daß dies Comte explizit sagen würde) nur auf die Verbesserung ihrer *materiellen* Existenzbedingungen richten.

Daß sie dies tatsächlich kann, ist dem Zusammenwirken von Wissenschaft und Industrie zu verdanken. Die Wissenschaft hat sich

der Frage nach den letzten Ursachen zu enthalten und ausschließlich nach objektiven, gesetzmäßigen Zusammenhängen zwischen beobachtbaren Fakten zu suchen. Nur das Wissen um derartige Gesetze ermöglicht Vorhersagen, rationale Planung und Beherrschung der Dinge – *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*. Und genau das ist es, was die Industrie braucht, um die Natur immer effizienter aneignen zu können – instrumentelles Wissen als Motor und Garant des Fortschritts.

Universalist ist Comte also, zusammengefaßt, zum einen dort, wo es um die abstrakte Darstellung der Menschheitsentwicklung als ganzer geht, zum anderen dort, wo er die eigene Gesellschaft allgemein und in ihrer Gesamtheit als »wissenschaftlich« bestimmte charakterisiert. Wo es konkreter um das Verhältnis der eigenen zur fremden Gesellschaft geht (welches Comte nicht sehr interessiert), ist der Universalismus schon stark verwässert. Wo Comte noch konkreter über die Arbeitsteilung und die Herrschaftsverhältnisse in der eigenen Gesellschaft spricht, kann von Universalismus überhaupt nicht mehr die Rede sein. Der Fortschritt dagegen ist ihm die zentrale Tatsache der gesellschaftlichen Entwicklung, auf die alle ihre Hoffnung setzen können – auch wenn (vielleicht auch gerade weil) er inhaltlich ziemlich unbestimmt bleibt. Sein Motor ist jedenfalls die positive Wissenschaft im Zusammenwirken mit der Industrie, auf die sich deshalb ebenfalls aller Hoffnungen richten müssen.

Die gleiche Mischung bleibt bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts für das bürgerliche Bewußtsein bestimmend. Der Fortschritt ist das zentrale Ideologem, mit dem die Bourgeoisie ihre Herrschaft vor sich selbst und den anderen Klassen rechtfertigt. Und dieser Fortschritt ist natürlich nicht bloße Illusion; für das Bürgertum als die aufsteigende Klasse par excellence ist er alltägliche Erfahrung. Daß es ihn in die gesamte Vergangenheit zurückprojiziert, vor allem aber in die Zukunft verlängert und seine ganze Hoffnung auf ihn setzt, ist ebenso verständlich, wie daß es die Hoffnung aller anderen Klassen auf ihn zu verweisen sucht. Seine stärkste Stütze findet es dabei in der Revolutionierung der Produktivkräfte, der Rationalisierung des instrumentellen, auf Naturbeherrschung abzielenden Wissens, die es zustande gebracht hat. Der Universalismus wird nicht völlig verdrängt, tritt aber doch stark in den Hintergrund. Er dient vor allem zur allgemeinen, abstrakten Charakterisierung der bürgerlichen Verhältnisse im Vergleich mit anderen (insbesondere feudalen) – was natürlich ebenfalls sein fundamentum in re hat, denn die allseitige Dominanz des Warenverhältnisses ist ja tatsächlich ein

Spezifikum der kapitalistischen Gesellschaft; und zu beseitigen, was ihr – z.B. an feudalen Privilegien – im Wege steht, bleibt ein zentrales Interesse der Bourgeoisie. Daß die universalistischen Prinzipien des Marktes nur in der Distributionssphäre uneingeschränkt herrschen, während sie in der Produktionssphäre durch die Klassenverhältnisse in ihr Gegenteil verkehrt werden, ist andererseits der Grund für ihre Randstellung im bürgerlichen Bewußtsein.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts werden nicht nur die universalistischen Prinzipien, sondern auch der Fortschrittsgedanke aus dem bürgerlichen Bewußtsein immer vollständiger verdrängt. Die Bourgeoisie war nun in allen Kernstaaten des inzwischen etablierten kapitalistischen Weltsystems zur eindeutig und unangefochten herrschenden Klasse geworden. Feudale Privilegien waren ihr nirgends mehr ein ernsthaftes Problem. Gefahren drohten ihr anfangs in erster Linie vom aufsteigenden Proletariat, das begonnen hatte, die universalistischen Elemente des ursprünglichen bürgerlichen Programms einzufordern (was die verbliebenen Restbestände des Universalismus um so störender werden ließ), und das man schon in der 1848er Revolution nur mittels militärischer Gewalt hatte niederhalten können. Weitere gesellschaftliche Veränderungen, weiterer »Fortschritt« konnte nur zu Lasten des Bürgertums gehen. Gefahren drohten den einzelnen nationalstaatlichen Bourgeoisien aber zunehmend auch von den je anderen. Das Zeitalter des »Freihandels-Imperialismus« (Gallagher/Johnson 1972), in dem das (britische) Kapital auf nicht-marktförmige Mittel der Surplusaneignung weitgehend verzichten und trotzdem weltweit riesige Gewinne machen konnte, ging zu Ende. Die Bourgeoisien der anderen Kernstaaten waren mittlerweile zu potenten Konkurrenten geworden; und als in der langen Depressionsphase der 1870er und 80er Jahre die Märkte weltweit schrumpften, suchten sie allesamt durch Einsatz staatlicher Machtmittel (von Zöllen und Subventionen bis zur kolonialen Expansion) und anderer nicht-marktförmiger Instrumente (wie Kartellierung und Monopolisierung) ihre Stellung zu sichern. Die universalistischen Prinzipien der Warenzirkulation verloren in der Ökonomie selbst an Bedeutung. Und auch daß die Fortschritte der Wissenschaft und ihrer Anwendung im Produktionsprozeß die permanente Akkumulation garantieren würden, konnte man nun kaum noch glauben; sie schien nach der »endgültigen« Aufteilung der Welt unter die imperialistischen Mächte nicht mehr anders zu sichern zu sein, als durch periodischen Rückgriff auf staatliche Gewalt – mit all seinen Risiken.

Um es in der oben (These 8) entwickelten Terminologie zusammenzufassen: In der ökonomischen Instanz war am Ende des 19. Jahrhunderts eine langwellige Abschwungphase zu konstatieren. In der politischen entwickelte sich auf der Ebene des Verhältnisses von Bourgeoisie und Proletariat zwar noch keine wirkliche Hegemoniekrise, aber die Gefahr einer solchen schwebte dem Bürgertum vor Augen – Bismarcks Sozialistengesetze beweisen dies nur allzu deutlich. Auf der Ebene der Weltmarktauseinandersetzungen zwischen den verschiedenen nationalen Bourgeoisien ging die britische Hegemonie ihrem – durch den Ersten Weltkrieg schließlich besiegelten – Ende entgegen. Zudem hatte sich auch theorieintern die Fruchtbarkeit des evolutionistischen Paradigmas erschöpft. All dies zusammen erklärt die weitgehende Abkehr des Bürgertums jener Tage von Universalismus und Fortschrittsglauben.

Am konsequentesten aus seinem Denken ausgemerzt hat sie von allen Vordenkern des Bürgertums Friedrich Nietzsche (1844-1900). Der Anti-Universalismus ist das zentrale, Einheit stiftende Prinzip seiner gesamten Weltanschauung; und an die Stelle des Fortschrittsglaubens tritt darin der Mythos von der ewigen Wiederkehr.

»Sklaverei« ist für Nietzsche »eine Bedingung jeder höheren Kultur« (Nietzsche 1988, 177). Es gibt eben die (wenigen) zum Herrschen und die (vielen) zum Gehorchen Geborenen – die »Weiber« gehören per se zu den letzteren. Zwischen beiden kann es keinerlei Gleichheit geben – am Allerwenigsten in der Moral: »Man muß die Moralen zwingen, sich zuallererst vor der *Rangordnung* zu beugen« (ebd. 156). »Es giebt *Herren-Moral* und *Sklaven-Moral*« (ebd. 208). »Jede Erhöhung des Typus 'Mensch' war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgendeinem Sinne nöthig hat« (ebd. 205). »Das Wesentliche an einer guten Aristokratie ist aber, daß sie ... mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche *um ihretwillen* zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen. Ihr Grundglaube muß eben sein, daß die Gesellschaft *nicht* um der Gesellschaft willen dasein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren *Sein* emporzuheben vermag« (ebd. 206f). »Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und

mindestens, mildestens, Ausbeutung« machen das Wesen ihrer Moral aus – »es geschieht in jeder gesunden Aristokratie« (ebd. 207). »Im Mitleiden, in der 'Nächstenliebe', im Mangel an Selbst und Selbstgefühl« dagegen, sehen sie »etwas Verächtliches« (Nietzsche 1985, 95).

Für die Moral der großen Masse wäre demgegenüber Nietzsches Hoffnung, »daß hier sich eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese zum Stande herausbilde« (ebd. 100). Die ideale Lösung sieht er im indischen Kastenwesen verwirklicht, genauer: in der Art und Weise, wie in den Gesetzbüchern des Manu mit den »Tschandala«, den Unberührbaren umgesprungen wird: Sie werden gezwungen, in Schmutz und Abfall und von minderwertigen Speisen und brakigem Wasser zu leben, sowie alle von den Herren verachteten Arbeiten auszuführen (cf. ebd. 52 f). Für die Gegenwart, allerdings, ist die Hoffnung auf etwas Vergleichbares »vollkommen vorüber« (ebd. 100). Der Grund ist in dem mit dem Christentum in Gang gekommenen und immer weiter vorangetriebenen »Sklavenaufstand in der Moral« zu sehen, der damit beginnt, daß »das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten« (Nietzsche 1988, 270). Die Moral, die sich in den unteren Schichten notwendig entwickelt, eine Moral der Triebunterdrückung, der Instinkthemmung, des schlechten Gewissens (»alle Instinkte, die sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach Innen« – ebd. 322), der Zusammenrottung, des Mitleids, der Nächstenliebe und der Gleichheit, kurz: die »Heerdenthier-Moral«, (ebd. 124f) wird nun zur allgemein verbindlichen erklärt. Alle Vorrechte der Herren, all ihre Befehlsgewalt sollen abgeschafft werden. »Der Wille und Weg *dorthin* heißt heute in Europa überall 'der Fortschritt'« (ebd. 123). Das Schlimmste daran ist, daß dank der stetigen, emsigen Maulwurfsarbeit des Christentums, der »demokratischen Bewegung«, der »Anarchisten-Hunde«, der »tölpelhaften Philosophaster und Bruderschafts-Schwärmer, welche sich Socialisten nennen« (ebd. 125), die Herren heute selbst von jenen Ideen angekränkt sind, ein schlechtes Gewissen entwickeln und zum Befehlen zunehmend unfähig werden (cf. ebd. 119).

Konsequent anti-universalistisch ist Nietzsche aber nicht nur in der Moral, sondern selbst in der Erkenntnislehre. »Ein Recht auf Philosophie ... hat man nur Dank seiner Abkunft, die Vorfahren, das 'Geblüt' entscheidet auch hier« (ebd. 148). »Unsere höchsten

Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind« (ebd. 48). »Wahrheit« ist nicht das, worauf es bei diesen Einsichten ankommt. Die »noch an die Wahrheit glauben«, sind »keine freien Geister« (ebd. 399). Zumindest ist es »nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, daß Wahrheit mehr wert ist als Schein« (ebd. 53). Selbst bei der Logik geht es letztlich um »Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben« (ebd. 17). Und die einzig entscheidende Frage ist bei jeder Aussage, wie weit sie »lebensfördernd, lebenserhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist« (ebd. 18). Um welche »Werthschätzungen«, welche »bestimmte Art von Leben« es Nietzsche dabei geht, versteht sich nach dem Gesagten von selbst: um die der Herrenrasse, der Aristokratie, die alleine zur Wertsetzung befugt ist (cf. z.B. ebd. 209) und um deretwillen, zu deren Höherentwicklung die anderen zu Sklaven herabgedrückt werden müssen. Über den Wert einer Erkenntnis entscheidet ihre Vereinbarkeit mit der »Herrenmoral«, nicht das – ohne Ansehen der Person zu prüfende – bessere Argument. Daß dies mit dem gängigen Wissenschaftsverständnis nicht vereinbar ist, ist Nietzsche dabei durchaus bewußt: »*la science*« und »*la noblesse*« lassen sich nicht »in eins verknüpfen«; *la science* gehört zur Demokratie, das greift sich doch mit Händen« (Nietzsche 1985, 65).

Kommen wir schließlich zu Nietzsches Geschichtsbild. Der allgemeine Rahmen wird hier abgesteckt durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft: »das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: 'die ewige Wiederkehr'. Das ist die extremste Form des Nihilismus. Das Nichts ('das Sinnlose') ewig« (ders. 1987, 182). Innerhalb dieses ewigen Kreislaufs jedoch befinden wir uns seit der späten Römerzeit, zumindest aber seit der Renaissance auf dem absteigenden Ast, in einer Periode ständigen Verfalls. »'Die Herren' sind abgethan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt. Man mag diesen Sieg zugleich als eine Blutvergiftung nehmen (...) – ich widerspreche nicht; unzweifelhaft ist aber diese Intoxikation *gelingen*. Die 'Erlösung' des Menschengeschlechtes (nämlich von 'den Herren') ist auf dem besten Wege; Alles verjüdet oder verchristlicht oder verpöbelt sich zusehends (...). Der Gang dieser Vergiftung durch den ganzen Leib der Menschheit hindurch scheint unaufhaltsam« (Nietzsche 1988, 270). Man hat »aus dem Raubthiere Mensch ein zahmes

und zivilisiertes Thier, ein *Hausthier* herausgezüchtet«, und dies stellt »den *Rückgang* der Menschheit dar« (ebd. 276). Es geht »immer noch abwärts, abwärts, ins Dünnere, Gutmüthigere, Klügere, Behaglichere, Mittelmäßigere, Gleichgültigere, Chinesischere, Christlichere« (ebd. 278).

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft hat aber auch seine hoffnungsvolle Seite: »die Demokratisierung Europas ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von *Tyrannen* (ebd. 183), zur »Züchtung einer neuen über Europa regierenden Kaste« (ebd. 195). »Das Bild solcher Führer ist es, das vor unseren Augen schwebt« (ebd. 126). Die Rettung verspricht sich Nietzsche vom Sprung zurück ins Ursprünglichste, Älteste, Barbarischste. Es wird sein wie immer, »wie bisher jede höhere Cultur auf Erden *angefangen* hat! Menschen mit einer noch natürlichen Natur, Barbaren in jedem furchtbaren Verstande des Wortes, Raubmenschen, noch im Besitz ungebrochener Willenskräfte und Macht-Begierden, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere, vielleicht handeltreibende oder viehzüchtende Rassen, oder auf alte mürbe Culturen, in denen eben die letzte Lebenskraft in glänzenden Feuerwerken von Geist und Verderbnis verflackerte« (ebd. 205f). Die »prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie*«, das mordende, brennende, schändende, folternde »frohlockende Ungeheuer« (ebd. 275), sie werden die neue, »höhere Cultur« bringen.

Zur inhaltlichen Auseinandersetzung³³ mit Nietzsche und seinen neuerdings wieder sehr zahlreichen Anhängern in der westeuropäischen (insbesondere französischen) Intelligenz sei hier nur eines gesagt: Der Anti-Universalismus ist alles andere als eine unwesentliche Zutat, ein bloßer Schönheitsfehler in der Philosophie Nietzsches; er macht deren eigentlichen Kern aus. Nur wer ernsthaft bereit ist, darauf zu verzichten, kognitive wie evaluative Urteile nach der intrinsischen Qualität der sie stützenden Argumente zu bewerten, kann sich Nietzsche in intellektueller Redlichkeit anschließen (vorausgesetzt, er teilt auch dessen Herrenmenschenvorurteile). Argumentieren und Diskutieren kann ihm dann noch ein vornehmer Zeitvertreib sein; die kritische und für alle Argumente offene Diskussion als Instrument der Wahrheitssuche wie der Beurteilung von Normen muß er ablehnen. Daß dies – entgegen allem revolutionären Gestus – ein Abdanken des Geistes der kritischen Prüfung vor der Macht bedeutet, ein *Sacrificium Intellectus*, sollte er sich aber wenigstens eingestehen. All dies ändert allerdings auch nichts daran, daß Nietzsche *als Ideologiekritiker*, als Kritiker des

Fortschritts- und Vernunftbegriffs der Aufklärung absolut wegweisend war. Daß diese Begriffe auf Wertvoraussetzungen aufbauen, die alles andere als selbstverständlich sind (dem »Willen zur Macht« sprich der Natur- und Menschenbeherrschung im Falle des Vernunftbegriffs, der »Heerdenthier-Moral«, sprich dem Universalismus in einer bestimmten Version des Fortschrittsbegriffs), hat vor ihm keiner in dieser Deutlichkeit gesehen; und dies muß auch der anerkennen, der Nietzsches eigene Wertvoraussetzungen nicht mitmachen kann. Theoretisch-systematisch ausgearbeitet hat er diese Kritik – konsequent seinen Prädilektionen folgend – allerdings nicht. Dies blieb bezüglich des Fortschrittsbegriffs v.a. Max Weber, bezüglich des Vernunftbegriffs v.a. Horkheimer und Adorno vorbehalten, deren Kritiken ich deshalb – meinen Prädilektionen folgend – überzeugender finde als die seine.

Im gegenwärtigen Zusammenhang entscheidend ist aber die Wahlverwandtschaft von Nietzsches zentralen Ideologemen mit den Erfordernissen der Kapitalakkumulation in der Phase des aufkommenden Imperialismus – wobei es überhaupt nichts verschlägt, daß Nietzsche von Ökonomie nicht die Spur einer Ahnung hatte. Was er unwillkürlich erspürte, war, daß das emsige Gewerkel der manchesterliberalen Krämergeister – der älteren Kapitalistengeneration – alleine den allseits versprochenen Fortschritt nun nicht mehr bringen konnte. Wenn überhaupt, dann ist dieser nur noch durch den direkten und brutalen Einsatz von militärischer Gewalt gegen die »Fremden und Schwächeren« (sprich: die Kolonialvölker und das Proletariat) wie gegen die europäischen Konkurrenten (ein »neues kriegerisches Zeitalter« prophezeit Nietzsche den Europäern immer wieder) zu erreichen. Daß Nietzsche hierbei in der Hauptsache an einen Fortschritt zu einer »höheren Cultur« denkt, die Imperialisten an einen der Profitmaximierung, verschlägt wiederum wenig, denn auch für Nietzsche steht ja fest, daß höhere Kultur nur auf der Grundlage der Ausbeutung gedeihen kann.

Was auf beiden Seiten verschwindet, ist die Konzeption vom »Fortschritt« als der linearen Verlängerung eines stetigen, seit Anbeginn der kapitalistischen Entwicklung naturnotwendig ablaufenden Prozesses – weshalb auch das Wort »Fortschritt« zunehmend aus der Sprache verdrängt wird (bei Nietzsche wird es fast nur noch ironisch benutzt). Besser werden kann es nur durch einen Sprung zurück zu den Ursprüngen, zum Ausgangspunkt im Zyklus der ewigen Wiederkehr – realiter: durch Revitalisierung der (eine Zeitlang eher im Hintergrund verbliebenen) vorkapitalistischen Methoden der Surplus

aneignung mittels direkter physischer Gewalt. Je nach Stimmungslage überwiegt dabei bei Nietzsche mal der Pessimismus des »abwärts, abwärts«, mal der Nihilismus der sinnlosen »ewigen Wiederkehr«, mal die utopische Hoffnung auf die »Herauszüchtung« einer neuen, rücksichtslosen und gewalttätigen »Herrenrasse« – der zeitgenössischen Kapitalistenklasse traut er die notwendige Brutalität offensichtlich nicht zu.

Mit Nietzsche schlug die Grundstimmung des bürgerlichen Bewußtseins dann endgültig um (wobei der Philosoph natürlich nicht die Ursache des Umkippens war, sondern allenfalls das sensible Barometer, welches es anzeigte): Universalismus und Fortschrittsglaube waren jetzt höchstens noch zu vernachlässigende Randerscheinungen. Im Zentrum standen zum einen die Ungleichheit der Rassen und Klassen und, daraus abgeleitet, die Notwendigkeit ihrer Ungleichbehandlung, zum anderen zyklische, meist pessimistisch eingefärbte Bildentwürfe von Wachstum, Blüte und Verfall einer jeden Kultur (à la Spengler, Ortega, Toynbee etc.). Daß der Rassismus (zumindest) so lange funktional war, wie die Kolonialreiche bestanden, bedarf in diesem Zusammenhang kaum einer weiteren Begründung; die Brutalität der kolonialen Unterdrückung konnte man vor sich selbst kaum anders als mit rassistischen Argumenten rechtfertigen.

Was die späteren Wortführer von Imperialismus und Rassismus allerdings sehr viel energischer und erfolgreicher betrieben als Nietzsche, war die ideologische Integration der metropolitanen Arbeiterklassen. Von sich aus ist das elitär-zyklisch-pessimistische Weltbild, das die Gegenwartsdiagnosen Nietzsches beherrscht, ja eher »aristokratische Gesellschaftstheorie« als die Massen mobilisierende Ideologie. So denken herrschende Schichten, die an einer Veränderung nicht interessiert sein, »sie nur fürchten und, wo sie sich anbahnt, mit pessimistischen Augen betrachten« können (Mühlmann 1961, 297). Ihnen liefert dieses Weltbild einerseits die Rechtfertigung der sie privilegierenden Klassenspaltung, andererseits die resignative Genugtuung, daß es nicht an ihnen liegt, wenn alles immer schlechter wird, sondern gerade an der Untergrabung ihrer Vorzugsstellung – sei es durch die Massen, sei es durch unabänderliche Geschichtsgesetze.

Den Ausbruch aus diesem aristokratischen Ghetto zu schaffen, erwies sich als um so dringlicher, als am Ende des Ersten Weltkriegs mit der Russischen Revolution und den revolutionären Auseinandersetzungen in Deutschland, Italien und Ungarn nun auch im Verhältnis

zwischen Bourgeoisie und Proletariat europaweit eine schwere Hegemoniekrise auftrat. Nationale Hegemoniekrise im Verhältnis der verschiedenen Kapitalfraktionen zueinander wie zum verbliebenen Feudaladel traten hinzu. Die Lösung des weltweiten Hegemonieproblems war durch den Versailler Vertrag nicht bewerkstelligt, nur vertagt worden. Und ökonomisch befand man sich in einer neuen langen Welle des Abschwungs. All dies zusammen machte die Rückkehr zum alten Fortschrittsoptimismus als Ausweg aus der ideologischen Krise ungangbar. Die Lösung mußte am anderen Pol, im Rahmen der antiuniversalistisch-pessimistischen Gesellschaftstheorie gefunden werden.

Die wichtigsten Mittel zur Umwandlung dieser Gesellschaftstheorie in eine die Massen mobilisierende waren eben der Rassismus, das Ablenken der Aggressionen nach außen, und der (von Wehler 1972 apostrophierte) Sozialimperialismus, ein Wechsel auf die vom Tisch der kolonialen Ausplünderung abfallenden Brosamen für das Proletariat. Die Rassenlehre suggerierte die Einheit von herrschender und beherrschter Klasse, die gemeinsame Zugehörigkeit zu der zur Weltherrschaft berufenen Kaste des »neuen Menschen«. Durch den Sozialimperialismus wurde darüberhinaus ein Fortschrittsversprechen für die Arbeiterklasse auch in diese Variante der bürgerlichen Ideologie eingebaut; anders hätte sie die Funktion der Herrschaftslegitimierung schwerlich erfüllen können. Aber was hier versprochen wurde, war nicht mehr der Fortschritt *der Menschheit*, sondern der Fortschritt *der einen auf Kosten der anderen*, ein Fortschritt zudem, der nicht automatisch vonstatten gehen würde, sondern nur unter blutigen Opfern erkämpft werden könnte – von denen, deren Kultur noch in der Wachstums- oder Blütephase war. Wie blutig die Opfer sein konnten, hatte man im Ersten Weltkrieg in allen Ländern erfahren. Der ungebrochene Fortschrittsoptimismus früherer Zeiten konnte unter diesen Vorzeichen nicht mehr aufkommen; was man hoffen konnte, war nur, daß man sich eben doch nicht auf dem fallenden, sondern auf dem aufsteigenden Ast im Zyklus der ewigen Wiederkehr befand, daß man zu den zur Weltherrschaft Berufenen gehörte.

Anzumerken bleibt noch, daß in dieser Phase auch dort, wo sich das zyklische Weltbild nicht durchsetzte, der Fortschrittsglaube kaum noch Anhänger fand. Allenfalls von »Sozialem Wandel« traute man sich unter Soziologen noch zu reden. Schon die Frage, ob der überhaupt gerichtet sein konnte, war strittig; daß er längerfristig die gleiche Richtung beibehalten könne, erschien als metaphysische

Irrlehre. Pragmatisches Sich-Durchwursteln war das einzige Handlungskonzept, das man hier geben konnte.

Nach 1950, in der langen Aufschwungphase des Nachkriegs-Rekonstruktions-Booms ergab sich dann eine erneute Wende des bürgerlichen Bewußtseins: Fortschritt und Universalismus kamen langsam wieder in Mode – signifikanterweise zuerst in den Bereichen der Sozialwissenschaften und der politischen Rhetorik, die sich mit den (nun so genannten) Entwicklungsländern befaßten. Die galt es zu »modernisieren«, auf unser eigenes, überlegenes zivilisatorisches Niveau emporzuheben. Hierzu schien es vor allem erforderlich, die Kapitalakkumulation in jenen Ländern in Gang zu bringen; und das metropolitane Kapital sprang, wo es erfolgversprechend erschien, gerne helfend ein – schließlich boten sich riesige Anlagefelder. (Daß diese Art von Akkumulation in erster Linie das metropolitane Kapital reicher machte, und nicht die Länder, in denen es investierte, sahen nur wenige.) Partikularistische Beschränkungen des Marktzutritts konnten dem nur hemmend entgegenstehen – und deren gab es noch viele, am vordergründigsten sichtbar zunächst für das US-amerikanische Kapital, das vom Zugang zu den britischen, französischen, niederländischen, belgischen, portugiesischen, spanischen Kolonien weitgehend ausgeschlossen war. Auch intern aber sah man die zu entwickelnden Gesellschaften als gar zu partikularistisch organisiert an. Mit Begriffen wie »Klientelismus«, »Familismus«, »Patronage«, »Feudalismus« (unzureichend) umschriebene Mobilitätsbeschränkungen für Kapital und Arbeitskraft gab es noch in Hülle und Fülle. Universalismus erschien (wieder) als notwendige Vorbedingung des Fortschritts – und mit einer gewissen Phasenverschiebung traten dann bald auch beide wieder ins Zentrum der allgemeinen sozialwissenschaftlichen Diskussion wie des bürgerlichen Bewußtseins insgesamt.

Auch diese Wende ist aus ihrem sozio-ökonomische Kontext heraus verständlich zu machen. Zunächst ist daran zu erinnern, daß sie in eine in der Geschichte des Kapitalismus beispiellose Aufschwungphase fällt, eine lange Welle der beschleunigten Akkumulation, die praktisch überhaupt nicht von zyklischen Krisen unterbrochen wurde. In Zeiten des Aufschwungs ist es für die Einzelkapitalisten aber sehr viel leichter, gegenüber ihren Konkurrenten auf nicht-marktförmige Mittel der Auseinandersetzung zu verzichten als in Zeiten der Rezession; wenn sich die Märkte ausdehnen, können alle gleichzeitig akkumulieren, wenn sie schrumpfen, kann es der eine

nur auf Kosten des anderen. Die marktförmigen Mittel – und damit auch der Universalismus – haben daher im Boom von vornherein die bessere Chance. Mit dem Fortschrittsglauben steht es ähnlich: Wer mehr als zwei Jahrzehnte ununterbrochenen Aufschwungs erlebt, ist leicht geneigt, den Trend zu verlängern und den Fortschritt wieder zum Naturgesetz der gesellschaftlichen Entwicklung zu erklären. Hinzu kommt, daß man auch im Aufstieg der Arbeiterklasse nicht mehr *die* Gefahr sah, die man in den Zeiten der Kommune oder der Russischen Revolution darin gesehen hatte. Der Übergang zu keynesianisch-wohlfahrtsstaatlicher Politik und fordistischen Regulierungssystemen sorgte in allen Kernstaaten dafür, daß der offene Klassenkonflikt (zum Unterschied vom objektiv-ökonomischen Klassengegensatz) weitgehend stillgestellt werden konnte. Steigende Reallöhne wurden nun sogar (zum ersten Mal in der kapitalistischen Entwicklung – s.u.) zu einem entscheidenden Faktor der Kapitalakkumulation – Fortschritt auch an dieser Front. Schließlich gab es im kapitalistischen Weltsystem seit Bretton Woods mit den USA und dem US-Dollar wieder eine unangefochtene Hegemonialmacht und einen unangefochtene Leitwährung, unter deren Führung sich ein (variables) kompromißhaftes Gleichgewicht zwischen den divergierenden Interessen der unterschiedlichen nationalen Kapitalien herausbilden konnte.

Ebenso wichtig ist aber die veränderte Situation in den Entwicklungsländern selbst. Anders als in der Zeit des 'Scramble for Africa' traf die Welle der kapitalistischen Expansion in der Nachkriegszeit nicht mehr auf Gesellschaften, die überwiegend von der Subsistenzproduktion lebten und vom Weltmarkt allenfalls am Rande abhängig waren (vgl. zum Folgenden u.a.: Davidson 1978, Geschiere 1985, Hopkins 1980, Wallerstein 1976). Damals mußten die spezifisch kapitalistischen Produktionsverhältnisse erst hergestellt werden. Die Bevölkerung dieser Gesellschaften hatte, solange ihre Subsistenz einigermaßen gesichert war, von sich aus überhaupt keine Veranlassung, den vordringenden Kolonialkapitalisten das zu verkaufen, was diese am notwendigsten brauchten, um die kapitalistische Produktion aufbauen zu können: ihre Arbeitskraft. Nur nackte Gewalt konnte sie dazu zwingen – und hat sie dazu gezwungen. Zwangsarbeit in nahezu jeder denkbaren Form ist mit dieser Form der Expansion notwendig verbunden. Doch selbst die Produktion von für die eigene Subsistenz nutzlosen Cash Crops für den Weltmarkt war für die Angehörigen jener Gesellschaften selten sehr verlockend – schon gar nicht zu den Preisen, die man dafür zu zahlen

bereit war. Auch sie konnte vielerorts nur durch direkte physische Zwangsmaßnahmen seitens des kolonialen Staates garantiert werden. Anders in der Phase der Dekolonisierung nach 1950: Nach Jahrzehnten der Wanderarbeit und der Cash-Crop-Produktion waren nun auch die Gesellschaften des hintersten afrikanischen Hinterlandes vom Geld und von den Gütern des Weltmarkts abhängig – ohne beides konnte überhaupt nichts mehr funktionieren. Die ökonomische Notwendigkeit, beides zu besorgen, war nun Anreiz genug, die Bevölkerung zum Verkauf ihrer Arbeitskraft wie zum Anbau von Cash Crops zu zwingen. Der Zwangsarbeit und ähnlicher nicht-marktförmiger Mittel bedurfte es nun kaum noch; man konnte sich bei der Mehrwertproduktion jetzt auch hier weitgehend auf die Gesetze des Marktes verlassen. Die kolonialstaatlichen Zwangsmaßnahmen wurden damit ebenso anachronistisch wie der sie rechtfertigende Rassismus – zumal sie ja auch gewisse Kosten verursachten und in der Weltmeinung an Reputation deutlich verloren hatten. »Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham« waren nun auch hier angesagt.

Schon diese Ausweitung des Universalismus, die mit der Entkolonisierung immerhin ein konkretes Ergebnis vorweisen konnte, war vielen Grund genug, auch einen neuen Fortschrittsglauben zu entwickeln. Das Versprechen »ihr werdet sein wie wir« tat ein Übriges – vor allem bei den großenteils im Westen ausgebildeten Eliten der neuen Staaten. Enorme Wachstumsraten des Prokopfeinkommens der meisten Entwicklungsländer in den 60er und 70er Jahren verstärkten den Optimismus; daß dieses Wachstum mit steigender Massenarmut einherging, bemerkte man erst spät – und dem Fortschrittsglauben der davon profitierenden Eliten brauchte es ohnehin keinen Abbruch zu tun.

So drängte alles auf eine Wiederbelebung gerade der Elemente des bürgerlichen Bewußtseins, die schon im 19. Jahrhundert dominiert hatten. All die gesellschaftlichen Tatsachen, deretwegen jenes Bewußtsein schon damals bestenfalls die halbe Wahrheit gewesen war, bestanden aber selbstverständlich weiter, meist mit vervielfachtem Gewicht. Ähnlicher argumentativer Brüche wie bei den alten muß man deshalb auch bei den neuen Wortführern gewärtig sein.

2. Die 'Moderne' – das zentrale Ideologem des bürgerlichen Bewußtseins der Gegenwart

2.1 Darstellung: Die Modernisierungstheorie der 50er/60er Jahre

Der Schlüsselbegriff für das bürgerliche Bewußtsein der Nachkriegszeit ist zweifellos die »Modernität«. Und der Prototyp des Modernen war für jedermann im Alltag wie für die sich gerade entwickelnde sozialwissenschaftliche »Modernisierungstheorie« die US-amerikanische Gesellschaft – oder vielmehr: das Bild, das man sich von ihr machte. Das Gegenbild dazu, ohne das keine dieser Theorien auskam, war die »traditionelle Gesellschaft«. Alle Gesellschaften seien einmal »traditionelle« gewesen. Einige – die Industrieländer – hätten sich im Verlauf der letzten 200 Jahre modernisiert: die anderen – die Entwicklungsländer – seien traditionell geblieben oder hätten sich nur ansatzweise modernisiert.

Eine erste einflußreiche Theorie der Modernisierung findet sich in W.W. Rostows »Stadien wirtschaftlichen Wachstums« (1960). Die traditionelle Gesellschaft ist nach dieser Konzeption vor allem gekennzeichnet durch eine vornewtonsche Technik, Dominanz der landwirtschaftlichen Produktion, niedrige Investitionsraten und niedriges Prokopfeinkommen, ein fatalistisches Wertsystem und eine ausgeprägt hierarchische Wertstruktur. All dies ändere sich stufenweise durch das Auftreten von risikofreudigen Unternehmern, die die Ergebnisse der Wissenschaft auf den Produktionsprozeß anwenden, einen dem angemessenen institutionellen Rahmen schaffen und die Investitionsrate zunächst auf mehr als 10 %, schließlich auf mehr als 20 % des Volkseinkommens hochschrauben. Das letzte Stadium, das regelmäßig ca. 60 Jahre nach Beginn des Prozesses (dem »Take-off«) erreicht würde, sei das »Zeitalter des Massenkonsums«, welches das genaue Gegenteil der traditionellen Gesellschaft darstelle.

Die technologischen und ökonomischen Kriterien von Rostows Stadientheorie wurden in der späteren Modernisierungsforschung kaum mehr thematisiert. Und auch die Grundzüge des von ihm entworfenen Bildes der traditionellen Gesellschaft hat die klassische Modernisierungstheorie bis zum Ende festgehalten. Selbst R. Bendix (1968), der schärfste Kritiker in ihren eigenen Reihen, der ursprünglich die starre Unterscheidung von Tradition und Moderne angegriffen hatte, hält letztlich nur in anderer Formulierung an ihr fest: Auch ihm zufolge sind traditionelle Gesellschaften gekennzeichnet durch Analphabetismus der Massen, Zersplitterung, Vorherrschen

von Macht und Betrug, scharfe Trennung von Herrschern und Beherrschten, Reichen und Armen, Gebildeten und Ungebildeten usw., während in modernen Gesellschaften das Gegenteil von alledem herrschen soll.

Was die Modernisierungstheorie nach Rostow zu präzisieren versuchte, war vor allem der »institutionelle Rahmen«, den sie für den Ablauf des segensreichen Prozesses der Modernisierung als notwendig ansah. Zentralen Einfluß auf nahezu alle modernisierungstheoretischen Versuche, diesen Rahmen zu bestimmen, übte die Gesellschaftstheorie von Talcott Parsons aus. In der älteren Modernisierungstheorie waren es vor allem die mit seinen »pattern variables« bezeichneten alternativen Handlungsmuster, die den Rahmen abgaben für die Unterscheidung zwischen den Institutionen moderner und nicht-moderner oder »traditioneller« Gesellschaften. Modern waren affektive Neutralität, funktionelle Spezifität, Universalismus, Leistungsprinzip und Selbstorientierung, traditionell waren Affektivität, funktionelle Diffusität, Partikularismus, Zuschreibung und Gemeinschaftsorientierung – wobei es kein Zufall ist (aber unbemerkt bleibt), daß die »modernen« Alternativen allesamt idealtypisierte Abstraktionen des Verhaltens am Markt darstellen: In die Beziehung zum Tauschpartner am Markt investiert man kein hohes Maß an Emotion (affektive Neutralität); es geht ausschließlich um den Austausch Ware gegen Geld, und nicht um die Vielzahl der sonstigen Lebensäußerungen der Beteiligten (funktionelle Spezifität); beteiligen kann sich jedermann und jedefrau, die benötigte Waren bzw. das nötige Kleingeld anzubieten haben, niemand ist von vornherein ausgeschlossen (Universalismus); es entscheidet allein die (mutmaßliche) Qualität der Ware bzw. die Menge des Geldes, nicht der Status des Anbieters (Leistungsprinzip); und daß die Partner im Tausch nur ihre persönlichen, egoistischen Eigeninteressen verfolgen, wird als selbstverständlich vorausgesetzt (Selbstorientierung). Bert F. Hoselitz (1960) war der erste, der diese Gegensatzpaare direkt zur Erklärung der Unterentwicklung in den Entwicklungsländern nutzte – unterentwickelt waren sie, weil sie keine funktionell spezialisierten Rollen kannten (der Häuptling ist für Politik, Ökonomie, Religion, Recht, Kultur usw. gleichzeitig zuständig) und bei der Rollenrekrutierung nach partikularistischen und askriptiven Kriterien entschieden (der Häuptlingssohn wird unabhängig von der Leistung wieder Häuptling), aber auch weil sie keine affektiv neutralen Beziehungen vorgesehen hatten, und weil der einzelne stets hinter der Gemeinschaft zurückzustehen hatte. Daß Hoselitz hierbei

die historisch vorkapitalistischen Gesellschaften mit den heutigen Entwicklungsländern ganz selbstverständlich in eins setzt, hat er mit allen Modernisierungstheoretikern dieser Generation gemein.

Auch wenn keineswegs alle diese Theoretiker Parsonianer sind, knüpfen doch fast alle an die mit den *pattern variables* gesetzten Thesen an und arbeiten diese weiter aus. Leistungsprinzip und Leistungsmotivation sind die zentralen Themen von McClelland (1961) und Lerner (1971), das Aufgebrochenwerden von traditionellen Gemeinschaftsorientierungen und -zwängen sowie die Versachlichung/affektive Neutralisierung der sozialen Beziehungen die von Lerner (1971) und Deutsch (1971). An das Universalismus-Konzept knüpft Bendix (1968) an (und in indirekter Weise auch Almond – 1971 – und Deutsch – 1971), an das der funktionellen Spezialisierung bzw. Differenzierung v.a. Eisenstadt (1971). Und so weiter.

Da sich zwischen diesen Konzeptionen kaum Widersprüche auf-taten, ließen sie sich relativ problemlos zu einem Gesamtbild zusammenfügen – wie dies Wolfgang Zapf dann auch in mehreren Anläufen getan hat. Traditionelle Gesellschaften sind demnach gekennzeichnet durch niedrige Investitionsraten und niedriges Wirtschaftswachstum, mangelhafte Entwicklung der (Natur-)Wissenschaften und ihrer Anwendung im Produktionsprozeß, eine ausgeprägt hierarchische, durch extreme Ungleichheit gekennzeichnete Sozialstruktur, ein durch Partikularismus, Zuschreibung, Kollektivorientierung, Affektivität und fehlende funktionelle Spezialisierung charakterisiertes Wertsystem, sowie schließlich durch ein geringes Maß an sozialer Mobilisierung, Allgemeinbildung und politischer Partizipation. Demgegenüber ist die moderne Gesellschaft gekennzeichnet durch »Rationalismus und Universalismus«, »Demokratisierung und Umverteilung«, »stetiges Wachstum und Massenkonsum«, »soziale Differenzierung und komplexe Institutionen«, »Leistungsmotivation und Individualismus« sowie »internationale Machtbalance« (cf. Zapf 1977, 8).

Gegen dieses Modell wandte sich in den späten sechziger Jahren die Kritik der (ursprünglich in Lateinamerika beheimateten) Dependencia-Schule. Die Hauptangriffspunkte ihrer Kritik sind die Blindheit der Modernisierungstheorie gegenüber allen exogenen Ursachen von Entwicklung und Unterentwicklung und ihr ethnozentrisch-ahistorischer Charakter.

Der ethnozentrisch-ahistorische Charakter der Modernisierungstheorie liegt nur allzu offen zutage. Die eigene Gesellschaft ist das Ziel, auf das sich alles zubewegt; alle anderen sind das gleiche graue

Einerlei, »traditionelle Gesellschaften« ohne wirkliche Geschichte. Die Unterschiede zwischen einzelnen »traditionellen Gesellschaften«, die oftmals sehr viel größer sind als die zwischen einzelnen von ihnen und einzelnen »modernen«, verschwinden. An der eigenen Gesellschaft werden zudem nur die positiven Seiten wahrgenommen – man lese nur die Zapfsche Liste noch einmal –; alles Negative wird auf die »traditionelle Gesellschaft« projiziert. Schließlich erscheint die Modernisierung auch noch als ausschließlich eigene Leistung. Das ethnozentrische Syndrom ist komplett.

Es ist auch mitverantwortlich für die Blindheit der Modernisierungstheorie für alle exogenen Ursachen von Entwicklung und Unterentwicklung. Kolonialismus und Imperialismus kommen in der Modernisierungstheorie nicht vor. Die ungeheuren Reichtümer, die die Spanier und Portugiesen aus Lateinamerika, die Niederländer aus Indonesien, die Briten aus Indien raubten und nach Europa transferierten – wo sie dann für »Entwicklung« zur Verfügung standen, während sie dort fehlten – werden ebenso vernachlässigt wie der heute noch stattfindende Reichtumstransfer aus der Peripherie in die Metropolen über Schuldendienst, Gewinntransfer, Verschlechterung der Terms of Trade, Ausplünderung der Subsistenzsektoren und so weiter.

Diese Kritik konnte sich zwar in der Entwicklungsländerforschung zeitweilig relativ erfolgreich durchsetzen. An der allgemeinen Soziologie aber prallte sie ziemlich wirkungslos ab. Für so banale Dinge wie Gewinntransfer interessierte man sich hier wenig. Was man versuchte, war neben der weiteren Präzisierung vor allem die systematische Verortung des institutionellen Rahmens, der »die Moderne« auszeichnet. Insbesondere Systematisierung tat not, denn was die ältere Modernisierungstheorie zustande gebracht hatte, waren ja doch ziemlich willkürlich zusammenaddierte Merkmalslisten (von pattern variables bis Zapf), keine systematischen Theorien.

Von Parsons zu Weber

Auch die Mehrzahl der systematischen Theorien der späteren Zeit baut jedoch auf der Systematisierungsarbeit von Parsons selbst auf. Dabei ist im gegenwärtigen Zusammenhang – dem der Modernisierung – weniger an das AGIL-Schema zu denken, in das Parsons nach seiner Eigeninterpretation die pattern variables integriert hat, als an seine evolutionstheoretische Wende in den 1960er Jahren. Diese Wende ist einerseits selbst ein Indiz für den Stimmungsumschlag im

bürgerlichen Bewußtsein jener Zeit zugunsten eines neuen Fortschrittsglaubens. Andererseits konnte es für den dezidierten Anti-Evolutionisten von einst natürlich keinen einfachen Rückweg zu dem naiven Evolutionismus eines Comte oder Spencer geben. Der Evolutionsgedanke mußte neu begründet werden.

