

Urs Lindner  
Jörg Nowak  
Pia Paust-Lassen  
(Hrsg.)



# Philosophieren unter anderen

Beiträge zum  
Palaver der Menschheit

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT



*Urs Lindner*, promoviert derzeit in Philosophie an der FU-Berlin. Arbeitsgebiete: Politische Philosophie, Wissenschaftstheorie, Gesellschaftstheorie.

*Jörg Nowak*, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der Universität Kassel, Promotion zu marxistischer und feministischer Staatstheorie. Arbeitsschwerpunkte: Prekariisierung, Staatstheorie, Governance-Forschung, Familienpolitik.

*Pia Paust-Lassen*, Dipl.-Ing., Geschäftsführerin der InEcom GmbH (Institut für Europäische Kommunikation) und seit 2003 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Europäischen Netzwerkprojekt „Sustainability Strategy“.

Urs Lindner/Jörg Nowak/  
Pia Paust-Lassen (Hrsg.)

## **Philosophieren unter anderen**

Beiträge zum Palaver der Menschheit

Frieder Otto Wolf zum  
65. Geburtstag

**WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT**

Gefördert durch das Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin

*Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage Münster 2008

© 2008 Verlag Westfälisches Dampfboot

Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Lütke Fahle Seifert AGD, Münster

Druck: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-89691-752-2



# Inhalt

*Urs Lindner, Jörg Nowak, Pia Paust-Lassen*

Philosophieren in der Perspektive von Aufklärung und Befreiung.  
Frieder Wolf zum Fünfundsechzigsten 9

## Teil I

Philosophieren im Anschluss an Marx

*Urs Lindner*

Materialismus der Praxis und historische Sozialwissenschaft.  
Zur doppelten wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung von Karl Marx 26

*Kate Soper*

Future Culture. Realismus, Humanismus und die Politik der Natur 54

*Etienne Balibar*

Die philosophischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats.  
Von der Kritik der Menschenrechte zur Kritik der sozialen Rechte 70

*Juha Kojvisto*

Philosophie und ihre Wendung zur Hegemonialpolitik.  
Hobbes, Locke, Shaftesbury, Hume 89

*Danga Vileisis*

Geschlechterverhältnisse und gesellschaftliche Reproduktion.  
Zur marxsschen Rezeption von John Miliar 106

*Gunter Gebauer*

Anthropologischer Materialismus.  
Überlegungen zu Wittgenstein und Bourdieu 119

*Jacques Bidet*

Foucault und der Liberalismus.  
Rationalität, Revolution, Widerstand 130

*Theofanis Tassis*

Imagination und Autonomie.  
Politische Philosophie und Psychoanalyse bei Cornelius Castoriadis 145

## Teil II

### Politik, Ökonomie und Geschlechterverhältnisse

*Cornelia Moser*

Material queer. Sexualität, Ökonomie und Perspektiven queerer  
antikapitalistischer Politiken 160

*Jörg Nowak*

Neoliberaler Feminismus und konservative Sozialkritik.  
Zur Klassenselektivität der neuen deutschen Familienpolitik 176

*Pia Paust-Lassen*

Warum nachhaltige Entwicklung auch eine Frage der Zeit ist.  
Die Relevanz der (Re)Produktion für Ökonomie und Ökologie als Zeitfrage 195

*Michael Heinrieb*

Grenzen des 'idealen Durchschnitts'.  
  
Zum Verhältnis von Ökonomiekritik und Staatsanalyse bei Marx 212

*Ingo Elbe*

Rechtsform und Produktionsverhältnisse.  
Anmerkungen zu einem blinden Fleck in der Gesellschaftstheorie  
von Nicos Poulantzas 226

*Ingo Stützle*

Staatsverschuldung als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie.  
Eine Forschungsnotiz 239

*Alexander Gallas*

Kapitalismus ohne Bourgeoisie.  
  
Die 'Gentlemanly Association' und der englische Block an der Macht 263

*Jan Hoff*

Drei Forschungsfragen zu englisch-nordamerikanischen  
Emanzipationsbewegungen des 17. bis 19. Jahrhunderts.  
  