Diese Neubegründung suchte Parsons zunächst mit der Idee der *Zunahme des Anpassungsvermögens* zu leisten (cf. Parsons 1964). So wie in der biologischen Evolution die Arten mit dem größten Anpassungsvermögen die höchstentwickelten sind, so sind auch menschliche Gesellschaften um so entwickelter, je effektiver sie sich ihrer Umwelt oder gar verschiedenen Umwelten anpassen können. Hier wie dort meint allerdings Anpassung nicht nur passives Hinnehmen, sondern auch aktive Umgestaltung der Umwelt; je zahlreicher die Gestaltungsmöglichkeiten – die zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen – desto effektiver die Anpassung. Der wichtigste Mechanismus, der für die Steigerung des Anpassungsvermögens in menschlichen Gesellschaften sorgt, ist die *Differenzierung*. Differenzierung heißt, daß sich ein System in zwei oder mehr Subsysteme mit unterschiedlicher Struktur und unterschiedlichen Funktionen aufteilt (Standardbeispiel ist die Übernahme der produktiven Funktionen, die die bäuerlichen Haushalte der vorindustriellen Zeit noch ausübten, durch die neuen Manufakturen und Fabriken). Allerdings bringt nicht jede denkbare Form der Differenzierung eine Erhöhung der Anpassungskapazität; adaptiv ist nur eine, durch die jede Untereinheit in die Lage versetzt wird, ihre Hauptfunktion effektiver zu erfüllen als die alte Gesamtheit (die Fabrik nimmt die Produktions-, die Familie die Sozialisationsfunktion effektiver wahr).

In »Societies« (Parsons 1966) werden dann der Zunahme des Anpassungsvermögens und der Differenzierung noch zwei weitere gleichberechtigt-interdependente Mechanismen hinzugefügt: die *Inklusion* und die *Wertgeneralisierung*. Die durch Differenzierung entstandenen neuen Einheiten müssen als gleichberechtigte Mitglieder in die Gemeinschaft einbezogen werden, wenn garantiert sein soll, daß sie ihre Funktion erfüllen (Inklusion); und »um die größere Vielfalt von Zielen und Funktionen seiner Untereinheiten zu legitimieren« (Parsons 1975, 41), braucht das System ein Wertmuster von größerem Allgemeingrad (Wertgeneralisierung). Durch beides wird ein höheres Maß an Universalismus erreicht – im Fall der Inklusion fallen partikularistische Mitgliedschaftsbarrieren, im Fall der Wertgeneralisierung wird das gesamte Wert- und Normensystem

auf eine universalistischere Basis gestellt. Diese Universalisierung des Wert- und Normensystems ist das Entscheidende (zumal ja auch Mitgliedschaftskriterien Normen sind und die Inklusion deshalb nur einen Sonderfall der Wertgeneralisierung darstellt). Sie ist auch das, woran die spätere Diskussion in erster Linie anknüpft (»Inklusion« spielt nur noch bei Luhmann und bei den aller-orthodoxesten, ganz in der Magie der Vierfeldertafeln gefangenen Parsonianern eine Rolle). Durch diese Vorgaben ist schon festgelegt, wie Parsons' Konzept der Moderne im groben Umriß auszusehen hat: sie ist die Gesellschaft mit dem bisher höchsten Maß an Anpassungskapazität, adaptiver Differenzierung und Wertgeneralisierung.

Aber natürlich beläßt es Parsons nicht bei diesem Umriß: er malt das Bild noch um einiges weiter aus. Wichtig ist hier vor allem, daß er die Evolution nicht als einen kontinuierlichen Prozeß des gleichmäßigen und geradlinigen Ansteigens der Anpassungskapazität etc. sieht, sondern eher als einen, der immer wieder durch Schwellen gehemmt wird und deshalb Sprünge und Richtungsänderungen aufweisen muß. Der entscheidende Begriff ist in diesem Zusammenhang der der »evolutionären Universalien«. Ein evolutionäres Universale ist eine Errungenschaft, welche die Anpassungskapazität so sehr vergrößert, daß, wenn sie einmal erreicht ist, keine Gesellschaft sich auf noch höhere Stufen weiterentwickeln kann, ohne von ihr Gebrauch zu machen. In dem Aufsatz von 1964 arbeitet Parsons drei Paare von evolutionären Universalien heraus: zunächst die Herausbildung von sozialen Schichten und von kulturellen Legitimationsinstanzen (sie markieren den Ausgang aus der primitiven Gesellschaft); dann die Herausbildung von Märkten und Bürokratien; schließlich (für den Übergang zur Moderne) die Generalisierung von universalistischen Normen im Rechtsstaat und die demokratische Assoziation – wobei das letzte Paar im Lichte der späteren Arbeiten logisch sinnvoller als Ausdruck der Wertgeneralisierung denn als Differenzierungsergebnis anzusehen wäre.

Weiter ist Parsons' Bild der Moderne dadurch gekennzeichnet, daß sich in ihr Kultur, Gesellschaft, Politik und Ökonomie (auf parsonianisch: Werterhaltung, Integration, Zielerreichung und Anpassung) aus der ungeschiedenen Einheit, die sie in archaischen Gesellschaften gebildet hatten, in spezialisierte Subsysteme (und Sub-Subsysteme) ausdifferenziert haben – auch dies ein adaptiver Differenzierungsprozeß, da nun jedes von diesen Subsystemen die seinem Bereich entsprechenden Eigengesetzlichkeiten ungestört herausarbeiten und zur Erfüllung seiner Funktion nutzen kann. Diese

Effektivierung der Funktionswahrnehmung, darüber hinaus aber auch der Austausch zwischen den Subsystemen, wird weiter erleichtert dadurch, daß sich jedes von ihnen sein eigenes »generalisiertes symbolisches Austauschmedium« schafft – das ökonomische im Geld, das politische in der Macht, das gesellschaftliche im Einfluß und das kulturelle in der Wertbindung. Daß die gesellschaftlichen Interaktionen in sehr viel stärkerem Maße über diese Medien gesteuert werden als über direkte Kommunikation (am evidentesten nachvollziehbar beim Geld), ist ein weiteres Kennzeichen der Moderne.

Die weitere Ausmalung des Bildes können wir uns hier sparen, zumal die zusätzlichen Kennzeichnungen der Moderne bei Parsons – institutionalisierter Individualismus und Säkularisierung z.B. (vgl. Parsons 1978) – nicht gerade zwingend aus dem evolutionstheoretischen Entwurf abgeleitet erscheinen. Auf diesen Entwurf aber kam es hier an.

Die wichtigsten späteren Ansätze zu einer Theorie der Moderne zeichnen sich nun allesamt dadurch aus, daß sie die Parsonsche Evolutionstheorie mit der Weberschen Theorie der Rationalisierung zu verknüpfen suchen. Der wichtigste systematische Grund dafür ist, daß die Schwierigkeiten der klassischen Evolutionstheorie in dem Entwurf von Parsons keineswegs völlig überwunden sind. Weder der Ethnozentrismus- noch der Teleologie-Vorwurf sind wirklich ausgeräumt; und den von Popper (1963) kritisierten »Geschichtsgesetzen«, die zu »universalen Stufentheorien« führen, sieht das alles doch verächtlich ähnlich. Wenn andererseits all dies wegfiel, wenn der Moderne keine Sonderstellung, keine universale Gültigkeit und Bedeutung zukäme, wenn sie nur ein beliebiges von unzähligen möglichen Produkten der gesellschaftlichen Entwicklung darstellte, dann wäre der Glaube an die Modernität kaum mehr geeignet, als Träger und Fundament des bürgerlichen Selbstbewußtseins zu fungieren. Zu lösen wäre dies Problem, wenn es gelänge, die Entwicklung hin zur Moderne als Rationalisierungsprozeß und diese selbst als dessen vorläufigen Endpunkt, als die bisher rationalste Form der Gesellschaftsgestaltung darzustellen. Hierfür schien sich die Webersche Theorie anzubieten.

Nun ist, wie weithin bekannt, Rationalisierung für Weber *kein* Spezifikum der Moderne oder des Okzidents. Insbesondere die priesterlichen Intellektuellen sämtlicher Hochreligionen waren schon durch ihre soziale Lage dazu verurteilt, Rationalisierungsprozesse in Gang zu setzen und weiterzutreiben. Rationalisierung kann jedoch

sehr Verschiedenes bedeuten. »Es gibt z.B. 'Rationalisierungen' der mystischen Kontemplation ... ganz ebenso gut wie Rationalisierungen der Wirtschaft, der Technik, des wissenschaftlichen Arbeitens, der Erziehung, des Krieges, der Rechtspflege und Verwaltung. Man kann ferner jedes dieser Gebiete unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten und Zielrichtungen 'rationalisieren', und was von einem aus 'rational', kann vom anderen aus 'irrational' sein« (Weber 1920a, 11). Entscheidend für die Unterschiede zwischen den Kulturkreisen ist jedoch, »welche Sphären und in welcher Richtung sie rationalisiert werden« (ebd., 12).

Die allgemeinste Formel, die Weber für die spezifisch okzidentale Form der Rationalisierung gibt, lautet bekanntlich, diese sei »Rationalisierung der Weltbeherrschung« – zum Unterschied von der »Rationalisierung der Weltflucht« in aller indischen und der »Rationalisierung der Weltanpassung« in aller chinesischen Religiosität. Um dies beispielhaft an den beiden Extremtypen klarzumachen: Das biblische »Machet euch die Erde untertan!«, erst recht aber die innerweltliche Askese des Calvinisten, für den die asketische Bewährung im Berufsleben einschließlich des geschäftlichen Erfolges Zeichen der religiösen Auserwähltheit ist, und der deshalb seine ganze Lebensführung systematisch-methodisch auf dieses Ziel hin ausrichtet, all dies wäre für die exemplarischen Formen der indischen Religiosität der pure Wahn. Die Grundüberzeugung ist hier, »daß die Erlösung in der Befreiung vom Rad der Wiedergeburten bestehe, und daß sie nur durch Loslösung von dieser Welt der Vergänglichkeit, des innerweltlichen Handelns und des am Handeln haftenden Karman zu erlangen sei (Weber 1920b, 204); die Loslösung von jeglichem Haften an der Welt ist entsprechend das höchste Ziel, auf das hin der indische Heilige seine Lebensführung systematisch-methodisch ausrichtet, insofern rationalisiert. Was von der einen Lebensführung her das Rationalste ist, ist von der andern her spezifisch irrational – und umgekehrt.

Spezifischer analysiert Weber dann v.a. die Rationalisierung der Sphären von Ökonomie, Politik und »denkendem Erkennen« in der okzidentalen Moderne, wobei es wesentlich ist, daß die Rationalisierung dieser Sphären notwendig ihre Herausbildung aus einem vorher ungeschiedenen, ausschließlich über Normen und Sanktionen koordinierten Handlungszusammenhang voraussetzt.

Am deutlichsten wird dies in der Sphäre der Ökonomie: »Rationale Wirtschaft ist sachlicher *Betrieb*. Orientiert ist sie an *Geldpreisen*, die im Interessenkampf der Menschen untereinander auf

dem *Markt* entstehen. Ohne Schätzung in Geldpreisen ... ist keinerlei *Kalkulation* möglich. Geld ist das Abstrakteste und 'Unpersönlichste', was es im Menschenleben gibt. Der Kosmos der modernen rationalen kapitalistischen Wirtschaft wurde daher, je mehr er seinen immanenten Eigengesetzlichkeiten folgte, desto unzugänglicher jeglicher denkbaren Beziehung zu einer religiösen Brüderlichkeitsethik. Und zwar immer mehr, je rationaler und damit unpersönlicher er wurde« (ebd., 544). Die Entwicklung jener Eigengesetzlichkeiten wie ihre Bewußtwerdung waren nur möglich, wenn sich die Ökonomie als eigenständiger Bereich konstituierte, in dem »weder ethische noch antiethische, jeder Ethik gegenüber disparate Erwägungen das Verhalten in den entscheidenden Punkten« bestimmen (Weber 1964, 900).

Das gleiche gilt für den Bereich der Politik. »Und zwar auch hier, wie bei der ökonomischen Sphäre je rationaler die politische Ordnung wurde, desto mehr. Sachlich, 'ohne Ansehen der Person', 'sine ira et studio' ... verrichtet der bürokratische Staatsapparat und der ihm eingegliederte rationale homo politicus ... seine Geschäfte einschließlich der Bestrafung des Unrechts gerade dann, wenn er sie im idealsten Sinne der rationalen Regeln staatlicher Gewaltordnung erledigt. Auch er ist daher kraft ihrer Verunpersönlichung einer materialen Ethisierung ... in wichtigen Punkten weniger zugänglich als die patriarchalen Ordnungen der Vergangenheit« (Weber 1920a, 546f). In nuce enthält das Zitat noch zwei spezifischere, aber zentrale Thesen Webers zur Entwicklung des politischen Bereichs in der Moderne: die These von der Rationalisierung des staatlichen Verwaltungshandelns durch Bürokratisierung und die von der formalen (im Gegensatz zur materialen) Rationalisierung des Rechts. Ein berechenbares Recht und eine berechenbare Verwaltung sind notwendige Funktionsbedingungen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung; ohne beides gibt es keinen Übergang zur Moderne. Auf der Ebene der Herrschaftslegitimierung schließlich sind beide aufs engste mit dem Typus der »legalen Herrschaft« verbunden: Herrschaft bezieht ihre Legitimität nicht mehr aus der »Heiligkeit altüberkommener ('von jeher bestehender') Ordnungen und Herrengewalten« (Weber 1964, 167), sondern aus ihrer Einsetzung entsprechend einem Satz formaler, wissentlich und willkürlich »gesetzter« Regeln – auch dies ein Prozeß der »Entzauberung« und deshalb der Rationalisierung.

Im Bereich des denkenden Erkennens ist die Moderne für Weber dadurch gekennzeichnet, daß es nur in ihr »*Wissenschaft* in dem

Entwicklungsstadium, welches wir heute als 'gültig' anerkennen«, gibt (Weber 1920a, 1). Auch die Herausbildung der Wissenschaft setzte einen Differenzierungsprozeß voraus, der es dem denkenden Erkennen erst ermöglichte, sich gemäß seinen Eigengesetzlichkeiten zu entwickeln, in relativer Unabhängigkeit von normativer Regulierung insbesondere durch die Religion, die immer wieder versuchen mußte, »eine feste Grenze des rationalen Diskutierens zu erzwingen« (ebd., 564). Die Spannung gegenüber der Religion wie gegenüber jedem Versuch einer allumfassenden ethischen Regulierung ist hier am »größten und prinzipiellsten«. »Wo immer (...) rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulats, daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie *sinnvoll* orientierter Kosmos sei, endgültig hervor. Denn die empirische und vollends die mathematische Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, welche überhaupt nach einem 'Sinn' des innerweltlichen Geschehens fragt« (ebd.).

Was den Bereich der Ästhetik angeht, sind Webers Aussagen etwas zwiespältiger. Klar ist für ihn, daß sich auch diese Sphäre in der Moderne aus einem ungeschiedenen Zusammenhang allumfassender ethischer Reglementierung herausdifferenziert und gemäß ihren Eigengesetzlichkeiten entwickelt hat. »Die Kunst konstituiert sich nun als ein Kosmos immer bewußter erfaßter, selbständiger Eigenwerte« (ebd., 555). Nicht ganz eindeutig ist aber Webers Antwort auf die Frage, ob es sich bei der Entwicklung dieser »Eigengesetzlichkeit der Kunst« (ebd.) auch um »Rationalisierung« handle – wie er es für Ökonomie, Politik und Wissenschaft selbstverständlich vorausgesetzt hatte. In der »Zwischenbetrachtung« erscheint ihm die Kunst als eine Sphäre »von Grund aus arationalen oder anti-rationalen Charakters« (ebd., 554) und ihre Funktion gerade in der Moderne als die der Erlösung »vor allem auch von dem zunehmenden Druck des theoretischen und praktischen Rationalismus« (ebd., 555). In der »Vorbemerkung« erscheint ihm die »klassische Rationalisierung der gesamten Kunst« – die »rationale Verwendung der Linear- und Luftperspektive in der Malerei«, die »rationale harmonische Musik« (ebd., 2f) – als Spezifikum der Moderne (vgl. auch Weber 1951, 505f). Dies soll uns vorerst aber nicht weiter beschäftigen.

*Die Modernisierungstheorie der 70er/80er Jahre**Rationalisierung und Differenzierung*

Um die im Vergleich mit allen früheren Formen der Gesellschaftsgestaltung höhere Rationalität der Moderne zu begründen, kann man nun auf allen Ebenen dieses Weberschen Theoriegebäudes ansetzen. Auf der allgemeinsten Ebene könnte man versuchen zu zeigen, daß der Rationalismus der Weltbeherrschung eben doch »vernünftiger« ist als der der Weltflucht bzw. der Weltanpassung. Weber selbst ist in dieser Hinsicht sehr vorsichtig. Er spricht lediglich von Kulturercheinungen, »welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen« (Weber 1920a, 1 – meine Hervorhebung, G.H.). Und bezüglich der spezifischen Frage der Rationalität religiöser Heilslehren schreibt er sogar (anders als Tenbruck [1975] es wahrhaben will): »Die formal vollkommenste Lösung des Problems der Theodizee ist die spezifische Leistung der indischen 'Karman'-Lehre« (Weber 1964, 409).

Wolfgang Schluchter (1979) argumentiert schon weniger vorsichtig in Richtung auf eine universelle Bedeutung und Gültigkeit des spezifisch okzidentalen Rationalismus der Weltbeherrschung und damit auf dessen Überlegenheit gegenüber allen anderen – wenn gleich in merkwürdig gewundener Weise. Zunächst geht er mit Weber davon aus, daß es »keine von Kulturwertideen unabhängige historische Begriffsbildung, keine endgültigen historisch-begrifflichen Konstruktionen« (ebd., 20) geben könne, daß der »Rationalismus der Weltbeherrschung ... *unser* Gesichtspunkt (sei), mit dem wir, gleich einem Scheinwerfer, einen Ausschnitt der Weltgeschichte beleuchten« (ebd., 37), und daß dies nur *eine* von vielen möglichen Perspektiven darstelle (cf. ebd., 256). Andererseits behauptet er doch wieder eine »nicht bloß ... bezugspunktunabhängige Höherstufigkeit des modernen okzidentalen Rationalismus, sondern ... auch wertphilosophisch seine Höherwertigkeit gegenüber anderen Rationalismen« (ebd., 35); die moderne okzidentale Kultur sei »eine *ausgezeichnete* Auslegung des Kulturmenschentums« (ebd., 34). Die Begründung für diese zweite These (die mit der ersten nirgends wirklich vermittelt wird), hebt darauf ab, daß »die besondere kulturhistorische Leistung, die der moderne okzidentale Rationalismus erbracht hat, ... die Entzauberung der Welt gewesen« sei (ebd., 35). Hinter diese »Entzauberung« können wir – wenigstens als »bewußte Kulturmenschen« – nicht mehr zurück. Sie

enthält für Schluchter zwei Bedeutungskomponenten: zum einen die Entpersonalisierung der alten Götter und Dämonen zu »unpersönlichen Mächten«, zum anderen das Bewußtsein vom unauflöselichen Antagonismus der Werte, vom »unversöhnlichen 'ewigen Kampf', der zwischen ihnen tobt« (ebd.). Nun taugt die erste von diesen beiden Komponenten nicht allzu viel als Beleg für die Höherwertigkeit des Rationalismus der Weltbeherrschung gegenüber anderen Rationalismen – schon gar nicht gegenüber dem der Weltflucht: Dem indischen Heiligen, der seine ganze Lebensführung rational auf die Entleerung der Seele von allen Weltbeziehungen und Weltsorgen ausrichtet, kann es absolut gleichgültig sein, ob »die Welt«, der er zu entkommen trachtet, von Göttern und Dämonen oder von unpersönlichen Mächten und Gesetzmäßigkeiten beherrscht ist. Sie ist Quelle des Leids, das weiß er, und das genügt ihm; deshalb sucht er sich von allem Haften an ihr zu lösen. Mit der zweiten Bedeutungskomponente der »Entzauberung«, dem Antagonismus der Werte aber, kommen wir schon zur nächsten Ebene von Webers Theoriegebäude, zur Ebene der »Differenzierung der Wertsphären«.

Schluchter meint, die von Weber in der »Zwischenbetrachtung« vorgenommene Sphärendifferenzierung (s.o.) zurückführen zu müssen auf die »grundlegende Unterscheidung ... in die kognitive, evaluative und expressive Sphäre« (ebd., 31). Dies scheint mir eine überflüssige Vergewaltigung des Textes zu sein. Richtiger scheint es mir zu sein, die Unterscheidung zwischen kognitiver, evaluativer und expressiver Sphäre, die Weber ja anderswo selbst trifft³⁴, als »symbolisch-kulturelle« von der »strukturellen« Differenzierung zu unterscheiden und der »Ebene der Kultur« zuzuordnen (cf. Berger 1986, 87). Der Anschluß an Parsons ergibt sich dann zwanglos: Die Sphäre der Kultur, die sich wie die anderen von Weber in der Zwischenbetrachtung behandelten Sphären der Ökonomie (Adaptation), der Politik (Goal Attainment) und des formalen Rechts (Integration) zu einem eigenen Subsystem herausdifferenziert hat, differenziert sich weiter in die Wertsphären des Wahren, Guten und Schönen.

Bleiben wir zunächst, um den Zusammenhang mit der Entzauberungsthese nicht zu verlieren, auf dem höheren Stockwerk der »Ausdifferenzierung der Wertsphären«. Hier ist die Lage nicht prinzipiell anders als bei der »Entdämonisierung«: die weltbildunabhängig höhere Rationalität dieser Art der Differenzierung gegenüber anderen ist nicht nachzuweisen. Vor allem ist darauf hinzuweisen, daß die begriffliche Unterscheidung zwischen dem Wahren, Guten und Schönen bzw. zwischen Tatsachenaussagen, normativen und ästhetischen

Urteilen gegenüber anderen begrifflichen Unterscheidungen keinerlei Sonderstatus beanspruchen kann. Daran ist insbesondere Jürgen Habermas (sonst sicher kein Begriffsrealist) zu erinnern, der darauf beharrt, daß wir Modernen, wenn wir diese Unterscheidung treffen, (zum Unterschied von den archaischen Kulturen) die »richtigen begrifflichen Schnitte« legen (Habermas 1981 I, 80). Dagegen ist festzuhalten: »Keine Einteilung, und sei es die für unsere Gewohnheiten phantastischste, ist theoretisch weniger gerechtfertigt noch weniger 'richtig' als die zur Zeit akzeptierte« (Kolakowski 1967, 61). Begriffliche Unterscheidungen sind nur von bestimmten Erkenntniszielen her zu rechtfertigen; die zwischen den drei Wertsphären ist es innerhalb unseres, durch den Rationalismus der Weltbeherrschung geprägten Weltbildes sicherlich – für den indischen Heiligen wäre auch sie von absoluter Irrelevanz. Für ihn zählt allenfalls die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich; darüber nachzudenken, ob Werturteile aus Tatsachenaussagen abgeleitet werden können oder nicht, wäre nur eine nichtige Ablenkung von seinem obersten Heilsziel, der Lösung von allem Haften an der Welt.

Von sich aus ist die okzidentale Form der Differenzierung offenbar nicht rationaler als andere Formen der gesellschaftlichen Organisation. Um ihre überlegene Rationalität zu erweisen bedarf es zusätzlicher Argumente. Solche glaubte man zum einen durch den Nachweis gewinnen zu können, daß diese Differenzierung als solche die Effektivität der Naturaneignung vergrößere. Damit hatte man zwar die Webersche Skepsis bezüglich des 'Rationalismus der Weltbeherrschung' einfach unterlaufen. Aber bezüglich dieser Skepsis schien ja das letzte Wort noch nicht gesprochen, und zudem erschien der Nachweis der Effektivitätssteigerung durch Differenzierung auch um seiner selbst willen interessant. Zum anderen suchte man zum Beleg für die Überlegenheit dieser Art der Differenzierung zu zeigen, daß sie *innerhalb* der einzelnen ausdifferenzierten Subsysteme ein je höheres Maß an Rationalität ermöglicht oder erzwingt. Auch hier liegt für die Mehrzahl der Autoren der Maßstab für höhere Rationalität in höherer Effektivität, genauer, in erfolgreicherer Ausübung der dem jeweiligen Subsystem zufallenden Funktionen. Jürgen Habermas geht einen Schritt weiter: Er bemißt die Rationalität danach, welches Ausmaß an »rational motiviertem Einverständnis« in einer Sphäre oder einem Subsystem verwirklicht ist. Ein solches ist in allen Geltungsbereichen eines, »das sich an der intersubjektiven Anerkennung von Geltungsansprüchen bemißt«, welche ihrerseits stets »direkt oder mittelbar auf Argumentationen

verweisen, in denen sie bearbeitet und gegebenenfalls eingelöst werden können« (Habermas 1989, 375 f) – letztlich also auf den herrschaftsfreien Diskurs. Da dieser aber ex definitione ein universalistischer ist, wird der Universalismus zur zentralen Bedingung der Rationalität. Wir wollen im Folgenden zunächst die Argumente diskutieren, die die Rationalisierung innerhalb der in der Moderne ausdifferenzierten Subsysteme erweisen wollen, dann diejenigen, welche die Differenzierung als solche für eine Effektivitätssteigerung verantwortlich machen.

Rationalisierung innerhalb der ausdifferenzierten Subsysteme

Bleiben wir zunächst auf der Ebene der Werterhaltung/Kultur. Die Ausdifferenzierung eines eigenen Subsystems »Wissenschaft« läßt sich hier zwanglos interpretieren als institutionelle Vorkehrung, die dafür Sorge zu tragen hat, daß in der kognitiven Sphäre Machtansprüche bei der Entscheidung von Geltungsfragen so weit wie möglich zurückgedrängt werden. Die Entwicklung einer autonomen Sphäre der Kunst fügt sich dem gleichen Interpretationsmuster. Etwas komplizierter ist das vorherrschende, in erster Linie auf Schluchter zurückgehende Argumentationsmuster bei der Ethik.

Schluchter unterscheidet Weber (diesen gegen ihn selbst interpretierend) eine Vierstufentheorie der Ethik-Entwicklung von der magischen über die Gesetzesethik und die Gesinnungsethik zur Verantwortungsethik. Dabei macht er sich (wie auch schon Habermas 1976) die Piaget-Kohlbergsche Stufentheorie der moralischen Entwicklung des Kindes zunutze. Auf der (noch vor-ethischen) magischen Stufe sind Norm und Handlung noch ungeschieden, Handlungen werden nur situativ, nach ihren konkreten Folgen beurteilt. In der Gesetzesethik sind allgemeine, seit jeher und auf ewig feststehende Normen formuliert, in deren Licht die Handlungen beurteilt werden können. In der Gesinnungsethik unterliegen Normen selbst der ethischen Beurteilung im Lichte von Prinzipien. In der Verantwortungsethik werden diese Prinzipien selbst reflexiv und der Diskussion unterworfen, unterliegen auch sie der Kritik. Diese Entwicklung ist offensichtlich als Öffnung immer weiterer Bereiche des ethisch Relevanten für die argumentative Auseinandersetzung zu interpretieren. Inhaltlich ist sie Wertgeneralisierung (Norm – Prinzip – reflexives Prinzip), und auch vom betroffenen Personenkreis her ist sie Universalisierung (»die Verantwortungsethik muß die Idee der Gewissensfreiheit uneingeschränkt akzeptieren. Sie schließt die Gewissensfreiheit der *anderen* ein« – Schluchter 1979, 87; cf. auch 78).

Nun haben die auf der kulturellen Ebene angesiedelten Werte, Ideen und Weltbilder aber »Weichensteller-« (Weber, Schluchter), »Schrittmacher-« (Habermas), gar »determinierende« Funktion (Parsons) für alle anderen Bereiche der gesellschaftlichen Entwicklung. Deshalb müssen sich die dort herrschenden Prinzipien auch in den Bereichen Gesellschaft/Integration, Politik/Zielerreichung und Ökonomie/Adaptation durchsetzen. Auch diesem Interpretationsmuster fügt sich die Modernisierungstheorie der Weber-Parsons-Nachfolge.

Für den Bereich der Integration ist vor allem die von Weber avisierte Rationalisierung des Rechts von Bedeutung. Rationalisierung heißt hier Generalisierung der Rechtssätze in Richtung auf »ein oder mehrere 'Prinzipien'« und Systematisierung in Richtung auf ein »in sich logisch widerspruchsfreies und vor allem prinzipiell lückenloses System von Regeln« (Weber 1964, 630). Dies ist die Voraussetzung jeglicher Rechtssicherheit und Berechenbarkeit des Rechts. Nun kann aber die Rationalisierung wiederum entweder in 'materiale' oder in 'formale' Richtung gehen. 'Material' ist sie dann, »wenn der Ethik gegenüber dem Recht dauerhaft der Primat zufällt« (Schluchter 1979, 155); 'formal' ist sie dann, wenn, wie in der Moderne, »nahezu alles Recht als gesetzt und damit als revidierbar« gilt (ebd. 146) – wodurch alleine es der reflexiven Prinzipienethik mit ihrem hohen Maß an Offenheit für die argumentative Auseinandersetzung und an Universalismus kongenial wird. Richard Münch formuliert den allgemeinen Konsens: »Beliebigkeit der Satzung von Recht durch politische Entscheidung und trotzdem sichere Erwartbarkeit der Geltung der Rechtsregeln in den sozialen Interaktionen des Alltags ... ist eine an sich höchst unwahrscheinliche Merkmalskombination ... Sie ist nur im modernen okzidentalen Staat anzutreffen; allen anderen Gesellschaftstypen ist sie fremd« (Münch 1984, 384).

Im politischen Bereich ist die Moderne wiederum für die ganze Schule durch den Übergang zur »legalen Herrschaft« gekennzeichnet, dessen reinster Typus die bürokratische Herrschaft ist. Die Legitimität beruht »auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen« (Weber 1964, 159) – »Legitimation durch Verfahren« (cf. Luhmann 1969). Der Verwaltungsstab besteht typischerweise aus einer formalen Hierarchie von bürokratischen Beamten mit je spezifischen Kompetenzen und Funktionen. Weber selbst wie auch seine orthodoxeren Schüler sehen die höhere Rationalität dieses Arrangements nur in seiner höheren Effektivität – sowohl

was die Implementation der politischen Entscheidungen als auch was die Konsensbeschaffung angeht. Habermas will darin darüber hinaus auch ein höheres Maß an kommunikativer Rationalität ausmachen: Legitimation durch Verfahren kann nur dann gelingen, wenn das Verfahren selbst legitimiert ist. Wenn dieses seine Legitimation nicht aus der Tradition beziehen soll (das wäre »traditionale Herrschaft«), kann es sie nur aus dem Prinzip der freien Vereinbarung, dem rational motivierten Konsens, also dem Grundprinzip des kommunikativen Handelns beziehen – was auch bedeutet, daß »legale Herrschaft« stets einer wie auch immer gearteten Form der demokratischen Legitimierung bedarf. Die »demokratische Assoziation« wäre demnach, wenn nicht gleich ein »evolutionäres Universale« wie bei Parsons, so doch ein konstitutiver Bestandteil der Moderne.

Im ökonomischen Bereich ist die Moderne, sprich »der moderne Kapitalismus« für Weber definiert durch »Rentabilitäts« Orientierung, d.h. Streben »nach immer erneutem Gewinn« in einem »kontinuierlichen Betrieb«, erzielt »durch Ausnützung von *Tausch* Chancen«, ermittelt durch »Kapitalrechnung« in Geld (Weber 1920 a, 4f) und produziert mittels rationaler »Organisation von (formell) *freier Arbeit*« (ebd. 7). Die höhere Effizienz dieses Arrangements steht auch hier für alle Autoren außer Frage. Für Luhmann (1984) ist sie begründet in der Umstellung des Systems auf das autopoietische Prinzip der Zahlung (»Zahlungen generieren Zahlungen«), was auf der Legitimationsebene noch den Nebeneffekt hat, daß »Dritte beruhigt« werden (»sie können ... zusehen, wie jemand auf knappe Güter zugreift, *weil er dafür zahlt*« – ebd. 319). Nach Habermas' »Rekonstruktion des historischen Materialismus« ist dagegen auch hier ein Element von kommunikativer Rationalität am Werk; denn der Kernpunkt des Übergangs zum Kapitalismus liegt darin, »daß den Weltbildern *universalistische* Prinzipien entnommen und im Bereich der gesellschaftlichen Arbeit *institutionalisiert* wurden« (Habermas 1976, 243 – meine Hervorhebung G.H.).

So weit paßt das also alles ganz gut zusammen. Wenn man mit Habermas nicht nur die instrumentelle, sondern auch die kommunikative Vernunft berücksichtigt, läßt sich die höhere Rationalität der Basisinstitutionen der Moderne in allen vier Subsystemen plausibel machen. Da diese Konzeption Rationalität nicht nur in Zweck-Mittel-Kategorien mißt, entgeht sie fürs erste zumindest *dem* Weber-schen Gegenargument gegen eine universelle Rationalisierungstheorie, das auf die Unterschiedlichkeit der möglichen obersten

Zwecksetzungen hinweist. Schwieriger wird dies für all die Ansätze, die die Höherwertigkeit der Moderne schon in der Ausdifferenzierung der Subsysteme bzw. Sub-Sub-Systeme selbst begründet sehen. Denn sie müssen diese Höherwertigkeit letztlich doch aus der höheren Effizienz der modernen Gesellschaft und ihrer Untereinheiten, dem »Wandel in Richtung auf Kapazitätserweiterung und Autonomie« (Zapf 1975, 212) herleiten, also aus der Dominanz des Gesichtspunkts der »Weltbeherrschung«, der für Weber gerade *nicht* universalisierbar ist.

Systemdifferenzierung als Rationalisierung

Am Weber-nächsten argumentiert Lepsius: Die Herausdifferenzierung der okzidentalen Stadt als eines autonomen und autokephalen Herrschaftsgebildes innerhalb der feudalen Gesellschaftsordnung hatte es dem Stadtbürgertum ermöglicht, die Entwicklung von Handel und Gewerbe nach deren eigenen Rationalitätskriterien voranzutreiben. Entscheidend ist die »relative Freisetzung« der ausdifferenzierten Sphären »von gesamtgesellschaftlichem Sanktionsdruck« (Lepsius 1977, 18), die es erlaubt, Abweichungen, »Innovationen« friedlich durchzusetzen. Im Fall des Stadtbürgertums war die entscheidende derartige Innovation die Umstellung auf ein Wirtschaftsverhalten, in dem »Rationalitätskriterium die Kapitalrechnung (wird)« (ebd. 19). Gleichzeitig, aber in »kontextspezifischer und institutionalisierter Funktionsisolierung« (ebd. – mehr sagt Lepsius hierzu leider nicht) davon, differenziert sich die bürokratische Verwaltung heraus, die ebenfalls ihr eigenes Rationalitätskriterium entwickelt (»sachlich qualifizierte Verwaltungsstäbe und universalistische Verwaltungsnormen« – ebd.). Die Ausdehnung der Geltung dieser beiden »zentralen Rationalitätskriterien der 'Moderne'« beruht wesentlich auf dem »Erfolg, den ihre Rationalisierungstechniken als Entscheidungsmittel aufweisen« (ebd.). Weitere für die Entstehung der Moderne zentrale Differenzierungsprozesse sind im Auseinanderfallen von politischer und religiöser Autorität und, damit zusammenhängend in der Entwicklung einer »institutionell eigenverfaßten Wissenschaft« (ebd. 20) zu sehen. In all diesen Sphären bildeten sich eigene und untereinander *konfligierende* Interessenlagen, Handlungsziele und Rationalitätskriterien aus. Entscheidend für die permanente Innovationsfähigkeit, »die Dauerdynamik der 'Moderne'« (ebd. 21) ist, daß diese Konflikte bestehen bleiben, nicht einseitig zugunsten einer Sphäre aufgelöst, vielmehr nach Möglichkeit ihrerseits institutionalisiert werden. Der entscheidende Vorzug

der in der Moderne verwirklichten institutionellen Differenzierung ist nach alledem offensichtlich die durch sie erreichte Fähigkeit zu immer neuen erfolgreichen Innovationen – wobei darüber, was eine erfolgreiche Innovation ist, keine apriorische Vorentscheidung getroffen ist, sondern in permanentem »trial and error-Verfahren« (ebd. 27) entschieden werden muß.

Ganz ähnlich wie Lepsius argumentiert Erich Weede mit einer »Kausalkette Konflikt-Freiheit-Fortschritt, wobei sich der Konflikt auf internationale Rivalität ebenso wie auf innerstaatliche Interessengegensätze bezieht«, »die Freiheit wesentlich von der relativen Autonomie der Lebensbereiche Wirtschaft, Wissenschaft und Politik voneinander abhängt«, der Fortschritt »als Folge der optimalen Nutzung des immer dezentralisierten Wissens in Millionen Köpfen verstanden wird« (Weede 1988, 184).

Deutlich skeptischer, aber im Wesentlichen ebenfalls ähnlich argumentieren sowohl Habermas als auch Luhmann. Habermas sieht die Notwendigkeit der Differenzierung im Problembereich der »Systemintegration« angesiedelt, dem Bereich der Auseinandersetzung sozialer Systeme mit ihrer Umwelt. »Die Anstöße für eine Differenzierung des Gesellschaftssystems gehen vom Bereich der materiellen Reproduktion aus« (Habermas 1981, II, 251). »Evolutive Neuerungen«, die zur »Institutionalisierung einer höheren Ebene der Systemdifferenzierung« (ebd.) führen, finden ihren Anlaß stets in Schwierigkeiten auf dem Gebiet der Naturaneignung. Solche Schwierigkeiten können regelmäßig nur dadurch gelöst werden, daß neue Formen der »Sozialintegration« eingeführt werden. Paradigmatisch entwickelt wird dieser Gedanke bei Habermas (1976, 176ff; 1981 II 264ff) am Beispiel des Übergangs von verwandtschaftlich organisierten »archaischen« zu staatlich verfaßten Gesellschaften. Diesem Übergang geht regelmäßig ein die durch die gegebene Ressourcenlage gesetzten Schranken überschreitendes Bevölkerungswachstum voraus. Die Konsequenzen sind nicht nur Hunger, sondern auch soziale Konflikte. Um diese zu lösen, ernennt man Richterherrscher, die nach universalistischen, die verwandtschaftlichen Solidaritätspflichten überschreitenden Normen Recht sprechen. Damit ist erstmals verwandtschaftsübergreifende politische Herrschaft etabliert, die nun ihrerseits auch die produktive Kooperation auf verwandtschaftsübergreifender Stufenleiter organisieren und effektivieren kann, wodurch schließlich auch die Ausgangsschwierigkeiten im Bereich der materiellen Reproduktion gelöst werden. Dabei ist die Art und Weise, wie das geschieht, aus der

Systemperspektive völlig uninteressant; aus ihr ist nur von Bedeutung, daß sich der Machtmechanismus aus der ungeschiedenen Einheit der archaischen Lebenswelt herausdifferenzieren muß, wenn die aufgetretenen Systemintegrationsprobleme gelöst werden sollen. Ganz dasselbe gilt auch für die Ausdifferenzierung des Marktmechanismus – ohne daß Habermas in gleicher Ausführlichkeit darauf einginge. »Macht- und Tauschbeziehungen sind die Dimensionen, in denen sich Interaktionssysteme auf Erfordernisse der funktionalen Spezifizierung gesellschaftlicher Kooperation einstellen«; das Resultat ist eine höhere »Steuerungsfähigkeit des Handlungssystems«, die sich daran bemißt, »was die aggregierten Handlungseffekte in einer gegebenen Umwelt zur Erhaltung des Systembestands beitragen« (Habermas 1981 II, 240). In dieser Perspektive geht es also offenkundig nicht mehr um kommunikative Vernunft und kommunikatives Einverständnis, sondern um die Rationalisierung der »Weltbeherrschung«.

Ihre eigentliche Bedeutung erhält die Ausdifferenzierung von politischem und ökonomischem Subsystem aber erst dadurch, daß sich beide mit *Geld* und *Macht* ihre eigenen abstrakten Kommunikationsmedien schaffen. In dem Maße, wie »der gemeinsame lebensweltliche Kontext, in den kommunikatives Handeln eingebettet ist, seine Naturwüchsigkeit verliert ... erhöhen sich Verständigungsbedarf, Interpretationsaufwand und Dissensrisiko« (ebd. 393). Davon entlasten diese Medien. Sie ermöglichen »eine generalisierte strategische Einflußnahme auf die Entscheidung anderer Interaktionsteilnehmer unter *Umgehung* sprachlicher Konsensbildungsprozesse« (ebd. 273) – es ist nun nicht länger erforderlich »to negotiate basics all the time« (Baum 1976 – zitiert nach Habermas 1981 II 393). Die Effizienz der beiden ausdifferenzierten Subsysteme wird dadurch enorm gesteigert, und entsprechend auch die »Steuerungsfähigkeit des Handlungssystems« als ganzen. In der Gegenwart, allerdings, wird diese Rationalisierung paradox: die »verselbständigten Imperative« der aus dem über sprachliche Konsensbildungen und Normen regulierten Interaktionszusammenhang entlassenen Subsysteme, schlagen auf diesen selbst »destruktiv zurück« (ebd. 277). Handlungsbereiche wie die der kulturellen Überlieferung, der sozialen Integration oder der Erziehung sind auf sprachliche Verständigungsprozesse als Mittel der Handlungskoordination angewiesen; anders können sie ihre Funktionen nicht erfüllen. Im Spätkapitalismus werden sie jedoch in immer stärkerem Maße der Regulierung über die Medien Macht und Geld unterworfen – was zwar

Die 'Moderne'

deren Effizienz bezeugt, was die »aggregierten Handlungseffekte« angeht, aber eine Gefährdung des »Systembestands« bedeutet.

Die gewohnte Ausdifferenzierung der Funktionssysteme »Wirtschaft« und »Politik« ist auch für Luhmann ein Spezifikum der Moderne; hinzukommen die ausdifferenzierte Wissenschaft und das ausdifferenzierte Erziehungssystem (cf. z.B. Luhmann 1987, 518f, 627f). Auch die Erklärung, die wir bei ihm für jene Differenzierungsprozesse finden, sind uns mittlerweile vertraut: erfolgreiche Selbstbehauptung des (sozialen) Systems gegenüber seiner Umwelt durch Steigerung der Wahlmöglichkeiten. Neu ist zunächst nur der Abstraktionsgrad: Im Bereich des politischen Systems der Gesellschaft ging es vor allem darum, »die Disposition über System/Umwelt-Beziehungen von der allgemeinen Reproduktion des Systems zu trennen und sie zu konzentrieren auf eine funktionspezifisch dafür bereitgestellte Einrichtung. Systeme, die über diese Möglichkeit verfügen, können ihren Einfluß auf die Umwelt kontrollieren und gegebenenfalls variieren. ... Das Umweltverhältnis muß auf einem Niveau höherer Systemkomplexität mit mehr Möglichkeiten und mehr Einschränkungen reproduziert werden. Man weiß, daß Gesellschaften, die keine Möglichkeit haben, kollektive Handlungsfähigkeit auszubilden, ein geringes Entwicklungsniveau nicht überschreiten können« (ebd. 274). Bestandssicherung durch Erhöhung der Kontrollchancen und Reaktionsmöglichkeiten – das ist es, was die Ausdifferenzierung des politischen Systems vor allem leistet.

Ähnliche Vorteile bietet die Ausdifferenzierung eines eigenen, »autopoietischen« Wirtschaftssystems. »In diesem System ermöglichen Zahlungen Zahlungen. Dadurch ist eine im Prinzip unbegrenzte Zukunft eingebaut. Alle Dispositionen im System sichern zugleich die Zukunft des Systems« (Luhmann 1984, 317). Geld ist nicht zum Verbrauch, sondern zum Ausgegebenwerden da; und da dies auch für den gilt, an den es ausgegeben wird, geht es immer weiter. »Würden keine Zahlungen mehr erfolgen, würde die Wirtschaft schlicht aufhören, als ausdifferenziertes System zu existieren« (ebd. 312) – was allerdings schon verdächtig nach Tautologie aussieht: wenn die Zahlungen aufhören, ... hören die Zahlungen auf. Falls die These von der Zukunftssicherung des Systems durch alle Dispositionen im System aber nicht diese logische Wahrheit meint, sondern empirisch verstanden werden soll, dann ist doch daran zu erinnern, daß Zahlungen generierende Zahlungen auch zu Inflation und Krise führen können und geführt haben, in denen dann schließlich keine Zahlungen mehr akzeptiert wurden.

Solange das Geld überhaupt als Geld funktioniert – d.h. als allgemeines Zahlungsmittel akzeptiert wird – garantiert es für Luhmann darüberhinaus ein hohes Maß an Zukunftssicherheit und Wahlfreiheit: Wer es besitzt, kann sicher sein, es für den Kauf jeder beliebigen Ware nutzen zu können – besäßen alle nur ihre »Waren«, müßte jeder Anbieter einen Nachfrager suchen, der gleichzeitig Anbieter des von ihm Nachgefragten ist, was sehr viel mehr an Risiko und entsprechend weniger an Tauschchancen bedeuten würde. Hinzu kommt, daß eine aus der durch Normen und Verständigungsprozesse geregelten Welt ausgebettete Wirtschaft »nicht auf Legitimation durch die schon vorhandene Welt angewiesen« und deshalb innovationsfähiger ist – »Profit ist ein zustimmungsunabhängiges Motiv« (ebd. 314). Eine auf Autopoiesis mittels Zahlungen generierenden Zahlungen umgestellte Wirtschaft kann nach alledem besser als jede andere das erfüllen, was ihre »Funktion« ist: sie »(verknüpft) eine zukunftsstabile Vorsorge mit je gegenwärtigen Verteilungen« (ebd. 315).