Ein Zwischenbericht über die Arbeit an einer Theoriebaustelle 288

*Helmut Martens*

Primäre und sekundäre Arbeitspolitik und Öffentlichkeit.  
Zum Nutzen einer analytischen Unterscheidung in der Debatte  
um die Revitalisierung der Gewerkschaften 303

<i>Michael Löwy</i> Die ökosozialistische Alternative. Zur Aktualität grüner Kapitalismuskritik	318
Teil III	
Theorie und Praxis radikaler Philosophie	
<i>Detlef Georgia Schulze</i> 'Removing some rubbish'. Radikale Philosophie und die Konstituierung einer Wissenschaft vom Juridischen	332
<i>Denis Maeder</i> Fragen, die stören.  Radikale Philosophie und die Frage nach der Frage	353
<i>Heike Weinbach</i> Probhandeln im Denken oder im 'Palaver' mit anderen. Philosophische Beratung aus der Perspektive radikaler Philosophie	365
<i>Leo Sesterko</i> Die Vertreibung aus dem Paradies hält an. Freiheit und Nachhaltigkeit unter den Bedingungen der Gegenwart	383
<i>Boaventura de Sousa Santos</i> Denken jenseits des Abgrunds. Von globalen Grenzlinien zu einer Ökologie von Wissensformen	399
Autorinnen und Autoren	432
Bibliographie Frieder Otto Wolf	435
1. Monographien	435
2. Herausgeberschaften, Vor- und Nachworte	435
3. Beiträge zu Zeitschriften und Sammelwerken	437
4. Beiträge zu dokumentierten und publizierten Diskussionen	445
5. Beiträge zu Nachschlagewerken und Einführungen	445
6. Offene Briefe	446





Urs Lindner, Jörg Nowak, Pia Paust-Lassen

## Philosophieren in der Perspektive von Aufklärung und Befreiung. Frieder Wolf zum Fünfundsechzigsten

Uns kommt es nicht zu, andere zu belehren oder eine Vorbildfunktion für uns zu beanspruchen. Wir stehen einfach auf der Seite der Armen, der Ausgebeuteten und der Ausgeschlossenen und Erniedrigten - und werden immer auf dieser Seite stehen. Die Schaffung eines irdischen 'Pluriversums' wird überhaupt nur dann einen Sinn haben, wenn dadurch eine Welt geschaffen wird, die wirklich ihnen gehört.

*(Für eine grüne Alternative in Europa, 1990, 54)*

Könnten wir heute noch an eine 'List der Vernunft' glauben, an eine rationalistisch geliftete göttliche Vorsehung, wir müssten ihr fürs Drehbuch danken: Mit Frieder Otto Wolf wird ein Vertreter der 'Generation von 68' zum gleichen Zeitpunkt fünfundsechzig, an dem sich die Jugendrevolte zum vierzigsten Mal jährt. Gelegenheit also für einige biographische Anmerkungen und Fragen, die diesen Kontext in Betracht ziehen. Handelt es sich bei Frieder Wolf um ein repräsentatives Exemplar dieser Generation? Ist sein Lebensweg in Bahnen verlaufen, die für die 'Achtundsechziger' typisch sind? Was ist eigentlich aus diesen jungen Leuten geworden, die auszogen, 'den Muff von tausend Jahren' zu beseitigen? Wer diesen Fragen nachgeht, dürfte unter der Oberfläche der individuellen Kapriolen und Extravaganzen bald auf eine bemerkenswerte Konstante stoßen: Die meisten aus dieser Generation sind sich in der einen oder anderen Weise treu geblieben. Einige haben, nachdem sie zwischenzeitlich dem Pazifismus anhängen, auf den Kommandohöhen der Ministerien ziemlich schnell zu ihrer früheren Militanz zurückgefunden; andere, die sich in den 1970er Jahren als 'Avantgarde der Arbeiterklasse' imaginierten, versuchen sich heute als neoliberale Reformelite; wieder andere haben am Systemdenken festgehalten und dabei nur die marxistischen durch zeitgemäßere, z.B. luhmannianische Vorzeichen ersetzt. Und dann gibt es noch dieses kleine gallische Dorf, das heute in Berlin-Schöneberg liegt: In den 1970er Jahren ist Frieder Wolf aus egalitärer Perspektive für Aufklärung und Befreiung eingetreten und tut das heute immer noch.