Wichtiger als Luhmanns Einzelaussagen zu den weiteren ausgegliederten Systemen (Erziehung und Wissenschaft) sind seine allgemeinen Thesen über die möglichen Arten von Differenzierung. Es scheint »eine Art Selektion zu geben, die das auswählt«, was an Formen der Differenzierung »Bestand haben kann«. »So ließe sich möglicherweise erklären, daß es letztlich doch nur wenige Differenzierungsformen gibt, die in langfristig bestehenden Systemen durchgehalten werden können, so vor allem die Differenzierung in gleiche Einheiten (Segmentierung), die Differenzierung Zentrum/Peripherie, die Differenzierung konform/abweichend (...), die hierarchische Differenzierung und die funktionale Differenzierung« (Luhmann 1987, 260 f). Der Übergang zur modernen Gesellschaft ist der Übergang vom Primat der hierarchischen zu dem der funktionalen Differenzierung. In der modernen Gesellschaft gibt es demnach keine feste Hierarchie der verschiedenen Subsysteme mehr. Diese unterscheiden sich nur noch nach ihren Funktionen. Sie behandeln sich gegenseitig als gleichrangig und stehen prinzipiell allesamt in gleicher Weise für jedermann und jedefrau offen – wenn diese nur die notwendigen Voraussetzungen für die Funktionserfüllung mit sich bringen. Der Übergang von der hierarchischen zur funktionalen Form wird einerseits erzwungen durch das höhere Ausmaß an Differenzierung, das in der modernen Gesellschaft herrscht und diese so komplex werden läßt, daß die Spitze der Hierarchie sie gar nicht mehr überschauen und kontrollieren kann. Andererseits verstärkt er

selbst das Ausmaß an Differenzierung in einer Weise weiter, die die Umwelt handhabbarer macht: Jedes Teilsystem kann sich auf seine Funktion konzentrieren und »sich durch die Voraussetzung entlastet fühlen, daß viele Erfordernisse der Gesamtsystemreproduktion anderswo erfüllt werden« (ebd. 262). Zugleich erhöht die funktionale Differenzierung die Wahrscheinlichkeit beträchtlich, daß in den einzelnen Subsystemen »Reflexivprozesse« installiert werden, was »Steuerungs und Kontrolleistungen des Prozesses durch sich selbst« ermöglicht (ebd. 616). Das System wird »sensibler für die Umwelt« (ebd. 265). Es verbindet »leichte und folgenreiche Störbarkeit mit hoher Rekuperationsfähigkeit« (ebd. 616).

Allerdings: der Erfolg der modernen Gesellschaft bei der Umgestaltung ihrer Umwelt war gar zu groß – so groß, daß die durch sie bewirkten Umweltveränderungen mit dem begrenzten Planungs- und Rekombinationspotential der entsprechenden Systeme nun selbst nicht mehr überschaubar und beherrschbar sind. »Vor allem fehlt ein gesellschaftliches Subsystem für die Wahrnehmung von Umweltinterdependenzen. Ein solches kann es bei funktionaler Differenzierung nicht geben; denn das hieße, daß die Gesellschaft selbst in der Gesellschaft nochmals vorkommt. ... Manche fordern daraufhin eine Allzuständigkeit der Politik, andere wollen aussteigen. Beides ist nicht möglich. Es bleibt wohl nur die Möglichkeit, das Problem mit der nötigen Schärfe zu formulieren, die funktions-systemspezifischen Umweltorientierungen zu verbessern und die gesellschaftsinternen Rückbelastungen und Problemverschiebungen mit mehr Transparenz und Kontrollierbarkeit auszustatten« (ebd. 645).

Trotz aller Befürchtungen von Habermas und Luhmann, daß das Imperium zurückschlagen werde (die Umwelt auf das System beim einen, die instrumentelle auf die kommunikative Vernunft beim anderen) herrscht doch Einigkeit bei allen Theoretikern der Moderne, daß diese über (funktionale) Differenzierung ein höheres Maß an »Weltbeherrschung« erlangt hat als jede andere zuvor. »Explosionsartig wachsende Möglichkeitsräume des Handelns« (Offe 1986, 100) im Gefolge der Ausdifferenzierung der Subsysteme werden von allen unterstellt. Claus Offe zählt (ohne selbst daran zu glauben) auf, auf welche Bereiche dies alles bezogen wurde: im Bereich der materiellen Produktion gibt es immer mehr Möglichkeiten, zu wählen, »wo etwas gekauft bzw. verkauft wird und was wie produziert wird«; im Bereich der »kulturellen Reproduktion« werden die »Orientierungsnormen, die in den Wissenschaften, in

Beruf, Freizeit, Kunst, Familie, Sexualität, Religion, Erziehung usw. gelten, variabel, wählbar und in der Zeitdimension unstabil«; im Bereich der »politics« wird wählbar und variabel, »wer mit welchen Interessen zu welchen Themen und in welchen Formen Stellung nimmt«; im Bereich der »public policy« schließlich kann die staatliche Exekutive sich »mit ebenso mannigfaltig wählbaren Verboten und Geboten herrschaftlich zur Geltung bringen« (ebd. 99f). Und Johannes Berger faßt, ebenfalls im Namen aller, zusammen, daß der Prozeß der Differenzierung, der die Moderne kennzeichne, trotz all seiner negativen Nebenwirkungen nicht hintergebar sei. »So verbreitet die Skepsis hierüber auch sein mag, auf die Ergebnisse der soziologischen Modernisierungstheorie kann sie sich nicht berufen«; eine »Rückgängigmachung dieses Prozesses (ist) durch die Grundannahmen der Theorie ausgeschlossen« (Berger 1986, 94f) – was für den einstigen Marxisten Berger gleichzeitig beweist, daß der Sozialismus weder möglich noch wünschbar ist (cf ebd. 89).

Etwas aus der Reihe tanzt hier nur Richard Münch. Für ihn ist das Entscheidende nicht die Differenzierung, sondern die »Interpenetration« (ein Schelm, wer Arges dabei denkt!). Sein erstes und zentrales Argument bestreitet, daß die Ausbettung der Ökonomie aus einer durch Normen und Einverständnishandeln regulierten Lebenswelt überhaupt stattgefunden hat. Für seinen (außer Parsons einzigen) Gewährsmann Weber gebe es außerhalb des Okzidents überall eine scharfe Trennung zwischen Binnen- und Außenmoral. Nach innen herrschen Solidarität und Brüderlichkeit, da wird nicht gerechnet und gefeilscht. Tausch gibt es nur nach außen, und da gibt es überhaupt keine Normen; Täuschung und Übervorteilung sind die Regel. Eine schärfere Trennung von Ökonomie und Gemeinschaftshandeln ist für Münch gar nicht vorstellbar; gerade hier seien beide ausschließlich ihren Eigengesetzlichkeiten überlassen. Erst dadurch, daß der Tausch über Marktordnungen der normativen Regulierung durch die Gemeinschaft unterworfen und somit in sie *ein*-gebettet werden, entsteht der rationale Kapitalismus. Über die Marktordnungen interpenetrieren Wirtschafts- und Gemeinschaftshandeln.

Nun muß man allerdings sehen, daß weder für Schluchter und Habermas noch für Weber und Marx die Rationalisierung der Ökonomie und die Entfaltung ihrer Eigengesetzlichkeiten identisch sind mit der Höherentwicklung der Kunst des Täuschens und Übervorteilens – und auch des Raubes, der zur Logik der »Außenmoral« ebenso selbstverständlich dazugehört wie zur Praxis des frühen Fernhandels (cf. z.B. Childe 1971, 154ff). Nicht um Übervorteilung

geht es, sondern um Buchhaltung, um Gewinn- und Verlustrechnung. Was Münchs Beispiel (soweit es zutrifft) zeigt, ist nur, daß nach außen die gewaltsame oder semi-gewaltsame Aneignung und die friedliche Ausnutzung von Tauschchancen (Außenpolitik und Außenwirtschaft) nicht voneinander geschieden sind; und ebenso wenig nach innen Gemeinschaftshandeln und ökonomisches Handeln – denn selbstverständlich »wirtschaften« die Menschen in allen Gesellschaften, ob sie nun auch feilschen oder nicht. Die These von der Ausbettung der Ökonomie meint zum einen, daß die friedliche Ausnutzung von Tauschchancen und die militärische Gewalt institutionell voneinander geschieden werden, zum anderen, daß die erstere intern auch dann zulässig wird, wenn sie unbrüderliche Konsequenzen hat, den Genossen zum Schaden gereicht. Wer die Differenzierungsthese ablehnt, müßte diese beiden Aussagen mit Gründen bestreiten; Münch tut das nicht.

Was die von Münch so beschworenen Marktordnungen garantieren müssen, ist, daß es bei jener *Friedlichkeit* bleibt. Daß es solche Ordnungen braucht, daß »der Vertrag sich nicht selbst genügt«, sondern der gesellschaftlichen Regulierung bedarf, ist zumindest seit Durkheim (1977, 255) soziologisches Gemeingut. Es wird von keinem von unseren Theoretikern bestritten und steht auch in keiner Weise im Widerspruch zu der Differenzierungsthese – die »außervertraglichen Grundlagen des Vertrags« legen die Rahmenbedingungen fest, innerhalb derer sich die Eigengesetzlichkeiten der Ökonomie entwickeln können. Warum hierfür die schwammige »Interpenetrations«-Terminologie eingeführt werden müßte, ist überhaupt nicht einzusehen – ich habe ohnehin den starken Verdacht, daß der Begriff bei Münch in einer Weise verwendet wird, die es zuläßt, jeden beliebigen Interdependenz-Zusammenhang – also schlichtweg alles – als »Interpenetration« zu beschreiben³⁵. Da sich der Begriff in der Münchschen Fassung aber eh nicht durchgesetzt hat, kann ich mir die weitere Erörterung sparen.

2.2 Kritik

Eine kritische Auseinandersetzung mit der im Vorstehenden umrissenen neuen »Theorie der Moderne« wird ihr zunächst die gleichen Fragen vorlegen müssen, die die Dependencia-Schule einst an die alten »Modernisierungstheoretiker« gerichtet hatte: Ist es ihr gelungen, die »universelle Gültigkeit und Bedeutung« des okzidental Modells zu erweisen – oder bleibt auch ihr der Ethnozentrismusvorwurf zu

machen? Und hat sie die im Prozeß der Modernisierung mitwirkenden »externen Faktoren« in gebührender Weise berücksichtigt?

Der Ethnozentrismus-Vorwurf ist immer ein doppelseitiger – der eines komplementären Mißverstehens der fremden wie der eigenen Kultur. Keine Soziologie, die Gegenwartsdiagnose sein will, kommt daran vorbei, die eigene Gesellschaft von (mindestens) einem Gegenbild abzusetzen. Die Besonderheit, gar die »Sonderstellung« des Westens zu erkennen, scheint gar nicht anders möglich zu sein als dadurch, daß man ihn mit einem Gegentypus kontrastiert: wir sind X, die anderen Nicht-X. Auch unsere Theoretiker der Moderne entgehen diesem Zwang nicht. Ein Kontrastbild des Nicht-Okzidentalen entwerfen alle, und fast alle konstruieren ein Bild der primitiven oder archaischen Gesellschaft als polaren Gegentypus zur Moderne – was nur logisch ist, wenn man, wie alle, die die universelle Gültigkeit des westlichen Modells erweisen wollen, eine einheitliche Entwicklungsrichtung (der Rationalisierung, der Differenzierung oder wessen auch immer) in die Geschichte hineinzulesen gezwungen ist. Ethnozentrismus ist spiegelbildliches Verkennen des einen wie des anderen. Ich möchte die Frage des Ethnozentrismus dieser Theorien entsprechend in drei Schritten prüfen: 1. Ist das Bild von der fremden, der primitiven Gesellschaft, das sie entwerfen, empirisch zutreffend? 2. Ist der Maßstab für die Sonderstellung, die Überlegenheit der Moderne, den sie anlegen, vernünftig – und das heißt: kulturübergreifend, nicht nur gemäß den Maßstäben der einen – zu rechtfertigen? 3. Wie korrekt wird die eigene Gesellschaft als Kontrastbild der fremden beschrieben – gibt es hier möglicherweise spiegelbildliche Verzerrungen? Und werden die externen Faktoren ihrer Entwicklung in gebührender Weise berücksichtigt?

Das Bild von der fremden Gesellschaft

Das Problem der empirischen Triftigkeit des Bildes von der primitiven Gesellschaft in der Theorie der Moderne ist natürlich ein viel zu vielschichtiges, als daß es im gegenwärtigen Zusammenhang erschöpfend behandelt werden könnte. Ich habe es anderwärts ausführlicher (wenngleich auch nur exemplarisch – cf. Hauck 1990) erörtert und möchte hier nur die Argumente wiederholen, die sich mit Karl Poppers Konstrukt der »geschlossenen Gesellschaft« befassen – was sich dadurch rechtfertigt, daß sowohl das detaillierte Gemälde, das Habermas (in expliziter Anknüpfung an Popper) von den archaischen Gesellschaften entwirft, als auch die eher fragmentarischen aber nichtsdestotrotz sehr dezidierten Aussagen der anderen

Modernisierungstheoretiker mit diesem Konstrukt ziemlich exakt übereinstimmen (so wie auch Poppers »offene Gesellschaft« mit der »Moderne«).

Die »geschlossene Gesellschaft« ist für Popper exemplarisch verwirklicht in der »frühen griechischen Stammesgesellschaft«, die jedoch »gewisse charakteristische Merkmale« mit allen Stammesgesellschaften gemein hat (Popper 1958, 231). Die wichtigsten dieser Merkmale sind: a. die absolute Unterordnung des Individuums unter die Kollektivität, »der Glaube daß der Stamm alles sei und das Individuum nichts« (ebd. 254); b. eine durch »stammesgebundene Exklusivität und Selbstgenügsamkeit« (ebd. 243) bedingte »magische oder irrationale Einstellung zu den Gebräuchen des sozialen Lebens« (ebd. 231); c. das Fehlen der »kritischen Diskussion« (ebd. 237). Betrachten wir uns das nun im einzelnen:

a. Der »Glaube, daß der Stamm alles sei und das Individuum nichts«. Für Popper gibt es in diesen Gesellschaften »keinen Raum für persönliche Verantwortlichkeit« (ebd. 232), keine »individuelle Initiative und Selbstbehauptung« (ebd. 254). In ihnen »regeln und beherrschen die Tabus in starrer Weise alle Aspekte des Lebens« (ebd.). »Es gibt in dieser Lebensform nur wenige Probleme und nichts, das einem moralischen Problem entspräche« (ebd.). Entsprechend gibt es auch »keinen Wettstreit ihrer Mitglieder um die Stellung, die sie in ihr einnehmen sollen« (ebd. 234)³⁶. Logisch paßt das bestens zusammen: Wenn die Kollektivität keine Handlungsalternativen offenläßt, läßt sie auch keinen Raum für persönliche Initiative, Verantwortlichkeit und Konkurrenz. Die Frage ist nur, ob »die Stammesgesellschaft« damit empirisch korrekt beschrieben ist. Da sich Popper explizit auf die »frühe griechische Stammesgesellschaft« beruft, liegt es nahe, hierzu Homer zu befragen – was im Folgenden geschehen soll (zum Realitätsgehalt der Homerischen Epen vgl. Finley, 1972, Kap.1).

Die Ilias beginnt bekanntlich mit dem Streit zwischen Agamemnon und Achilleus im zehnten Jahr des Krieges um Troja. Agamemnon hatte die Tochter des Apollo-Priesters Chryses geraubt. Dieser will sie gegen reiche Schätze auslösen. Aber Agamemnon weigert sich entgegen der Sitte und dem erklärten Willen des ganzen griechischen Heeres, sie herauszugeben. Daraufhin bestraft Apollo die Griechen mit einer Pestepidemie. Um ihr nicht zum Opfer zu fallen, verzichtet Agamemnon schließlich doch auf die Tochter des Chryses, verlangt aber Ersatz in Gestalt von Briseis, einer von Achilleus geraubten und als Konkubine beanspruchten jungen Frau. Weil

Agamemnon diese Forderung schließlich durchsetzen kann, zieht sich Achilleus mit seiner gesamten Armee von der Schlacht zurück. Seine Ehre ist verletzt, und nur Athene selbst kann ihn davon abhalten, Agamemnon zu erschlagen. Sein Rückzug bringt das griechische Heer binnen kurzem an den Rand der endgültigen Niederlage. Aber der Groll des Achilleus ist weder durch moralische Appelle noch durch gewaltige Geschenkangebote zu besänftigen. Erst der Tod seines Geliebten und Vasallen Patroklos führt ihn wieder in die Schlacht zurück. Er gerät in einen Zustand der Raserei und tötet Dutzende von Trojanern darunter schließlich auch Hektor, ihren Anführer, dessen Leichnam er dann auch noch in »schändlichem Frevel« an seinem Streitwagen festband und meilenweit durch den Staub schleifte.

Erst weigert sich also Agamemnon entgegen der Tradition und dem Volkswillen, die Tochter des Priesters herauszugeben; dann nimmt er Achilleus einen Teil seiner Beute weg; dann beendet dieser aus beleidigtem Stolz heraus den Krieg für sich und seine Mannen auf eigene Faust; schließlich greift er aus rein persönlichen Motiven wieder ein und verletzt in seiner Wut die elementarsten Gebote des kriegerischen Ehrenkodexes. Vom »Fehlen individueller Initiative, Selbstbehauptung und Verantwortlichkeit« kann keine Rede sein, und ebensowenig davon daß alle Aspekte des Lebens in starrer Weise durch Tabus geregelt seien. Homers Helden sind eher extreme Individualisten als Menschen, denen die Kollektivität alles, das Individuum nichts wäre; und sie versuchen ständig, sich gegenseitig zu übertrumpfen im Kampf um Ruhm und Beute – auch von Ausschaltung jeden Wettbewerbs kann keine Rede sein.

Am deutlichsten wird dies alles in den Schmähreden, die sich die Helden im Kampf, in der Volksversammlung und sogar bei sportlichen Wettkämpfen ständig gegenseitig an den Kopf werfen. Hier nur ein Beispiel – Achilleus gegen Agamemnon in der Volksversammlung: »Trunkenbold mit dem hündischen Blick und dem Mute des Hirsches, niemals, weder zur Schlacht mit dem Volke zugleich dich zu rüsten, noch zum Hinterhalt zu gehen mit den Edlen Achaias, hast du im Herzen gewagt! Das scheinen dir Schrecken des Todes. Zwar behaglicher ist es, im weiten Heer der Achaiern, ihm sein Geschenk zu entwenden, der dir entgegen nur redet!« (Homer, Ilias 1, 225ff). Und: »... die schwerste Last des tobenden Schlachtengetümmels trag ich mit meinem Arm. Doch kommt zur Teilung es endlich, dein ist das größte Geschenk ... selbst mein Ehrengeschenk, das drohest du mir zu entreißen« (ebd. 1, 161ff). Von

bescheidener Unterordnung des einzelnen unter die Gemeinschaft keine Spur – im Gegenteil, die Welt der homerischen Helden ist eine extrem materialistische und individualistische.

b. Die »magische oder irrationale Einstellung zu den Gebräuchen des sozialen Lebens« zeigt sich für Popper vor allem in einer Gleichsetzung von sozialen Regelmäßigkeiten und Naturgesetzen, im Fehlen des Wissens darüber, »daß die menschlichen Institutionen vom Menschen geschaffen, nicht natürlich, sondern konventionell sind« (Popper 1958, 248). Daraus resultiert die außerordentliche »Starrheit der sozialen Gewohnheiten« (ebd. 232): was als naturgesetzlich erscheint, erscheint auch als nicht änderbar³⁷. Das Vorherrschen dieser Überzeugung in den »Stammesgesellschaften« hängt seinerseits eng zusammen mit der »Exklusivität und Selbstgenügsamkeit«; nur durch Kontakt mit fremden, anders strukturierten Gesellschaften kann man sich des konventionellen Charakters der Institutionen bewußt werden (vgl. Popper 1958, 237ff). Auch diese Überlegungen sind in sich stimmig. Inwieweit sie aber »die Stammesgesellschaft« als solche charakterisieren, bleibt zu untersuchen.

Befragen wir wieder Homer. Daß in anderen Ländern andere Sitten herrschen, ist seinen Helden alles andere als unbekannt. Die Phäaken fragen Odysseus, nachdem er sich zu erkennen gegeben hat, direkt aus: »Welche Länder bist du auf deinen Irren durchwandert, und wie fandest du dort die Völker und prächtigen Städte? Welche schwärmten noch wild als sittenlose Barbaren? Welche dienten den Göttern und liebten das heilige Gastrecht?« (Homer, Odyssee 8, 573ff). Und Odysseus erzählt ihnen von den sanftmütigen Loto-phagen, die tagaus tagein nichts anderes tun, als den Vergessen spendenden Lotus zu pflücken und zu essen; und von den »wilden gesetzlosen Kyklopen«, die »nimmer pflanzen noch säen und nimmer die Erde beackern« (ebd. 9, 108), von der Viehzucht leben und als Menschenfresser auch das Gastrecht nicht achten.

Deutliche Unterschiede in den Gebräuchen gibt es aber nicht nur gegenüber den Barbaren. Auch die den Griechen an Verstand und Gesittung durchaus ebenbürtigen Phäaken selbst weisen völlig andersartige Institutionen auf. Hinzuweisen ist zunächst auf den völlig unkriegerischen Charakter der Phäakengesellschaft: »Die Phäaken kümmern sich nicht um Köcher und Bogen, aber Masten und Ruder und gleichgezimmerte Schiffe, diese sind ihre Freunde« (ebd. 7, 270ff). Noch auffälliger sind ihre mutterrechtlichen Züge: Sowohl Nausikaa als auch Athene empfehlen Odysseus, sich zuerst an die Königin Arete um Schutz zu wenden, und nicht an ihren

Mann, den König Alkinoos. »Denn ist diese dir nur in ihrem Herzen gewogen, o dann hoffe getrost, die Freunde wiederzusehen und ... deiner Väter Gefilde« (ebd. 7, 313). Und auch wenn Alkinoos keineswegs machtlos ist, kann Athene doch über Arete sagen: « ... sie entscheidet selbst der Männer Zwiste mit Weisheit« (ebd. 7, 74). All dies wäre auf Ithaka undenkbar, wo selbst der junge Prinz Telemach seiner Mutter, der Königin Penelopeia, befehlen kann: »... gehe nur heim, besorge deine Geschäfte, Spindel und Webstuhl, ... denn mein ist die Herrschaft im Hause« (ebd. 21, 350ff).

Von den Phäaken berichtet Homer darüberhinaus über eine bewußte Änderung eines alten sozialen Gebrauchs. Als Poseidon bemerkt, daß sie Odysseus nach Ithaka zurückgebracht haben, zerschmettert er in seinem Zorn ihr Schiff in Sichtweite des Heimathafens und läßt es zu Stein werden. Alkinoos erklärt Poseidons Zorn entsprechend einer alten Weissagung als Reaktion auf den Brauch der Phäaken, jedweden Gastfreund zu Schiffe nach Hause zu geleiten und verkündet deshalb: »Aber wohlan, gehorcht nun alle meinem Befehle. Laßt die Männergeleitung, woher auch ein Sterblicher komme, unserem Volke zu flehen« (ebd. 13, 179ff). Es bleibt kein anderer Schluß, als daß der Verfasser der Odyssee die sozialen Institutionen weder als natürlich noch als unabänderlich ansah.

Daß er dazu fähig war, hängt sicherlich damit zusammen, daß die Griechen seiner Zeit ein Volk von Seefahrern waren, die mit vielen verschiedenen Gesellschaften Kontakt hatten, sowie damit, daß schon ihre Vorfahren als Einwanderer in die Ägäis mit ihnen fremden Kulturen in Berührung gekommen waren. Poppers Erklärung für die Fähigkeit zu einer Selbsterkenntnis dieser Art scheint mir durchaus zuzutreffen. Nur unterstellt er für die frühe griechische Gesellschaft, den Prototyp seiner »Stammesgesellschaft«, eine Abgeschlossenheit, die es dort nicht gab – und ebensowenig bei der einzigen anderen, die er namentlich erwähnt, »den Polynesiern«³⁸. Die den »Stammesgesellschaften« unterstellte Exklusivität scheint mir angesichts der Ubiquität von Wanderungsmythen in solchen Gesellschaften darüberhinaus auch anderwärts eher die Ausnahme zu sein.

c. Bleibt schließlich die (von all unseren Modernisierungstheoretikern mitvertretene) These vom Fehlen der »kritischen Diskussion« in den Stammesgesellschaften. Hier fällt zunächst auf, daß Odysseus seine eigene »Theorie der primitiven Gesellschaft« hat, die dieser einen ganz ähnlichen Vorwurf macht. Bei den primitiven Kyklopen nämlich »ist weder Gesetz noch öffentliche Versammlung« (Homer,

Odysee, 9, 113), ganz im Gegensatz zu der gewaltigen Bedeutung der *agora*, der Ratsversammlung der Griechen.

In der Ilias wie in der Odysse wird eine Vielzahl solcher Versammlungen geschildert, in denen stets äußerst heftig und kontrovers diskutiert wird. Die Stimme des Königs hat dabei zwar ein besonderes Gewicht, und manchmal setzt er sich über die einhellige Meinung aller anderen hinweg – so Agamemnon gleich zu Beginn der Ilias, wo er sich weigert, die Tochter des Chryses herauszugeben. Manchmal muß er sich aber auch der Mehrheit beugen, so in der ärgsten Bedrängnis des griechischen Heeres, als Hektor schon bis in die Nähe der griechischen Schiffe vorgedrungen ist, und Agammemnon fordert: »... gehorcht mir alle: Laßt uns fliehen in den Schiffen zum lieben Lande der Väter; nie erobern wir doch die weitdurchwanderte Troja« (Homer, Ilias 9, 26ff). Dem entgegnet Diomedes: »... gleich muß ich dein törichtes Wort dir bestreiten, wie es gebührt, o König, im Rat« (ebd. 9, 32 f). Er wirft ihm Feigheit vor und stellt ihm anheim, alleine nach Hause zu fahren; er selber aber und seine Freunde würden bleiben und kämpfen, bis Troja erobert sei. Dem stimmen die anderen zu, und Agammemnon muß sich beugen. Diskussionen gibt es aber noch sehr viel mehr; pointiert könnte man insbesondere für die Ilias sagen: wenn die Helden nicht gerade kämpfen, schmausen oder Wettspiele betreiben, diskutieren sie.

Die »Erfindung der kritischen Diskussion« ist also in Griechenland mit Sicherheit nicht erst zu Zeiten des Sokrates gemacht worden, wie Popper schreibt. Die Frage bleibt, ob es sich bei den Diskussionen der Homerischen Helden um »rationale« handelt – nur dann könnten sie als Indikatoren für die »Offenheit« der Gesellschaft in Poppers Sinn angesehen werden. Die Schwierigkeit ist nur, ein *gesellschafts-* bzw. *kulturübergreifendes* Kriterium für die Rationalität von Diskussionen zu finden – es macht offensichtlich keinen Sinn, die Diskussionen in der Ilias deshalb zu irrationalen zu erklären, weil in ihnen ein geozentrisches Weltbild vorausgesetzt ist und die Erkenntnisse der modernen Astronomie nicht berücksichtigt werden.

Für Popper scheint das Hauptmerkmal einer »rationalen« Diskussion zu sein, daß in ihr die Möglichkeit besteht, »Tradition, Theorien, Mythen anzuzweifeln« (Popper 1958, 252), kritisch in Frage zu stellen. Nun ist es sicherlich schwierig, dieses Kriterium auf die von Homer wiedergegebenen Diskussionen anzuwenden. Denn in ihnen geht es natürlich nicht um theoretische Diskurse, sondern um die

Entscheidung von drängenden politischen Fragen; und dabei versucht jeder, seine persönlichen Interessen und Werturteile durchzusetzen. Auf Traditionen berufen sich dabei alle – soweit sie ihnen recht zu geben scheinen. Betrachten wir nur die Diskussion, die Odysseus, Nestor und andere mit Achilleus führen, um ihn zur Rückkehr in die Schlacht zu bewegen. Der Wert, auf den Odysseus und Nestor sich berufen, ist der der Solidarität mit den Heeresgenossen, der Beistandspflicht in der Not: »Aber wenn Atreus Sohn zu sehr dir im Herzen verhaßt ist, ... so schau der anderen Achaier drängende Not mit Erbarmen im Heer« (Homer, Ilias 9, 301ff). Achilleus dagegen beruft sich auf die Gebote der Ehre, des zentralen Wertes in dieser Kriegergesellschaft, und diese verbieten ihm, unter einem Heerführer zu kämpfen, der ihm solch »seelenkränkende Schmähung« (ebd.9, 387) zugefügt hat. Der eine Wert wird im Namen des anderen angegriffen und umgekehrt – und wie anders sollten – gerade für einen Popperianer und Weberianer – Werte in rationaler Weise angegriffen werden können. Mit diesem Kriterium scheint mir die Rationalität der Diskussionen in Ilias und Odyssee also nicht prinzipiell bestreitbar zu sein – auch wenn nicht in jeder von ihnen ständig Traditionen in Frage gestellt werden (so wenig wie in unseren Parlamentsdebatten und Seminardiskussionen).

Weiterkommen können wir einmal mehr nur mit den Habermaschen Kriterien für die Rationalität einer Diskussion, nach denen »vernünftig« das ist, was jeder akzeptieren muß, der ausschließlich dem »eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments« und keinen anderen Zwängen folgt – das was sich im herrschaftsfreien Diskurs durchsetzt. Herrschaftsfrei aber laufen die Diskussionen in Ilias und Odyssee keineswegs ab. Ein extremer Beleg ist das Verhalten des Odysseus gegenüber dem »Lästermaul« Thersites in der Ilias (Homer, Ilias 2, 210-282). Thersites hört nicht auf, seine Standesgenossen, die einfachen Krieger, aufzufordern, nach Hause zu fahren, statt immer nur Agammemnon zu noch größerer Beute zu verhelfen – bis ihn Odysseus unter dem Beifall der Versammlung mit dem Szepter niederschlägt und ihm klarmacht, daß ein »Mann des Volkes« wie er in der Kriegerversammlung überhaupt nichts zu sagen hat.

Nun meint natürlich auch Habermas nicht, daß in der modernen Gesellschaft zum Unterschied von der primitiven alle wesentlichen Diskussionen tatsächlich dem Idealbild des herrschaftsfreien Diskurses entsprechen. Was er meint, ist nur, daß in der einen die *formalen Voraussetzungen* für das Sich-Entfalten herrschaftsfreier

Diskurse gegeben sind, in den anderen nicht (cf. Habermas 1981, I, 106). Diese Voraussetzungen liegen darin, daß für jeden Beteiligten stets die Möglichkeit offenbleiben muß, die Äußerungen eines jeden anderen in bezug auf die drei Geltungsansprüche der objektiven Wahrheit, der normativen Richtigkeit und der subjektiven Wahrhaftigkeit zu kritisieren (cf. ebd. 148 und II 183ff). Da aber diese Geltungsansprüche seiner Meinung nach im primitiven Weltbild noch gar nicht ausdifferenziert sind (cf. ebd. I 81), fehlen dort eben jene Voraussetzungen.

Nun ist es offenkundig, daß bei den Homerischen Helden ebenso wenig theoretische Klarheit über die Unterscheidung von expressiven, Tatsachen- und Wert-Urteilen besteht wie über die Nicht-Ableitbarkeit der einen aus den anderen. Diese Klarheit aber bestand auch im *Verein für Socialpolitik* von 1904 bzw. 1917/18 noch nicht, sonst hätte Max Weber nicht mit solcher Vehemenz für seine »Werturteilsfreiheit« kämpfen müssen. Macht es Sinn, die Diskussionen in diesem Verein deshalb zu »irrationalen« zu erklären? Oder geht es gar nicht um systematische Theorie, sondern um lebensweltliche Unterscheidungen von ähnlich fragmentarischem und pragmatischem Charakter, wie er nach Schütz (1962, II, 73f) unser gesamtes Alltagswissen auszeichnet? Dann wären auch die Diskussionen in Ilias und Odyssee daraufhin neu zu überprüfen.

Zwischen Sein und Sollen wird dort auf pragmatischer Ebene durchaus unterschieden. Daß etwas »wider die Ordnung« ist, wird immer wieder konstatiert. So von Telemach: »... ganz wider die Ordnung wird mir mein Haus zerrüttet! Erkennt doch selber das Unrecht« (Homer, Odyssee 2, 63 f). Oder von Nestor: Die Söhne des Atreus »beriefen das Heer zur allgemeinen Versammlung, aber verkehrt, nicht der Ordnung gemäß, da die Sonne sich neigte; und es kamen vom Weine berauscht die Söhne der Griechen« (ebd. 3, 137ff). Und Agammemnon gibt (auf Nestors Vorhaltungen in anderem Zusammenhang) sogar selbst zu: »Greis, nicht unwahr hast du mir meine Fehle gerüget. Ja, ich fehlt' und leugn' es nicht« (Homer, Ilias 9, 115f). Daß Geltungsansprüche in bezug auf ihre normative Richtigkeit kritisiert und verteidigt werden können, scheint mir demnach unabweisbar.

Auch zwischen Wahrheit, Irrtum und Lüge wird unterschieden. Odysseus ist der Meister der Lüge wie der Täuschung. Als Polyphem ihn fragt, wo seine Schiffe und Gefährten seien, antwortet er ihm mit »schlauersonnenen Worten« (Homer, Odyssee 9, 282), ein Sturm hätte sie vernichtet. Die Wahrheit aber ist (wie er den

Phäaken in seiner Erzählung berichtet): Sie liegen im sicheren Hafen. Seinen Namen gibt er fälschlich mit »Oudeis«, »Niemand« an, was ihn vor den anderen Kyklopen rettet. »Also schrien sie und gingen. Mir lachte die Seele vor Freude, daß sie mein falscher Name getäuscht und mein trefflicher Einfall« (ebd. 9, 413f). Nach der Rettung aber, muß er dem Riesen die Wahrheit, seinen wirklichen Namen Odysseus zurufen. Polyphem hatte sich geirrt, Odysseus hatte gelogen, die Wahrheit war anders als das, was der eine gedacht, der andere gesagt hatte. Auf pragmatischer Ebene wird die Unterscheidung zwischen objektiver Wahrheit und subjektiver Wahrhaftigkeit also offensichtlich ebenfalls getroffen.

Die formalen Voraussetzungen für das Sich-Entfalten rationaler Diskussionen scheinen mir in der von Homer beschriebenen Kultur also jedenfalls nicht völlig zu fehlen. Das ändert allerdings nichts daran, daß sich der faktische Verlauf dieser Diskussionen dem Rationalitätsideal des herrschaftsfreien Diskurses niemals auch nur im entferntesten annähert.

Was ist das Ergebnis? Es ist natürlich nicht, daß die Wilden die besseren Modernen sind, und auch nicht, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt. Die Homerischen Griechen sind eine ackerbaureisende Kriegergesellschaft auf ziemlich niedrigem technischem Entwicklungsstand, mit stark ausbeuterischem Charakter und einer schauerlichen Verherrlichung der Grausamkeit. Zumindest eines aber hat der Vergleich gezeigt: die Dichotomie primitive/moderne Gesellschaft trägt nicht sehr weit. In Gesellschaften, die nach all unseren Theoretikern dem Typus der primitiven Gesellschaft sehr nahe kommen müßten, ist von den konstitutiven Merkmalen dieser Typus kaum etwas festzustellen. Wenigstens eine Konsequenz müssen wir ziehen: mit simplen Dichotomien aus isolierten Einzelzügen der Kultur (wie individualistisch/kollektivistisch; magisch/wissenschaftlich; kritisch/unkritisch) läßt sich die gesellschaftliche Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart nicht beschreiben – mögen sie auch noch so plausibel erscheinen. Eine erfolgversprechendere Vorgehensweise müßte tiefer ansetzen und entweder Variablen zu identifizieren suchen, die für die gesellschaftliche Struktur in ihrer Gesamtheit determinierenden Charakter besitzen, oder versuchen, den Wandel von aus einer Mehrzahl interdependenter Variablen bestehenden Strukturen in ihrer Komplexität zu beschreiben.

Die Maßstäbe für die Überlegenheit der Moderne

Gibt es einen vernünftig zu rechtfertigenden Maßstab für die Überlegenheit der Moderne gegenüber anderen Gesellschaftsformationen? Dieses Problem, auf das wir ja schon mehrfach gestoßen sind, stellt sich in zweifacher Weise, nämlich a. als Problem der Verallgemeinerbarkeit der in der Moderne dominierenden Rationalisierungsziele und -richtungen, und b. als Problem der Verallgemeinerbarkeit der formalen Rationalitätsprinzipien »Universalismus« und »Offenheit für kritische Diskussion«.

Zu a.: Die wichtigsten Argumente gegen eine Verallgemeinerbarkeit der in der Moderne dominierenden Rationalisierungsziele und -richtungen sind die vorgetragenen Weberschen: Rationalisierung kann die verschiedensten Richtungen einschlagen, Wissen kann in bezug auf die verschiedensten Ziele rationalisiert werden – von der Maximierung des sexuellen Lustgewinns über die der politischen Macht oder des ökonomischen Profits bis zur Effektivierung von Askese- oder Meditationstechniken, von der Rationalisierung der mystischen Kontemplation über die der Kriegführung bis zu der des Rechts. Was in bezug auf das eine Ziel ein Rationalisierungsfortschritt ist, kann in bezug auf das andere Rückschritt sein und umgekehrt. Empirisch läßt sich der Rationalismus der Moderne als Rationalismus der Weltbeherrschung charakterisieren, während die exemplarische Form der Religiosität etwa in Indien stets auf Rationalisierung der Weltflucht abzielt. Die beiden sind inkompatibel, oder besser: von absoluter Irrelevanz füreinander.

Angesichts dieser Unterschiedlichkeiten würde die Rede von der 'universalen Bedeutung' irgendeiner Form von Rationalisierung nur dann Sinn machen, wenn es (mindestens) einen Wissensbereich gäbe, auf den und auf dessen Rationalisierung jede Gesellschaft angewiesen wäre, wenn die Ziele, auf die hin rationalisiert wird, eben doch nicht in absoluter Freiheit wählbar wären. Ich meine – anknüpfend an das oben in These 5 Gesagte – kein Mensch bestreitet ernsthaft und praktisch, daß es einen solchen Wissensbereich gibt: das Wissen, das dem Menschen die gesellschaftliche Aneignung der Natur ermöglicht. Wo dieses Wissen nicht in ausreichendem Maße entwickelt ist, kann auch kein anderes entwickelt werden. Wenn die Entwicklung anderer Wissensformen mit den Notwendigkeiten der Naturaneignung in Konflikt gerät, muß sie unterbleiben, sonst wird die Gesellschaft im physischen Sinn untergehen – und jene Wissensformen mit ihr. (Man denke etwa an chiliastische Bewegungen, die

ihren Mitgliedern im 'Wissen' um die unmittelbare Wiederkunft des Herrn bzw. der Götter Säen und Ernten verbieten – vgl. Mühlmann 1964.) Das Wissen um die Naturaneignung und die zugehörigen Techniken haben absolute Schranken setzende, negativ determinierende Bedeutung für alle anderen Wissensarten. Die Menschen müssen schließlich »leben, um 'Geschichte machen' zu können« (Marx/Engels 1969 a, 28). Und auch, daß die Menschen in allen Gesellschaften ihre Naturaneignungstätigkeit zu rationalisieren – ihre Arbeit zu effektivieren und zu erleichtern – suchen, läßt sich getrost behaupten. Zumindest die arbeitenden Menschen waren zu allen Zeiten daran interessiert, das Ausmaß an Mühe und Zeit, das sie für die Gewinnung ihres Lebensunterhaltes aufwenden mußten, zu minimieren. Das Argument, daß sie nicht nicht-lernen können (Moscovici 1973, Habermas 1976), erscheint gerade in diesem Bereich, wo die Erfolgskontrolle zumindest auf niedriger Stufenleiter ziemlich unmittelbar vollziehbar ist, besonders zwingend. Die Entwicklung der »Naturaneignungstechniken«, der »Produktivkräfte«, des »instrumentellen Wissens« ist progressiv. Es scheint demnach, als ob wir in der Naturaneignung ein übergreifendes Ziel gefunden hätten, auf das hin alle Gesellschaften rationalisieren. Man bräuchte dann nur noch nach der Effizienz, mit der die einzelnen Gesellschaften dieses Ziel verfolgen, zu vergleichen. Der gesuchte Maßstab wäre gefunden – und die moderne Gesellschaft hätte eine gute Chance, ganz oben zu stehen.

Prinzipiell ist das zutreffend, und es gibt diesbezüglich auch kaum Zweifler. Günter Dux formuliert, was allgemeiner Konsens sein könnte: »Insgesamt läßt der Prozeß (der gesellschaftlichen Entwicklung) Logik und Konsequenz erkennen. Sie hängt, um es zu wiederholen, an der Konstanz des Interesses, mit dem der Mensch die Natur angeht: Er braucht Wissen um ihre regelhaften Ereignisabläufe; und er bekommt es. Diesen Prozeß setzt er fort. Das ist fast schon alles« (Dux 1982, 285). Marx und Engels würden ebenso zustimmen wie Rostow und Parsons oder Schluchter und Habermas. Einschränkungen sind trotzdem zu machen – und auch hier ist an das oben Gesagte zu erinnern.

Zunächst ist festzuhalten, daß das Ziel, die Natur in einer für das eigene Leben brauchbaren Form anzueignen, kein so eindeutiges ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Warum sollten die Loto-phagen die Griechen ob ihrer Schiffbau- und Seefahrtstechnik beneiden? Der Einwand, daß nahezu alle Gesellschaften das Überleben in irgendeiner Weise ermöglichten, daß aber keineswegs für alle in

gleicher Weise feststeht, was die *überlegene* Weise ist, ist nicht von der Hand zu weisen. Es geht hier eben nicht nur um rein technische, sondern auch um Wert-Entscheidungen. Dies gilt schon für die Produktionsziele – soll man Straßen bauen oder Schienen, Autos oder Eisenbahnen? Was produziert werden soll, kann nie und nimmer nach technischen Kriterien alleine entschieden werden (cf. Weber 1951, 512 f); und wenn man sich einmal für den Vorrang der Schiene entschieden hat, wird vieles rational, was bei Vorrang der Straße irrational ist. All dies gilt erst recht, wenn man auch Zweck-Mittel-Abwägungen ins Kalkül aufnimmt – sind Atomkraftwerke ein zu hoher Preis für die Sicherung der Energieversorgung? Welches Risiko ist durch welchen Zweck zu rechtfertigen? Wenn aber innerhalb des durch die Reproduktionsnotwendigkeiten gesetzten Rahmens selbst wieder unterschiedliche bis gegensätzliche Zwecke auftreten können, dann stellt sich das Problem, daß, was von einem Zweck her rationaler wäre, vom andern her irrationaler sein kann, aufs Neue – wengleich in durch den gemeinsamen Rahmen etwas entschärfter Form.

In anderer Hinsicht verschärft es sich aber wieder. Wenn (wie angedeutet) Rationalisierung der Naturaneignung/Effektivierung der Arbeit die beiden Bedeutungskomponenten »weniger Mühe« und »höherer Ausstoß pro Zeiteinheit« besitzt, dann muß man damit rechnen, daß diese Komponenten auch auseinandertreten können. Damit ist insbesondere in Klassengesellschaften zu rechnen, in denen die Aneigner und die Produzenten des Reichtums ex definitione nicht dieselben sind – die ersteren werden in sehr viel stärkerem Maße an der Erhöhung des Ausstoßes als an der Verringerung der Mühe interessiert sein, die letzteren eher umgekehrt. Da in der kapitalistischen Gesellschaft aber in allererster Linie das Kapital über Produktionsziele und -techniken entscheidet, nimmt es auch nicht wunder, daß die Erhöhung des Ausstoßes oft genug über *Vergrößerung* der Mühe erreicht wurde – rational nach den Maßstäben der einen, irrational nach denen der anderen.

Schließlich muß in diesem Zusammenhang selbstverständlich auch die Ökologie-Problematik angesprochen werden. Was die Effektivität der Naturaneignung kurzfristig steigert, kann sie u.U. langfristig unmöglich machen. Die Rationalisierung der Produktion im Kapitalismus wie im »Realsozialismus« hatte immer nur die kurzfristige Effektivität im Auge, nicht die Folgen für kommende Generationen. Diese werden die Ergebnisse jener nach den heutigen Maßstäben so ungeheuer erfolgreichen Rationalisierung als das vom

Gesichtspunkt ihrer Reproduktionsnotwendigkeiten her absolut Irrationale erfahren – angefangen von der Resourcenerschöpfung über die Atom-, Gift- und sonstigen Müllberge bis hin zu Treibhauseffekt und Ozonloch.

Auf der logischen Ebene ist diese Uneindeutigkeit des mutmaßlich kulturübergreifend verfolgten Rationalisierungsziels »Effektivierung der Naturaneignung« unbedingt festzuhalten. Was produziert werden soll, ist durch dieses Ziel allenfalls in allergrößten Umrissen festgelegt, in welchem Verhältnis Output-Steigerung und Arbeitserleichterung sowie lang- und kurzfristige Effektivierung zueinander stehen sollen, überhaupt nicht.

Empirisch allerdings ist dies mittlerweile ohne großen Belang. Die Modernisierungswut hat den ehemaligen Ostblock genauso erfaßt wie die gesamte Dritte Welt; und seit die Systemgrenzen zusammengebrochen oder am Zusammenbrechen sind, ist das Ziel der Industrialisierung nach westlichem Muster ein de facto weltweit geteiltes. Von Argentinien bis Zaire, von Malawi bis zur VR China, von Papua-Neuguinea bis zur Sowjetunion, wohin man auch schaut, überall strebt man verzweifelt danach, den westlichen Standard der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung zu erreichen. Zum Beweis kann man jeden beliebigen von den unzähligen »Entwicklungsplänen« aus all diesen Ländern studieren (vgl. z.B. Traub 1986 für Nigeria; Hilbert 1990 für Kenia; Alavi 1975 und Hiro 1977 für Indien). Es genügt jedoch schon, zu sehen, daß, wer nach Moskau fährt, ebenso Jeans, Turnschuhe und Kassettenrecorder als Geschenke oder Tauschobjekte mitnimmt, wie, wer nach Jogjakarta oder Rawalpindi fliegt. Was man vom okzidental-kapitalistischen Naturaneignungsmodell soweit behaupten kann, ist also zwar nicht seine »wertphilosophische Höherwertigkeit gegenüber anderen Rationalismen«, auch nicht unbedingt seine Überlegenheit vom Gesichtspunkt der Systemerhaltung aus, wohl aber seine gesellschaftsübergreifende Akzeptanz (vgl. Myrdal 1970, 26).

Betrachten wir nun aber die Form der sozialen Organisation, die die produktionstechnische Überlegenheit des okzidental-kapitalistischen Modells in den Augen unserer Modernisierungstheoretiker möglich gemacht hat. Thema wird damit – wie nach dem Gesagten selbstverständlich – erneut die Differenzierungsthese, nach der die Ausdifferenzierung der Wertsphären und Subsysteme von Wirtschaft, Politik, Recht, Erziehung, Ethik, Wissenschaft und Kunst für die die Moderne vor allen anderen Gesellschaftsformationen auszeichnende Steigerung der Umweltbeherrschung verantwortlich sein soll.

Erinnern wir in diesem Zusammenhang zunächst daran, daß man eine vergleichbare Differenzierungstheorie auch bei Karl Marx finden kann – wenngleich diese nicht in der gleichen kühlen Höhenluft der Abstraktion, in der alle heißen Eisen kalt werden, angesiedelt ist wie bei Luhmann und Co. Für den Kapitalismus konstitutiv ist auch nach Marx eine – allerdings sehr spezifische – Form der Trennung zwischen Politik und Ökonomie. Was der Kapitalismus mit allen Arten von Klassengesellschaften *gemein* hat, ist, daß die Arbeiter ein Mehrprodukt produzieren müssen, welches die herrschende Klasse unentgeltlich aneignet. Was seine *spezifische Differenz* ausmacht, ist, daß dieses Mehrprodukt über den Markt abgeschöpft wird, durch Kauf und Verkauf der Arbeitskraft als einer Ware, nicht durch nicht-marktförmige Mittel wie militärischen, politischen oder juristischen Zwang. Damit dies geschehen, damit die Arbeitskraft generell zur Ware werden kann, ist es notwendig, daß die Arbeiter frei sind im doppelten Sinn des Wortes: einerseits müssen sie freie Eigentümer ihrer Arbeitskraft sein, denn anders *könnten* sie sie nicht verkaufen; andererseits müssen sie »frei« sein von Eigentum an Produktionsmitteln, das ihnen erlauben würde, ihren Lebensunterhalt unabhängig zu gewinnen, denn anders *würden* sie sie nicht verkaufen. Es ist offenkundig, daß diese Definition des Kapitalismus die Vorstellung von einer spezifischen Differenzierung der Sphären von Politik und Ökonomie mit einschließt (vgl. auch Schiel 1988). Wo der Surplus in erster Linie mittels politischen, juristischen und militärischen Zwangs angeeignet wird, ist das, was Marx unglücklich als »außer-ökonomische Gewalt« bezeichnet, ein konstitutives Element des alltäglichen Produktionsprozesses – und insofern auch der Ökonomie. Im Kapitalismus ist die Aufgabe der Politik und des Staates notwendigerweise eine andere: nicht tägliches Eingreifen in den Produktionsprozeß, sondern Sicherung der allgemeinen Rahmenbedingungen für die Surplus-Abschöpfung über den Markt. Dies schließt auch ein, daß der Staat nicht zum Instrument einer partikularen Kapitalistengruppe werden darf, sondern Repräsentant der Klasse als ganzer sein muß, »der ideelle Gesamtkapitalist« (Engels 1975, 260), denn anders vollzöge sich die Surplus-Abschöpfung erneut über staatlichen Zwang statt über den Markt.

Festgehalten werden muß auch, daß Marx wie die Modernisierungstheorie die beispiellose Entwicklung der Produktivkräfte im Kapitalismus ursächlich mit jener Sphärendifferenzierung verknüpft (vgl. hierzu v.a. Brenner 1976). Erst wenn die Arbeitskraft generell zur Ware geworden ist, ist sie mobil genug, um jederzeit an dem Ort

und in dem Gewerbe eingesetzt werden zu können, wo ihre Anwendung den höchsten Profit erbringt. Erst wenn die Arbeiter von den Verwirklichungsbedingungen ihrer Arbeitskraft (Boden und Kapital) getrennt sind, können diese je nach Marktchancen ständig wechselnden Bestimmungen zugeführt werden – statt wie beispielsweise unter der Schollenpflichtigkeit auf ewig an die Subsistenzproduktion der Fronbauern gekettet zu bleiben. Erst mit der Kommodifizierung der Arbeitskraft ergibt sich schließlich für die Angehörigen der herrschenden Klasse der Zwang, zumindest in Zeiten der Arbeitskräfteknappheit von der »absoluten« zur »relativen Mehrwertproduktion« überzugehen, d.h. die Effektivität der Produktionsinstrumente zu verbessern, um die Profite zu erhöhen. Der Kapitalist, der dazu nicht in der Lage ist, wird zu teuer produzieren, seine Produkte nicht mehr gewinnbringend absetzen können, schließlich pleite gehen; der klassische Feudalherr aber konnte niemals auskonkurriert werden, weil ihm sein Gut stets einen sicheren und direkten – nicht marktvermittelten – Zugang zu seiner Subsistenz garantierte.

Gemeinsamkeiten en masse! All dies könnten die Theoretiker der Moderne mitmachen – bis auf den zentralen Punkt: die Mehrproduktaneignung. Berger bemerkt dies am Rande: »Das 'Geheimnis' des Profits ist so (für Marx) die Mehrarbeit des Arbeiters« (Berger 1986, 84). Zu kritisieren hat er daran die »Ambivalenz«, »daß das Objekt der Ausbeutung zugleich ein vom System produzierter Bestandteil des Systems ist« (ebd.). Was daran »ambivalent« ist, und was dies für die Wahrheit oder Falschheit der Aussage zu bedeuten hat, verrät er nicht. Statt dessen erklärt er, diese Ambivalenz sei erst durch die Imperialismustheorie beseitigt worden – um dann auf diese einzuschlagen und die Marxsche Mehrarbeitsthese zu vergessen.

Auch Münch thematisiert die Sache am Rande: »Nur Unternehmen, die Gewinne erwirtschaften, können langfristig überleben. D.h. aber zugleich, daß dem Arbeiter niemals der volle Preis als Lohn bezahlt werden kann, der beim Verkauf des Arbeitsproduktes erzielt wird. Ein Teil dient zur Abdeckung der Kosten für Rohstoffe, technische Produktionsmittel und steuerliche Abgaben, und ein zumindest minimaler Gewinn muß erwirtschaftet werden, so daß dem Arbeitslohn durch diese Erfordernisse klare Grenzen gezogen sind. Diese Grenzbestimmung des Lohnniveaus bei kapitalistischer Produktionsweise ist sicherlich zutreffend, das Problematische an ihr ist jedoch, daß Marx den Eindruck erweckt, als ob es irgendeine Produktionsweise gäbe, die nicht an diese Grenzen gebunden wäre.

In Wirklichkeit kann sich darüber auch eine sozialistische Produktionsweise nicht hinwegsetzen« (Münch 1984, 572). Abgesehen von der Ironie, daß die meisten von diesen Argumenten nur wiederholen, was Marx in den »Randglossen zum Gothaer Programm« gegen die Lassallesche Forderung des »unverkürzten Arbeitsertrags für alle Gesellschaftsmitglieder« eingewandt hat (cf. MEW 19, 20), hat die Geschichte doch einen Haken, und der steckt in dem unschuldigen kleinen Wörtchen »Gewinn« – mit dem Münch die gesamte wirkliche Problematik wegeskamotiert.

»Ein zumindest minimaler Gewinn muß erwirtschaftet werden«. Wofür? Für die Effektivität der Produktion erhöhenden Investitionen. Gut. Als Reserve für unvorhergesehene Zwischenfälle. Auch gut. Zur Lebenserhaltung derer, die die Produktion organisieren und nicht gleichzeitig selbst unmittelbar mit Hand anlegen. Auch gut. Daß all dies formationsübergreifende Notwendigkeiten sind, steht überhaupt nicht in Frage (auch nicht für Marx). Was in Frage steht, ist, ob es auch eine formationsübergreifende Notwendigkeit ist, daß die Gewinne automatisch privates Eigentum von privaten Kapitaleignern sind; daß automatisch private Kapitaleigner die Entscheidungsgewalt darüber besitzen, in welchen Proportionen die Gewinne aufgeteilt werden auf ihren eigenen Konsum, die Lagerhaltung und die Investition, ja (in Grenzen) sogar darüber, in welchen Proportionen der Gesamtertrag auf Gewinn, Lohn und Kapitalerhaltung aufgeteilt wird. An dieser Notwendigkeit bestehen doch erhebliche Zweifel – sogar bei Ökonomen, die (über Münch hinausgehend) davon ausgehen, daß auch eine sozialistische Gesellschaft »bei der Entscheidung über die Verwendung von Kapital so etwas wie einen Kalkulationszinssatz verwenden (müßte), um die Projekte herauszufinden, die der Gesellschaft den höchsten Nutzen bringen«, und dann (Samuelson zitierend) fortfahren: »das hat selbstverständlich nichts damit zu tun, daß diese Zinsen irgendjemand als Einkommen zufließen« müßten (Hunt/Sherman, 1974, 58).

Die kapitalistische Ausbeutung besteht für Marx jedenfalls nicht darin, daß der Arbeiter nicht seinen »unverkürzten Arbeitsertrag« zurückerhält, sondern darin, daß der Teil, den er nicht zurückerhält, (die Steuern einmal außer Acht gelassen) ins Privateigentum der Kapitalisten übergeht. Und dagegen wendet sich seine Utopie eines »Vereins freier Menschen«, »die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben« (Marx, MEW 23, 92). Hier würden die Mitglieder sowohl über die

Aufteilung der Arbeit in notwendige und Mehr-Arbeit als auch über die Verwendung des Mehrprodukts (Art der Investitionen, Produktionsziele) als auch über die Verteilung des für den unmittelbaren Konsum bestimmten Teils der Gesamtproduktion in freier, selbstbestimmter Weise entscheiden. Es geht mit anderen Worten um die Demokratisierung des Produktionsprozesses. Es geht darum, daß die Gesamtheit der Betroffenen in demokratischer Weise an den Produktionsentscheidungen beteiligt wird – während im Kapitalismus das Kapitaleigentum als Rechtsinstitut den Kapitaleignern alleine die (letztliche) Entscheidungsgewalt vorbehält, der Universalismus wie die Demokratie an den Fabrikatoren endet.

Gegen eine solche Demokratisierung können natürlich ungezählte Einwände formuliert werden. Die Arbeiter seien nicht kompetent genug, um über so komplizierte Dinge wie Investitionsentscheidungen mitbestimmen zu können. Die Effizienz würde leiden. Es bestehe die Gefahr der Selbstprivilegierung ohne Rücksicht auf das Ganze (als ob die bei den Kapitalisten nicht bestünde). Nur wer Risiko trage, könne auch Verantwortung tragen – ohne das Risiko des Unternehmensverlusts keine verantwortlichen Entscheidungen. Es müsse erstmal geklärt werden, um was für eine Art von Demokratie es sich handeln solle – um eher repräsentative mit festen Amtsperioden oder um eher direkte mit jederzeitiger Abwählbarkeit der Funktionsträger; die erstere biete die Gefahr der Verselbständigung der Repräsentanten, die letztere (an die Marx in seinen Bemerkungen zur Pariser Commune dachte) die des Fehlens jeglicher Kontinuität in den Entscheidungen. Und so weiter. All diese Einwände benennen fraglos echte Probleme. Es fällt nur auf, daß sie alle in analoger Weise auch gegen die Demokratisierung in der politischen Sphäre formuliert werden können und von den Anti-Demokraten aller Zeiten formuliert worden sind. Auch hier benennen sie wirkliche Probleme. Die Uninformiertheit der Wähler führt immer wieder dazu, daß sie gegen ihre eigenen Interessen entscheiden. Das Schielen der Politiker auf die nächsten Wahlen führt periodisch zu Ineffizienz (Wahlgeschenke!). Parteien privilegieren sich selbst und ihre jeweiligen Hintermänner auf Kosten der Allgemeinheit. Sie verstehen es auch, das Risiko, daß einer für seine Entscheidungen wirklich eintreten muß, zu minimieren (was im Übrigen in der kapitalistischen Ökonomie nicht anders ist; daß ein Kapitalist nach einem Bankrott auf Arbeitslosenhilfe angewiesen ist, kann man getrost ausschließen – diese Risiko tragen nur seine Beschäftigten). Die Diskussion über repräsentative und direkte Demokratie schließlich hat

sogar ihren Ursprung in der politischen Sphäre. Wer sich (wie all unsere Modernisierungstheoretiker) durch all diese Argumente nicht von seinem prinzipiellen Ja zur politischen Demokratie abbringen läßt, für den sollten sie auch im ökonomischen Bereich nicht den Ausschlag gegen eine Demokratisierung geben³⁹.

Auch mit der vor allem von Berger (1986; cf auch Habermas 1988) ins Spiel gebrachten »Entdifferenzierung« hat die Demokratisierung der Ökonomie erstmal gar nichts zu tun – weder für Marx noch für die Logik. Nicht für Marx, denn er setzt ohne Diskussion voraus, daß auch in seinem »Verein freier Menschen« das Wertgesetz Geltung haben könnte – »nur zur Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus, der Anteil jedes Produzenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch seine Arbeitszeit« (Marx, MEW 23, 93). Aber auch nicht für die Logik: Was die Sphäre der Politik angeht, nehmen ja auch unsere Modernisierungstheoretiker von Weede bis zu Habermas nicht an, daß Demokratisierung notwendig Entdifferenzierung bedeuten müßte. Muß sie es dann für die Ökonomie? Dies wäre dann der Fall, wenn die Eigengesetzlichkeiten einer auf Zahlungen generierende Zahlungen umgestellten Ökonomie keine demokratischen Entscheidungsprozeduren zuließen. Hier gibt es prinzipiell zwei Möglichkeiten: Entweder die Sachgesetzmäßigkeiten der Ökonomie determinieren das Produktionsgeschehen vollständig, lassen überhaupt keine Entscheidungsspielräume – dann würde auch der Kapitalist funktionslos; die Abschaffung seiner Position, oder seine Ersetzung durch demokratisch gewählte Amtsträger, oder ein Rotationsverfahren, das jeden einmal in den Genuß seiner Privilegien kommen ließe, würden die Eigendynamik des Systems in keiner Weise stören. Oder aber jene Sachgesetzmäßigkeiten lassen Entscheidungsspielräume – dann lassen sie sie für demokratisch legitimierte Gremien nicht anders als für private Kapitaleigentümer; es wird erneut relevant, was oben von Samuelson über sozialistische Ökonomien zitiert wurde: Die Eigengesetzlichkeiten einer ausdifferenzierten Ökonomie zwingen in jeder Gesellschaftsformation dazu, »bei der Entscheidung (!) über die Verwendung von Kapital« einen Zinssatz zugrunde zu legen; sie zwingen nicht dazu, diese Zinsen irgendjemand »als privates (Profit-)Einkommen zufließen« zu lassen (Hunt/Sherman 1974, 58) und ihre Weiterverwendung in dessen alleinige Machtvollkommenheit zu stellen.

Fassen wir zusammen: Die Überlegenheit der Moderne auf dem Gebiet der Produktivkraftentwicklung beweist zwar weder deren »wertphilosophische Höherwertigkeit« noch ist sie unter Sozial- wie

Systemintegrations-Gesichtspunkten so eindeutig wie immer wieder angenommen. Empirisch hat die okzidentale Technologie dennoch universale Bedeutung, weil sie universal anerkannt und imitiert wird. Auch die These, jene technologische Überlegenheit habe ihre Ursachen in der Ausdifferenzierung der Subsysteme (insbesondere des ökonomischen und politischen), hat ihre Berechtigung. Sie übersieht jedoch das Wesentliche: daß es sich hier nicht um eine sozial neutrale Differenzierung handelt, sondern um eine in der die *Ausbeutung* von einer nicht-marktvermittelten auf eine markt-vermittelte umgestellt wurde. Diese Umstellung hatte eine beispiellose Mobilisierung der Arbeitskraft wie der sachlichen Produktionsbedingungen zur Folge, die eine ebenso beispiellose Optimierung der Ressourcenallokation erlaubte – und auch erzwang, da jetzt nicht nur die beherrschte, sondern auch die herrschende Klasse keinen direkten Zugriff auf ihre Subsistenz mehr hatte. Die Alternative zur Ausbeutung aber ist nicht Entdifferenzierung (die Ausbeutung ist sehr viel älter als die Ausbettung der Ökonomie); sie ist Demokratisierung der Produktionsentscheidungen.

b. Der Maßstab »Universalismus«/»Offenheit für Diskussion«. Ist Universalismus vernünftiger als Partikularismus und Offenheit für Diskussion vernünftiger als die Festlegung starrer Grenzen des Diskutierens? Und ist dies in kulturübergreifender Weise zu begründen? Wenn dies gelänge, dann hätten wir einen Maßstab gefunden, der es erlauben würde, eine potentielle Höherwertigkeit der modernen Institutionen gegenüber anderen in Unabhängigkeit davon zu erweisen, ob sie nun die besseren Mittel zum Zweck der Naturaneignung darstellen oder nicht.

Hier liegt es zunächst nahe, an das anzuknüpfen, was oben (These 5) zum Thema »Wahrheit als universaler Geltungsanspruch« gesagt wurde. Wenn als 'wahr' in allen Kulturen das gilt, was jeder akzeptieren muß, der nur dem Zwang des besseren Arguments folgt, dann lassen sich Universalismus und Offenheit der Diskussion auch kulturübergreifend als die im Vergleich zu Partikularismus und Abschließung effektiveren Mittel der Wahrheitsfindung erweisen. Allerdings wird man damit, selbst wenn man die Problematik, die im Inhalt des Wenn-Satzes steckt, als lösbar ansieht, nicht allzu weit kommen. Denn die Entdeckung propositionaler Wahrheiten ist nun einmal keineswegs das einzige Ziel, das Gesellschaften verfolgen. Die Überlegenheit von Universalismus und Offenheit wäre so allenfalls für den theoretischen Diskurs zu erweisen. Der aber macht nur einen zwar wichtigen (insbesondere für Intellektuelle), aber

insgesamt doch sehr bescheidenen Bruchteil unseres gesamten kulturellen Lebens aus. Und seine Anforderungen können mit den normativen Erwartungen und systemischen Erfordernissen, die in den anderen Bereichen herrschen, jederzeit in Widerspruch geraten.

Nun versucht allerdings Habermas, zu zeigen, daß die Richtigkeit von Normen in ähnlicher Weise wie die Wahrheit von Aussagen als universaler Geltungsanspruch verstanden werden muß, der »in Diskursen geprüft werden« kann (Habermas 1981 I, 71). Auch Aussagen, die die normative Richtigkeit von Handlungen behaupten, erfüllen »die zentrale Voraussetzung für Rationalität: sie können begründet und kritisiert«, mit Gründen verteidigt und angegriffen werden (ebd. 36). Die Argumentationspraxis ist die Berufungsinstanz, auf die der Wahrheits- wie der Richtigkeitsanspruch verweisen. Auch der Maßstab, den wir anlegen, wenn wir die Begründung einer Norm als gültig oder ungültig beurteilen, ist der ideale Konsens im herrschaftsfreien Diskurs, in dem alleine der Zwang des besseren Arguments entscheidet, und sonst gar nichts. Herrschaftsfrei aber ist nur ein Diskurs der für jedermann und jedefrau offen ist, niemanden privilegiert und niemanden benachteiligt, der m.a.W. universalistisch organisiert ist. »Die grundlegende Intuition, die wir mit Argumentationen verbinden, läßt sich ... durch die Absicht kennzeichnen, ein *universales Auditorium* zu überzeugen und für eine Äußerung allgemeine Zustimmung zu erreichen« (ebd. 49).

Natürlich weiß Habermas, daß die Vorstellung, normative Geltungsansprüche ließen sich in ähnlicher Weise diskursiv einlösen wie Wahrheitsansprüche, in der philosophischen Ethik alles andere als unumstritten ist. Gegen die Skepsis der Gegner dieser Überzeugung setzt er jedoch den Gedanken, daß jede Moral-Diskussion »intuitiv von der starken Voraussetzung (ausgehe), daß im Kreise der Betroffenen grundsätzlich ein begründeter Konsens erzielt werden (könne)« (ebd. 39) – anders würde sich niemand auf solche Diskussionen einlassen. Für Habermas ist es geradezu der *Sinn* normativer Geltungsansprüche, »im Hinblick auf eine regelungsbedürftige Materie ein *allen* Betroffenen *gemeinsames* Interesse auszudrücken und darum allgemeine Anerkennung zu *verdienen*; deshalb müssen gültige Normen unter Bedingungen, die alle Motive außer dem der kooperativen Wahrheitssuche neutralisieren, grundsätzlich auch die rational motivierte Zustimmung aller Betroffenen finden können. ... In diesen Präsuppositionen wurzelt der 'moral point of view'« (ebd. 39f).

Einen weiteren Anlauf zur Begründung der Überzeugung, daß auch die Richtigkeit von Normen einen universalen Geltungsanspruch

darstellt, unternimmt Habermas im 2. Band der »Theorie des kommunikativen Handelns« im Anschluß an George Herbert Mead. Demnach ist es eine der Ethik Kants wie der der Utilitaristen, der Dogmatik der Weltreligionen wie den Topoi des gesunden Menschenverstands gemeinsame Intuition, daß moralische Normen »ein gemeinschaftliches, ein *allgemeines* Interesse zur Geltung bringen« (ebd. II, 141). Eine Handlung oder Norm moralisch zu beurteilen, heißt, »die Haltung der ganzen Gemeinschaft, die Haltung aller vernunftbegabten Wesen« einzunehmen (ebd. 142; Zitat aus Mead 1969, 429). Um dies tun zu können aber, müssen wir – dies ist der Punkt, an dem Mead über Kant hinausgeht – jene »Gemeinschaft« als *ideale Diskursgemeinschaft* konstruieren: »*Rational procedure, therefore, sets up an order within which thought operates; that abstracts in varying degrees from the actual structure of society. ... It is a social order that includes any rational being who is or may be in any way implicated in the situation with which thought deals. It sets up an ideal world, not of substantive things but of proper method. Its claim is that all the conditions of conduct and all the values which are involved in the conflict must be taken in account. ... It is evident that a man cannot act as a rational member of society, except as he constitutes himself a member of this wider commonwealth of rational beings*« (ebd. 144f; Zitat aus Mead 1964, 404f). Der kontrafaktische Vorgriff auf den idealen Konsens in einem universellen Diskurs ist auch in der Moraldiskussion der Maßstab, den wir anlegen, um die Gültigkeit von Äußerungen zu beurteilen. An einigen Stellen geht Mead sogar so weit diesen Diskurs als einen so universellen zu konstruieren, daß er prinzipiell auch »die Stimmen der Vergangenheit und der Zukunft umgreifen muß« (ebd. 149; Zitat aus Mead 1969, 210f).

Die Schwierigkeit ist nun, daß all diese Argumente zwar – günstigstenfalls – zeigen, daß normative Richtigkeit als universaler Geltungsanspruch konstruiert werden *kann*, vielleicht sogar, daß sie in unserer Gesellschaft generell so konstruiert wird, aber nicht, daß sie transkulturell so verstanden *wird*. Hier macht sich eine gewisse Doppeldeutigkeit in der Rede vom 'universalen Geltungsanspruch' bemerkbar, die sich bei Habermas in dem unschuldigen Wörtchen 'wir' versteckt: Wenn »*wir*« bei jeder moralischen Argumentation auf ein »universales Auditorium« abzielen und den Konsens über ein »allgemeines Interesse« im Auge haben, dann fragt sich doch, wen dieses 'wir' bezeichnet. Bezeichnet es eine *universale Diskursgemeinschaft* – wie es sein müßte, wenn jene Intuition als vernünftig

begründet erscheinen soll – oder bezeichnet es nur eine partikuläre Einheit, die ihre Maßstäbe an alle anderen heranträgt? Letzteres würde den Verzicht auf eine universalistische Begründung des Universalismus bedeuten. Ersteres aber, die Vorstellung, *alle* ihres Verstandes mächtigen Menschen bzw. *alle* Kulturen würden die Richtigkeit von Normen (wenigstens implizit) am Maßstab des idealen Konsenses im herrschaftsfreien Diskurs messen, wäre wohl kaum zu begründen; es ist nur allzu offenkundig, daß allzu viele Kulturen zwischen Binnen- und Außen-, Herren- und Sklaven-, Oberkasten- und Unterkasten-Moral unterscheiden – und dies zu widerlegen versucht Habermas auch gar nicht.

Der Ausweg, den er statt dessen (Mead folgend) schließlich einschlägt, ist einmal mehr der evolutionstheoretische: Die kommunikative Vernunft, deren Grundprinzip »der universelle Diskurs, das 'formale Ideal sprachlicher Verständigung'« darstellt (ebd.147), ist nicht von Anbeginn der phylogenetischen wie ontogenetischen Entwicklung des Menschen in voller Entfaltung gegeben. So wie sie ontogenetisch erst auf der höchsten der von Piaget (1973) und Kohlberg (1974) identifizierten Stufen der Entwicklung des moralischen Urteils beim Kinde auftreten kann, setzt sie sich phylogenetisch erst im modernen Staat mit seinen Grundsätzen demokratischer Willensbildung und seinen universalistischen Rechtsprinzipien durch. Die Entwicklung von der archaischen über die traditionale zur modernen Gesellschaft ist für Habermas (wie gesehen s.o.) genau wie die moralische Entwicklung des Kindes als Fortschreiten des Bewußtseins von einer präkonventionellen über eine konventionelle zur postkonventionellen Stufe zu verstehen; dies ist gleichzeitig eine »Entwicklung zum Universalismus in Recht und Moral«, die ihrerseits als Lernvorgang, als Rationalitätszuwachs, als evolutionärer Fortschritt interpretiert werden muß. Die Frage bleibt, ob sich dieser Rationalitätszuwachs kulturübergreifend als solcher erweisen läßt.

Nachzuweisen wäre dies auf dem evolutionstheoretischen Weg nur, wenn sich zeigen ließe, daß die Moral der höheren Stufe für Probleme, die sich auch auf der niedrigeren stellen, in beider Sicht die bessere Lösung anzubieten hat (ein dem im vorigen Kapitel für das instrumentelle Wissen diskutierten analoges Verfahren). Beantwortet also die postkonventionelle Moral die gleichen Fragen wie die konventionelle – nur in überlegener Weise? Die Antworten der Modernisierungstheorie sind sehr cursorisch. Mit am klarsten formuliert Schluchter (Habermas referierend): Im konventionellen

Stadium kann erstmals »eine Handlung nicht nur aus der Teilnehmer-, sondern auch aus der Beobachterperspektive beurteilt werden. Man kann jetzt *über* Handlungen sprechen, freilich nur im Lichte von Normen, die als gegeben angenommen sind. Auf der dritten (der postkonventionellen – G.H.) Ebene wird auch noch diese Beschränkung aufgebrochen. Man spricht jetzt nicht mehr nur über Handlungen im Lichte von gegebenen Normen, sondern über diese Normen selber im Lichte von Prinzipien« (Schluchter 1979, 64). Mit der Verantwortungsethik erfolgt dann der »Übergang zum reflexiven Prinzipiengebrauch« – auch über die Prinzipien selbst kann jetzt geredet werden (ebd. 68). – Dies ist fast schon alles. Und es ist ja auch nicht wenig. Der Bereich, über den man reden, sich mit Argument und Gegenargument auseinandersetzen kann, ist weiter geworden. Dies erleichtert nicht nur die Wahrheitsfindung im Bereich des propositionalen Wissens, es erweitert auch den Bereich, in dem Handlungskonflikte auf diskursivem statt auf autoritärem Weg gelöst werden können. Ein Fortschritt auch in meiner Sicht – die aber gerade von dem *Wert*standpunkt ausgeht, daß die diskursive Lösung der autoritären prinzipiell vorzuziehen ist. Die Vertreter des entgegengesetzten Wertstandpunkts sehen dies naturgemäß ganz anders. Für Arnold Gehlen etwa ist das, was für Schluchter und Habermas die höchste Stufe der Moralentwicklung darstellt, nichts als die institutionalisierte »Barbarei der Reflexion« (Gehlen 1961, 73); die Würde des Menschen dagegen liegt darin, sich – wie die Angehörigen der archaischen Kulturen – »mit Haut und Haaren ... von den geltenden Institutionen konsumieren zu lassen« (ders. 1986, 208), die Dinge »unerklärt stehen zu lassen« (ders. 1961, 64), statt endlos zu kritisieren und zu problematisieren (vgl. ders 1973, 144). Das erscheint mir absurd, aber ich sehe nicht, wie ich ihm dies mit auch *für ihn* zwingenden Argumenten klarmachen könnte. Es handelt sich um logisch unvereinbare oberste Werte, zwischen denen es (s. Weber 1951, 493) »keine Relativierungen und Kompromisse« gibt.

Sprachspielübergreifende Gemeinsamkeiten, auf denen der herrschaftsfreie Diskurs aufbauen könnte, sind im normativen Bereich nach alledem offensichtlich noch schwieriger auszumachen als im propositionalen⁴⁰ – und anders als dort bemühen sich die Modernisierungstheoretiker hier auch gar nicht, welche aufzuzeigen. Sie völlig zu leugnen, wäre trotzdem voreilig. Um dies zu verdeutlichen seien abschließend zwei Felder umrissen, auf denen sich ein solcher Diskurs wenigstens der Möglichkeit nach trotz all der genannten Schwierigkeiten entfalten könnte.

Zunächst einmal ist, wie Hans Peter Duerr formuliert, »keine Lebensform jemals 'in Ordnung', so wie sie nun einmal ist« (Duerr 1978, 116). Das in sich geschlossene und (weitgehend) widerspruchsfreie anti-universalistische Weltbild eines Gehlen ist *nicht* die Weltansicht der archaischen Gesellschaften, sondern – ebenso wie Poppers 'geschlossene Gesellschaft' – das Konstrukt eines schon ex professione auf logische Konsistenz verpflichteten Intellektuellen. Die realen archaischen Gesellschaften aber sind, ebenso wie alle anderen, voller Widersprüche, Konflikte und Ungereimtheiten, unter denen die Menschen oft genug auch zu *leiden* haben. Thersites, das Lästermaul der Ilias, hat keine andere Funktion als die, solche leidenschaftlichen Ungereimtheiten in der altgriechischen Heldengesellschaft zu artikulieren – und wird eben dafür bestraft. Die Funktion des Trickster, des gaunerischen Kulturheroen in der Mythologie vieler indianischer Gesellschaften, ist die gleiche: er thematisiert »Konflikte«, das von der jeweiligen Kultur »Verdrängte und Unterdrückte« und dessen »Ambivalenz« (Kohl 1990, 269; vgl. auch Koepping 1984, Diamond, 1974, usw.). An einer logisch konsistenten, konfliktfreien und in sich geschlossenen Lebensform müßten alle Argumente von außerhalb abprallen. An innerhalb einer Lebensform selbst existierenden, als solche empfundenen, und mit den gegebenen Mitteln nicht zu beseitigenden Ungereimtheiten der angedeuteten Art aber können sich sprachspielübergreifende Argumentationen entzünden. Und wenn diese auch nicht unbedingt von der Absicht geleitet sein müssen, »ein universales Auditorium zu überzeugen«, so doch von der Intuition, daß es möglich sein müsse, einen universelleren, einen weniger partikularen Konsens zu erreichen als den auf das eigene Sprachspiel beschränkten – und das wäre wenigstens ein Schritt hin zum Universalismus.

Eine zweite Ebene, auf der universalistische Prinzipien sprachspielübergreifend diskutiert werden könnten, wäre die funktionalistische. Hier kann die Argumentation natürlich an den verschiedensten Punkten ansetzen. Ganz allgemein daran, daß Universalismus der Wahrheitsfindung zuträglicher ist als Partikularismus, weshalb es keiner Gesellschaft gut bekommt, wenn sie die Offenheit der Diskussion im Bereich des theoretischen Diskurses unterdrückt – ohne propositionale Wahrheit und instrumentelles Wissen geht es nun einmal nicht. Dabei ist allerdings stets daran zu erinnern, daß es leider möglich ist, der Wissenschaft relativ viele Freiheiten zu gewähren, die man dem Rest der Gesellschaft verwehrt. Ein anderes funktionalistisches Argument wäre das Parsonssche, daß der Universalismus

in Recht und Moral ein evolutionäres Universale darstelle, ohne das auch die anderen Errungenschaften der Moderne nicht zu verwirklichen seien; sofern die nicht-westlichen Gesellschaften dieser anderen Errungenschaften teilhaftig werden wollen, müßten sie dann auch den Universalismus übernehmen. Begründen ließe sich dies sogar mit der Marxschen Kapitalismustheorie: ohne die universalistische Form der Arbeitskräfterekrutierung über den Arbeitsmarkt, kann der Kapitalismus nicht funktionieren. Funktionalistische Argumentationen dieser Art sind alles andere als müßig. Aber sie liefern keine unabhängige Begründung für die kulturübergreifende Vernünftigkeit des Universalismus, verweisen vielmehr allesamt auf den im vorigen Kapitel diskutierten Maßstab 'Effektivität der Naturaneignung' – mit all seinen Problemen.

Alles in allem: Die Überzeugung von der Überlegenheit des Universalismus ist ein *Werturteil*, das von der großen Mehrzahl der Modernisierungstheoretiker geteilt und als Maßstab für die Beurteilung von Kulturen und Institutionen genutzt wird, über dessen Status sie sich jedoch in der Regel (Habermas ist die Ausnahme) keine Gedanken machen. Es läßt sich mit guten Argumenten begründen – aber *zwingend* in dem Sinn, daß alle tatsächlich in die Diskussion eingebrachten Zweifel in für alle Teilnehmer überzeugender Weise ausgeräumt seien, sind diese Argumente nicht. Man muß sich entscheiden – für die Autorität oder für die Diskussion, für die Reflexion oder für das Sich-Konsumieren-Lassen durch die Institutionen.

Wer den Maßstab anlegt, hat sich zumindest implizit entschieden. Zu fragen bleibt immer noch, ob sich nach ihm – wie nach dem der Effektivität der Naturaneignung – die Überlegenheit der Moderne tatsächlich erweisen läßt. Bezüglich der 'Geschlossenheit' ihres Gegentypus, der archaischen Gesellschaft, habe ich meine Zweifel ja oben schon formuliert. Wie aber schneidet die moderne Gesellschaft selbst nach diesen Maßstäben ab?

Das Bild von der eigenen Gesellschaft

Wie korrekt ist das Bild von der eigenen Gesellschaft, das die Theoretiker der »Moderne« entwerfen? Auch hier sollen wieder zwei Teilfragen unterschieden werden, nämlich: a. Inwieweit zeichnen die gemäß den diskutierten Maßstäben formulierten »vernünftigen Gehalte der Moderne« (Habermas) diese tatsächlich aus, inwieweit sind sie bloßer Schein, bloße Oberflächenphänomene die den Kern

der Sache verdecken? b.: Inwieweit ist die Dynamik der modernen Gesellschaft – wie von all unseren Theoretikern unterstellt – als *Eigen-Dynamik* zu fassen, inwieweit ist sie auf externe Ursachen zurückzuführen?

a. Welche »vernünftigen Gehalte« sind in der Moderne tatsächlich verwirklicht? Bezüglich des Maßstabs »Effizienz der Naturaneignung« können wir uns hier relativ kurz fassen, da vieles oben schon angesprochen wurde. Wichtig ist zunächst, daran zu erinnern, daß darüber *was* produziert werden soll, niemals nach Kriterien der Effizienz, der instrumentellen Vernunft alleine entschieden werden kann. Ob Schwerter oder Pflugscharen produziert werden sollen, ist keine rein technisch zu beantwortende Frage. Über die Ziele, auf die hin die Produktion rationalisiert werden soll, entscheiden aber in der kapitalistischen Wirtschaft die Kapitaleigentümer praktisch alleine⁴¹, die große Masse der Bevölkerung ist von diesen Entscheidungen ausgeschlossen – und ebenso von denen über die Abwägung von Zwecken, Mitteln und Nebenfolgen im Produktionsprozeß. Produziert wird, was Profit bringt, was auf eine kaufkräftige Nachfrage stößt – unabhängig davon, ob es die Lebensbedingungen der Masse der Bevölkerung verbessert oder verschlechtert, unabhängig auch von den ökologischen Folgen für kommende Generationen. Rationalisiert wird die Produktion in Richtung auf Profitmaximierung, nicht in Richtung auf die Wohlfahrt der Menschen – von heute wie von morgen. Die Effektivierung der Naturaneignung ist systematisch auf partikulare Ziele ausgerichtet (die sich allenfalls per Zufall und im Nachhinein einmal als verallgemeinerungsfähig erweisen können). Nur im Hinblick auf diese partikularen Ziele ist sie überhaupt Rationalisierung.

Das Gleiche gilt, wenn wir uns vom Produktionsziel ab und der zweiten Bedeutungskomponente des Begriffs »Effektivierung der Naturaneignung« zuwenden, der Verringerung der Arbeitsmühe. Gerade hier macht man sich oft gar zu idyllische Vorstellungen von den Segnungen der Moderne – auch in den Ländern, die die »Modernisierung« erst noch anstreben. Demgegenüber ist daran zu erinnern, daß auch in den Augen durchaus systemfreundlicher Industriesoziologen wie R. Blauner und G. Friedmann die bei weitem längste Periode der Moderne nicht durch Ab-, sondern durch Zunahme der Arbeitsmühe charakterisiert ist. Die berühmte Blaunersche U-Kurve der technologischen Entwicklung (cf. Blauner 1964, 166ff) sagt nichts anderes: Arbeitsmühe und Entfremdung in der Arbeit nehmen vom Beginn der kapitalistischen Entwicklung bis

zum Extrempunkt der Fließbandarbeit im frühen 20. Jahrhundert hin ständig zu; erst mit der automatischen Produktion ergibt sich eine Wende zur Verringerung der Arbeitsmühe. Aber selbst dieses Bild war noch zu optimistisch. Daß die industrielle Entwicklung in der BRD bis Ende der sechziger Jahre hinein trotz aller Automatisierungstendenzen keinen nennenswerten Rückgang der repetitiven Teilarbeit mit sich brachte, haben Kern/Schumann (1970) gegen die einhellige Überzeugung der Industriesoziologen wie der öffentlichen Meinung von damals nachgewiesen. Wenn sich dieser Trend nach der (keineswegs unumstrittenen) Ansicht der Autoren inzwischen auch gewendet haben mag (vgl. z.B. Kern/Schumann 1985; dagegen Düll 1985; Fach/Weigel 1986), so ist doch festzuhalten, daß dieser Wandel frühestens mit der explosionsartigen Ausdehnung der Computertechnologie eingetreten ist. Wer nicht auf diesem technologischen Niveau einsteigen kann, muß in jedem Fall damit rechnen, vom aufsteigenden Ast der Blaunerschen U-Kurve der technologischen Entwicklung noch weit entfernt zu sein. Für die meisten peripheren und ehemals »realsozialistischen« Länder, deren dominante Technologien noch sehr viel älter sind, wird das okzidental-kapitalistische Produktionsmodell – die Prognose kann gewagt werden – mit Sicherheit ein Mehr, nicht ein Weniger an entfremdeter Arbeit bringen.

Daß auch die Segnungen der Differenzierung immer problematischer werden, sehen einige von unseren Modernisierungstheoretikern selber (Habermas und Luhmann z.B. – s.o.). Das entscheidende Stichwort ist hier der »Expansionismus« der Teilsysteme (Berger 1986, 95). Claus Offe bringt die Sache auf den Punkt: »Wenn traditionale Beschränkungen des Optionshorizontes entfallen; wenn spezialisierte Institutionen und 'Sprachen' entwickelt werden, mit denen diese Horizonte aktiv ausgeweitet werden können; und wenn schließlich dennoch die Entwicklung und Ausweitung dieser Optionen nicht mehr zum Privileg und ausschließlichen Zuständigkeitsbereich sektoraler Spezialistengemeinden gemacht werden kann, weil jede (...) Optionssteigerung tendenziell 'alle' involviert, dann wächst die Differenz zwischen den in einer Binnenperspektive 'möglichen' und den aus einer Außenperspektive (nämlich der zwar nicht Beteiligten aber Betroffenen) 'zutraglichen', verarbeitbaren und akzeptablen Ansprüchen und Optionen« (Offe 1986, 101). Das Gesamtergebnis ist nicht die von den Differenzierungsoptimisten (Zapf, Lepsius und Weede etwa) immer noch gesehene wachsende Wählbarkeit sozialer Sachverhalte in der Moderne, sondern im

Gegenteil »ein hohes Maß an *Starrheit und Immobilität* (ebd. 100). Wie realistisch allerdings Offes Gegenrezept ist, die Null-Option durch Subventionen lohnend zu machen, sei dahingestellt. Da es unmöglich ist, »daß die Gesellschaft selbst in der Gesellschaft nochmals vorkommt« (Luhmann 1987, 645), ist nicht zu sehen, wer den Teilsystemen jenen Verzicht auf Expansionismus aufzwingen sollte es sei denn ein spezifisches Teilsystem, das eben dadurch auf Kosten der anderen expandieren würde. Berger verweist als Ausweg auf den klassischen funktionalistischen Begriff der »Integration« (Berger 1986, 91ff). Abgesehen davon, daß dieser Begriff alles andere als klar ist, vermag ich nicht zu sehen, wie eine den Expansionismus der Subsysteme konterkarierende Form von Integration, die weder auf zwangsweiser (Totalitarismus) noch auf bloß imaginerter Vergemeinschaftung (Nationalismus – cf. Anderson 1988, Elwert 1989, Braun 1990) beruht, erreicht werden könnte – es sei denn durch *Demokratisierung der Ökonomie wie der Politik*.