Interessant an solchen Kontinuitäten sind jedoch in erster Linie die Entwicklungen und Brüche, die sich durch sie hindurchziehen. Frieder Wolfs theoretischer und politischer Werdegang repräsentiert dabei Lernprozesse, die ein Teil der 'Neuen Linken' nach dem 'Aufbruch von 68' gemacht hat. Die Erfahrung, dass das Projekt individueller und gesellschaftlicher Emanzipation unendlich schwierig und vielschichtig ist, hat hier zum Abschied von herrschaftlichen Alleinvertretungs- und Totalitätsansprüchen geführt: Es gibt nicht den *one best way*, auf den irgendwelche mit intellektuellen Weihen ausgestattete Kader die 'dumme Masse' führen. Das ist auch der Bogen, der die alte 'Neue Linke' und die Ende der 1990er Jahre entstandene 'altermondialistische' Bewegung miteinander verbindet. So sprechen Frieder Wolfs Arbeiten die unterschiedlichsten Leute an: vom linken Gewerkschafter bis zur ökologischen Grassroots-Aktivistin. Dass Wolf dabei auf besondere Weise die Schnittstelle zwischen Philosophie und Politik bewohnt, ist zweifelsohne auch äußeren Widrigkeiten und Zufällen geschuldet. Es waren die lupenreinen Demokraten von der 'Notgemeinschaft Freie Universität', die in den 1970er Jahren mit dazu beitrugen, dass aus ihm kein gewöhnlicher Philosophieprofessor wurde. Frieder musste auf politische Reisen gehen, die ihn nicht nur um den halben Globus, sondern in den 1980er Jahren auch für die Grünen ins Europaparlament geführt haben. Ende der 1990er Jahre sorgte dann die grüne Parteiführung, der Wolf 'zu links' war, dafür, dass er noch rechtzeitig in die Philosophie und an die Freie Universität zurückgekehrt ist: Sie hat es einer neuen Generation von Studierenden ermöglicht, an seiner reichhaltigen Erfahrung und philosophischen Kultiviertheit zu partizipieren.

## Von Hobbes in die Krise des Marxismus

Frieder Wolf, der sich bis in die 1970er Jahre hinein 'Friedrich O. Wolf' nannte, war zunächst ein aufstrebender, von Wittgenstein<sup>1</sup> geprägter Philosophiestudent, der im Paris der 1960er Jahre bei Lucien Goldmann einen offenen Marxismus und bei Paul Ricoeur eine nicht-obskurantistische Form der Hermeneutik kennen lernte. Bereits mit 24 Jahren hatte er seine Doktorarbeit über die politische Philosophie des Thomas Hobbes geschrieben, den es aus den dezisionistischen Klauen von Carl Schmitt und Leo Strauss zu befreien galt.

Nach Wolfs (1969) Perspektive war Hobbes ein revolutionärer Denker, der ausgehend von der natürlichen Gleichheit der Menschen sich den Souverän durchaus auch auf nicht-personalistische Weise vorstellen konnte.<sup>2</sup> Wer heute in diese Dis-

1 An diese frühe Liebe knüpft in unserem Band Gunter Gebauers Beitrag zu Wittgenstein und Bourdieu an.

2 Das ist der Ausgangspunkt von Juha Koivistos Beitrag über die philosophische Wendung zur Hegemonialpolitik.

sertation hineinschaut, wird von der Fülle der verarbeiteten Literatur überwältigt sein und sich fragen, wie ein 24-jähriger das alles gelesen haben konnte. Aber nicht nur hier gilt: 'andre Zeiten, andre Sitten'. Frieder war schon als 23-jähriger, 1966, mit seinem Kieler Professor Iking nach Saarbrücken übergesiedelt und blieb dort als sein Assistent bis 1971.