Damit sind wir bei der Frage angelangt, inwieweit der Universalismus tatsächlich ein konstitutives, alle Wertsphären und Subsysteme prägendes Merkmal der modernen Gesellschaft darstellt. Gegen die These, daß er dies sei, lassen sich natürlich ungezählte Einwände vorbringen – von denen die meisten jedoch an der Habermasschen Formulierung abprallen müßten, der Universalismus habe in den Institutionen der Moderne »eine (*wie auch immer verzerrte und unvollkommene*) Verkörperung gefunden« (Habermas 1983, 412 – meine Hervorhebung G.H.). Diese Immunsierungsklausel ist eine vernünftige; denn nicht jedes universalistische Grundsätze Hohn sprechende Gesetz oder Gerichtsurteil, nicht jede partikularistische Rekrutierungspraxis in der Machtelite, nicht jede Unterdrückung von unliebsamen theoretischen Positionen an den Universitäten rechtfertigt es, die Moderne als von Grund auf partikularistisch zu kennzeichnen. Es geht hier nicht nur um die Frage, ab dem wievielten Korn wir von einem Haufen sprechen müssen; es geht auch und vor allem um die Frage, ob sich bestimmte Instanzen identifizieren lassen, die für die gesellschaftliche Bewegung *entscheidend* sind in dem Sinn, daß sie die anderen in stärkerem Maße determinieren, als sie von ihnen redeterminiert werden, und ob in *diesen* Instanzen universalistische Prinzipien herrschen.

Ich gehe mit Althusser davon aus, daß die bürgerliche Gesellschaft eine »Struktur mit Dominante« bildet, in der die kapitalistische Wirtschaft nicht nur die (»in letzter Instanz«) determinierende, sondern auch die dominierende Position einnimmt. Es gilt hier nicht nur die

abstrakte Weisheit, daß sich die Ansprüche der anderen Instanzen im Konfliktfall niemals gegen die Erfordernisse der Naturaneignung durchsetzen können, weil »die Menschen leben müssen, um 'Geschichte machen' zu können«; es gilt auch die sehr konkrete, daß die Erhaltung der 'Investitionsneigung' der Unternehmer den obersten Systemimperativ (insbesondere auch für das politische System) darstellt, weil der Staat in der Krise seine Legitimationsgrundlagen ebenso verliert wie seine finanziellen Spielräume – wie die Masse der Bevölkerung ihre Arbeit und ihr Einkommen.

Wie ist es nun um den Universalismus in der (kapitalistischen) Wirtschaft der (modernen) Gesellschaft bestellt? Habermas hatte, wie erwähnt, den Kernpunkt des Übergangs zum Kapitalismus darin gesehen, daß »universalistische Prinzipien ... im Bereich der gesellschaftlichen Arbeit institutionalisiert wurden«. Nun besteht auch für Marx kein Zweifel, daß die Kontraktfreiheit der Arbeiter – ein universalistisches Prinzip – eines der zentralen Merkmale der kapitalistischen Produktionsverhältnisse darstellt. Auch wenn sie keineswegs immer und von Anfang an in vollem Umfang verwirklicht war, gilt doch im Prinzip: Damit der Besitzer der Arbeitskraft »sie als Ware verkaufen kann, muß er über sie verfügen können, also freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein« (Marx, MEW 23, 182). Aber dies ist nur die eine Seite der Medaille, und diese Seite allein existiert für unsere Modernisierungstheoretiker. Die andere Seite ist die, daß die »Neubefreiten erst Verkäufer ihrer selbst (werden), nachdem ihnen alle ihre Produktionsmittel«, alle »Verwirklichungsbedingungen ihrer Arbeit« geraubt und in den Händen einer Klasse von Kapitaleigentümern konzentriert sind (ebd. 742 f). Universalismus und Kontraktfreiheit finden ihre Schranke von Anfang der kapitalistischen Entwicklung an in der für den einzelnen vorgegebenen und durch ihn allenfalls in infinitesimaler Weise änderbaren Eigentumsverteilung. Und daran hat sich trotz aller Vom-Tellerwäscher-zum-Millionär-Stories bis heute nichts geändert: Auch durchaus bürgerliche (und notgedrungen mit den groben Kategorien des Mikrozensus arbeitende) Mobilitätsforscher wie Handl/Müller/Mayer (1977) kommen zu dem Ergebnis, daß »die Trennung nach Herkunft aus einer Arbeiterfamilie und Herkunft aus einer Nicht-Arbeiterfamilie das wichtigste Merkmal (ist), nach dem die Lebenschancen über Generationen hinweg geschichtet sind«. Zwar sind die geographischen Mobilitätsschranken für die Arbeitskräfte, wie sie aus der Schollenpflichtigkeit resultierten, weitgehend gefallen. Aber partikularistische Organisationsprinzipien bleiben



insofern erhalten, als nur die Eigentümer von Kapital als Käufer und Verwerter von Arbeitskraft auftreten können. Die Eigentumslosen dagegen sind gezwungen, ihre Arbeitskraft zu verkaufen und Mehrwert für die Käufer zu produzieren. Die ersteren entscheiden über Produktionsziele und Methoden, über Investitionen und Rationalisierungsziele, die letzteren sind von diesen Entscheidungen ausgeschlossen. Ohne die Durchbrechung von Universalismus und Gleichheitsprinzip, die in der Klassenspaltung liegt, könnte der Kapitalismus weder entstehen noch seine Dynamik von Akkumulation und Revolutionierung der Produktivkräfte entfalten. Der Partikularismus in der Organisation der gesellschaftlichen Arbeit ist ein Geburtsfehler des Kapitalismus, eines seiner konstitutiven Merkmale von Anfang an, nicht eine späte, durch das Rückschlagen einer verselbständigten Ökonomie auf die Lebenswelt bedingte Deformation. Was im Namen einer durch Universalismus gekennzeichneten Vernunft zu fordern wäre, ist die Aufhebung aller partikularistischen Zugangsbeschränkungen zu den Produktionsentscheidungen – mögen die Schranken nun im privaten Kapitaleigentum liegen (wie im Kapitalismus) oder in bürokratischen Herrschaftpositionen (wie in Gesellschaften »sowjetischen Typs« – cf. Köbler 1988).

Auch das in der Kontraktfreiheit liegende Minimum an Universalismus in der kapitalistischen Arbeitsorganisation kann aber noch eingezogen werden und ist im Laufe der Entwicklung immer wieder eingezogen worden – in den Kolonien allezeit, im Faschismus aber auch in einer Reihe von Kernstaaten. Der Faschismus jedoch kommt in den Theorien der Moderne nicht vor – nicht einmal bei Jürgen Habermas, der in so verdienstvoller Weise den deutschen »Historikerstreit« (cf. zusammenfassend Wehler 1988) in Gang gebracht hat. Auch wenn es keinem Zweifel unterliegen kann, daß der Faschismus nicht die Normalform des Staates im Kapitalismus darstellt, sondern eine Form des Ausnahmestaates (cf. Poulantzas 1973, 335ff), muß man einer Theorie der Moderne, die »jene zwölf Jahre« schlichtweg aus der Betrachtung ausklammert, doch den Vorwurf machen, daß sie vor ihr widersprechenden Fakten die Augen verschließt – nach dem der »kritischen Theorie« und dem »kritischen Rationalismus« gemeinsamen Wissenschaftsverständnis die Todsünde jeder Wissenschaft.

Auch wenn die Faschismustheorie-Debatten der späten sechziger und frühen siebziger Jahre irgendwann einmal steril wurden⁴², so haben sie doch eine Reihe von festzuhaltenden Ergebnissen gebracht. Seiner sozialen Funktion nach betrachtet ist der Faschismus

der mit terroristischen Mitteln erzwungene »Rückfall in die Methoden der Produktion des absoluten Mehrwerts« (Sohn-Rethel 1973, 121). Auf dem Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise schien es insbesondere in dem an Investitionskapital armen Deutschland keine andere Möglichkeit mehr zu geben, die Akkumulation wieder in Gang zu bringen, als die, den Konsumtionsfonds der Arbeiterklasse durch Lohnkürzung, Arbeitszeitverlängerung und intensiverte Ausbeutung zu verkleinern. Dies geschah natürlich auch schon vor 1933. Nur mußte eine derartige Politik, solange es einigermaßen selbständige Gewerkschaften und Arbeiterparteien gab, irgendwann einmal an ihre Grenzen stoßen. Zerschlagung aller selbständigen Organisationen der Arbeiterschaft – der kommunistischen wie der sozialdemokratischen wie sogar der christlichen – war daher nach Meinung großer Teile der deutschen Wirtschaft das Gebot der Stunde. Hitler bot sich als der Mann an, der dies mit Hilfe seiner paramilitärischen Massenorganisationen bewerkstelligen würde – was er dann auch tat. Gleichzeitig bot er zur Steigerung der Nachfrage eine Vervielfachung der Rüstungsausgaben an – was ebenfalls seine Logik hat; denn »das Endprodukt der erweiterten Akkumulation darf nicht auf den Markt zurückfallen, da es sonst auch eine erweiterte Konsumtionskraft erfordern würde, um verwertet zu werden« (ebd. 123). Da mit Rüstungsgütern aber einerseits nichts produziert wird, die zur Finanzierung der Rüstung gemachten Staatsschulden andererseits jedoch irgendwann einmal zurückgezahlt werden mußten, war mit dieser Lösung nicht nur die Gewalt nach innen, sondern auch die nach außen, die kriegerische Aneignung der Reichtümer anderer Länder, vorprogrammiert.

Beides, die gewaltsame Aneignung fremder Reichtümer wie die gewaltsame Senkung des Konsumtionsfonds der Arbeiterschaft hat mit Universalismus natürlich überhaupt nichts zu tun. Was danach kam, noch weniger. Es kam die »Vernichtung durch Arbeit«, die Zwangsarbeit von Hunderttausenden von Konzentrationslagerinsassen für die deutsche Industrie (vgl. auch hierzu Heim/Aly 1987 und die an sie anschließende Diskussion); und es kam die Entscheidung, »die Bevölkerung Osteuropas systematisch zu versklaven und der deutschen Rüstungswirtschaft zur Verfügung zu stellen« (Mason 1966, 492), durch die alleine ab März 1942 fünf Millionen »Fremd- und Ostarbeiter« ins Reich verschleppt wurden (cf. ebd. und Neumann 1977, 649). Das war nun tatsächlich eine Form der Raubwirtschaft, bei der man sich fragen muß, ob sie *auf Dauer* mit rationalem Kapitalismus zu vereinbaren gewesen wäre – und zwar nicht etwa

deswegen, weil die so erzielten Gewinne den Kapitalisten moralisch suspekt gewesen wären (auch dieses Geld stank nicht), sondern weil durch die scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten der Steigerung des absoluten Mehrwerts der Anreiz zur Steigerung des relativen, zur produktivitätssteigernden Investition verschwinden mußte. Als Ausweg aus *zeitweilig* die Akkumulation verunmöglichenden Schwierigkeiten (des kriegsbedingten Arbeitskräftemangels von 1942, der Weltwirtschaftskrise von 1932) funktionierte der terroristisch erzwungene Rückfall in die absolute Mehrwertproduktion aber durchaus. Daß das Experiment schließlich mit der »bedingungslosen Kapitulation« sein Ende fand, mag ein Glück für die Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Industrie von heute gewesen sein; für die Opfer wäre selbst der lückenlose Beweis, daß ein solches System niemals mehrere Jahrzehnte überdauern kann, kein Trost.

So zu argumentieren bedeutet alles andere, als die faschistische Partei und ihre Führer zu bloßen Instrumenten der Bourgeoisieherrschaft zu erklären. Selbstverständlich gab es ein »Bündnis« zwischen den Machtgruppen (Kühnl 1971), eine »Arbeitsteilung« dergestalt, daß »die Stellung der Industrie (Kapazitätsauslastung, Extraprofite etc.) nicht ohne die politische Tätigkeit der NSDAP (Terror gegen die Arbeiterbewegung, Aufrüstung, Autarkie- und 'Lebensraum'-Konzepte), daß andererseits aber auch die politische Machtposition des Faschismus nicht ohne das Bündnis vor allem mit Anhängern der 'konservativen Revolution' und der Schwerindustrie zu verstehen ist« (Hennig 1974, 158). Dieses Bündnis funktionierte nicht ohne Konflikte und Machtverschiebungen, aber es funktionierte – bis zum Ende.

Wenn der Universalismus tatsächlich ein so konstitutives Merkmal der Moderne wäre, wie die Modernisierungstheoretiker sagen, dann müßte sich zeigen lassen, daß der Faschismus in ihr einen einmaligen Betriebsunfall darstellt und nie wieder auftreten kann. Die Modernisierungstheoretiker zeigen dies jedenfalls nicht. Es dürfte auch schwerfallen – nicht nur, weil es neben dem deutschen ja auch noch den italienischen und den japanischen sowie den spanischen und den portugiesischen Faschismus gab. Schwerfallen wird es auch, wenn man sich die Entstehungsbedingungen für faschistische Herrschaftssysteme nochmals vergegenwärtigt: eine tiefgehende und langanhaltende Wirtschaftskrise weltweiten Ausmaßes, die Existenz einer aggressiv nationalistischen Bewegung mit Massenanhang unter den (strukturell wie krisenbedingt) von Deklassierung Bedrohten und Deklassierten, demokratiefeindliche Funktionseliten in den

Bereichen von Wirtschaft, Verwaltung und Militär – nichts von alledem ist für die Zukunft der Moderne auszuschließen; und all dies könnte auch einmal wieder in einer Gesellschaft zusammentreffen und dem alten Bündnis zum Sieg verhelfen.

Außer auf die permanente Einschränkung des Universalismus in der kapitalistischen Wirtschaft durch die Klassenspaltung und auf seine zeitweilige Totalaufhebung durch den Faschismus sei hier nur noch auf eines hingewiesen: auf die nationale Beschränkung selbst vieler Grundrechte und selbst nach dem Wortlaut der Verfassungen. Nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland z.B. genießen nur »alle Deutschen«, nicht »alle Menschen« die Grundrechte der Versammlungsfreiheit (Art. 8), der Vereinigungsfreiheit (Art. 9), der Freizügigkeit (Art. 11) und der Berufsfreiheit (Art. 12). Und daß alle Staatsgewalt vom Volke ausgeht (Art. 20), interpretiert das Bundesverfassungsgericht als »vom deutschen Volke aus«. »Deutscher« ist nach Art. 116, wer die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt oder »deutscher Volkszugehörigkeit« ist – eine rein mythische Größe (auch wenn in Art. 116 noch einige weitere qualifizierende Kriterien hinzutreten). Wie universalistisch kann man ein Recht nennen, das selbst bei den Grundrechten partikularistische Einschränkungen macht und *Ausländer raus*-definiert (einschließlich derer, die schon seit Jahrzehnten hier leben)?

b. Inwieweit ist die Dynamik der Moderne als Eigendynamik zu fassen, inwieweit ist sie auf externe Faktoren zurückzuführen?

Es ist schon erstaunlich, wie vollständig das »kapitalistische Welt-system« (Wallerstein 1974) aus den Analysen unserer Theoretiker der Moderne ausgeklammert bleibt, wie ausschließlich sie sich bei der Betrachtung von deren Dynamik auf die eigene Gesellschaft beschränken. Der Kapitalismus war aber von Anfang an niemals eine einzelstaatliche Angelegenheit. Er war stets auch auf fremde Märkte angewiesen und hat auf die Aneignung von in fremden Ländern produziertem Surplus niemals verzichtet. Die Tendenz zur Schaffung des Weltmarkts ist ihm angeboren. Wer den Kapitalismus ausschließlich auf einzelgesellschaftlicher Ebene analysieren will, muß deshalb wesentliche Aspekte seines Funktionierens übersehen – soweit ist Wallerstein trotz aller dependenztheoretischen Übertreibungen und Ungereimtheiten recht zu geben.

Probleme wie das der Ausplünderung der Dritten Welt und ihres eventuellen Zusammenhangs mit der »Entwicklung« der Kernstaaten werden jedoch von den meisten Modernisierungstheoretikern gar nicht erst angesprochen. Wo sie angesprochen werden – in aller

Kürze bei Berger und Weede, ausführlicher bei Menzel/Senghaas und bei Elsenhans – ist die selbstverständliche Grundüberzeugung die, daß Entwicklung und Unterentwicklung »als Ausdruck *unterschiedlicher Transformations- und Innovationsfähigkeiten* einzelner Gesellschaften zu begreifen« seien (Menzel/Senghaas 1986, 54). Dies ist eine klare Gegenposition zu der dependenztheoretischen von der überwiegend externen Verursachung von Entwicklung und Unterentwicklung (einer Position, die Senghaas und Menzel früher selbst vertreten haben). Man ist gespannt auf die Antworten, die diese Autoren auf die Argumente der Dependencistas zu geben haben.

Diese Argumente lassen sich in vier zentralen Komplexen zusammenfassen: 1. Koloniale Ausplünderung. Die Vorstellung von der internen Verursachung muß die unbestreitbare Tatsache ignorieren, daß im Laufe der kolonialen Expansion des Westens zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert eine ganze Reihe von scheinbar »vor-modernen« Institutionen wie Sklaverei, Schuldknechtschaft und Zwangsarbeit in vielen Länder der Peripherie überhaupt erst eingeführt – und dann dazu benutzt wurden, ungeheure Reichtümer aus diesen Gesellschaften herauszupressen und nach Europa zu transferieren, wo sie dann für »Entwicklung« zur Verfügung standen, während sie dort fehlten (cf. v.a. Baran 1966, Frank 1968, Rodney 1972, Wallerstein 1974). 2. Gewinntransfer. Daß die großen Konzerne aus den Metropolen in den meisten Länder der Peripherie nicht nur vertreten sind, sondern auch Gewinne machen und diese zu großen Teilen in die 'Mutterländer' transferieren, ist der offenbarste und doch am häufigsten übersehene Mechanismus, der dafür sorgt, daß auch heute noch ein Wertfluß von dort nach hier zu konstatieren ist (cf. v.a. Amin 1975, Jalée 1971). 3. Ungleiche internationale Arbeitsteilung und ungleicher Tausch. Die Peripherie sei gezwungen, mit relativ unentwickelter Technologie, unqualifizierter und schlecht entlohnter Arbeit Rohstoffe zu produzieren, welche gegenüber den mit entwickelter Technologie, qualifizierter und gutbezahlter Arbeit in den Metropolen produzierten industriellen Fertigwaren notwendig ständig an Wert verlören, woraus ein 'ungleicher Tausch' entstehe (cf. v.a. Amin 1975, Emmanuel 1969, Mandel 1972, Wallerstein 1974). 4. Ausplünderung der Subsistenzökonomien. Diese läßt sich in idealtypischer Weise am Fall des Wanderarbeiters illustrieren, der saisonweise in der kapitalistischen Industrie beschäftigt wird, aber in überwiegend von der Subsistenzproduktion lebenden Gesellschaften oder Teilgesellschaften aufgezogen wurde und in Zeiten der Nichtbeschäftigung auch wieder dorthin abgeschoben werden kann –

hier spart der kapitalistische Sektor Lohnkosten, weil er weder für die Aufzucht und Ausbildung der Kinder noch für Sozialversicherung aufkommen muß. Für all dies »zahlt« der Subsistenzsektor (d.h. in erster Linie die Frauen), der eben dadurch zu schleichender Pauperisierung verurteilt ist (cf. v.a. Meillassoux 1975, Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen 1979, Werlhoff et al., 1983).

Von diesen Argumenten werden 2. und 4. von keinem der neuen Modernisierungstheoretiker mit ernsthaften Gegenargumenten beantwortet. Man kann nur schließen: sie behalten ihre Gültigkeit. Man kann sie aber keinesfalls vernachlässigen, es geht um gewaltige Reichtümer – was wenigstens kurz illustriert werden soll:

Globalzahlen zum Gewinntransfer sind sicherlich mit großer Vorsicht zu behandeln – zu unsicher sind die Datenbasen, zu Heterogenes wird zusammengefaßt. Eine Uraltzahl der Weltbank besagt, daß 1964 weltweit 4 Milliarden Dollar an Gewinnen aus der Peripherie transferiert wurden, während nur 1 Milliarde an neuem Kapital zuströmte (cf. Jalée 1971, 68). Der Castro-Bericht an die VII. Gipfelkonferenz der nichtpaktgebundenen Staaten von 1983 geht von einem Verhältnis von 2 zu 1 zwischen Profittransfer und Direktinvestitionen aus – 30 Milliarden Dollar transferiert, 15 an der Peripherie investiert (cf. Goldberg 1991, 46). Zuverlässiger sind Einzelfallstudien. Die von Rudolf Traub analysierte nigerianische Industrie ist in dieser Hinsicht sicher nicht atypisch: In ihr betrug das Verhältnis von Netto-Kapitalzufluß zu Profitabfluß, welches in den frühen sechziger Jahren bei 1 zu 1 gelegen hatte, Ende der siebziger Jahre bereits 1 zu 14; danach nahm zwar der direkte Profittransfer nicht weiter zu, aber andere Formen der »Repatriierung« wie »unrequited transfers« und »managerial, technical and consulting charges« stiegen sprunghaft nach oben. In jedem Fall repatriieren die metropolitanen Konzerne schon seit Ende der 60er sehr viel mehr, als sie neu investieren (cf. Traub 1986, 260ff). Wenn man zusätzlich das sprunghafte Anwachsen der Schuldendienste seit der Krise der frühen achtziger Jahre berücksichtigt, die die Entwicklungsländer insgesamt selbst nach den Veröffentlichungen von Weltbank und IWF zu Netto-Kapitalexporturen (cf. Froebel/Heinrichs/Kreye 1986, 30) werden ließen, dann erscheint die These von der internen Verursachung an dieser Stelle kaum noch haltbar – wer könnte ernsthaft behaupten, all dies sei für Entwicklung und Unterentwicklung ohne Bedeutung?

Die Ausplünderung der Subsistenzökonomien entzieht sich ihrer

Natur nach einer exakten Quantifizierung – was diese Sektoren zur Verfügung stellen, sind ja in allererster Linie Gebrauchswerte, nicht Tauschwerte, Gebrauchswerte zudem, die zu großen Teilen auf den Warenmärkten überhaupt nicht gehandelt werden (Erziehung/ Sozialisation z.B.). Aber was auch immer der Anteil der Subsistenzproduktion am weltweit angeeigneten Surplus sein mag – die Pauperisierung so riesiger Gebiete des agrarischen Hinterlandes in Afrika, Asien und Lateinamerika zeigt in meinen Augen nur allzu deutlich, wie real diese Ausplünderung ist.

Bleiben die Punkte a. (koloniale Ausbeutung) und c. (ungleiche internationale Arbeitsteilung plus ungleicher Tausch). Was die koloniale Ausbeutung angeht, so argumentiert Elsenhans (1982, 122ff und passim), daß sie zwar existiert und zu einem beträchtlichen Transfer von Reichtümern geführt habe, daß diese Reichtümer für die kapitalistische Entwicklung aber nur von geringem Nutzen gewesen seien. (Senghaas und Menzel schließen sich an.) Sein Hauptargument ist, daß es sich bei diesen Reichtümern in erster Linie um Edelmetalle und Gewürze gehandelt habe, die beide nicht in den Produktionsprozeß eingegangen seien. Dies aber leuchtet gerade von Elsenhans' eigenen Voraussetzungen her überhaupt nicht ein. Der Ausgangspunkt seiner Argumentation war gewesen, daß das zentrale Hemmnis für eine kapitalistische Entwicklung im spätmittelalterlichen Europa in einem Nachfrageengpaß bestanden habe: eine Ausweitung der kaufkräftigen Nachfrage für die Produkte der sich entwickelnden kapitalistischen Industrie sei weder im erreichbaren Ausland noch in den herrschenden Klassen des Inlands noch über eine Erhöhung der Staatsausgaben möglich gewesen. Eben deshalb könne die kapitalistische Entwicklung Europas nur durch eine permanente Steigerung der Masseneinkommen erklärt werden. Was der Zufluß der amerikanischen Edelmetalle bewirkte, war aber gerade eine gewaltige Steigerung der kaufkräftigen Nachfrage in den herrschenden Klassen Westeuropas – zu Lasten der beherrschten (cf. Braudel 1986, 468f); falls es den behaupteten Nachfrageengpaß in den Oberschichten des spätmittelalterlichen Europa je gegeben hat, dann wurde er durch diesen Zustrom von Reichtümern beseitigt. Und wenn der Zufluß an Gold und Silber auch inflationäre Auswirkungen hatte, so handelte es sich dabei doch eindeutig nicht um eine abrupte und totale Inflation, sondern um eine säkulare (durchschnittliche Preissteigerungsraten von 4,3 Prozent pro Jahr im 16. Jahrhundert; Versechsfachung der Getreidepreise in Frankreich zwischen 1500 und 1600, Verdreifachung in Deutschland;

cf. Kellenbenz 1986, 352), welche keineswegs ein Hemmnis für kapitalistische Entwicklung darstellen muß – die Erfahrungen der meisten Kernstaaten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zeigen es.

Die Theorien der »ungleichen internationalen Arbeitsteilung« und des »ungleichen Tausches« werden von all unseren Autoren kritisiert. Berger (1986, 84) attackiert die letztere (im Anschluß an A. Schmidt, 1979) als absolut inkonsistent. Ihre zentrale Voraussetzung ist, daß im internationalen Handel »hohe Löhne« für die Staaten, in denen sie gezahlt werden, »in Terms von ungleichem Tausch vorteilhaft sind« (Wallerstein 1979, 88). Aber gerade dieser Vorteil der hohen Löhne steht in Frage (vgl. Hauck 1979, 202ff). Der Welthandel ist kapitalistischer Handel, und wenn zwei Kapitalisten ihre Waren gegeneinander austauschen, macht unter sonst gleichen Bedingungen derjenige die höheren Gewinne, der die niedrigeren Löhne zahlt. Selbstredend sind die »sonstigen Bedingungen« in der Regel nicht »gleich«; die Kapitalisten aus den Kernstaaten erzielen im Durchschnitt tatsächlich die höheren Gewinne; die Terms of Trade für die Entwicklungsländer verschlechtern sich immer weiter⁴³. Aber dies liegt nicht daran, daß die metropolitanen Kapitalisten höhere Löhne zahlen, noch hat es überhaupt etwas mit »reiner Ökonomie« zu tun; es ist die Folge von Mehrwert-Transfers mittels nicht-marktförmiger Instrumente wie Kartelle und Monopole, Monopolisierung von Know-How und Technologie (Patent- und Lizenzgebühren!), die Zoll- und Subventionspolitik der Kernstaaten, Einwanderungsgesetze (Einschränkungen der internationalen Mobilität der Arbeitskräfte!) und dergleichen mehr. Wer will, kann natürlich auch diese Mehrwert-Transfers mittels nicht-marktförmiger Instrumente als »ungleichen Tausch« bezeichnen – für einen Wertabfluß aus der Peripherie sorgen schließlich auch sie. Aber das ist nicht der Sprachgebrauch von Emmanuel, Amin und Wallerstein.

Gegen das Konzept der »ungleichen internationalen Arbeitsteilung« wenden Menzel und Senghaas (1986, 52f) ein, es setze einen all-mächtigen Superakteur voraus, der jeder Region der Erde aus seinem eigenen, freien Willen heraus eine spezifische Funktion und eine spezifische Position zuzuweisen in der Lage sei. In Wirklichkeit seien jedoch die internen Macht- und Klassenverhältnisse der Faktor, durch den mehr als durch alles andere determiniert werde, welche Form der Produktion in welcher Gegend praktiziert würde. Hier folgen sie natürlich Robert Brenner (1976), der gezeigt hat, daß die Durchsetzung der freien Lohnarbeit in England ebenso wie die

Einführung der sogenannten »zweiten Leibeigenschaft« in Polen in allererster Linie als Resultate vorangehender interner Klassenkämpfe in diesen Ländern zu verstehen sind. Auch diese Kritik ist, insgesamt gesehen, überzeugend. Den allmächtigen und allweisen Superakteur, den weltweit die Fäden ziehenden realen Gesamtkapitalisten, gibt es nicht und kann es nicht geben (er würde das Ende des Kapitalismus bedeuten). Die internen Klassenkämpfe besitzen eine Eigendynamik und eine relative Autonomie, die durch äußere Mächte niemals vollständig aufgehoben werden können.

Zusammengefaßt: von den vier zentralen Argumenten der *Dependentistas* zugunsten der These von der überwiegend externen Verursachung wird von den neuen Modernisierungstheoretikern eines (oder zwei halbe) effektiv gekontert. Und selbst wo sie effektiv sind (beim ungleichen Tausch und der ungleichen internationalen Arbeitsteilung), zeigen die Gegenargumente nicht, daß es die behaupteten Werttransfers über den Welthandel nicht gäbe – daß ein die Konkurrenz unterbindender Transnationaler Konzern oder ein subventions- und zollgeschütztes Agrobusiness auf dem Markt Extraprofite einfahren kann, ist kaum zu widerlegen. Sie zeigen nur, daß die von den *Dependentistas* vorgebrachte theoretische Erklärung für dieses Phänomen falsch ist⁴⁴. Daß historisch wie gegenwärtig ein Reichtums-transfer aus peripheren Regionen und Sektoren die Entwicklung des Kapitalismus in den Metropolen gestützt hat, läßt sich nach alledem schwerlich bestreiten.

Daß die Größenordnung dieses Transfers bei weitem nicht ausreicht, um die Akkumulation in den Zentren vollständig zu erklären, versteht sich angesichts weithin bekannter Zahlen von selbst – der Anteil der Peripherie an den Weltimporten sank zwischen 1950 und 1970 von 31 % auf 18 %, um bis Ende der siebziger Jahre (OPEC-bedingt) wieder auf 28 % anzusteigen; ähnlich bei ihren Industriegüter-Importen: von 33 % über 19 % auf 29 %. Dies entsprach nach Berechnungen von Thomas Hurtienne für 1970 ca. 5,3 % der Wertschöpfung im verarbeitenden Gewerbe der Industrieländer (Hurtienne 1986, 90). Allzu sehr herunterspielen sollte man die Bedeutung dieser Zahlen allerdings auch wieder nicht. Zum einen sieht das alles aus der Perspektive der Entwicklungsländer ganz anders aus: für sie machten Exporte in die wie Importe aus den kapitalistischen Zentren 1970 je ca. 72 % ihrer gesamten Aus und Einfuhren aus (berechnet nach Senghaas 1977, 12); und bei dieser Größenordnung können aus metropolitaner Sicht relativ geringfügige Gewinntransfers doch schon entscheidende Entwicklungshemmnisse darstellen.

Zum anderen ist für die Zentren daran zu erinnern, daß der Unterschied zwischen Krise und Boom einer zwischen Nullwachstum und 3 bis 4 % Wachstum ist; wenn man dies in Rechnung stellt, zeigt sich, daß selbst ein Rückgang der Gewinne in der verarbeitenden Industrie um die besagten 5,3 % katastrophale Folgen haben müßte.

Die Frage bleibt, ob sich der Rückgriff des metropolitanen Kapitalismus auf einen Netto-Beitrag von außerhalb als notwendiger erweisen läßt oder nicht. Ich meine, er läßt sich, und möchte zur Begründung auf die Marxschen Überlegungen zum Zusammenhang von Akkumulations- und Lohngröße zurückgreifen. Der Kern der Sache ist, daß für Marx unter kapitalistischen Bedingungen steigende Löhne niemals der Motor eines (überzyklischen) autozentrierten Wachstums sein können – wie dies Elsenhans ständig predigt, und wie es Menzel und Senghaas ebenso gläubig wiederholen wie die verbliebenen Dependenthistoriker von Amin bis Wallerstein. Für Marx ist jedoch »die Größe der Akkumulation die unabhängige Variable, die Lohngröße die abhängige, nicht umgekehrt« (Marx, MEW 23, 648). In Zeiten sinkender Nachfrage wird kein Kapitalist die Löhne, die er zahlt, erhöhen, um die Gesamtwirtschaft zu kurieren; vielmehr wird jeder versuchen, sie zu senken, um seine individuellen Produktionskosten zu verringern und so seine Gewinne doch noch zu halten. Selbstverständlich können die Löhne im Kapitalismus infolge von außergewöhnlicher Akkumulation und außergewöhnlicher Nachfrage nach Arbeitskraft trotzdem steigen; ihre Zunahme kann aber niemals über den Punkt hinausgehen, wo sie die Profitrate der Kapitalisten gefährden würde. Denn in diesem Fall würden die Unternehmer ihre Investitionstätigkeit einschränken, die Akkumulation würde erlahmen, die Nachfrage nach Arbeitskraft würde zurückgehen, und die Löhne würden wieder sinken. Gesamtgesellschaftliche Reallohnsteigerungen sind im Kapitalismus längerfristig nur dann möglich, wenn sich die Gewinne gleichzeitig mindestens ebenso schnell erhöhen. Und dies bedeutet, daß die Reallöhne nur dann (längerfristig) steigen können, wenn die Gesamtwirtschaft in noch stärkerem Umfang wächst – eine Tendenz, die noch verstärkt wird dadurch, daß die permanente Revolutionierung der Produktivkräfte im Kapitalismus ständig Arbeitskräfte überflüssig macht und dadurch die Nachfrage nach Arbeitskraft und deren Preis in Schranken hält.

Paul Sweezy sucht diese Überlegungen noch mit folgendem Argument zu untermauern: Anhaltende Profitmaximierung bei den Kapitalisten erfordert, daß sich die Akkumulation als Anteil des

Mehrwerts ständig erhöht, und ebenso die Investition als Anteil der Akkumulation. Selbst wenn sich die Löhne sowie der Konsum der Kapitalisten gleichzeitig weiter erhöhen, folgt daraus, daß »der Zuwachs der Konsumtion der Kapitalisten ein sich verringernder Anteil des gesamten Mehrwerts« sein muß, und »der Zuwachs an Löhnen ein sich verringernder Anteil der gesamten Akkumulation« (Sweezy 1972, 215). Dies bedeutet, daß im Laufe der Akkumulation die Wachstumsrate der Konsumtion immer hinter der der Produktion von Produktionsmitteln wie von Konsumgütern zurückbleiben muß, was sich seinerseits entweder in periodischen Krisen oder in Stagnation ausdrücken muß. Säkulares, überzyklisches Wachstum kann demnach nicht aus säkularem Wachstum der internen Konsumtion erklärt werden und a fortiori nicht aus säkularem Wachstum der Reallöhne.

Woraus dann? Ohne mich an dieser Stelle intensiv mit Rosa Luxemburgs (1973) Argumentation auseinandersetzen zu wollen, meine ich doch, ihr ist prinzipiell zuzustimmen, daß weder eine Steigerung des Konsums bei den Kapitalisten noch eine Zunahme des Kaufs und Verkaufs von Produktionsmitteln innerhalb der Kapitalistenklasse (ohne Wachstum der Endnachfrage) als Erklärungsfaktoren für säkulare Akkumulation im Kapitalismus in Frage kommen. Was bleibt, kann nur ein Außenbeitrag sein.

Nun sind all dies a-priori-Argumente, die möglicherweise im Test an der historischen Realität scheitern könnten. Nach einer gängigen, Modernisierungs- und Dependenztheoretikern gemeinsamen Überzeugung *sind* sie gescheitert, und es waren gerade ständig steigende Reallöhne, die den hochindustrialisierten kapitalistischen Ökonomien eine immer umfangreicher werdende Nachfrage und permanentes Wirtschaftswachstum beschert haben – zumindest seit dem späten 19. Jahrhundert. Ernsthaft empirisch fundierte Zweifel an dieser gängigen Überzeugung wurden erst in der jüngsten Zeit durch die französische »Fordismus«-Schule (Aglietta 1982, Boyer 1979, u.a.) für USA und Frankreich sowie durch Burkhart Lutz (1984) für Deutschland vorgetragen (vgl. darüber hinaus insbesondere Hurttienne 1986).

Ausgangspunkt der Lutzschen Überlegungen ist die Erkenntnis, daß die industriellen Lohnarbeiter in Europa bis in die 1950er Jahre hinein ihren Lebensunterhalt so gut wie gar nicht mit industriell-kapitalistisch produzierten Massenkonsumgütern deckten. Sie bezogen ihn nahezu ausschließlich aus einem »traditionellen Sektor«, der durch Dominanz familärer Kleinbetriebe, Orientierung an

Bedarfsdeckung statt an Rentabilität und nachrangige Bedeutung des Lohnarbeitsverhältnisses definiert ist⁴⁵, und der im Deutschen Reich noch 1925 etwa die Hälfte aller Erwerbspersonen umfaßte (cf. Lutz 1984, 132). Hasen und Hühner hielten sich fast alle Arbeiterfamilien selbst, im Haushalt wurde in heute unvorstellbarem Maße genäht und gestrickt und gestopft und eingelagert und eingekocht; was man darüber hinaus noch benötigte, kaufte man beim Schneider, beim Schuster, beim Bäcker, beim Metzger und bei der Bauersfrau auf dem Wochenmarkt. Darüberhinaus versorgte der durch Selbstaussbeutung und ständige verdeckte Arbeitslosigkeit charakterisierte »traditionelle Sektor« den kapitalistischen stets mit einer »industriellen Reservearmee«, und sorgte so dafür, daß die industriellen Löhne niedrig blieben.

Wenn die Lohnarbeiter ihre Konsumgüter aber gar nicht von der kapitalistischen Industrie bezogen, dann kann ihre Nachfrage auch nicht die Triebkraft für deren ständiges Wachstum gewesen sein. Und Lutz zeigt in der Tat, daß die Produktivität in der deutschen Industrie zwischen 1875 und 1913 sehr viel rascher wuchs als die Reallöhne. Der tatsächliche Motor dieser Entwicklung liegt für ihn in den außenwirtschaftlichen Beziehungen: Der Export verdreifachte sich zwischen 1890 und 1913, während sich das Volkseinkommen nur verdoppelte (ebd. 92) – wobei der Austausch zwischen den Industrienationen nur eine geringe Rolle spielte (cf. ebd. 91); in der Hauptsache ging es um »die Neuerschließung und vertiefte Durchdringung von nicht oder wenig industrialisierten Regionen als wirtschaftliche Einflußzonen, Export- und Rohstoffmärkte« (ebd. 237), um die imperialistische Durchdringung der Peripherie.

Ein positiver Rückkoppelungsmechanismus (von Lutz »Prosperitätsspirale« genannt) sorgte dafür, daß in dieser Phase des exportgestützten Wachstums auch die Einkommen im »traditionellen Sektor« und die industriellen Löhne stiegen. Wenn der kapitalistische Sektor wächst, kann auch der »traditionelle« mehr an ihn verkaufen und einen Teil seiner unterbeschäftigten Arbeitskräfte an ihn abgeben. Die industrielle Reservearmee schrumpft, und die Löhne können steigen – solange der Außenhandel noch stärker ansteigt. Sobald er dies nicht mehr tut – wie in Deutschland zwischen 1914 und 1933 bzw. 1949 – setzt die entgegengesetzte, die »Depressionsspirale« ein: der kapitalistische Sektor attrahiert keine neuen Arbeiter mehr, zwingt sogar (mittels Arbeitslosigkeit) alte zurück in den traditionellen; die Nachfrage nach dessen Produkten sinkt, seine Einkommen und die industriellen Löhne ebenfalls.

Überwunden wurde diese Stagnationsphase schließlich in den 1950er Jahren durch das, was Lutz metaphorisch als »zweite Landnahme« bezeichnet (die »erste« war die der imperialistisch-kolonialen Expansion). Das »Land«, das nun erobert wurde, war eben der »traditionelle Sektor« von ehemals. Diese Eroberung wurde ermöglicht durch ein neues »fordistisches« Regulierungssystem, welches auf der einen Seite eine ungeheure Ausdehnung von wohlfahrtsstaatlichen Einrichtungen beinhaltete, durch die die Reallöhne besser gesichert wurden, auf der anderen eine ebenso gewaltige Ausweitung der Serienproduktion von billigen Massenkonsumgütern für die Arbeiter durch die kapitalistische Industrie, welche in erster Linie durch kostensparende organisatorische Maßnahmen wie Refa, MTM und Fließband zustande gebracht wurde. Dadurch wurde der »traditionelle Sektor«, der sich nur durch immer stärkeren Einsatz von unbezahlten Familienarbeitskräften wehren konnte, binnen kurzem vom Markt für Massenkonsumgüter verdrängt. Surplus-Transfers über nicht-marktförmige Wege – Beispiele: die (EG-)Agrarpolitik zur Zerstörung der kleinbäuerlichen Landwirtschaft; die Kartellisierung des Einzelhandels und des Reparaturgeschäfts – spielen auch in dieser »zweiten Landnahme« eine nicht zu unterschätzende Rolle. Der Handel mit der Peripherie wuchs in absoluten Zahlen, ging aber relativ zurück.

Anzumerken bleibt, daß der Begriff der »zweiten Landnahme« nirgendwo sonderlich klar definiert ist. Die Analogisierung mit der »ersten«, der kolonialen, scheint mir dennoch in konsistenter Weise durchführbar zu sein. Nachzuweisen wäre hierfür nur, daß es sich hier wie dort zum ersten um die Eroberung von Märkten handelt, die bisher nicht von der kapitalistischen Industrie beliefert worden waren; daß diese Eroberung zum zweiten zu ganz großen Teilen über nicht-marktförmige Kanäle (Staatseingriffe jedweder Art, Kartellierung und Monopolisierung, Patentwesen etc.) bewerkstelligt wurde; und daß durch die Nicht-Marktförmigkeit dieser Maßnahmen schließlich ein Werttransfer (gemessen am idealtypischen Modell des freien Marktes) zugunsten des kapitalistischen Sektors zustandekommt.

Das fordistische Regulationsmodell brachte der BRD ebenso wie den meisten anderen Kernstaaten die beispiellose Aufschwungphase der Jahre 1950 bis 1970. Seine Grenze erreichte es Mitte der 70er Jahre – Stagflation und permanente Massenarbeitslosigkeit belegen dies. Die Ursache ist für Lutz, daß die »zweite Landnahme« zu ihrem Abschluß gekommen ist. Der »traditionelle Sektor« ist nahezu

vollständig zerschlagen – was natürlich nicht bedeutet, daß die Subsistenzproduktion (insbesondere in ihrer Hausfrauenvariante) verschwunden wäre oder nicht länger durch das Kapital ausgebeutet würde. Zusätzliche Wachstumsimpulse für den kapitalistischen Sektor durch Übernahme der Produktion in bisher vom »traditionellen« beherrschten Bereichen sind jedoch heute (anders als in den 50er und 60er Jahren) nicht mehr zu erwarten. Dieser Impulse aber bedürfte es, wenn sich die säkulare Akkumulation fortsetzen soll – wobei es im Moment sicher so aussieht, als ob sie von einer »dritten Landnahme« in der Sowjetunion und den osteuropäischen Ländern zu gewärtigen seien.

Die Quintessenz von alledem ist natürlich, daß »Entwicklung« im gängigen Sinn des Wortes im Kapitalismus trotz all seiner internen Dynamik nicht ohne einen Außenbeitrag⁴⁶ stattfinden kann. Was dies bedeutet – und was nicht – muß jedoch noch weiter geklärt werden. Es bedeutet nicht, daß die Kapitalisten ohne einen solchen Außenbeitrag nicht akkumulieren könnten; sie können – obwohl es zutrifft, daß sie immer wieder mit dem Dilemma konfrontiert sind, daß die Realisation des Mehrwerts Lohnsteigerungen erfordern würde, die seine Produktion unmöglich machen würden. Den Mechanismus zur Auflösung dieses Dilemmas hat der Kapitalismus aber schon lange selbst geschaffen: die Krise. In ihr finden die Reallohnsteigerungen ein Ende, und wenn sie lange genug gedauert, zur Vernichtung einer ausreichenden Menge an Kapital und zu einer entsprechenden Reduktion des Warenangebots geführt hat, löst sich das Realisierungsproblem schließlich von selbst. Es kommt zu einem neuen Gleichgewicht zwischen verbleibender Nachfrage und verbleibendem Angebot. Die verbleibenden Kapitalisten können wieder anfangen, zu akkumulieren; ein neuer Zyklus kann beginnen.

Die zyklische Akkumulation ist also nicht das Problem; sie kann eindeutig auch ohne Außenbeitrag stattfinden. Sie ist auch nicht gemeint, wenn unsere Modernisierungs- und Dependenztheoretiker von »Entwicklung« reden. Gemeint ist: überzyklische, langwellige Akkumulation von einem Ausmaß, das nicht nur ein Ansteigen der Profite oder des Prokopfeinkommens ermöglicht, sondern auch Erhöhung der Masseneinkommen. Was Lutz gezeigt hat, ist nichts anderes als, daß überzyklische Akkumulation in Kombination mit steigenden Masseneinkommen in Deutschland in den Phasen stattgefunden hat, in denen ein Außenbeitrag zur Verfügung stand (der Phase der exportgestützten Industrialisierung von 1890-1914, und der Phase der »zweiten Landnahme« von 1950-1970/75), während in der

Phase dazwischen, in der es keinen solchen Beitrag gab, Stagnation herrschte.

Nun dürfen wir allerdings nicht der Versuchung erliegen, die externe Verursachung in der gleichen Weise zu verabsolutieren wie die extremen und von den neuen Modernisierungstheoretikern zurecht kritisierten Vertreter der Dependenztheorie. Deshalb sei nochmals an die oben behandelte Marxsche Variante der Differenzierungstheorie erinnert, nach der die permanente Akkumulation und Revolutionierung der Produktivkräfte im Kapitalismus bedingt sind durch die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln und die daraus resultierende Kommodifizierung der Arbeitskraft. Nur wenn die Arbeitskraft generell zur Ware geworden ist und die Arbeiter im doppelten Sinn »frei« sind, ist die herrschende Klasse sowohl gezwungen als auch in der Lage, die Allokation der Ressourcen wie die Effektivität der Produktionsinstrumente gemäß den Erfordernissen der Profitmaximierung zu optimieren. Notwendig damit verbunden ist der weitgehende Ausschluß von nicht marktförmigen Mitteln der Surplusabschöpfung, m.a.W. eine spezifische Trennung der Sphären von »Politik« und Ökonomie«.

Dies ist zwar nur die Theorie, der Idealtyp. Die Realität sieht anders aus. Die Realität ist, daß ständig Gruppen oder Fraktionen von Kapitalisten versuchen, den Staat für ihre partikularen Zwecke zu instrumentalisieren, die Produktion des absoluten anstelle des relativen Mehrwerts zu steigern, und sogar auf Formen der unfreien Arbeit zurückzugreifen. Realität ist aber auch, daß sie dabei – infolge der je unterschiedlichen Klassenkampfkonjunkturen und Machtkonstellationen – nicht in allen Teilen der Erde gleich erfolgreich waren; und je weniger erfolgreich sie waren, desto größer waren die Chancen für Kapitalakkumulation und Revolutionierung der Produktivkräfte. Wenn der Arbeitsmarkt auch niemals irgendwo das einzige Mittel der Surplusabschöpfung abgab, so ist doch zu konstatieren, daß nur in den Regionen, wo diese Form zum *dominanten* Produktionsverhältnis wurde, längerfristig kapitalistische Entwicklung stattfand; alle anderen waren zu Stagnation oder Pauperisierung verurteilt, sobald sie ins kapitalistische Weltsystem integriert wurden

Auch diese Argumentation bezieht sich nun nicht auf zyklische, sondern auf langfristige, überzyklische Akkumulation. Sie läßt sich daher mit den Überlegungen zur externen Verursachung zusammen fassen zu der zentralen These: *Kapitalistische Entwicklung im Sinn von überzyklischer Kapitalakkumulation in Kombination mit über-*

zyklisch steigenden Masseneinkommen kann nur dort stattfinden, wo sowohl die Surplusabschöpfung über den Arbeitsmarkt zum dominanten Produktionsverhältnis geworden ist als auch ein (Netto-) Außenbeitrag zur Verfügung steht.

Zwei letzte Punkte bleiben zu klären: Erstens setzt meine Argumentation keine ökonomische Zusammenbruchstheorie nach Art der Luxemburgschen voraus. Wo es not tat, ist es dem Kapitalismus in seiner bisherigen Geschichte noch immer gelungen, neue Penetrationsfelder zu entdecken; und ich fürchte, in der Zukunft wird dies nicht anders sein. Aber selbst wenn es anders wäre, würde das nicht notwendig den ökonomischen Zusammenbruch bedeuten. Zu erwarten wäre wohl eine Verschärfung der Realisationsproblematik; aber die Krise könnte ihre Funktion nach wie vor erfüllen. Ausgeschlossen wurde ja nur die überzyklische Akkumulation mit steigenden Masseneinkommen, nicht die zyklische. Einige Kapitalisten werden in jeder Krise überleben und danach werden immer wieder neue dazukommen; bis zur nächsten Krise kann dann wieder akkumuliert werden. Daß auch bei dieser Art von kapitalistischer Entwicklung immer mehr Energie verbraucht, immer mehr Rohstoffe verschleudert, immer mehr Abfall produziert würde, und daß unser Planet dies eines Tages nicht mehr tragen können, steht auf einem anderen Blatt. Daß der Kapitalismus an seinen Krisen zugrundegehen muß, ist ein Märchen; was ihn zugrunderichten wird, ist sein Erfolg (cf. Berger 1985).

Zweitens und letztens schließt meine Argumentation die Möglichkeit, daß in der einen oder anderen Region der heutigen Dritten Welt kapitalistische Entwicklung stattfinden wird, nicht aus. Zyklische Akkumulation findet ohnehin statt. Soweit der vor Ort produzierte Mehrwert nicht vollständig in die Kernstaaten transferiert wird, kann er fraglos zur Akkumulation genutzt werden und den Zyklus von Boom und Krise am Laufen halten. Und wenn gesagt wurde, daß Entwicklung im Sinn von überzyklischer Akkumulation bei steigenden Masseneinkommen neben der Kommodifizierung der Arbeitskraft auch einen Netto-Außenbeitrag voraussetzt, so müssen wir ebenfalls konstatieren, daß Länder wie Taiwan und Südkorea einen solchen Außenbeitrag erhielten – in Gestalt von aus strategischen Gründen gewährter US-Hilfe; und diese beiden sind die einzig echten NICs von heute (vgl. z.B. Song 1990, 107ff). Andere werden es möglicherweise schaffen, Außenbeiträge von anderer Art zu erhaschen – große Flächenstaaten wie Brasilien oder Indien vielleicht sogar durch interne Kolonisation und eine »zweite Landnahme«

neuer Art. Für die große Mehrheit der Dritte-Welt-Länder, und insbesondere für Afrika, ist diese Möglichkeit in meinen Augen aber ausgeschlossen – was auch immer die internen Bedingungen sein mögen.

3. *Die 'Postmoderne' – der Moderne mißratene Schwester*

Das Buch von Lutz wurde zu einer Zeit geschrieben, in der die Akkumulation mittels der »zweiten Landnahme« gerade ihr Ende gefunden hatte und ein neues Akkumulations- bzw. Regulationsmodell nicht in Sicht war. Massenarbeitslosigkeit, Stagflation und weltweite Rezession ließen eine neue Periode der überzyklischen Stagnation erwarten. Die militärische Hegemonie der USA war schon mit dem Ende des Vietnamkriegs prekär geworden, ihre ökonomische Hegemonie brach spätestens mit der weltweiten Schuldenkrise in der Mitte der 80er Jahre zusammen. Auch wenn interne Hegemoniekrisen zu dieser Zeit kaum irgendwo in den Zentren des kapitalistischen Weltsystems eine gravierende Rolle spielten, mußte man nach unseren Überlegungen in These 8 unter diesen Umständen mit einem Wiedererstarken des anderen Poles des bürgerlichen Bewußtseins, des Ideologems von der Unabänderlichkeit der kapitalistischen Verhältnisse rechnen. In den philosophisch-sozialwissenschaftlichen Theorien der »Postmoderne«, die Anfang der achtziger Jahre die große Mode wurden, manifestiert sich tatsächlich ein Wiederaufleben dieses Ideologems. Meine Prognose für die Dauerhaftigkeit dieser Mode ist allerdings eine eher ungünstige. Der Zusammenbruch des Ostblocks und die Chance einer neuen »Landnahme« daselbst eröffnet vor allem dem westdeutschen Kapital rosige Zukunftsaussichten⁴⁷. Der Sieg im Golfkrieg tat für die USA dieselben Dienste – und hat auch ihre Hegemonialstellung neu etabliert. Fortschrittsoptimismus ist wieder angesagt – und für den Osten »Modernisierung seiner maroden Ökonomien« (was für die Massen zunächst einmal bedeutet, daß sie »den Gürtel enger schnallen müssen« – »nur für eine Übergangsperiode«, versteht sich). Daß die Theorien der Postmoderne seither eine schlechte Konjunkturlage haben⁴⁸, soll uns aber nicht davon abhalten, uns inhaltlich mit ihnen auseinanderzusetzen – zumal sie eine Zeitlang doch nahe daran waren, die Theorien der Moderne als herrschendes Paradigma abzulösen.

Was »Postmoderne« zu bedeuten hat, ist alles andere als klar. Erste Popularität erlangte der Begriff in der Architektur, vor allem der

US-amerikanischen, wo er als polemische Antwort auf den »International Style« der Bauhaus- und Funktionalismus-Nachfolge entwickelt wurde. Der Kälte, Sachlichkeit, Funktionsbezogenheit dieser Architektur wurde die Zerstörung, die Unbewohnbarkeit unserer Städte angelastet. Um dem zu begegnen, verfiel man in der postmodernen Architektur insbesondere auf das Mittel des Zitats, des historisch-nostalgischen Zitats von beliebigen Elementen vormoderne Baukunst und des populistischen Zitats von ebenso beliebigen Elementen der Massenkultur – »*Learning from Las Vegas*« lautet der programmatische Titel des berühmten Manifests von Robert Venturi et al. (1972). Zwei für die gesamte als »postmodern« bezeichnete Kunstszene – z.B. Andy Warhol, Pop Art und deren Nachfolger in der bildenden Kunst, John Cage und Philipp Glass in der Musik, William Burroughs und Thomas Pynchon in der Literatur – charakteristische Züge sind damit schon benannt: das Schwinden der Grenze zwischen Hoch- und Massenkultur und die Prominenz des von Fredric Jameson (1989) als »Pastiche« gekennzeichneten Stilelements, einer Imitation von Formen aus allen möglichen Stilen ohne jede parodistische Absicht aber auch ohne jeden Versuch eines sinnhaften Nachvollzugs oder einer sinnhaften Integration. Anything goes. Jeder spricht seine Sprache. Jede kann man benutzen. Gerade die Beliebigkeit des Zitierens sorgt dafür, daß das historische Zitat nicht der Historisierung, sondern der Enthistorisierung dient – und auch dienen soll. Daß die postmodernen Künstler dabei auch in meiner Sicht in berechtigter Notwehr gegen die Übermacht der klassischen (klassisch gewordenen) Moderne mit ihrem Kult des Autors und der Aura gehandelt und – bisweilen – auch Großartiges zustande gebracht haben, sei nicht verschwiegen.

Den Sprung von einem kunst- zu einem gesellschaftstheoretischen Konzept schaffte die »Postmoderne« zuerst in Frankreich. Jean-François Lyotards Schrift »Das postmoderne Wissen« (Original 1979) und Jean Baudrillards »Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder das Ende des Sozialen« (Original 1978) markieren den Übergang. Strukturalismus und Poststrukturalismus hatten den Boden bereitet. Die Affinität zwischen diesen und der Postmoderne war ohnehin nicht zu übersehen. Autoren wie Roland Barthes, Jacques Lacan und Julia Kristeva hatten gerade in den ästhetischen Theorien der Postmoderne, v.a. in der amerikanischen Literaturkritik von Anfang an eine geradezu kanonische Rolle gespielt (cf. z.B. Huyssen 1989, 35; Kaplan 1988, 30ff); auch Althusser, Foucault und Deleuze/Guattari wurden ständig zitiert, ohne daß weitergehende

Konsequenzen in Richtung auf eine Theorie der postmodernen Gesellschaft gezogen wurden. Ausführlich – und sehr kritisch – tut dies in USA unter Rückgriff auf die inzwischen abgelaufene französische Diskussion erstmals Fredric Jameson mit seiner Losung »die 'Postmoderne' nicht als Stilrichtung, sondern als kulturelle Dominante zu begreifen« (Jameson 1989, 48; Original 1984).

Als kulturelle Dominante läßt sich die Postmoderne gegenüber der Moderne zunächst und in erster Linie durch eine Reihe von Verlusten kennzeichnen – Sinnverlust, Distanzverlust, Geschichtsverlust, Zukunftsverlust, Subjektverlust –, wobei diese Verluste nicht etwa Anlaß zur Klage geben, sondern nihilistisch-gelassen hingenommen zu werden pflegen. Betrachten wir sie im einzelnen.

Die These vom *Sinnverlust* formuliert Jean Baudrillard am explizitesten: »Ich stelle fest, ... daß die zweite Revolution, die Revolution des 20. Jahrhunderts, die Revolution der Postmoderne, der riesige Prozeß des Sinnverlusts gewesen ist und zur Zerstörung aller Geschichten, Referenzen und Finalitäten geführt hat« (Der Tod der Moderne, 1983, 25). Ähnlich hat auch für Lyotard in der postmodernen Kultur »die große Erzählung«, die Heldengeschichte, die einstmal die Funktion der Sinnstiftung erfüllte, »ihre Glaubwürdigkeit verloren« (Lyotard 1986, 112): »Die trikontinentale Kommission ist kein populärer Attraktionspunkt. Die 'Identifizierungen' mit großen Namen, mit den Heroen der gegenwärtigen Geschichte, werden schwieriger« (ebd. 53). Was bleibt, sind für Lyotard ungezählte, zusammenhanglose und inkommensurable Sprachspiele, an denen die Einzelnen teilhaben, und von denen vor der Vernunft keines eine Vorzugsstellung beanspruchen kann. Bei Baudrillard dagegen bleibt nur die *Masse*, ein »riesiges schwarzes Loch«, das jeden Sinn resorbiert und somit verschwinden läßt; »er versprengt sich auf der Stelle, genau wie die Atome im leeren Raum« (Baudrillard 1979a, 19). *Raum für kritische Distanz bleibt weder hier noch da*, weder dort, wo jeder Sinn jedem anderen gleichberechtigt ist, noch dort, wo jeder Sinn verschluckt wird und jede Kritik deshalb wirkungslos verpuffen muß.

Einen Zusammenhang zwischen dem Sinn- und Distanzverlust und der technologischen und ökonomischen Entwicklung sehen alle Theoretiker der postmodernen Gesellschaft. Jameson sieht den entscheidenden Bruch im Übergang zum multinationalen oder Spät-Kapitalismus (i.S. von Ernest Mandel, 1972), den er wie folgt charakterisiert: »New types of consumption; planned obsolescence; an ever more rapid rhythm of fashion and styling changes; the penetration of

advertising, television and the media generally to a hitherto unparalleled degree throughout society; the replacement of the old tension between city and country, center and province, by the suburb and by universal standardization; the growth of the great networks of super-highways and the arrival of automobile culture« (Jameson 1988, 28). Auf der Ebene dessen, was vormals den »Sinn« ausmachte, ergibt sich daraus die Dominanz des *Simulakrums*. »Es gibt keinen Signifikanten und auch kein Signifikat mehr« (Baudrillard 1979a, 31), kein Innen und kein Außen, kein Subjekt und kein Objekt. Der Spätkapitalismus hat eine neue, eindimensionale Welt geschaffen, aus der es kein Entrinnen gibt. »We inhabit on this (Baudrillard's) account, a world where the television screen has become the only reality, where the human body and the televisual machine are all but indistinguishable« (Kaplan 1988, 4f).

Andere Autoren drücken dies alles weniger plakativ, dramatisch und McLuhan'sch aus als Baudrillard. Aber selbst für den besonnenen Jameson ergibt sich angesichts der Vielzahl der gleichzeitig zur Verfügung stehenden, unterschiedslos ausprobierbaren und imitierbaren Sprachspiele eine Situation, in der die Unterscheidung zwischen Simulation und Realität kaum mehr zu treffen ist. »Die im Pastiche-Begriff gefaßte permanente Imitation bezeugt die historisch neuartige Konsumgier auf eine Welt, die aus nichts als Abbildern ihrer selbst besteht ... Für diese Erscheinungen bietet sich Platons Begriff des 'Simulakrum' an: die identische Kopie von etwas, dessen Original nie existiert hat. Die Kultur des Simulakrum tritt in einer Gesellschaft ins Leben, in der der Tauschwert so weit generalisiert wurde, daß sogar die Erinnerung an Gebrauchswerte erloschen ist« (Jameson 1989, 63; das gleiche Bild vom Erlöschen des Gebrauchswerts im Tauschwert gebraucht auch Baudrillard, 1979b, 39, 52 und passim).

In die gleiche Richtung des Sinnverlusts zielen schließlich auch Lyotards Überlegungen zur 'Delegitimierung'. Die beiden klassischen Formen der Legitimierung des Wissens, die Lyotard grob als die Hegelsche und die Kantsche darstellt, beruhen jeweils auf 'Meta-Erzählungen' von einem sich entfaltenden autonomen Subjekt. Im Hegelschen Fall ist dies der Weltgeist als sich in der Aktualisierung seiner Erkenntnismöglichkeiten verwirklichendes Subjekt; Wahrheitswert gewinnen Diskurse hier dadurch, daß sie in der Geschichte der Entfaltung dieses Subjekts eine bestimmte Stelle einnehmen (cf. Lyotard 1986, 104f). Im Kantschen Fall spielt die gleiche Rolle das »praktische Subjekt, welches die Humanität ist«, die autonome

Gemeinschaft (ebd., 106); legitimiert ist hier ein Wissen, welches den Zielen dient, die von jenem praktischen Subjekt angestrebt werden (cf. ebd. 109). Beide Meta-Erzählungen sind heute obsolet geworden – die erste deshalb, weil es vom spekulativen zum positiven, die zweite deshalb, weil es vom präskriptiven zum denotativen Wissen keine Brücke gibt. »Die Wissenschaft spielt ihr eigenes Spiel, sie kann die anderen Sprachspiele nicht legitimieren. Zum Beispiel entgeht ihr das der Präskription. Vor allem aber kann sie auch nicht sich selbst legitimieren, wie es die Spekulation angenommen hatte« (ebd. 119). Ihre Legitimation kann sie nur noch aus der 'Performativität' beziehen, was wiederum zu dem klassischen Foucaultschen Zirkel der wechselseitigen Legitimierung von Wissen und Macht führt: Was »die gute Performativität« ist, definiert die Macht. Damit entscheidet sie aber auch über »die gute Verifizierung und das gute Urteil. Sie legitimiert die Wissenschaft und das Recht durch ihre Effizienz und diese durch jene. Sie legitimiert sich selbst wie ... ein Regelkreis« (ebd. 138). Auch das wissenschaftliche Sprachspiel ist somit keines, das sich beliebigen anderen gegenüber als immanent überlegen erweisen läßt. Auch 'Wissen' und 'Wahrheit' sind nichts als Jetons in der »allgemeinen Agonistik« (ebd. 40) der Sprachspiele. Einen darüber hinausgehenden Sinn haben sie nicht. »Sich über den 'Sinnverlust' in der Postmodernität zu beklagen, bedeutet zu bedauern, daß das Wissen hier nicht mehr hauptsächlich narrativ ist. Das ist eine Inkonsequenz« (ebd. 84).

Mit dem Verlust von Sinn und kritischer Distanz einher geht der *Verlust von Geschichte und Zukunft*. Für Lyotard ist ja, wie aus dem eben Zitierten hervorgeht, der Sinnverlust in der Postmodernität geradezu identisch mit dem Ende der Erzählung, des narrativen Diskurses, welche für die Historie nun einmal konstitutiv sind. Die nach Jameson für die Postmoderne charakteristischen Konfigurationen des Pastiche und des Simulakrums lassen für die Geschichte ebenfalls keinen Raum. Wenn wir ständig von einer toten Sprache in die andere springen und springen können, ohne zu glauben, daß außerhalb »noch so etwas wie eine linguistische Normalität existiert« (Jameson 1989 62), und wenn wir ständig auf dem Sprung sind nach »identischen Kopien von etwas, dessen Original nie existiert hat« (ebd. 63), dann folgt daraus notwendig ein »Zusammenbruch von Zeitlichkeit« (ebd. 72). Wir befinden uns in einer Situation, »in der wir dazu verdammt sind, Geschichte nur noch in unseren eigenen Bildern und Simulakren zu suchen, da die 'Geschichte an sich' für immer verloren ist« (ebd. 70). Was unseren »Alltag, unsere

psychischen Erfahrungen und die Sprachen unserer Kultur« angeht, so leben wir heute »in einer Zeit des *Synchronie* und nicht der *Dia-chronie*« (ebd. 60f). Alles ist gleichzeitig verfügbar, wengleich nur im zeitlichen Nacheinander tatsächlich zu konsumieren.

Für Baudrillard schließlich, für den die Postmoderne durch die Resorption allen Sinnes, alles Sozialen, alles Politischen durch die Masse charakterisiert ist, ist von vornherein klar – »nun haben aber die Massen gerade keine Geschichte« (Baudrillard 1979a, 17). Unser System der Modernisierung und der Akkumulation, »der Explosion und der gesteuerten Expansion« (ders. 1979b, 44) ist am Ende; es wurde abgelöst durch »den derzeit herrschenden Prozeß der Implosion« (ebd.). »Die Implosion ist unausweichlich; und alle Bemühungen, die Prinzipien der Realität, der Akkumulation, der Universalität, die Prinzipien der Evolution, die sich aus den expansiven Systemen herleiten, zu retten, sind archaisch, regressiv und nostalgisch« (ebd. 45).

Einleuchtend zu machen versucht Baudrillard dies v.a. an der Ökonomie, dem Gesundheitswesen und 'dem Sozialen'. In der Ökonomie treiben die Massen das System in die »Hyperlogik« und vernichten es eben dadurch. »Ihr möchtet, daß wir konsumieren – na schön, laßt uns konsumieren, immer mehr und was auch immer; unter Berücksichtigung aller unnützen und absurden Ziele« (ebd. 39). Dieser »asoziale Gebrauch«, dieses völlige Verschwinden des Gebrauchswerts, dieser absolute Sieg des Tauschswerts bedeutet für Baudrillard nichts weniger als »das Ende des Ökonomischen« (ebd.). In ähnlicher Weise wirft der »phantastische Aufstieg des medizinischen Konsums«, »der zügellose, unkontrollierbare Konsum der Medizin« deren soziale Ziele und Zwecke vollkommen aus der Bahn – das sicherste Mittel, die Medizin zu vernichten (ebd.). Das Ende 'des Sozialen' schließlich (bei Baudrillard ein unendlich schillernder und unbestimmter Begriff, der sich in der hier interessierenden Variante allerdings ziemlich genau mit dem deckt, was das deutsche Wort »Sozialwesen« ausdrückt) kommt dadurch zustande, daß sich die öffentliche Fürsorge, die sich zunächst nur um den ausgegrenzten Rest, um Armenhäuser, Vagabunden, Schwachsinnige, Kranke zu kümmern hatte, immer weiterer und weiterer Bereiche der Gesellschaft bemächtigt. »Wenn der Rest die Dimensionen der gesamten Gesellschaft erreicht, haben wir es mit einer vollkommenen Sozialisation zu tun. Dann sind ausnahmslos alle vollkommen ausgeschlossen und versorgt, vollkommen desintegriert und sozialisiert« – »die Akkumulation des Toten« (ebd. 49).

Es sollte deutlich sein, daß das Ende der Geschichte in dieser Konzeption keineswegs das Ende der Menschheit, etwa durch deren Selbstvernichtung in der nuklearen Katastrophe, bedeutet; das Leben geht weiter, aber in quasi animalischer, erstarrter, tödlicher Form – »ohne Ernst und Kampf, in der regulierten Langeweile einer auf Dauer gestellten Reproduktion der Moderne im Weltmaßstab« (Niethammer 1989, 9). Oder in den Worten von Baudrillard: »Ich meine, daß alles schon passiert ist. Die Zukunft ist schon angekommen, alles ist schon angekommen, alles ist schon da ... Es ist nichts mehr zu erwarten. Das wirkliche nukleare Ereignis wird nicht stattfinden, weil es schon stattgefunden hat. Es ist osmotisch in die Realität eingedrungen. Wir sind schon nuklearisiert, atomisiert. Alles ist schon deterritorialisert« (Der Tod der Moderne, 1983, 103f).

Das *Ende des Subjekts* wird nicht von allen Postmodernen in gleicher Eindeutigkeit behauptet. Übereinstimmung herrscht allerdings darüber, daß die Zeit der großen Erzählung mit ihren beiden klassischen Subjekten, dem (männlichen, weißen) Helden und dem (meist gleichgearteten) Autor, vorbei ist. Barthes' Essay »La Mort de l'Auteur« (1976) und Foucaults rhetorische Frage »Wen kümmert's, wer spricht?« (in dem Aufsatz »Was ist ein Autor?« – Foucault 1979) finden allgemeine Zustimmung. Und bezüglich des Helden formuliert Lyotard für alle: »Die narrative Funktion verliert ihre Funktionen, den großen Heroen, die großen Gefahren, die großen Irrfahrten und das große Ziel. Sie zerstreut sich in Wolken, die aus sprachlich-narrativen, aber auch denotativen, präskriptiven, deskriptiven Elementen bestehen ... Jeder von uns lebt an Punkten, wo viele von ihnen einander kreuzen. Wir bilden keine sprachlich notwendigerweise stabilen Kombinationen, und die Eigenschaften derer, die wir formen, sind nicht notwendigerweise mitteilbar« (Lyotard 1986, 14f).

Was bleibt, wird unterschiedlich gesehen. Baudrillard räumt, wie immer, vollständig auf. Die alles beherrschenden Massen sind »ohne Bewußtsein und ohne Unbewußtes«, »ohne Wahrheit und ohne Vernunft«; sie »schweigen wie die Tiere« (Baudrillard 1979a, 28). »Zurückgezogen in ihr Schweigen sind sie kein *Subjekt* (...) mehr, folglich ... können sie auch nicht mehr entfremdet sein« (ebd. 25). Keine »Strategie des Subjekts« hat dagegen irgend eine Chance. Zunächst deshalb nicht, weil einerseits jeder Versuch, die Massen selbst zu einem Subjekt zu machen, voraussetzen würde, daß ihnen irgend ein Sinn, ein Ziel, ein Zweck übermittelt würde, andererseits aber in dem schwarzen Loch, welches die Massen darstellen, jeder

Sinn rückstandslos verschwindet. Eben daran muß aber auch jeder Versuch scheitern, die Massen im Dienste mutmaßlicher anderer Subjekte zu manipulieren – »in der Masse geht jede Manipulation unter; absorbiert, aus der Bahn geworfen und in den Zustand der Reversibilität gebracht, wirbelt sie in der Masse herum; niemand weiß, wo sie bleibt« (ebd. 28f). Und wer sollten jene anderen Subjekte schließlich auch sein, wo es doch »die Strategie des Systems (ist), uns zu Subjekten zu machen« (Der Tod der Moderne, 1983, 84 – Althusser läßt grüßen!), und uns eben dadurch an der »Potenzierung des Systems« mitwirken zu lassen. Das Subjekt selbst gerät zum Simulakrum. Dagegen helfen nur völlig andere Strategien, »Strategien des Objekts« (ebd.) – bei deren Charakterisierung Baudrillard dann allerdings völlig ins Stammeln, in wortreichste Sprachlosigkeit verfällt.

Auch für Jameson ist das 'zentrierte' Subjekt, wie es dem Selbstbild des Bürgers in der Zeit des Früh- und Hochkapitalismus entsprach, heute verschwunden. Was bleibt, ist das 'dezentrierte' Subjekt, das in vielen, einander kreuzenden Sprachspielen gleichzeitig lebt und in keinem völlig aufgeht, sich deshalb auch in keinem 'entfremdet' fühlen muß – an die Stelle der 'Entfremdung' tritt die 'Fragmentierung' des Subjekts (cf. Jameson 1989, 58ff). Nicht eindeutig entscheidbar ist für Jameson die Frage, ob es das zentrierte Subjekt in früheren Zeiten tatsächlich gegeben hat, oder ob man seine Existenz (wie die radikaleren Poststrukturalisten) für alle Epochen abstreiten muß; er neigt jedoch eher »zur historischen Version des Gedankens« (ebd. 59).

Lyotard schließlich will die Hoffnung auf das Subjekt trotz aller Dezentrierung und Fragmentierung auch für die postmoderne Gesellschaft nicht aufgeben. »Jung oder alt, Mann oder Frau, reich oder arm, ist es (das Selbst – G.H.) immer auf 'Knoten' des Kommunikationskreislaufes gesetzt, seien sie auch noch so unbedeutend. ... Und sogar das benachteiligteste Selbst ist niemals machtlos gegenüber diesen Nachrichten, die es durchqueren, indem sie ihm die Stelle entweder des Senders oder des Empfängers oder des Referenten zuordnen« (Lyotard 1986, 55). Gerade wenn es auf die Performativität der 'kybernetischen Maschine' Gesellschaft ankommt, ist es entscheidend, zu beachten, daß deren einzelne 'Atome' »bezüglich dieser Frage kompetent sind« (ebd. 58). Des Weiteren unterliegt jedes dieser 'Atome' bei jedem einzelnen Spielzug einer Verschiebung oder Umstellung – »nicht nur in seiner Eigenschaft als Empfänger und Referent, sondern auch als Sender« (ebd.). Jede derartige

Aktion aber ruft eine Reaktion, jeder Spielzug einen Gegenzug hervor; »doch jeder weiß, daß die letzteren nicht 'gut' sind, solange sie nur reaktiv sind« (ebd.). Neue, verwirrende, unerwartete Gegenzüge, Phantasie (»imagination«) sind gefragt – nicht nur aus der Sicht des reagierenden Subjekts, sondern (in Grenzen) auch aus der des Systems; denn »die höchste Performativität« ergibt sich gerade nicht aus bloß mechanischen Reaktionen, sondern »aus einer neuen Anordnung der Daten, die eben einen 'Spielzug' darstellen« (ebd. 151f).

Damit sind wir bei den Unterschieden zwischen den 'Postmodernen' angelangt. Neben der unterschiedlichen Vorstellung vom Subjekt sind hier vor allem unterschiedliche thematische Schwerpunkte zu vermerken. Für Lyotard und Jameson steht im Zentrum die Theorie der Sprachspiele, für Baudrillard die Masse (samt ihren möglichen Gegenpolen: dem Tod oder der Reversibilität).

Das Wichtigste an den Sprachspielen ist für Lyotard ihre »Inkommensurabilität« (cf. z.B. Lyotard 1986, 75). Insbesondere (aber keineswegs nur) das narrative und das diskursive Wissen, das Sprachspiel der Erzählung und das der Wissenschaft sind durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander geschieden. Das Urbild der Narration sind ihm die regelmäßig im rituellen Vortrag wiederholten Ursprungsmythen schriftloser Kulturen, in denen das, was aktuell geschieht, zu geschehen hat und berichtet wird, daraus gerechtfertigt wird, daß es immer schon geschehen ist, zu geschehen hatte und berichtet wurde – weshalb auch der Erzähler nur als ehemaliger Zuhörer (»Narratär«) wie auch als Gegenstand (»Referent«) der Geschichte Erzähler sein kann. »So bestimmen sie (die Erzählungen – G.H.), was in der Kultur das Recht hat, gesagt und gemacht zu werden, und da sie selbst einen Teil von ihr ausmachen, werden sie eben dadurch legitimiert« (ebd.). Die »Frage nach der Legitimität« (ebd.) des narativen Diskurses als solchen stellt sich in diesem selbst niemals; sie kann nicht einmal gestellt werden. Das wissenschaftliche Sprachspiel dagegen ist ein ausschließlich denotatives, getrennt von jenen, die das soziale Band ausmachen, nicht wiederholend, was schon immer war, sondern Überkommenes falsifizierend sowie eben dadurch Wissen akkumulierend, und ohne jede notwendige Identität von Sender, Empfänger und Gegenstand. Die Legitimitätsfrage »Was ist dein Argument, was ist dein Beweis wert?« und die zugehörige Metafrage »Was ist dein 'was ist es wert' wert?« stellen sich ständig, sind permanenter Bestandteil der »Pragmatik des wissenschaftlichen Wissens« (ebd. 159) – ohne letztlich jedoch anders

als durch Rückgriff auf externe Kriterien (der Performativität, der Macht – s.o.) beantwortet werden zu können.

Dieser Vergleich von Wissenschaft und narrativem Wissen soll zweierlei deutlich machen: erstens daß es unmöglich und inkonsequent wäre, die eine aus dem anderen »abzuleiten oder es aus ihm generieren zu wollen« (ebd. 84); zweitens daß »die Existenz der ersteren nicht mehr und nicht weniger Notwendigkeit besitzt als die der zweiten. Die eine wie die andere besteht aus Mengen von Aussagen. Diese sind 'Spielzüge', die von Spielern im Rahmen allgemeiner Regeln gemacht werden.« Diese Regeln aber – und daraus resultiert die Nicht-Ableitbarkeit – »sind jedem Wissen eigentümlich, und die hier und dort als 'gut' beurteilten Spielzüge können nicht, oder nur zufällig, von derselben Art sein« (ebd. 83).

Die moralische Konsequenz, die Lyotard daraus zieht, ist, nicht überraschend, die der Toleranz gegenüber den je anderen Sprachspielen/Lebensformen – eine Toleranz, die der narrative Diskurs gegenüber dem wissenschaftlichen bei allem Unverständnis immer aufbringen konnte, während dieser jenen als »wild, primitiv, unterentwickelt, verwirrt, aus Meinungen bestehend, Gewohnheiten, Vorurteilen, Unwissenheit und Ideologien, ... gut für Frauen und Kinder« (ebd. 85) zu verdammen pflegte. Imperialismus und Terror sind die notwendige Folge dieses Versuchs, die eigene, die wissenschaftliche Sprache zur universellen Metasprache zu erheben und alle anderen Sprachspiele über diesen Kamm zu scheren. Entsprechend käme es darauf an, die »Heteronomie der Sprachspiele« (ebd. 191), ihr »Nebeneinander« zu erkennen und anzuerkennen, statt sie einem einheitlichen, hierarchischen Prinzip zu unterwerfen⁴⁹. Dies gilt schon für die Wissenschaft: »Jede Aussage ist festzuhalten, sobald sie einen Unterschied zum Bekannten enthält, sobald sie argumentier- und beweisbar ist« (ebd. 185 – Kuhn und Feyerabend lassen grüßen). A fortiori gilt es für die Gesellschaft, die nicht nur (wie jene) denotative, sondern auch präskriptive, performative, technische, evaluierende etc. Sprachspiele umfaßt. »Es gibt keinen Grund anzunehmen, man könne Metapräskriptionen bestimmen, die all diesen Sprachspielen gemein wären« (ebd. 188). Die Ausschaltung auch der aus der Sicht der anderen abstrusesten und unannehmbaren kann deshalb niemals vernünftig gerechtfertigt werden. Die Regel ist der anhaltende *Dissens* zwischen den Sprachspielen; ein Konsens kann immer nur vorläufig und lokal sein, im Sinne eines »zeitweiligen Vertrags« – wie er sich heute tatsächlich in immer mehr Bereichen (Sexualität und Familie z.B.) durchzusetzen beginnt.

Daß mit dem »zeitweiligen Vertrag« gleichzeitig dem Systemerfordernis der Flexibilität genüge getan wird, konstatiert Lyotard immerhin; aber es macht ihm wenig Sorge. Sorge macht ihm nur die Monopolisierung der Information durch die großen Konzerne und bürokratischen Apparate, welche die unkontrollierte Ausschaltung mißliebiger Sprachspiele erlaubt. Um dies zu verhindern, macht er einen rührenden Vorschlag: »Die Öffentlichkeit müßte freien Zugang zu den Speichern und Datenbanken erhalten. Die Sprachspiele werden dann ... Spiele mit vollständiger Information sein. ... Es zeichnet sich eine Politik ab, in der der Wunsch nach Gerechtigkeit und der nach Unbekanntem gleichermaßen respektiert sein werden« (ebd. 192f).

Dieser fröhlich-liberalistischen Variante des Postmodernismus steht die düster nihilistische von Baudrillard gegenüber. Darin einen vernünftigen Kern auszumachen, ist allerdings angesichts der apokalyptischen Sprache, der ständigen Bombardierung des Lesers mit (mikro- und makro-)kosmischen Metaphern von schwarzen Löchern und Nebelflecken und Implosionen und Lichtbündeln, Kristallkugeln, Magnetfeldern, Polen, Strahlen, Satelliten, Partikeln und so weiter, sowie schließlich auch des offenen Verzichts auf Logik und systematische Beweisführung alles andere als einfach.

Wenn wir es trotzdem versuchen, scheint er es uns sofort verbieten zu wollen: »Der Terminus Masse ist kein Begriff.« »Den Terminus Masse spezifizieren zu wollen, ist eine Sinnwidrigkeit in sich.« »Die Masse ist ohne Attribut, ohne Prädikat, ohne Qualität, ohne Referenz«. (Baudrillard 1979a, 18). Ganz so ernst meint er dies allerdings auch wieder nicht, denn er »spezifiziert« den Terminus sehr wohl, versieht die Masse mit einer Vielzahl von »Attributen« und »Prädikaten«: Sie akzeptieren nur »das Bild, niemals die Idee«, nur das »Zeichen«, niemals die »Botschaft«; »sie waren heidnisch und sind es ... geblieben«; den *Sinn* haben sie »schon immer abgelehnt«; und bei dieser Ablehnung handelt es sich »um eine absichtliche und positive Gegenstrategie« (ebd. 19ff); sie sind absolut »gleichgültig« und »beteiligen sich nie« (ebd. 27); »sie drücken sich nicht aus« und »denken nicht nach«, können deshalb nur »sondiert« und »getestet« werden (ebd. 24). Die Tests, Umfragen, Referenden aber, mit denen man sie ständig »sondiert«, produzieren nichts als Simulakren, die dem Schweigen der schweigenden Mehrheit, einem Schweigen, welches »verbietet in ihrem Namen zu sprechen« (ebd. 25), fälschlich einen Sinn, eine Botschaft überstülpt – wo doch in Wirklichkeit »der Brechungswert der Botschaft auf den Adressaten gleich null ist«

(ebd. 30). Aus alledem folgt »das Ende der revolutionären Hoffnungen« (ebd.). Die Masse kann niemals »Referent« irgend eines politischen Wollens oder Glaubens sein, wie etwa (der klassischen Definition nach) »ein Volk, eine Klasse, ein Proletariat oder objektive Bedingungen« (ebd. 24). Hiermit sind wir wohl beim Kernpunkt der Baudrillard'schen Melancholie angelangt: er »macht den Eindruck eines Marxisten, dem das Gegenüber abhanden gekommen ist ... das Proletariat ist davongelaufen, das Proletariat ist kein Gegenüber mehr zum System« (Horst Folkers in: *Der Tod der Moderne*, 1983, 23). Ebensowenig gibt es ein anderes Gegenüber, einen anderen politischen Akteur, ein anderes Subjekt, das dem System Widerstand entgegensetzen könnte. Es gibt nur die Massen, und die wälzen das System eben nicht um, sondern treiben es in die Hyperlogik, in die Implosion, in das tödliche Leben des Posthistoire.

In der Vorstellung vom verlorenen Gegenüber trifft sich Baudrillard nun durchaus wieder mit den anderen Postmodernen. Auch Lyotard und Jameson sehen im Marxismus nichts als eine Meta-Erzählung vom Proletariat als dem Helden, dem Subjekt der Geschichte, eine Erzählung der gleichen Art wie die vom Volk oder die vom Weltgeist. Und um deren Glaubwürdigkeit ist es eben geschehen, mehr noch: »die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschheit selbst verloren« (Lyotard 1986, 122).

Eine kritische Auseinandersetzung mit der hiermit umrißhaft skizzierten postmodernen Gesellschaftstheorie muß vorab wohl konstatieren, daß die Geschichte vom Ende der Erzählung ein Märchen ist – ein Märchen, das selbst in den siebziger und achtziger Jahren nur ernstnehmen konnte, wer den Blick niemals über den Tellerrand der kapitalistischen Industriegesellschaften hinaus zu erheben vermochte. Daß außerhalb derselben mit den großen Erzählungen der Religion (der islamischen, hinduistischen, sikkhistischen z.B.), der Nation (der arabischen, der israelischen, der indischen, der vietnamesischen, der chinesischen, der indonesischen etc.) und des Volkes (der Ibo, Haussa und Yoruba, der Tamilen und Singhalesen, der Eritreer, Amharen, Oromo und Somali z.B.) jederzeit Millionen von Menschen zu mobilisieren waren, war damals schon offenkundig; und auch die Erzählung vom Imperialismus war für die Massen dort durchaus glaubwürdig – sie ist es auch heute noch. Selbst in den Zentren jedoch mußte man auch damals schon Iren, Basken, Korsen sowie Flamen und Wallonen ignorieren, um das postmoderne Credo glauben zu können. Nachdem aber die große

Erzählung namens »Deutschland einig Vaterland« (verbunden mit der von der freien Marktwirtschaft) mitten in Europa Millionen von Menschen auf die Straße gebracht und damit den Zusammenbruch eines Staates herbeigeführt hat, nachdem auch die Völker/Nationen der Esten, Letten, Litauer, Ukrainer, Georgier, Armenier, Asserbeidschaner, Serben, Kroaten, Slowenier und wie sie alle heißen blutige Auferstehung feiern, nachdem schließlich der Katholizismus in Polen und das russisch-orthodoxe Christentum in Russland wieder massenhaft Anhänger und Macht gewonnen haben, sollte man die Rede vom Ende der Erzählung endlich aufgeben. Auch daß der Brechungswert der Botschaft auf den Adressaten gleich null sei, läßt sich bei diesen Botschaften mit dem besten Willen nicht aufrechterhalten. Und selbst wenn der Spruch »the medium is the message« (oder »the message«, wie Baudrillard kalauert) aufs westdeutsche Fernsehen zutreffen sollte, hat dieses seine Wirkung auf seine Seher in der ehemaligen DDR doch keineswegs verfehlt.

Daraus folgt allerdings nicht, daß die ganze Rede vom »Subjektverlust« und der »Dezentrierung des Subjekts« Unsinn gewesen wäre. Was der Wiederaufstieg der ganzen alten Mythen zeigt, ist nur, daß der ideologische Mechanismus der »Anrufung« der Menschen als Subjekte nach wie vor funktioniert. Der unpersönliche Mechanismus des Warenfetischismus aber funktioniert nicht minder; und daß der in den Konsumgesellschaften der kapitalistischen Metropolen Extremwerte erreicht hat, Ausmaße, die zu Marxschen Zeiten absolut unvorstellbar waren, macht den vernünftigen Kern in all der postmodernen Rede von der Dezentrierung und Fragmentierung des Subjekts wie von der Herrschaft des Simulakrums aus. Daß der Gebrauchswert im Tauschwert erloschen sei, ist zwar eine schiefe Metapher, die sich nur durchhalten läßt, wenn man den ersteren nach vorgefaßten moralischen Kategorien bestimmt, statt nach dem tatsächlichen Gebrauch, den die Menschen von den Dingen machen. Daß der Tauschwert aber insofern in früher ungeahntem Ausmaß zum Fetisch geworden ist, als in der Werbung (mit Erfolg) immer mehr Dinge nur um des allein an ihm hängenden Prestigewerts angepriesen werden, und nicht um irgendwelcher anderer Eigenschaften willen (man hat eben einen Spoiler am Auto und zwei riesige Lautsprecher innen), und daß durch die Unzahl und Widersprüchlichkeit der so propagierten »musts« eher die Inkohärenz, die Desartikulation als die Einheitlichkeit des Subjekts gefördert wird, läßt sich schwerlich bestreiten. Falsch ist es nur, von der Alleinherrschaft dieses Mechanismus auszugehen, und die gleichzeitige Existenz des

anderen, des narrativen, subjektzentrierten zu leugnen. Statt von einer einheitlichen Postmoderne, wäre auch hier richtigerweise von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (Bloch 1962) auszugehen – Dana Polan hat dies vorbildlich für den Film *Rocky IV* und für den Reagan-Mythos der frühen achtziger Jahre vorgeführt (cf. Polan 1988, 53ff).

Auch die These vom Zukunftsverlust hat ihre zwei Seiten. Einerseits fällt es natürlich schwer, heute noch an ein wie auch immer geartetes Subjekt der Geschichte zu glauben, das die Menschheit in die bessere Gesellschaft führen würde. Auch wenn der Tatbestand der Ausbeutung des industriellen Proletariats, der Hausfrauen, der Arbeiter und Bauern in der Dritten Welt objektiv fraglos gegeben ist – als Kandidaten für jene Erlöserrolle kommen sie nach den Erfahrungen der letzten dreißig Jahren allenfalls noch für unanfechtbar Gläubige in Frage. Andererseits entbehrt die These von der notwendigen Implosion und dem tödlichen Leben des Posthistoire nicht nur einer tragfähigen Begründung, sondern auch jeder Konkretion, jeder begrifflichen Präzisierung. Einmal heißt es, alles sei schon da, alles sei schon passiert, die Zukunft – einschließlich »des nuklearen Ereignisses« – werde nicht stattfinden, weil sie schon stattgefunden habe, schon »osmotisch in die Realität eingedrungen« sei (Der Tod der Moderne 1983, 103f). Ein andermal heißt es, die unausweichliche Implosion befinde sich »noch in ihrem Anfangsstadium« und könne »für uns und unsere Zeit nur gewalttätig und katastrophal sein« (Baudrillard 1979b, 44). Was also – geschehene Osmose oder bevorstehende Katastrophe? Sicher ist nur die Unausweichlichkeit – ein Geschichtsdeterminismus, der dem des orthodoxesten Lehrbuch-Marxismus in nichts nachsteht; nur die Vorzeichen sind umgekehrt.

Vielleicht ist ja die Begründung hier besser als dort. Woran also liegt die Unausweichlichkeit? Der Triumph des Tauscherts über den Gebrauchswert bedeute »das Ende des Ökonomischen« (ebd. 39). Aber wieso denn? Baudrillard sieht selbst, daß dieser Sieg »dem System zugute« kommt, daß dieses »mit glänzenden Gefühlen aus diesem Spiel hervorgeht und es sogar noch begünstigt«; nur sei dies »gar nicht das Wichtigste«; wichtiger sei die Abtrennung des Ökonomischen »von all seinen rationalen Definitionen« – »ein asozialer Gebrauch, resistent gegen alle pädagogischen Theorien, gegen alle sozialistischen Erziehungsweisen« (ebd.). Nur, daß das System resistent ist gegen wohlmeinende Moralisten, beweist noch lange nicht, daß es implodieren muß. Es ist von Anfang an »grade die Abstraktion von (den) Gebrauchswerten«, was die kapitalistische

Ökonomie kennzeichnet (Marx, MEW 23, 51f); von Implosion kann trotzdem bis heute keine Rede sein.

Wenn Baudrillard allerdings sagen wollte – er sagt es nicht –, daß der Gebrauchswert nicht auf Dauer übergangen werden kann, daß seine Vernachlässigung irgend wann einmal auf das System zurückgeschlagen muß, dann ist das exakt die Denkfigur der Marxschen Krisentheorie: »Das qualitative Sein der 'Dinge', das als unbegriffenes und ausgeschaltetes Ding an sich sein außerökonomisches Leben führt, das man während des normalen Funktionierens der ökonomischen Gesetze ruhig vernachlässigen zu können meint, wird in den Krisen plötzlich zum ausschlaggebenden Faktor« (Lukács 1970, 201f). Krise und Implosion sind aber nicht dasselbe. Die Krise kann auch zur Selbstregenerierung des Systems führen und hat dies bisher noch allemal getan – zu welchen Kosten auch immer. Daß die nächste die finale sein wird, ist für Baudrillard genau so ein unbegründetes Dogma wie einstmals für die Zusammenbruchstheoretiker der Internationale; nur führt ihr Automatismus für diese unausweichlich zum Sozialismus, für jenen zum *Posthistoire*⁵⁰. Politisches Handeln ist für die einen unnötig, für den anderen unmöglich.

Zu kritisieren ist schließlich auch, daß Baudrillard allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz den Massen eine elitär-arrogante Verachtung entgegenbringt, die der von Nietzsche, Ortega und Le Bon in nichts nachsteht. Wenn er den Massen unterstellt, sie würden immer nur das Bild, das Zeichen, das Spektakel akzeptieren, ohne Wahrheit und Vernunft, ohne Bewußtsein und Unbewußtes leben, sich nicht ausdrücken und niemals nachdenken, dann nimmt er für sich selbst doch ganz selbstverständlich das jeweilige Gegenteil in Anspruch: er kennt die Idee, die Botschaft, den Sinn, die Wahrheit und die Vernunft, lebt mit Bewußtsein und Unbewußtem, denkt nach und drückt sich aus – seine Analyse setzt all dies voraus. Er wandert sicher auf dem immer schon »schmalen Grat jener sozialen Schicht ..., die den Sinn (...) in Besitz genommen hat« (Baudrillard 1979a, 19f), welcher letzterer aber »im Grunde immer nur einen winzigen Teil, eine hauchdünne Oberfläche unserer 'Gesellschaften' betroffen« hat (ebd. 21). Er gehört zur Elite. Die Masse sind wie immer die anderen; und da es Baudrillard als »Sinnwidrigkeit« ablehnt, den Terminus 'Masse' zu »spezifizieren«, kann dies auch für jedermann und jedefrau so bleiben; keiner, der ihn liest, braucht sich getroffen zu fühlen, jeder kann sich zur Elite zählen, für die der 'Sinn' reserviert ist, und alle anderen zur verachtenswerten Masse. Eine alles andere als universalistische Position.

Inwieweit die Lyotardsche Version der postmodernen Gesellschaft als des kybernetischen Zusammenhang der tausend inkommensurablen Sprachspiele/Lebensformen Gegenwartsdiagnose ist, inwieweit Zukunftshoffnung oder Forderung, ist selten deutlich auszumachen. »Die Macht« *gibt es* für ihn ja noch – anders als für Baudrillard, für den auch diese an der Masse zerschellt oder von schwarzen Löchern absorbiert wird. Sie ist einerseits aus Flexibilitätsgründen auf die Vielfältigkeit der Sprachspiele und somit auf Toleranz angewiesen; andererseits besitzt sie nach wie vor ein Informationsmonopol, das dem freien Spiel der Kräfte im Wege steht und deshalb beseitigt werden muß.

Das Hauptproblem mit dieser Toleranzforderung ist natürlich das uralte: wieviel Toleranz kann, darf, muß man gegenüber der Intoleranz aufbringen? Diskutiert wurde es in jüngster Zeit vor allem mit Bezug auf Lyotards Gesinnungsfreund Paul Feyerabend (1981) und dessen »Anything-Goes«-Parole (vgl. v.a. v. Brentano, Baier, v. Greiff und Diederich in: Duerr (Hg.) 1980). Die Standardfrage, die heute an diese Art von Relativismus gestellt zu werden pflegt, lautet: Was tun mit einem Sprachspiel/einer Lebensform, die die Infibulation oder die Mädchenbeschneidung vorschreibt? Etwa Toleranz üben und gewähren lassen?

Noch direkter treffen müßte Lyotard der Hinweis, daß auch die Führung von Staaten und Konzernen, die Polizei, das Militär, der Strafvollzug als Sprachspiele/Lebensformen zu begreifen sind – mit welchem Recht will er in deren Macht und deren Funktionieren eingreifen, wenn er die Macht und das Funktionieren aller anderen für sakrosankt erklärt? Seine Forderung, die Informationsmonopole der Mächtigen zu brechen, ist also nicht nur naiv – Seyla Benhabib fragt zu Recht: »Kann man sich vorstellen, daß IBM oder andere multinationale Konzerne ihre Geschäftsgeheimnisse und technischen Informationen preisgeben? Wäre das Militär geneigt, seine Methoden der Datenbeschaffung, -verarbeitung und -speicherung öffentlich zu machen?« (Benhabib 1989, 121) –; sie ist auch von seinem eigenen Laisser-Faire-Ansatz her logisch nicht zu rechtfertigen. Soweit er jedoch konsequent ist, und seine Philosophie alles so beläßt, wie es ist (wie er, Wittgenstein folgend, postuliert), läßt sich diese entgegen seinen Intentionen mit jeder Art von Imperialismus bestens vereinbaren – schließlich ist auch der Imperialismus ein Sprachspiel/eine Lebensform. Daß er Macht über andere ausübt, unterscheidet ihn nicht von anderen Sprachspielen – wie Lyotard als guter Schüler von Foucault sehr wohl weiß; in jedem Sprachspiel geht es auch um

Macht, selbst im diskursiven, dem scheinbar machtfremdesten (cf. Lyotard 1986, 37ff). Was also ist von diesem Standpunkt aus gegen den Imperialismus einzuwenden (außer vielleicht daß er falsche Theorien benützt – aber das tun andere auch, und zudem ist er dazu nicht gezwungen, es gibt ihn auch als nackte Gewalt)?

Margherita von Brentano hat ganz recht: Die Parole »es gibt nur Traditionen und alle sind gleichwertig« ist »eine Maxime, die alle Imperialismen gut zu benutzen verstehen. Die Römer waren da ganz groß: besiegte Traditionen erhielten nach erfolgtem Sieg zwecks Integration ihre Götter ins Pantheon gestellt. Imperialismus ... verträgt sich bestens mit kulturellem Relativismus. Die Angleichung besorgt die faktische Unterwerfung, nach derselben sollen und können Neger Neger und Indianer Indianer bleiben« (v. Brentano 1980, 295). Soweit es sich bei Lyotards Theorie der postmodernen Gesellschaft um Gegenwartsdiagnose handelt, scheint mir damit auch das Urteil über diese gesprochen zu sein; es darf Skins und Punks und Popper und Ökos, Grüne und Altlinke und Feministinnen und Republikaner, neue Wilde und alte Postmoderne und sozialistischen Realismus und neue Sachlichkeit und tausend andere Dinge geben – wo die Grenze liegt, bestimmt die Macht (das Sprachspiel/die Lebensform der Machthaber), und was jenseits liegt, zerschlägt sie.

Die theorieimmanente Ursache für diese Aporie in Lyotards Denken scheint mir darin zu liegen, daß er die Sprachspiele als fensterlose Monaden konstruiert, die zwar aufeinander einwirken, aber nicht miteinander kommunizieren können. In der von ihm unterstellten Absolutheit ist die »Inkommensurabilität« der Sprachspiele aber ein Mythos. Kein Sprachspiel hat jemals eine perfekt geschlossene und gegen Widersprüche und Interpretationsbedürftigkeit immune Erklärung der Welt zustande gebracht. Geltungsansprüche werden in jedem Sprachspiel erhoben und in Frage gestellt. Anders als Lyotard immer wieder behauptet, stehen deshalb auch »diskursives Wissen und alltägliche Kommunikation in einem unlösbaren Zusammenhang. Auch schon die tägliche Kommunikation funktioniert durch die Sprechakte der Interrogation, des Widerspruchs, der Infragestellung und des Nachdenkens als selbst-reflexives Medium« (Benhabib, 1989, 111) – genau wie das wissenschaftliche und jedes andere Sprachspiel auch. Wenn dies zutrifft, dann muß es aber prinzipiell auch möglich sein, daß zwischen unterschiedlichen Sprachspielen mit argumentativen Mitteln über die Berechtigung der jeweils erhobenen Geltungsansprüche gestritten wird. Selbstverständlich *muß* dabei kein Konsens herauskommen. Wenn er prinzipiell

unmöglich wäre, wäre aber jeder Versuch, zu *überzeugen*, wäre jede Predigt unter den Heiden sinnlos; Buddha wie Paulus wären unmöglich.

All dies ändert natürlich überhaupt nichts daran, daß die Kriterien, nach denen Geltungsansprüche in den unterschiedlichen Sprachspiele beurteilt werden, tatsächlich aufs Gewaltigste differieren – aber auch über sie ist argumentative Auseinandersetzung prinzipiell möglich. Es ändert auch nichts daran, daß Habermas – der hier natürlich gegen Lyotard ausgespielt wird – in seiner Theorie der primitiven Gesellschaft mit der These von den ‘richtigen begrifflichen Schnitten’ in eine Position zurückfällt, die die Kommunikation zwischen dem narrativen und dem wissenschaftlichen Diskurs genauso unmöglich macht wie die Lyotardsche. Dies ist aber, wie ich oben zu zeigen suchte, nicht nur logisch inkonsequent, sondern auch empirisch nicht haltbar: auch in den ‘großen Erzählungen’ Homers werden Behauptungen in bezug auf die Geltungsansprüche der objektiven Wahrheit, der normativen Richtigkeit und der subjektiven Wahrhaftigkeit kritisiert. Der Kern der Sache ist und bleibt jedoch, daß man aus Lyotards kulturelrelativistischem Zirkel nur herauskommen kann, wenn man die Möglichkeit der kommunikativen Verständigung zwischen den Sprachspielen nicht völlig ausschließt; und weil das Erheben und Infragestellen von Geltungsansprüchen für alle Sprachspiele konstitutiv ist, gibt es dafür auch eine reale Basis.

Lyotards Polemik gegen eine universelle Metasprache, mit der alle anderen Sprachspiele kritisiert werden könnten, bleibt davon unberührt – nur ein Gott könnte über eine solche Sprache verfügen. Aber die Wahl zwischen der Skylla der Sakrosanktheit aller Sprachspiele und der Charybdis einer universellen Metasprache ist nicht unausweichlich. Der Ausweg liegt in einer Position, die die Sprachspiele nicht für sakrosankt erklärt, sondern sie ausnahmslos der Bewährung in der kritischen Diskussion unterwirft, für die Kritik aber keine anderen Maßstäbe vorgibt als die, über die sich die streitenden Parteien selbst herrschaftsfrei-argumentativ einigen können. »Das, worum es ... geht (worum es allein gehen kann), ist nicht eine ‘Versöhnung der Sprachspiele’, sondern die wechselseitige ‘Durchlässigkeit’ der Diskurse füreinander« (Wellmer 1985, 109). Obwohl sich Lyotard hier bisweilen äußerst nah an den partikularistischen Pol hin navigiert, bleibt er von der eiltär-partikularistischen Position eines Baudrillard allerdings doch meilenweit entfernt.

Das Ideologem, das aller postmodernen Gesellschaftstheorie

gemein ist, ist der Immobilismus. Alles ist schon passiert. Nichts ist zu ändern. Für auf grundlegende Verbesserungen abzielendes politisches Handeln gibt es weder Raum noch Rechtfertigung. Die postmoderne Realität ließe es wirkungslos verpuffen und die Zeit der Meta-Erzählungen, die es rechtfertigen könnten, ist endgültig vorbei. Das Auseinanderfallen der Realität in unendlich viele zusammenhanglose Teilstücke, Sprachspiele, Lebensformen, Episoden ist unausweichlich. Irgendeinem Handeln irgendeinen über den Augenblick hinausweisenden Sinn oder Zweck verleihen zu wollen, ist aussichtslos und schädlich. Fügen wir uns also ins Unabänderliche und spielen wir das sinnlose Spiel mit, an dessen Regeln wir sowieso nicht drehen können – auch wenn sie uns als ungerecht, partikularistisch, absurd erscheinen; dies ist schließlich nur eine Frage des jeweiligen Sprachspiels.

Auch dies ist von sich aus eher das Weltbild von Oberschichten, die von Veränderungen einiges zu befürchten und nichts zu erhoffen hätten. Du Yul Song weist darauf hin, daß das harmonistische Nebeneinander, das Lyotard gerade auch in Berufung auf ostasiatische Traditionen fordert, dort durchaus bewußt als aristokratisches Gedankengut interpretiert wird – so, wenn Konfuzius schreibt: »Die 'Edlen' (Junzi) sind für die Harmonie, aber beharren nicht auf der Gleichheit; Die 'Gemeinen' (Xiaoren) sind für die Gleichheit, aber halten nichts von der Harmonie« (Song 1990, 24). Und wenn Fred Pfeil recht hat, liegt das »Epizentrum« auch des Postmodernismus von heute in der »professional-managerial class of the developed West« (Pfeil 1988, 75). Für die Arbeiter- und Bauernmassen in der Dritten Welt, aber auch für die Arbeiter und kleinen Angestellten in den Metropolen sowie für die industrielle Reservearmee der Gast- und Wanderarbeiter daselbst hat er wenig zu bieten. Mike Davis sucht dies rein räumlich an Los Angeles, dem Mekka der postmodernen Architektur und Städteplanung zu zeigen. Mit dem Auf- und Ausbau der postmodernen Finanz- und Geschäftsviertel Hand in Hand gegangen sei eine rapide Verschlechterung der städtischen Infrastruktur, eine Verslumung weiter Gebiete, eine neue Welle der Immigration (»an estimated one million undocumented Asians, Mexicans and Central Americans« – Davis 1988, 83) und ein Rückfall in die primitivsten frühkapitalistischen Ausbeutungsformen wie Kinder- und Heimarbeit. Daß sich die von dieser Entwicklung negativ Betroffenen mit der ihr zugrundegelegten Ideologie der Unabänderlichkeit besonders stark identifizieren, erscheint wenig wahrscheinlich.

All dies kann allerdings nicht heißen, daß sich der Postmodernismus prinzipiell unter keinen Umständen zur Integration der beherrschten Klassen nutzen ließe. Ansatzpunkte liefert vor allem die durch die Überfülle der Botschaften in unserer Gesellschaft tatsächlich geförderte Desartikulation des Sinns und des Subjekts. Sie legt für jedermann und jedefrau eine Einstellung des individuellen Sich-Durchwurstelns durch die unzähligen sinnlosen Episoden unter Verzicht auf jeden Veränderungswillen nahe – eine Einstellung, die die Massenmedien durchaus bewußt fördern (cf. Polan, 1988, Pfeil 1988). Aber die Hoffnungslosigkeit ist keine zu Arbeitseinsatz und Leistung sonderlich motivierende Perspektive. Erfolgversprechender ist deshalb trotz allem die große Erzählung vom Fortschritt, zumindest solange man tatsächlich auf handfeste Evidenzen für ihre Glaubwürdigkeit – wie gefüllte Läden und steigende Masseneinkommen – hinweisen kann. Erst wenn dies auf längere Sicht unmöglich wird, wird der Immobilismus als Massenideologie attraktiv.

Daß uns selbst in den Metropolen auch solche Perioden in der Zukunft wieder bevorstehen werden, ist angesichts der bisherigen Entwicklung des kapitalistischen Weltsystems mit seiner zyklischen Abfolge von langen Wellen des Auf- und des Abschwungs mit großer Wahrscheinlichkeit zu erwarten. Das wahrscheinlichste Szenario für die ideologische Bewältigung einer derartigen Situation ist das von der »Festung Industrieländer«: Das Fortschrittsversprechen für die Peripherie wird suspendiert. 'Der Modernisierungsgedanke war ein notwendig zum Scheitern verurteilter Wahn, der für das Elend der Dritten Welt mitverantwortlich ist (indem er z.B. das ungezügelte Bevölkerungswachstum beförderte). In den Metropolen aber sitzen wir alle in einem Boot. Um zu vermeiden, daß es uns genauso dreckig geht wie jenen, müssen wir strikt an den bewährten Verhältnissen festhalten und auf jede Veränderung verzichten; vor allem aber müssen wir zusammenstehen, um die Bedrohung unseres Reichtums durch die Habenichtse von außerhalb unschädlich zu machen.' In einer solchen Situation könnte der Immobilismus der Postmoderne durchaus seine Funktion erhalten: 'Natürlich ist es schwer, sich durch all die sinnlosen Episoden durchzuwursteln, aber bei uns geht das wenigstens noch; der Versuch, grundlegende Veränderungen herbeizuführen aber macht, wie die Erfahrungen der Dritten Welt zeigen, auch das noch unmöglich.'

Anmerkungen

- 1 Vgl. z.B. MEW 3, 37f, wo er schreibt, daß es darauf ankomme, »von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend«, »den wirklichen Produktionsprozeß ... zu entwickeln«, »wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann«.
- 2 Vgl. z.B. ebd. 18, 26, 28, 46, 48, 163, 312, 330, 339, 405, etc.
- 3 Das Tragikomische an der Marx-Kritik der bürgerlichen Nationalökonomie ist, daß sie jene Prämisse (die früher ihre eigene war) mit aller Vehemenz bekämpft, und glaubt, auf diese Weise Marx zu widerlegen, daß sie aber zu Marxens Schlußfolgerung gar nicht erst vordringt. Im übrigen ist die Widerlegung jener Prämisse, etwa durch Böhm-Bawerk (1974, Original 1896), der hier immer noch als der Klassiker gilt, so überzeugend nun auch wieder nicht. Sein einzig wirklich durchschlagendes Argument ist, daß Marxens Beweisführung im ersten Kapitel des »Kapital«, nach der so verschiedene Dinge wie ein Gramm Gold und 1000 Ztr. Weizen im Tausch nur über ein gemeinsames Drittes gleichgesetzt werden können, und dieses Dritte, da es nicht in den physischen Eigenschaften der Dinge liegen kann, nur die in ihnen vergegenständlichte Arbeit sein kann, nicht zwingend ist. Die physischen Eigenschaften von Dingen und die in ihnen vergegenständlichte Arbeit sind in der Tat – anders als Marx voraussetzte – keine alle Denkmöglichkeiten erschöpfende Alternative; das Tertium Comparationis könnte auch etwas anderes sein als die Arbeit, etwa der »Grenznutzen«. Aber anders als Böhm-Bawerk meint, hat er damit natürlich noch nicht bewiesen, daß die Arbeit jenes Tertium Comparationis *nicht* ist. Ein *mögliches* Paradigma bleibt die Arbeitswertlehre trotz dieser Kritik. Wie weit man damit kommt, kann man nur in der Anwendung sehen – und Marx kam ziemlich weit damit.
- 4 Vgl. z.B. MEW 3, 69: »... eine Klasse ..., welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat, ohne ihre Vorteile zu genießen, welche aus der Gesellschaft hinausgedrängt in den entschiedensten Gegensatz zu allen anderen Klassen forciert wird; eine Klasse ..., von der aus das Bewußtsein über die Notwendigkeit einer gründlichen Revolution, das kommunistische Bewußtsein ausgeht«.
- 5 Nicht übersehen werden darf allerdings, daß 'soziale Klassen' für Mannheim eher sozialpsychologische als sozialstrukturelle Größen darstellen – vgl. Lenk 1972, 82
- 6 Die Kritik von Hans Barth (1982, 676 f), die Mannheim eine solche naturalistische Geschichtstheorie vorwirft, erscheint angesichts dieser Textstellen überzogen.
- 7 Noch bei Vilfredo Pareto hat sie die simple Form: Es gibt wissenschaftliche und unwissenschaftliche Begriffe; die wissenschaftlichen sind die meinen, die unwissenschaftlichen diejenigen, die sich die Beteiligten selbst von der Sache machen – vgl. z.B. Pareto 1975, 128.
- 8 Zur überragenden Bedeutung der letzteren in der Umgangssprache vergleiche man etwa Osgoods (1967) empirisch-psychologische Bedeutungsanalysen.
- 9 Er zitiert von Weber m.W. nur die Macht-Definition (cf. Geiger 1970, 340, 372), niemals die Wissenschaftslehre.

- 10 Konkret: Marx versucht zu zeigen, daß der ständige Zwang zur Profitmaximierung im Kapitalismus einerseits zu permanenter Revolutionierung der Produktivkräfte und Produktionsausweitung führt, daß andererseits eben dieser Zwang auch die Unmöglichkeit einer mit der Produktionsausweitung schritthaltenden Ausweitung des Konsums der Arbeiterklasse bedingt – welche immer wieder nötig würde, wenn die Produktion auch verkauft werden soll. Dieser sich ständig verschärfende Widerspruch könne ab einem gewissen Punkt nur noch gelöst werden durch Abschaffung des zugrundeliegenden Prinzips der privaten Profitmacherei, und das heißt, des Kapitalismus selbst. Und sogar an diesem Punkt bleibt, so Rosa Luxemburg (1969 II, 31), immerhin auch eine bedeutende Marxistin, noch die Alternative »Sozialismus oder Rückfall in die Barbarei«.
- 11 Am Rande bemerkt sei, daß Marx in seinen Auseinandersetzungen mit Stirner eine der Topitschschen sehr ähnliche Kritik an dessen Umgang mit dem dialektischen Schema formuliert (vgl. Marx, MEW 3, 259ff).
- 12 Auf S. 128 (Berger/Luckmann 1980) wird wenigstens von »Affinitäten« zwischen bestimmten Gruppen und bestimmten Theorien geredet – ohne daß dies ausgeführt würde. Auf S. 133 aber herrscht der absolute Zufall.
- 13 Edward Sapir war Whorfs Anthropologie-Lehrer an der Yale-University.
- 14 Ein interessantes Experiment zur Überprüfung dieser These haben Caroll/Casagrande (1958) durchgeführt: Bei den Navaho nehmen Verben wie »aufheben«, »fallenlassen« u.ä. unterschiedliche Formen an, je nachdem ob der Gegenstand länglich oder rund bzw. kompakt ist. Die Autoren fanden heraus, daß navahosprechende Kinder signifikant früher als vergleichbare englischsprechende Gegenstände nach der Form differenzieren lernten. Allerdings: beide lernten es, und frühzeitiger Umgang mit entsprechendem Spielmaterial ließ den Unterschied verschwinden.
- 15 Der einzige Schönheitsfehler dieser ausgezeichneten Arbeit ist, daß sie das untersuchte Klassifikationssystem der Naram für »falsch« erklärt, statt sich damit zu begnügen, seinen Zusammenhang mit deren Weltsicht und Produktionsweise aufzuzeigen.
- 16 Dies ist natürlich eine maßlose Verkürzung von Lukács' Überlegungen zur Ding-an-sich-Problematik in der deutschen Philosophie, die in »Geschichte und Klassenbewußtsein« einen sehr breiten Raum einnehmen, von unserem Thema aber doch zu weit abführen würden.
- 17 Man sollte nicht übersehen, daß hier zwei verschiedene Argumentationen ineinander übergehen. Ob der verständigungsorientierte Sprachgebrauch der Originalmodus ist, zu dem sich alle anderen parasitär verhalten, ist eine Sache; ob wir unter einem »wahren« oder »wirklichen« Konsens (zum Unterschied von einem »falschen« oder »trügerischen«) den verstehen, der im herrschaftsfreien Diskurs zustande gekommen ist oder -kommen würde, eine andere.
- 18 »Thus, we get the beginnings of the process of communication in the co-operative process, wether of reproduction, caring for the young, or fighting« (Mead, 1962, 234).
- 19 Diesen Begriff benutzt Gramsci in seinen Kerkerheften ziemlich durchgängig als Code-Wort für die marxistische Theorie, die er, um der Zensur zu entgehen, nicht beim Namen nennen darf.

Anmerkungen

- 20 »Theorie« und »Ideologie« werden in den meisten Texten als zwei getrennte, bisweilen – so an der gerade zitierten Stelle – aber auch als eine einzige Instanz behandelt.
- 21 Daß Althusser hier wie durchgängig sämtliche ideologischen Apparate (selbst die Familie eingeschlossen!) zu ideologischen *Staats*-Apparaten erklärt, ist trotz aller Rechtfertigungsversuche überhaupt nicht einsichtig. Gramscis grundlegende Unterscheidung zwischen *società civile* und *società politica*, die beide zur Reproduktion der bürgerlichen Herrschaftsverhältnisse beitragen, aber in je unterschiedlicher Weise, wird damit ohne Not wieder eingezogen. Noch unverständlicher wird die Operation, wenn man bei Althusser selbst liest, daß die ideologischen Apparate zum Unterschied vom »(repressiven) Staatsapparat« »vielfältig, unterschieden, 'relativ autonom' und in der Lage (sind), ein objektives Feld für Widersprüche zu liefern« (Althusser 1976, 123).
- 22 Inwieweit die geistige Vorwegnahme des Arbeitsprozesses und seines Resultats in den Chefetagen und Planungsbüros des Kapitals unter dem Diktat des Tauschwertes und der Profitmaximierung einen Prozeß ohne Subjekt darstellt, ist eine durchaus diskutierenswerte Frage. Dies ändert aber nichts daran, daß jene Vorwegnahme auch hier unerlässlich ist. Darüber hinaus handelt es sich hier eben nicht um ein überhistorisches, sondern um ein sehr formationspezifisches Phänomen.
- 23 Dem letztgenannten Ausschließungsmechanismus hatte Foucault sein erstes größeres Werk »Wahnsinn und Gesellschaft« gewidmet. Aus Gründen der thematischen Geschlossenheit kann ich im gegenwärtigen Zusammenhang darauf nicht eingehen. Aber lesenswert ist es allemal.
- 24 Daß dies auch seine ursprüngliche Motivation für die Arbeit an diesem Buch war, wird sehr deutlich in seinem Gespräch mit Gilles Deleuze über »Die Intellektuellen und die Macht« (Foucault 1987, 106ff), in dem er in der Unterminierung der Macht noch die zentrale Aufgabe der Intellektuellen sah.
- 25 Ein anderes Beispiel wäre die Sapir-Whorf-These in ihrer unspezifizierten Allgemeinheit, die als solche in die gleiche Kategorie gehört.
- 26 Vgl. auch Wittgenstein 1984, 185: »Wenn ich experimentiere, so zweifle ich nicht an der Existenz des Apparates, den ich vor Augen habe. Ich habe eine Menge Zweifel, aber nicht *den*. Wenn ich eine Rechnung mache, so glaube ich, ohne Zweifel, daß sich die Ziffern auf dem Papier nicht von selbst vertauschen, auch vertraue ich fortwährend meinem Gedächtnis und vertraue ihm unbedingt«.
- 27 Für Habermas ist dies der »Produktaspekt« des Argumentierens, zum Unterschied vom »Prozedur«- und »Prozeß-Aspekt«, die hier beide zusammen unter die sozialen Regeln des Diskurses subsumiert werden.
- 28 »We must not say ... that sentences are tested by comparing them with states of affairs or with experiences: we may only say that they can be tested by comparing them with other *sentences*« (Popper 1965, 96). Auf eine *Einigung* läuft auch Poppers Vorschlag hinaus, die Entscheidung über Annahme oder Ablehnung eines Basissatzes analog zum Beweisverfahren durch die Jury im Gericht zu behandeln (cf. ebd. 110) -- trotz seines anderweitigen Festhaltens an einer Theorie der progressiven Annäherung an eine objektive, erkenntnisunabhängige Wahrheit (cf. Popper 1968, 226; dazu kritisch Duerr, 1974, 20ff). Gegen eine Konsensustheorie der Wahrheit sträubt sich zwar auch Duerr mit Händen und Füßen, kommt

- aber schließlich doch zu dem Ergebnis, daß »letzten Endes irgendein 'Konsensus' (ich liebe das Wort nicht) das *Kriterium* des Gelten-Lassens bestimmt. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß eine solche 'Übereinkunft' 'sakrosankt' oder *absolut* sei« – was allerdings auch niemand behauptet (Duerr 1978, 313).
- 29 Völlig konstruiert ist es auch, wenn man der Habermasschen Konsensustheorie der Wahrheit ein Modell der »Dissenserzeugung« entgegensetzt (cf. Münch 1984, 82, aber auch Lyotard 1986, 188ff und viele andere mehr). Ein Diskurs, in dem begründete Zweifel unterdrückt, Meinungsverschiedenheiten vertuscht werden, ist selbstverständlich kein herrschaftsfreier. Die Regel der Wahrhaftigkeit verlangt, daß alle tatsächlich bestehenden – zum Unterschied von den nur vorge-täuschten – Zweifel vorgetragen und ausdiskutiert werden. Im Übrigen ist (anders als Habermas 1981, I, 71 andeutet) auch keineswegs ausgemacht, ob dabei ein Konsens herauskommen oder ein Dissens bestehen bleiben wird. Was behauptet wird, ist, daß der Wahrheitsanspruch auf einen im herrschaftsfreien Diskurs zu erzielenden Konsens verweist. Daraus folgt aber keineswegs, daß in jedem herrschaftsfreien Diskurs auch tatsächlich ein Konsens erzielt werden wird.
- 30 Vgl. v.a. Wilson 1970, Horton/Finnegan 1973, und die einschlägigen Aufsätze in der Zeitschrift *Phil. Soc. Sci.* von 1974 bis 1980; einen Überblick in deutscher Sprache liefern Kippenberg/Luchesi 1978.
- 31 Der Fortschrittsgedanke und die These vom Ende der Geschichte beispielsweise sind nur um Nuancen voneinander getrennt: das höchste Stadium der Menschheitsentwicklung stellt die bürgerliche Gesellschaft für beide dar; nur, was sich in ihr bewegt, sind für die einen infinitesimale Verbesserungen, für die anderen richtungslose Fluktuationen. Des weiteren läßt sich die These vom Ende der Geschichte nicht nur mit der Anerkennung der Klassengegensätze als unabänderlicher, sondern auch mit ihrer Leugnung logisch einwandfrei verbinden: wir leben im Endstadium der Geschichte, und dies ist das Paradies auf Erden. Diese Kombination könnte allerdings die Krückenfunktion, die die Historisierung des Unabänderlichkeitsgedankens angesichts der immer offenkundiger werdenden Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise erfüllen sollte, kaum noch übernehmen. Schließlich läßt sich der Gedanke der ewigen Wiederkehr sowohl mit der Leugnung der Klassengegensätze als auch mit dem Fortschrittsglauben logisch einwandfrei kombinieren – für letzteres muß man sich selbst nur auf dem aufsteigenden Ast im ewigen Zyklus plazieren. Allerdings wird, wer schon den ewigen Kreislauf gegen den Augenschein der Geschichte ausspielt, wohl immer die Eitelkeit alles irdischen Bemühens im Visier haben, weshalb die Kombination mit den hoffnungsträchtigeren Gedanken hier psychologisch eher unwahrscheinlich ist.
- 32 Die Zahl der Ausarbeitungsversuche ist natürlich Legion. Für zusammenfassende Darstellungen verweise ich auf Sweezy 1972, Mandel 1968, Hunt/Sherman 1974, Heseler 1979.
- 33 Wer Nietzsche kritisieren will, kommt fast unweigerlich in die Situation des Hasen im Wettlauf mit dem Igel. Weist er ihm logische Widersprüche nach (und von denen wimmelt es nur so in seinen Schriften), so macht sich der Kritisierte über die logischen Beckmesser lustig, die nicht fähig sind, die widersprüchliche Wirklichkeit in all ihren Facetten zu erfassen – was ihn nicht hindert, logische Fehler bei seinen eigenen Gegnern mit erbarmungsloser Schärfe zu kritisieren.

Ertappt er ihn bei inhaltlichen Falschaussagen, so bekommt er zu hören: meine Wahrheit ist nicht die Wahrheit der asketischen, blutleeren, letztlich plebejischen Wissenschaft. Zeigt er, daß Nietzsche kaum einmal ein Argument systematisch entwickelt und dem Leser immer wieder nur unverbunden aneinander gereihte und durch nichts begründete Aussagenbrocken an den Kopf wirft, dann werden diese Brocken als Aphorismen gerühmt, die jeder systematischen Philosophie von vornherein überlegen seien (teilweise sind sie es). Kritisiert er, daß der Herr Philosoph über Dutzende von Seiten hinweg in brillianter Formulierung – gar nichts aussagt, nur *musica dei vocaboli* betreibt, dann lacht man ihn aus, weil er nicht versteht, daß der Geist tanzen und singen muß. Was auch die unverbesslichen Nietzscheaner stutzig machen müßte, ist zum einen der Beifall, den ihr Meister im deutschen Spießbürgertum der Kriegs- und Zwischenkriegszeit gefunden hat (»Zarathustra im Tornister«) – gerade bei dem Pöbel, dem seine Einsichten wie »Thorheiten« oder »Verbrechen« hätten erscheinen müssen. Stutzig machen sollte sie aber auch, daß der nimmermüde Apostel des guten, des vornehmen Geschmacks nicht nur schlechte Gedichte schreibt (»Weh dem, der keine Heimat hat«; »Oh Herz, du trugst genug«), sondern auch in seiner philosophischen Prosa immer wieder bodenlosen Kitsch produziert. Man betrachte nur die folgenden Stellen: »Wanderer, wer bist Du? Ich sehe dich deines Weges gehn, ohne Hohn, ohne Liebe, mit unerrathbaren Augen; feucht und traurig wie ein Senkblei, das ungesättigt aus jeder Tiefe wieder ans Licht gekommen – was suchte es da unten?« (Nietzsche 1988, 229). Oder: »... das Genie des Herzens, das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt, das die rauhen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten giebt – still zu liegen wie ein Spiegel, das sich der tiefe Himmel auf ihnen spiegele« (ebd. 237). Wem da nicht die Tränen kommen ...

- 34 »Wenn irgend etwas, so wissen wir heute wieder: daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern weil und insofern es nicht schön ist, ... und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem worin es nicht gut ist, ... und daß etwas wahr sein kann, obwohl es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist« (Weber 1951, 587 f).
- 35 Als »Interpenetration« wird (in Münch 1984) auf S. 13 die »*Einbindung* des ökonomischen Handelns in gemeinschaftliche Konsensbildung« beschrieben; auf S.17 die »*Unterordnung* des Machtgebrauchs unter normative Kontrolle«; auf S.18 die Tatsache, daß in der modernen Wissenschaft allgemeine Theorie und technisches Experiment miteinander »*verknüpft*« werden; auf S. 25 »die *Vereinigung* von an sich gegensätzlichen Wertideen in einem zusammenhängenden Wertmuster«; S. 96 umgekehrt die »*Dominanz*« von »Werten und Normen, die alle Handlungsfelder prägen«. Auf S. 23 heißt es »Interpenetration ist eine Form der geregelten *wechselseitigen Beeinflussung* unter Erhaltung der Spannung zwischen Systemen«, und in Münch 1990 (387) lesen wir: »So haben wir (heute) ... eine *sich überkreuzende Allzuständigkeit* einer Mehrzahl von Systemen. Das nenne ich Interpenetration«. Was also ist keine? Wenn der Häuptling politisches und religiöses Oberhaupt zugleich ist – Interpenetration zwischen politischer und religiöser Sphäre? Wenn der Kriegshäuptling nach Beendigung des Krieges wieder abgesetzt und normaler Stammesgenosse wird – Interpenetration zwischen demokratisch-konsensuell und hierarchisch-autoritär geregelter Sphäre?

- 36 Analog lesen wir bei Münch (1984, 98): »Für geschlossene, einfache Gesellschaften ... ist es typisch, daß die Solidaritätsregeln dominieren, und Rationalität, Weltgestaltung und individuelle Freiheit kaum zum Zuge kommen«.
- 37 Ganz ebenso charakterisiert Habermas (1981, I, 79ff) die archaischen Gesellschaften durch »Konfusion zwischen Natur und Kultur«; ähnlich Schluchter 1979, 65.
- 38 – die Peter Buck (1959) treffend als »Vikings of the Pacific« charakterisiert.
- 39 Einzig Weede gibt sich alle Mühe, nachzuweisen, daß das »demokratische Mehrheitsprinzip« in der Politik gut, in der Ökonomie aber schlecht sei, weil eine »Stabilisierung irgendeines Verteilungsergebnisses nur durch Suspendierung« jenes Prinzips möglich sei (Weede 1984, 184). Aber das ist absolut inkonsequent; denn selbstverständlich geht es auch in der Politik um Ressourcenallokation, um 'Verteilung' also – von der Verteilung von Steuergeldern bis zu der von differentiellen Rechten und Ansprüchen. Das »demokratische Mehrheitsprinzip« müßte Weede deshalb konsequenterweise auch für die politische Sphäre ablehnen. Auch sonst kann ich mit Weedes »Gedankenexperiment« überhaupt nichts anfangen: Wenn 15 Leute 300000 Dollar untereinander zu verteilen haben, können sich acht zusammentun und als Mehrheit entscheiden, alles unter sich aufzuteilen (37 500 Dollar für jeden) und den Rest leer ausgehen zu lassen. Für die Verlierer würde es sich dann lohnen, einem der Gewinner mehr als 37 500 Dollar zu bieten, und alles umzudrehen – und so weiter. Ein stabiles Ergebnis könnte es nie geben. Aber wieso denn nicht? Woher haben die Verlierer die 37 500 Dollar plus x? Würde ein intelligenterer Egoismus bei den Beteiligten nicht zu anderen Ergebnissen führen – bei gleichmäßiger Verteilung hätten alle ihre 20 000 sicher, bei einer Koalition zehn gegen fünf hätten die zehn ihre 30 000 jedenfalls sicherer als die Gewinner in dem von Weede konstruierten Fall ihre 37 500. Wie immer dem sein mag – gegen eine Demokratisierung der Produktionsentscheidungen sagt das Beispiel schon deswegen nichts, weil von solchen gar nicht die Rede ist.
- 40 Auf wesentliche Unterschiede anderer Art zwischen den Argumentationsformen in den verschiedenen Diskursarten weist Martin Seel 1986 hin.
- 41 Die 'Mitbestimmung' ist natürlich ein Schrittlchen in Richtung auf Demokratisierung, aber ein so winziges, daß sie das Prinzip nicht in Frage stellt – nicht nur die Mehrheitsverhältnisse in den Gremien, sondern schon die Repräsentanz des Eigentums als solchen widerspricht den Grundforderungen des Universalismus.
- 42 Eine produktive Wiederaufnahme fanden sie erst in der allerjüngsten Zeit mit den Arbeiten von Susanne Heim und Götz Aly (1987, 1990) und der daran anknüpfenden Diskussion in der Zeitschrift 'konkret'.
- 43 Für Afrika gingen sie beispielsweise zwischen 1965 und 1973 um 8,5 % zurück, zwischen 1973 und 1980 stiegen sie um 4,8 % an, zwischen 1980 und 1986 sanken sie wieder um 4 %, um dann zwischen 1986 und 1989 um dramatische 23 % zu fallen – vgl. Weltbank 1990.
- 44 – was ich für den ungleichen Tausch schon 1979 nachgewiesen habe, Brenner für die ungleiche internationale Arbeitsteilung schon 1976, zu Zeiten, als Senghaas an beides noch felsenfest glaubte.
- 45 Es sollte deutlich sein, daß dieser »traditionelle Sektor« nicht der der klassischen Modernisierungstheorie ist. Definiert ist er ausschließlich durch die angegebenen Merkmale. Weder seine Waldursprünglichkeit noch seine Unabhängigkeit

Anmerkungen

- vom modernen Sektor wird behauptet. Daß der traditionelle Sektor zu großen Teilen »Produkt und Ausdruck« des modernen ist (wie Köbler/Schiel 1990 formulieren), ist für mich überhaupt nicht strittig; und daß die beiden nach der Art von kommunizierenden Röhren miteinander verbunden sind, ist gerade der Kern des Arguments.
- 46 NB: einen Außenbeitrag, der größer sein muß als der für den Kapitalismus ubiquitäre der Ausbeutung von unbezahlter Hausfrauenarbeit.
- 47 Vgl. z.B. den 'Zeit'-Artikel mit dem programmatischen Titel »Der Boom, der aus dem Osten kam – Zusätzliche Nachfrage aus den fünf krisengeschüttelten Bundesländern hält die westdeutsche Wirtschaft in Schwung« von Klaus-Peter Schmid (Die Zeit, Nr. 2, 4.1.1991, S. 15).
- 48 Selbst Andreas Huyssen, Mitherausgeber des wichtigsten deutschsprachigen Sammelbandes zur Postmoderne (Huyssen/Scherpe 1989) kommt nicht umhin, eine »Erschöpfung der französischen Theoriebildung im Umkreis des Poststrukturalismus«, der die postmoderne Gesellschaftstheorie dominiert hatte, zu konstatieren (ebd. 40).
- 49 Deleuze und Guattari greifen, um den hier angesprochenen Unterschied zum wissenschaftlich-imperialistischen Denken zu verdeutlichen, auf das Bild des 'Rhizoms' zurück: Zentral für das abendländische Denken sei die Metapher des Baumes, bei dem alles von dem einen, zentralen, alles tragenden Stamm abhängt. Dieses gelte es zu ersetzen durch ein dem chinesischen ähnliches Denken, in dem eben das 'Rhizom', etwa der Bambus, dessen ungezählte Sprossen durch ein unterirdisches Netzwerk miteinander verbunden *nebeneinander* stehen, die zentrale Metapher abgibt. Zu ähnlichen Bildern greift auch Lyotard, wenn er von der postmodernen Kunst spricht. Zu Cage und Baruchello etwa schreibt er: »Das Ende der einen kleinen Geschichte wird mit der nächsten verknüpft. Das geschieht assoziativ, gemäß dem syntaktische Nullpunkt: durch *mit*. Sie treten nicht ein in ein künstliches Gedächtnis, das einer binären Algebra gehorcht. Ihre Algebra ist nicht die von Null *oder* Eins, sondern von Leere-und-Form, von Null-und-Eins; kleine Figuren des mit« (Lyotard 1986 a, 119f). Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser ganzen Metaphorik sei auf Du Yul Song 1990 verwiesen.
- 50 Wenn Horst Folkers (in: Der Tod der Moderne, 1983, 141) in diesem Zusammenhang auf die Gefahr der ökologischen Katastrophe im Gefolge der hemmungslosen Ausweitung der Tauschwertproduktion hinweist, so hat er natürlich nur allzu recht. Ein Argument für Baudrillard kann dies aber nicht abgeben, denn erstens ist bei diesem von Ökologie gar nicht die Rede, und zweitens bedarf es des postmodernen Brimboriums überhaupt nicht, um diese Frage zu behandeln. In der Sprache von Lukács (»das qualitative Sein der Dinge läßt sich nicht ungestraft vernachlässigen«) wie in der der Modernisierungstheorie (Johannes Berger: »der Kapitalismus wird an seinen Erfolgen zugrunde gehen«) läßt sich darüber genau so gut oder schlecht reden. Und ob nach der (denkbarer Weise ja doch durch politisches Handeln abwendbaren oder begrenzbaren) ökologischen Katastrophe das Ende des Lebens auf unserem Planeten, der Automatenmensch des Posthistoire, eine neue Steinzeit oder die Orbitalstation XY stehen wird, weiß auch noch keiner.

Literaturverzeichnis

- Adorno, T.W., Das Bewußtsein der Wissenssoziologie. In: K. Lenk, (Hg.), Ideologie. Neuwied 1971
- Adorno, T.W./Horkheimer, M., Soziologische Exkurse. Frankfurt 1956
- Aglietta, M., Capitalism in the 80s. *New Left Review* 138. 1982
- Alavi, H., India and the Colonial Mode of Production. In: *Economic and Political Weekly*. Vol X., Nos 33-35, 1975
- Albert, H., Probleme der Theoriebildung. In: ders., (Hg.), Theorie und Realität. Tübingen 1964
- ders., Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1968
- Almond, G., Politische Systeme und politischer Wandel. In: W. Zapf, (Hg.), Theorien des sozialen Wandels. Köln 1971
- Althusser, L., Für Marx. Frankfurt 1968
- ders., Ideologie und ideologische Staatsapparate. Hamburg 1976
- ders., u. E. Balibar, Das Kapital lesen. Reinbek 1972
- Amin, S., Die ungleiche Entwicklung. Hamburg 1975
- Anderson, B., Die Erfindung der Nation. Frankfurt 1988
- Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen, (Hg.), Subsistenzproduktion und Akkumulation. Saarbrücken 1979
- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Opladen 1981
- Bacon, F., Die Idolenlehre. In: K. Lenk, (Hg.), Ideologie. Neuwied 1971
- Baran, P., Politische Ökonomie des wirtschaftlichen Wachstums. Neuwied 1966
- Barnes, B., Interests and the Growth of Knowledge. London 1977
- Barth, H., Wahrheit und Ideologie. Zürich 1945
- ders., Geist und Gesellschaft. In: V. Meja/N. Stehr, (Hg.), Der Streit um die Wissenssoziologie. 2 Bde. Frankfurt 1982
- Barthes, R., S/Z. Frankfurt 1976
- Bartley, W., The Retreat to Commitment. New York 1962
- Baudrillard, J., Im Schatten der schweigenden Mehrheiten. In: *Freibeuter* 1 und 2, 1979
- ders., Der symbolische Tausch und der Tod. München 1982
- Beiersdörfer, K., Max Weber und Georg Lukács. Frankfurt 1986
- Bendix, R., Modernisierung und soziale Ungleichheit. In: W. Fischer, (Hg.), Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Probleme der frühen Industrialisierung. Berlin 1968
- Benhabib, S., Kritik des 'postmodernen Wissens'. In: A. Huysens/K. Scherpe, (Hg.), Postmoderne. Reinbek 1989
- Berg, E., Zwischen den Welten. Berlin 1982
- Berger, J., Der Kapitalismus – ein unvollendbares Projekt? In: B. Lutz, (Hg.), Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Frankfurt 1985
- ders., Gibt es ein nachmodernes Gesellschaftsstadium? In: ders., (Hg.), Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren. Göttingen 1986
- Berger, P./Luckmann, T., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt 1980
- Blauner, R., Alienation and Freedom. Chicago. 1964

- Bloch, E., Der Faschismus als Erscheinungsform der Ungleichzeitigkeit. In: E. Nolte, (Hg.), Theorien über den Faschismus. Köln 1967
- Bourdieu, P., Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt 1974
- Braun, B., Der indonesische Nationalstaat als politische Fiktion und als Realität. Phil. Diss. Münster 1990
- Boyer, R., La Crise Actuelle. Une Mise en Perspective. Critique de l'Economie Politique. 7/8 1979
- Böhm-Bawerk, E.v., Zum Abschluß des Marxschen Systems. In: H. Meixner/M. Turban, (Hg.), Etappen bürgerlicher Marx-Kritik. Bd. I. Gießen 1974
- Braudel, F., Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Bd. II. Der Handel. München 1986
- Brenner, R., The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism. In: New Left Review 104, 1976
- Brentano, M.v., Brief an einen antiliberalen Liberalen. In: H.P. Dürr, (Hg.), Versuche. Aufsätze zur Philosophie P. Feyerabends. Frankfurt 1980
- Buck, P., Vikings of the Pacific. Chicago. 1959
- Bulmer, R., Why is the Cassowary not a Bird? In: Man 2, 1967, 5-25
- Buselmeier, K., (Hg.), Auch eine Geschichte der Universität Heidelberg. Mannheim 1985
- Carstairs, M., The Twice-Born. London 1968
- Carroll, J./Casagrande, J., The Function of Language Classification in Behavior. In: Maccoby/Newcomb/Hartley, (Hg.), Readings in Social Psychology. New York 1958
- Childe, G., What Happened in History. Harmondsworth 1971
- Comte, A., Partie Dogmatique de la Philosophie Sociale. Oeuvres. Vol IV. Paris 1969a
- ders., Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie. Oeuvres. Vol VII 1969 b
- Condorcet, M., Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes. Hg. v. W. Alff. Frankfurt 1963
- Davidson, B., Africa in Modern History. London 1978
- Davis, M., Urban Renaissance and the Spirit of Postmodernism. In: E.A. Kaplan, (Hg.), Postmodernism and its Discontents. London 1988
- Deleuze, G./Guattari, F., Rhizom. Berlin 1977
- Deutsch, K.W., Soziale Mobilisierung und politische Entwicklung. In: W. Zapf, (Hg.), Theorien des sozialen Wandels. Köln 1971
- Diamond, S., Kritik der Zivilisation. Frankfurt 1976
- Diederich, W., Nachruf auf den 'Anarchisten' P. Feyerabend. In: H.P. Dürr, (Hg.), Versuche. Aufsätze zur Philosophie P. Feyerabends. Frankfurt 1980
- Dürr, H.P., Ni Dieu, Ni Mètre. Frankfurt 1974
- ders., Traumzeit. Frankfurt 1978
- Dumont, L., Gesellschaft in Indien. Wien 1976
- Durkheim, E., Über die Teilung der sozialen Arbeit. Frankfurt 1977
- Dux, G., Die Logik der Weltbilder. Frankfurt 1982
- Düll, K., Kritische Überlegungen zum Ende der Arbeitsteilung. In: B. Lutz, (Hg.), Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Frankfurt 1985
- Eisenstadt, S., Sozialer Wandel, Differenzierung und Evolution. In: W. Zapf, (Hg.), Theorien des sozialen Wandels. Köln 1971

- Elsenhans, H., Grundlagen der Entwicklung der kapitalistischen Weltwirtschaft. In: D. Senghaas, (Hg.), Kapitalistische Weltökonomie. Frankfurt 1982
- Elwert, G., Nationalismus und Ethnizität. In: Kölner Zs. f. Soziol. 41, 1989
- Emanuel, A., L'Echange Inégal. Paris 1969
- Engels, F., Anti-Dühring. In: MEW 20. Berlin 1975
- Evans-Pritchard, E., Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande. Frankfurt 1978
- Fach, W./Weigel, U., Die Lücke als Leistung. In: Zs. f. Soziol. 15, 2, 1986, 133-140
- Feyerabend, P., Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt 1981
- Finley, M., The World of Odysseus. Harmondsworth 1972
- Foucault, M., Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt 1969
- ders., Die Ordnung der Dinge. Frankfurt 1971
- ders., Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt 1977 a
- ders., Sexualität und Wahrheit. Bd. 1 Frankfurt 1977 b
- ders., Von der Subversion des Wissens. Frankfurt 1987
- ders., Überwachen und Strafen. Frankfurt 1989
- Frake, C., Die ethnographische Untersuchung kognitiver Systeme. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und soziale Wirklichkeit. Opladen 1982
- Frank, A.G., Kapitalistische Entwicklung und Unterentwicklung in Lateinamerika. Frankfurt 1979
- Froebel, F./Heinrichs, J./Kreye, O., Umbruch in der Weltwirtschaft. Reinbek 1986
- Fügen, H.N., Max Weber. Reinbek 1985
- Gallagher, J./Robinson, R., Der Imperialismus des Freihandels. In: H.U. Wehler, (Hg.), Imperialismus. Köln 1972
- Gehlen, A., Anthropologische Forschung. Reinbek 1961
- ders., Moral und Hypermoral. Frankfurt 1973
- ders., Urmensch und Spätkultur. Wiesbaden 1986
- Geiger, T., Ideologie und Wahrheit. Stuttgart. 1953
- ders., Demokratie ohne Dogma. München 1964
- ders., Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts. Neuwied 1970
- Geschiere, P., Imposing Capitalist Development through the State. In: W. v.Binsbergen/P. Geschiere, Old Modes of Production and Capitalist Encroachment. London 1985
- Giddens, A., New Rules of Sociological Method. London 1977
- Goldberg, J., Leben auf Kosten der Dritten Welt? In: Konkret 2, 1991, 44-48
- Gramsci, A., Quaderni del Carcere. 4 Bde. Torino 1975
- Greiff, B.v., Another Brick in the Wall. In: H.P. Duerr, (Hg.), Versuchungen. Aufsätze zu Philosophie Feyerabends. Frankfurt 1980
- ders. u. H. Herkommer, Die Abbildtheorie und 'Das Argument'. In: Prokla 16, 1974
- Gumperz, J./Hymes, D., (Hg.), Directions in Sociolinguistics. New York 1972
- Habermas, J., Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt 1974
- ders., Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt 1976
- ders., Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt 1981
- ders., Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. In: K.H. Bohrer, (Hg.), Mythos und Moderne. Frankfurt 1984
- ders., Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt 1989

- ders., u. N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt 1971
- Hahn, E., *Zur Kritik des bürgerlichen Bewußtseins*. In: K. Lenk, (Hg.), *Ideologie*. Neuwied 1971
- Handl, J./Müller, W./Mayer, K.U., *Klassenlage und Sozialstruktur*. Frankfurt 1977
- Hauck, G., *Das Elend der bürgerlichen Entwicklungstheorie*. In: B. Tibi/V. Brandes, (Hg.), *Handbuch II. Unterentwicklung*. Frankfurt 1975
- ders., *Von der klassenlosen zur Klassen-Gesellschaft*. Köln 1979
- ders., *Kapitalismus oder 'okzidentaler Rationalismus'?* In: *Das Argument* 123, 1980
- ders., *Geschichte der soziologischen Theorie. Eine ideologiekritische Einführung*. Reinbek 1984, 1988
- ders., *Habermas, die Magie und die Universalität der Vernunft*. In: *Peripherie* 27, 1987
- ders., *Zurück zur Modernisierungstheorie?* In: *Das Argument* 168, 1988
- ders., *Odysseus, Okonkwo und die 'primitive Gesellschaft' der Soziologen*. In: K. H. Kohl/H. Muszinski/I. Strecker, (Hg.), *Die Vielfalt der Kultur*. E.W. Müller zum Geburtstag. Berlin 1990
- ders., *Modernisierung, Dependencia, Marxismus – was bleibt?* In: *Peripherie* 39/40 1990
- ders., *Soziologie als positive Wissenschaft – Comte, Mill, Pareto, Durkheim*. In: H. Kerber/A. Schmieder, (Hg.), *Soziologie*. Reinbek 1991
- Haug, W.F., *Vorlesungen zur Einführung ins Kapital*. Köln 1974
- ders., *Umriss zu einer Theorie des Ideologischen*. In: *Projekt Ideologietheorie*, (Hg.), *Theorien über Ideologie*. Berlin 1979
- ders., *Die Faschisierung des Subjekts*. Berlin 1986
- Heim, S./Aly, G., *Die Ökonomie der 'Endlösung'*. Berlin 1987
- Hein, W., *Staatsklassen, Umverteilung und Überwindung der Unterentwicklung*. In: *Peripherie* 18/19 1985
- Henn, A., *Reisen in vergangene Gegenwart*. Berlin 1988
- Hennig, E., *Zum Verhältnis von Industrie und Faschismus in Deutschland*. In: R. Kühnl, (Hg.), *Texte zur Faschismuskritik*. Reinbek 1974
- Heseler, H., *Technischer Fortschritt, Kapitalakkumulation und Kapitalentwertung*. Frankfurt 1979
- Hesse, M., *Science and Objectivity*. In: J.B. Thompson/D. Held, (Hg.), *Habermas – Critical Debates*. London 1982
- Hilbert, R., *Grunddeterminanten der ökonomischen Macht im Industriesektor Kenias*. Phil. Diss. FU Berlin 1990
- Hiro, D., *Inside India Today*. London 1977
- Holbach, D.v., *Die Funktion religiöser Vorstellungen*. In: K. Lenk, (Hg.), *Ideologie*. Neuwied 1971
- Hoijer, H., *The Sapir-Whorf-Hypothesis*. In: ders., (Hg.), *Language in Culture*. *American Anthropologist* 56, 1953 (Sonderheft)
- Honneth, A./Joas, H., (Hg.), *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt 1986
- Hopkins, A., *An Economic History of West Africa*. London 1973
- Horkheimer, M., *Materialismus und Metaphysik*. In: *Zs. f. Sozialforsch.* II 1933
- ders., *Ein neuer Ideologiebegriff*. In: K. Lenk, (Hg.), *Ideologie*. Neuwied 1971
- ders., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt 1986

- ders., u. T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt 1971
- Horton, R./Finnegan, R., *Modes of Thought*. London 1973
- Hoselitz, B.F., *Sociological Factors in Economic Growth*. Glencoe/Ill. 1960
- Hunt, E./Sherman, H., *Ökonomie aus traditioneller und radikaler Sicht*. Frankfurt 1974
- Hurtienne, T., *Fordismus, Entwicklungstheorie und Dritte Welt*. In: *Peripherie* 22/23, 1986
- Huyssen, A., *Postmoderne – eine amerikanische Internationale?* In: ders. u. K. Scherpe, (Hg.), *Postmoderne*. Reinbek 1989
- Huyssen, A./Scherpe, K., (Hg.), *Postmoderne*. Reinbek 1989
- Jalée, P., *Das neueste Stadium des Imperialismus*. München 1971
- Jameson, F., *Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus*. In: A. Huyssen/K. Scherpe, (Hg.), *Postmoderne*. Reinbek 1989
- ders., *Postmodernism and Consumer Society*. In: E. A. Kaplan (Hg.), *Postmodernism and its Discontents*. London 1988
- Kamlah, W./Lorenzen, P., *Logische Propädeutik*. Mannheim 1967
- Kaplan, E. A. (Hg.), *Postmodernism and its Discontents*. London 1988
- Kellenbenz, H., (Hg.), *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte vom ausgehenden Mittelalter bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*. Stuttgart 1986
- Kippenberg, H./Luchesi, B. (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse um das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt 1978
- Knorr-Cetina, K., *The Manufacture of Knowledge*. Oxford 1981
- dies., *Das naturwissenschaftliche Labor als Ort der 'Verdichtung' von Gesellschaft*. In: *Zs. f. Soziol.* 17, 2, 1988
- Koepping, K., *Trickster, Schelm, Pikaro*. In: E.W. Müller et al. (Hg.), *Ethnologie als Sozialwissenschaft. Sonderheft 26 der Kölner Zs. f. Soziol. u. Sozialpsychol.* 1984
- Kohl, K.H., *Entzauberter Blick*. Berlin 1981
- ders., *Zur Faszinationsgeschichte nordamerikanischer Trickstermythen*. In: K.H. Kohl/H. Muszinski/I. Strecker (Hg.), *Die Vielfalt der Kultur*. Berlin 1990
- Kolakowski, L., *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*. München 1967
- Köbler, R., *Einführung*. In: H. Reichert (Hg.), *Sozialistische Entwicklungsländer*. Osnabrück 1988
- ders., *Vergleichende Analyse von Gesellschaftssystemen*. In: H. Kerber/A. Schmieder (Hg.), *Soziologie. Ein Grundkurs*. Reinbek 1991
- ders. und T. Schiel, *Umriss einer kritischen Theorie der Modernisierung*. Vortrag beim 25. Deutschen Soziologentag in Frankfurt 1990
- Kuhn, T., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt 1967
- Kühnl, R., *Formen bürgerlicher Herrschaft*. Reinbek 1971
- Laclau, E., *Politik und Ideologie im Marxismus*. Berlin 1981
- Leist, A., *Widerspiegelung der Realität – Realität der Widerspiegelung*. In: *Das Argument* 81, 1973
- Lenk, K. (Hg.), *Ideologie*. Neuwied 1971
- ders., *Problemgeschichtliche Einleitung*. ebd.
- ders., *Marx in der Wissenssoziologie*. Neuwied 1972
- ders., *Ideologiebegriff und Ideologiekritik*. In: H. Kerber/A. Schmieder (Hg.), *Soziologie. Ein Grundkurs*. Reinbek 1991

Literaturverzeichnis

- Lenski, G., *Power and Privilege*. New York 1966
- Lepsius, R., *Modernisierungspolitik als Institutionenbildung*. In: W. Zapf (Hg.), *Probleme der Modernisierungspolitik*. Meisenheim 1977
- Lerner, D., *Die Modernisierung des Lebensstils*. In: W. Zapf (Hg.), *Theorien des sozialen Wandels*. Köln 1971
- Lévi-Strauss, C., *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt 1967
- Luhmann, N., *Legitimation durch Verfahren*. Neuwied 1969
- ders., *Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System*. In: *Zs. f. Soziol.* 13, 1985, 308-327
- ders., *Soziale Systeme*. Frankfurt 1987
- Luig, U., *Naturverständnis und Agrarproduktion – Zur Agrikultur der Baule in der Elfenbeinküste des 19. Jh.* In: *Peripherie* 22/23 1986
- Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied 1970
- ders., *Die Zerstörung der Vernunft*. 3 Bde. Neuwied 1973
- ders., *Schriften zur Literatursoziologie*. Neuwied 1977
- Lutz, B., *Der kurze Traum immerwährender Prosperität*. Frankfurt 1984
- Luxemburg, R., *Politische Schriften*. 3 Bde. Frankfurt 1966
- dies., *Die Akkumulation des Kapitals*. In: dies., *Gesammelte Werke Bd. 5*, Berlin 1973
- Lytard, J., *Das postmoderne Wissen*. Graz 1986
- ders., *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*. Berlin 1986 a
- Mandel, E., *Traité d'Economie Marxiste*. 4 Bde. Paris 1966
- ders., *Der Spätkapitalismus*. Frankfurt 1972
- Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*. Frankfurt 1952
- ders., *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk. Neuwied 1964
- Marx, K., *Thesen über Feuerbach*. In: MEW 3. Berlin 1969
- ders., *Die heilige Familie*. In: MEW 4. Berlin 1969
- ders., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. MEW 13. Berlin 1969
- ders., *Das Kapital*. 3 Bde. MEW 23-25. Berlin 1969
- ders., *Theorien über den Mehrwert*. MEW 26. Berlin 1969
- ders., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin 1974
- ders. und F. Engels, *Die deutsche Ideologie*. In: MEW 3. Berlin 1969
- Mason, T., *Der Primat der Politik – Politik und Wirtschaft im Nationalsozialismus*. In: *Das Argument* 41, 1961
- McClelland, D., *The Achieving Society*. Princeton 1961
- Mead, G.H., *Mind, Self, and Society*. London 1962
- ders., *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt 1969
- Meillassoux, C., *Femmes, Greniers et Capitaux*. Paris 1975
- Meja, V./Stehr, N. (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*. 2 Bde., Frankfurt 1982
- Melber, H., *Der Weißheit letzter Schluß*. Frankfurt 1992
- ders., und G. Hauck, *Kolonialer Blick und Rationalität der Aufklärung*. In: *Peripherie* 37, 1989
- Menzel, U./Senghaas, D., *Europas Entwicklung und die Dritte Welt*. Frankfurt 1986
- Meyer-Ingwersen, J., *Mit Marx und Sprache gegen den Materialismus*. In: *Das Argument* 85, 1974
- Mühlmann, W.E., *Chiliasmus und Nativismus*. Berlin 1961

- Münch, R., Die Struktur der Moderne. Frankfurt 1984
- ders., Die Wirtschaft der Gesellschaft – ein autopoietisches System? In: *Soziol. Rev.* 13, 4, 1990
- Myrdal, G., Politisches Manifest über die Armut in der Welt. Frankfurt 1970
- Neumann, F., Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus. Frankfurt 1977
- Niethammer, L., Posthistoire. Reinbek 1989
- Nietzsche, F., Götzendämmerung. Frankfurt (Insel) 1985
- ders., Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe. Bd. 4. München 1987
- ders., Jenseits von Gut und Böse./Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe. Bd. 5 München 1988
- Offe, C., Die Utopie der Null-Option. In: J. Berger (Hg.), Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren. Göttingen 1986
- Ortega y Gasset, J., Der Aufstand der Massen. Reinbek 1984
- Osgood, C./Suci, G./Tannenbaum, P., The Measurement of Meaning. Urbana 1967
- Pareto, V., Ausgewählte Schriften. Frankfurt 1975
- Parsons, T., The Social System. New York 1951
- ders., An Outline of the Social System. In: Parsons/Shils/Naegle/Pitts (Hg.), Theories of Society. New York 1961
- ders., Evolutionary Universals in Society. In: *Am. Sociol. Rev.* 25, 1960
- ders., The System of Modern Societies. Eaglewood 1971
- ders., Gesellschaften. Frankfurt 1975
- Pfeil, F., Potholders and Subincision. In: E.A. Kaplan (Hg.), Postmodernism and its Discontents. London 1988
- Piaget, J., Das moralische Urteil beim Kinde. Frankfurt 1973
- Polan, D., Postmodernism and Cultural Analysis Today. In: E.A. Kaplan (Hg.), Postmodernism and its Discontents. London 1988
- Poulantzas, N., Faschismus und Diktatur. München 1973
- ders., Politische Macht und gesellschaftliche Klassen. Frankfurt 1975
- Projekt Ideologie-Theorie. Theorien über Ideologie. Berlin 1979
- dies., Faschismus und Ideologie. Berlin 1980
- Rodney, W., How Europe Underdeveloped Africa. London 1972
- Rosecrance, R., Der neue Handelsstaat. Frankfurt 1987
- Rostow, W.W., Stadien wirtschaftlichen Wachstums. Göttingen 1960
- Sandkühler, H., Streitbarer Materialismus oder Streit um den Materialismus. In: *Das Argument* 92, 1975
- Sapir, E., Die Sprache. In: W.E. Mühlmann/E.W. Müller (Hg.), Kulturanthropologie. Köln 1966
- Schiel, T., Alltag und Geborgenheit. In: *Peripherie* 32, 1988
- Schluchter, W., Die Entwicklung des abendländischen Rationalismus. Tübingen 1979
- Schmidt, A., Internationale Arbeitsteilung oder ungleicher Tausch. Frankfurt 1978
- Schütz, A., Gesammelte Aufsätze. 3 Bde. Den Haag 1971
- Schütze, F., Sprache soziologisch gesehen. 2 Bde. München 1975
- Seel, M., Die zwei Bedeutungen 'kommunikativer' Rationalität. In: A. Honneth/H. Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln. Frankfurt 1986
- Senghaas, D., Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik. Frankfurt 1977

- ders. (Hg.), *Kapitalistische Weltökonomie*. Frankfurt 1982
- Sohn-Rethel, A., *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus*. Frankfurt 1973
- Song, D.Y., *Metamorphosen der Moderne*. Münster 1990
- ders., *Post-Histoire und Dritte Welt*. In: *Peripherie* 43/44, 1992
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*. München 1986
- Stehr, N./Meja, N., *Society and Knowledge*. New Brunswick 1984
- Sturtevant, C., *Studies in Ethnoscience*. In: Romney/d'Andrade (Hg.), *Transcultural Studies in Cognition*. *American Anthropologist* 66, 1964 (Sonderheft)
- Sweezy, P., *Theorie der kapitalistischen Entwicklung*. Frankfurt 1972
- Tenbruck, F., *Das Werk Max Webers*. In: *Kölner Zs. f. Soziol. u. Sozialpsychol.* 27, 1975
- Thompson, J.B./Held, D. (Hg.), *Habermas: Critical Debates*. London 1982
- Der Tod der Moderne. Eine Diskussion*. Konkursbuch. Tübingen 1983
- Tomberg, F., *Über den praktischen Sinn des Widerspiegelungstheorems*. In: *Das Argument* 81, 1973
- Topitsch, E., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Neuwied 1961
- ders., *Die Freiheit der Wissenschaft und der Auftrag der Universität*. Neuwied 1969 a
- ders., *Mythos, Philosophie, Politik*. Freiburg 1969 b
- Toynbee, A., *Der Gang der Weltgeschichte*. 2 Bde. Zürich 1958
- Traub, R., *Nigeria: Weltmarktintegration und sozialstrukturelle Entwicklung*. Hamburg 1986
- Wallace, A., *Die psychische Einheit menschlicher Gruppen*. In: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und soziale Wirklichkeit*. Opladen 1981
- Wallerstein, I., *The Modern World System*. Bd. 1. New York 1974
- ders., *The 3 Stages of African Involvement in the World Economy*. In: P. Gutkind/I. Wallerstein (Hg.), *The Political Economy of Africa*. London 1976
- ders., *The Capitalist World Economy*. Cambridge 1979
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 Bde. Tübingen 1920
- ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1951
- ders., *Wirtschaft und Gesellschaft*. 2 Bde. Köln 1964
- Weede, E., *Der Sonderweg des Westens*. In: *Zs. f. Soziol.* 17, 3, 1988
- Wehler, H.U., *Sozialimperialismus*. In: ders. (Hg.), *Imperialismus*. Köln 1972
- ders., *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?* München 1988
- Wellmer, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt 1985
- v. Werlhoff, C./Mies, M./Bennholdt-Thomsen, V., *Frauen – die letzte Kolonie*. Reinbek 1983
- Whorf, B. L., *Language, Thought, and Reality*. Cambridge 1956
- ders., *Sprache – Denken – Wirklichkeit*. Reinbek 1986
- Wilson, B.R. (Hg.), *Rationality*. Oxford 1970
- Winch, P., *Die Idee der Sozialwissenschaft*. Frankfurt 1974
- ders., *Was heißt 'eine primitive Gesellschaft verstehen?'*. In: H. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), *Magie*. Frankfurt 1978
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt 1977

ders., Über Gewißheit. Frankfurt 1984

Zapf, W. (Hg.), Theorien des sozialen Wandels. Köln 1971

ders. (Hg.), Probleme der Modernisierungspolitik. Meisenheim 1977

Zimmer, H., Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. New York 1962

Zimmermann, R., Semantik, 'Widerspiegelung', marxistische Erkenntnistheorie. In:
Das Argument 85, 1974

Register

- Adorno 8, 44, 69, 70-76, 80, 109, 116, 133, 156
 Aglietta 225
 Alavi 198
 Albert 43
 Alltagssprache 33, 47
 Alltagswissen 47, 49, 52
 Almond 164
 Althusser 89-94, 113, 145, 213, 232, 238
 Aly 216, 256
 Amin 219, 222, 224
 Anderson 213
 Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen 220
 Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen 52, 58
 Argumentation 42, 76, 82, 118-123, 204, 206, 207, 208, 239, 248
 Aristokratie 11, 107, 152, 154
 Aufklärung 7, 21, 24, 44, 69, 107, 146, 149, 156
 Ausbeutung 15-20, 68, 114, 138, 153, 156, 201, 204, 221, 249
 Austin 75
- Bacon 7, 21, 44
 Baier 246
 Baran 219
 Barth 8, 251
 Barthes 232, 237
 Bartley 118
 Baudrillard 232-245
 Baum 180
 Beiersdörfer 62
 Bendix 164
 Benhabib 246, 247
 Bentham 15, 17, 27, 104, 114, 139, 142
 Berg 147
 Berger, J. 173, 184, 200, 203, 212, 213, 222, 230
 Berger, P. 46-51, 114, 252
- Bewußtsein 8, 9, 11, 19, 20, 21, 26, 63, 64, 67, 112, 114, 115, 207, 237, 245
 Blauner 211
 Bloch 244
 Bourdieu 92
 Bourgeoisie 11, 12, 19, 27, 60, 63, 66, 67, 91, 104, 106, 139, 217
 Boyer 225
 Böhm-Bawerk 251
 Braudel 221
 Brenner 199, 222
 v. Brentano 246, 247
 Buck 256
 Bulmer 60
 Buselmeier 26
 Bürgerliche Gesellschaft 11, 17, 19, 104, 106, 114, 138, 139, 141, 142, 213
 Bürgerliches Bewußtsein 11, 19, 20, 63, 64, 116, 117, 141, 142, 231
- Caroll 252
 Carstairs 128
 Casagrande 252
 Childe 184
 Comte 148, 149, 150, 166
 Concorcet 146, 147, 148
- Davidson 160
 Davis 249
 de Sade 73
 Deleuze 232, 253, 257
 Demokratie 32, 44, 144, 155, 167, 170, 177, 202, 203, 204, 213
 Destutt de Tracy 8
 Deutsch 164
 Diamond 209
 Diederich 246
 Differenzierung 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 199, 203, 212
 Duerr 119, 131, 209, 246, 253
 Dumont 128
 Durkheim 78, 185

- Dux 128, 131, 196
 Düll 212
- Eisenstadt 164
 Elsenhans 221, 224
 Elwert 213
 Emmanuel 219, 222
 Engels 9, 11, 95, 196, 199
 Entwicklungsländer 160, 162, 164, 166,
 168, 220, 222, 223, 230, 242, 249,
 250
 Episteme 98, 102, 106, 109, 110, 111,
 119, 123, 124, 130, 131
 Ethnotheorie 52, 58, 131
 Evans-Pritchard 125, 126
- Fach 212
 Falsches Bewußtsein 21, 22, 51
 Falschheit 8, 9, 19, 31, 114, 116, 117,
 118, 121, 126, 135, 201
 Feyerabend 92, 145, 240, 246
 Finley 187
 Finnegan 254
 Folkers 242, 257
 Fordismus 160, 227, 228, 231
 Fortschritt 30, 40, 99, 139, 140, 144,
 145, 146, 148, 208, 231, 250
 Foucault 8, 92, 98-111, 124, 134, 232,
 235, 237, 246, 253
 Frake 58, 59
 Frank 219
 Freiheit 11, 12, 15, 18, 19, 20, 27, 29,
 32, 44, 91, 114, 138, 199, 215
 Friedmann 211
 Froebel 220
- Gallagher 151
 Gegenstandskonstitution 32, 37, 38, 39,
 47, 48, 53, 54, 57, 58
 Gehlen 208, 209
 Geiger 28-34, 42, 44, 116, 133
 Geschiere 160
 Giddens 137
 Gleichheit 11, 12, 15, 18, 19, 27, 114,
 138, 139, 142, 215
 Goldberg 220
 Gramsci 84-89, 142, 143
- v. Greiff 246
 Guattari 232, 257
 Gumperz 58
- Habermas 74-83, 98, 110, 118, 121-127,
 131, 134, 174, 175, 176, 177, 179,
 180, 183, 203, 205, 206, 207, 210,
 213
 Hahn 11
 Handl 214
 Haug 17, 83, 94, 95-98
 Hegel 44, 45, 46, 118, 234
 Hegemonie 21, 85, 86, 87, 138, 143,
 144, 145, 231
 Heim 216, 256
 Heinrichs 220
 Helvetius 8
 Henn 147
 Hennig 217
 Herkommer 112
 Herren- und Priestertrug 7, 8
 Herrschaft 7, 8, 10, 11, 14, 19, 27, 46,
 60, 63, 70-74, 115, 132, 133, 134,
 135, 136, 143, 148, 150, 151, 157,
 170, 177, 178, 180
 Herrschaftsfreier Diskurs 75, 76, 82,
 83, 110, 111, 120, 121, 192, 205,
 206, 207, 208, 248
 Heseler 254
 Hesse 122
 Hilbert 198
 Hiro 198
 Hobbes 50
 Holbach 7
 Hoijer 57, 58, 131
 Homer 187-194, 248
 Hopkins 160
 Horkheimer 8, 26, 44, 69-76, 80, 109,
 112, 116, 133, 156
 Horton 254
 Hoselitz 163
 Hume 21
 Hunt 201, 203, 254
 Hurtienne 223, 225
 Husserl 48
 Huysen 232, 257
 Hymes 58

Register

- Ideologie 8, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 29,
 34, 42, 44, 51, 80, 81, 88-98, 113,
 114, 132, 135, 138, 145, 146, 157,
 158, 249
 Ideologiekritik 7, 27, 34, 44, 46, 110,
 112, 114, 115, 116, 117
 Imperialismus 40, 139, 151, 157, 158,
 165, 200, 220, 226, 242, 246
 Individualismus 186, 187, 188
 Industrie 55, 57, 133, 150
 Instrumentelle Vernunft 69-75, 81, 82,
 83, 196, 211
 Interpretative Wissenssoziologie 46,
 47, 132
 Ist-Sätze 42, 43, 123

 Jalee 219, 220
 Jameson 231, 232, 233, 234, 235, 238,
 239, 242

 Kalkulation 54, 61, 62, 63, 65, 67, 69,
 70, 73, 104, 105, 106
 Kamlah 33
 Kant 206, 234
 Kapital 15, 18, 40, 64, 66, 68, 80, 93,
 94, 114, 133, 135, 138, 197, 199,
 201, 203, 220, 227, 228, 231
 Kapitalismus 15, 17, 19, 45, 64, 68,
 69, 142, 144, 159, 177, 197, 199,
 201, 202, 210, 212, 215, 216, 217,
 218
 Kapitalistische Gesellschaft 12, 13, 115,
 132, 138, 140, 197
 Kaplan 232
 Kellenbenz 222
 Kern 212
 Kippenberg 254
 Klasse 9, 10, 11, 19, 22, 23, 26, 27, 28,
 34, 41, 60, 63, 66, 197, 199, 201,
 203, 215, 216, 220, 225, 226, 229,
 242, 250
 Knorr-Cetina 136
 Koepping 209
 Kohl 147, 209
 Kohlberg 175, 208
 Kojève 83
 Kolakowski 129, 174

 Kommunikative Vernunft 75, 76, 80,
 81, 82, 175, 177, 180, 206
 Kommunikatives Handeln 75, 79, 82,
 83, 177, 180
 Kondratieff 141
 Köbler 215, 257
 Kreye 220
 Krise 64, 66, 67, 92, 138, 140, 141,
 142, 159, 181, 220, 225, 228, 230,
 245
 Kristeva 232
 Kritische Theorie 60, 83
 Kuhn 92, 240
 Kühnl 217

 Lacan 232
 Laclau 83, 94, 95-98, 142
 Lange Wellen 141, 142, 152, 159, 228,
 229, 230, 250
 Lassalle 201
 Le Bon 245
 Lebenswelt 78, 79, 80, 215
 Leerformel 26, 43, 44, 46, 117
 Leist 112
 Lenin 112
 Lenk 7, 26, 251
 Lenski 128
 Lepsius 178, 212
 Lerner 164
 Lévi-Strauss 57
 Liefmann 40, 41, 117
 Linné 8, 99
 Logik 16, 28, 32, 33, 35, 42, 43,
 117, 122, 132, 133, 134, 136, 203,
 241
 Lorenzen 33
 Luchesi 254
 Luckmann (vgl. Berger, P.)
 Luhmann 122, 167, 179, 181, 182, 183,
 199, 212, 213
 Luig 130
 Lukács 60-69, 109, 115, 116, 132, 133,
 140, 252, 257
 Lutz 225, 226, 227, 228, 229, 231
 Luxemburg 225, 230, 252
 Lyotard 232-236, 238-240, 242, 247,
 248, 249, 254

- Machiavelli 21
 Macht 51, 69, 79, 98, 101, 102, 105,
 106, 107, 108, 109, 235, 240, 247,
 251
 Mandel 141, 142, 219, 233, 254
 Mannheim 20-28, 57, 109, 113, 114, 133
 Markt 15, 17, 18, 40, 64, 79, 105, 143,
 146, 151, 152, 159, 160, 200, 201,
 223, 228, 229
 Marx 8-20, 27, 44, 45, 51, 61, 64, 68,
 100, 101, 112, 114, 196, 199, 200,
 201, 202, 203, 210, 214, 224, 229,
 245
 Marxismus 21, 23, 25, 60, 89, 90, 242
 Mason 216
 Mayer 214
 McClelland 164
 Mead 50, 77, 82, 120, 206, 207
 Mehrwert 14, 16, 19, 27, 68, 132, 140,
 142, 148, 200, 215, 216, 217, 222,
 225, 229, 230
 Meillassoux 220
 Melber 147
 Menzel 219, 222, 224
 Meyer-Ingwersen 112
 Mimesis 72, 73, 74, 83
 Moderne 107, 162-171, 172, 185, 186,
 195, 200, 201, 203, 210-218
 Modernisierung 158, 162-166, 172, 184,
 185, 190, 199, 200, 201, 203, 208,
 210, 212, 214
 Moscovici 196
 Mühlmann 157, 196
 Müller 214
 Münch 118, 123, 176, 184, 185, 200,
 201, 255, 256

 Nation 32, 33, 34, 136, 144, 151, 243
 Naturaneignung 81, 82, 83, 94, 124,
 129, 130, 131, 150, 196, 197, 198,
 199, 210, 211, 214
 Neumann 216
 Niethammer 237
 Nietzsche 109, 152-157, 245, 254, 255

 Offe 183, 212
 Ortega 157, 255

 Osgood 251

 Paracelsus 99
 Pareto 251
 Parsons 50, 81, 163, 164-168, 176, 177,
 184, 196
 Pfeil 249, 250
 Piaget 175, 208
 Platon 45, 234
 Poincaré 42
 Polan 244, 250
 Popper 61, 118, 123, 168, 186, 187, 189,
 191, 253
 Positivistische Ideologiekritik 21, 28,
 42, 116
 Postmoderne 231, 232, 233, 236, 237,
 238, 243, 244, 245, 246
 Poststrukturalismus 83, 232, 233
 Poulantzas 142, 144, 215
 Primitive Gesellschaft 167, 179, 186,
 187, 190, 194, 207, 209, 256
 Projekt Ideologie-Theorie 94-98
 Proletariat 11, 12, 14, 40, 41, 60, 63,
 65, 66, 67, 68, 69, 152, 242, 244
 Pythagoras 45

 Rationalisierung 63, 64, 65, 67, 69, 78,
 79, 116, 125, 133, 195, 196, 197,
 198, 199, 207, 211, 214
 Ricardo 27, 132
 Rodney 219
 Rosecrance 145
 Rostow 162, 163, 196

 Samuelson 201, 203
 Sandkühler 112
 Sapir 112, 252
 Sartre 83
 Schein 9, 13, 14, 15, 20, 65, 115, 117,
 138, 139, 144, 154, 210
 Scheler 26
 Scherpe 257
 Schiel 199, 257
 Schluchter 172, 173, 175, 176, 184, 196,
 207, 208, 256
 Schmidt 222
 Schumann 212

Register

- Schütz 48, 49, 193
 Schütze 57
 Seel 256
 Sein 9, 23, 24, 25, 107, 112, 113, 114
 Senghaas 218, 219, 221, 223, 256
 Sherman 201, 203, 254
 Sinn 46, 47, 48, 75, 138, 171, 233, 234, 235, 236, 238, 241, 242, 245, 249, 250
 Sohn-Rethel 216
 Soll-Sätze 42, 43, 123
 Song 230, 249, 257
 Sozialismus 32, 45, 184, 197, 201, 203, 245
 Spencer 166
 Spengler 157
 Sprache 47, 49, 52-58, 72, 75, 99, 101, 232, 236, 238
 Sprachspiel 125-131, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 246, 247, 248, 249
 Stirner 252
 Strukturalismus 83, 99, 232
 Sturtevant 60
 Subjekt 61, 62, 67, 68, 69, 70, 76, 83, 91, 94, 104, 233, 234, 237, 238, 239, 242, 243, 244
 Sweezy 224, 225
 System 71, 72, 79, 80, 81, 105, 115, 134, 144, 166, 167, 180, 200, 213, 238, 239, 242, 244
- Tenbruck 172
 Tomberg 112
 Topitsch 33, 42-46, 61, 133
 Totalität 60, 61, 63, 66, 67, 68, 73, 89, 115, 116
 Toynbee 157
 Traditionelle Gesellschaft 162, 163, 164, 165
 Traub 198, 220
 Turgot 99
- Unabänderlichkeit 138, 139, 140, 146, 231
 Universalismus 79, 127, 132, 134, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 195, 202, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 213, 214, 215
- Venturi 232
 Verblendung 7,8
 Verdinglichung 12, 50, 51, 61, 62, 65, 80
- Wahrheit 9, 12, 19, 23, 25, 28, 30, 45, 46, 76, 101, 102, 104, 113, 200, 205, 208, 209, 237, 245, 248
 Wallace 58
 Wallerstein 144, 160, 218, 219, 222, 224
 Ware 12-20, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 163, 182, 199, 200, 203, 221, 243
 Weber 34-41, 47, 62, 63, 117, 124, 128, 156, 165, 193, 195, 197, 208
 Weede 179, 203, 212, 256
 Wehler 158, 2125
 Weigel 212
 Wellmer 76, 248
 Weltanschauung 20, 23, 48, 56, 57, 58, 60, 124
 Weltmarkt 144, 161, 218
 v. Werlhof 220
 Wert 12, 13, 14, 16, 17, 18, 61, 64, 70, 93, 114
 Werturteil 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 193, 208, 210
 Whorf 52-60, 112, 124, 131, 133
 Wilson 254
 Winch 125-128
 Wissenschaft 19, 20, 28, 33, 35, 36, 37, 41, 45, 47, 65, 69, 71, 198, 209, 215, 235, 239, 240, 248
 Wissenssoziologie 20, 21, 23, 24, 25, 47, 52, 107
 Wittgenstein 119, 131, 246, 253
 Wundt 39
- Zapf 164, 165, 178, 212
 Zimmer 128
 Zimmermann 112

10800

AK-Hinweis	
24,50	
Fach	
Bio K 1-1	
Sonder-Aufstellung	Ausl.-Verm.
02	

Schriften zur Theorie und Kritik der Ideologie

Louis Althusser: Machiavelli, Montesquieu, Rousseau (Schriften Bd.2)

Louis Althusser: Spontane Philosophie und Philosophie der Natur-
wissenschaftler (Schriften Bd.4)

Stuart Hall: Ausgewählte Schriften

Wolfgang Fritz Haug: Pluraler Marxismus, Bd. 1 und 2

Wolfgang Fritz Haug: Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des
Absurden

Wolfgang Fritz Haug: Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur

Wolfgang Fritz Haug: Vom hilflosen Antifaschismus zur Gnade der
späten Geburt

Georges Labica: Der Marxismus-Leninismus

Ernest Laclau: Politik und Ideologie im Marxismus

Carmelo Lacorte: Kant. Die Versöhnung von Religion und Philosophie

Richard Lichtman: Die Produktion des Unbewußten

Publikationen aus der Reihe der Argument-Sonderbände:

Projekt Ideologie-Theorie: Theorien über Ideologie (AS 40)

Projekt Ideologie Theorie: Faschismus und Ideologie (2 Bde., AS 60 u. 62)

Projekt Ideologie-Theorie: Die Camera obscura der Ideologie (AS 70)

Projekt Ideologie Theorie: Der innere Staat des Bürgertums (AS 111)

Rethinking Ideology: A Marxist Debate (AS 84)

Erfahrung und Ideologie in der Massenkultur (AS 101)

Wolfgang Fritz Haug: Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts
(AS 80)

Jan Rehmann: Die Kirchen im NS-Staat (AS 160)

Theorien über Rassismus (AS 164)

Wolfgang Fritz Haug (Hg.): Deutsche Philosophen 1933 (AS 165)

Thomas Laugstien: Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus
(AS 169)

Gen-Ideologie. Biologie und Biologismus in den Sozialwissenschaften
(AS 175)

Wolfgang Fritz Haug: Theorie des Ideologischen (AS 203)

Argument Rentzelstraße 1 2000 Hamburg 13 040 45 36 80

Einführung in die Ideologiekritik Bürgerliches Bewußtsein in Klassik, Moderne und Postmoderne

Was kann die Ideologiekritik heute leisten?

Unhinterfragt herrschen die positiven Ingredienzen der »Moderne«: Freiheit, Fortschritt, Vaterland, Marktwirtschaft. Zu ihnen liefert der zynisch verbrämte Charme der Sinnlosigkeit, die »Postmoderne«, das Kontrastprogramm. Angesichts dieser Trends ist es dringend erforderlich, Maßstäbe vernünftiger Kritik an Institutionen und Ideen zu diskutieren.

Hayek führt zunächst in die Geschichte dieser Diskussion ein, um sodann eine eigene Konzeption der rationalen Kritik zu entwickeln. Auf dieser Grundlage werden schließlich die zentralen Ideologeme des bürgerlichen Bewußtseins der Gegenwart analysiert.