Aus dieser Zeit stammt neben 'Rechtstheorie als Protojuridik' (1971), einem Text, in dem versucht wird, juristische Denkfiguren von gesellschaftlichen Praxisformen aus zu rekonstruieren, auch das gemeinsam mit Jürgen Klüver herausgegebene Buch *Wissenschaftskritik und sozialistische Praxis. Konsequenzen der Studentenbewegung*. In diesem Band, der den Auswirkungen von 1968 auf die Einzelwissenschaften nachspürt, ist Wolfs Beitrag auf etwas gerichtet, das ihn bis zum heutigen Tag umtreibt: auf das Verhältnis - so der Titel des Textes - von 'Philosophie, Wissenschaftsorganisation, Gesellschaftsform'. Wolf erstellt hier eine Skizze der Entwicklung der Philosophie in Deutschland seit 1800, die durch einen Dreischritt gekennzeichnet ist: Zunächst wird die Philosophie mit der humboldtschen Universitätsreform zum Bildungskanon der höheren Staatsdiener erhoben - die institutionelle Basis von Hegels Konzeption der Philosophie als 'Meisterwissenschaft' -; nachdem ihr dieser Status seit den 1830er Jahren zunehmend abhanden gekommen war, findet die Philosophie mit der Entwicklungsspezialisierter Forschungseinrichtungen und Akademien am Ende des 19. Jahrhunderts ein neues Betätigungsfeld zwischen formalisierter Methodenreflexion der Einzelwissenschaften und einer „philosophischen Schriftstellerei“ (1972,39), die den wachsenden (völkischen) 'Hunger nach Weltanschauung' befriedigt; nach 1945 kommt es zu einer zunehmenden Spezialisierung innerhalb der Philosophie selbst, wobei die allgemeine methodische Rationalität, die sie den Einzelwissenschaften vermitteln soll, nach Wolfs damaliger Diagnose „die an den Forschungsprozessen Beteiligten vor der Erkenntnis des wesentlichen gesellschaftlichen Inhalts der ihren Forschungen vorangehenden und folgenden Praxis ab[schirmt]“ (49). So interessant diese Skizze aus heutiger Perspektive erscheinen mag, so sehr ist sie in orthodox-marxistischem Duktus gehalten: Nicht nur werden philosophische Entwicklungen ziemlich direkt mit „Notwendigkeiten eines bestimmten Standes der Entfaltung der Klassenkämpfe“ (54) korreliert; zu den „Aufgaben einer marxistischen Philosophie“, wie sie Wolf zu diesem Zeitpunkt vorschwebt, gehört es an erster Stelle, „bewußt die Partei des Proletariats [zu] ergreifen“ (53).

Dieser Duktus hat Wolf im Sommer 1971 an das von Klaus Holzkamp geleitete Institut für (kritische) Psychologie der FU Berlin gebracht, an dem er mit einer folgenschweren Unterbrechung bis 1979 bleibt. Nach der Habilitation 1973 arbeitet er in den Jahren 1974/75 gemeinsam mit Sabine Gensior, Beate Kraus und Bent Paulsen an einem transdisziplinären Projekt mit dem Titel 'Systematische Erfahrungswissenschaft von der Gesellschaft'. Philosophisch bemerkenswert ist aus diesen Jahren vor allem ein Fragment gebliebener Text über 'Schwierigkeiten

mit der materialistischen Dialektik'. Wolf fasst hier die marxsche Dialektik im Unterschied zur hegelschen als „spezifische Form eines endlichen Wissens" (1975, 103), das die Strukturmerkmale seines Objekts „nicht als allgemeine, metaphysische Eigenschaften von Gegenständen überhaupt [...] unterstellt" (104), sondern in ihrer gesellschaftlichen Spezifik aufweist. Zentral ist dabei der Begriff des Widerspruchs, der in der hegelschen Form der Dialektik die gegenständlichen Bestimmungen aus der 'schlechten Unendlichkeit' des Verstandes in die höhere Einheit des absoluten Geistes heben soll. Demgegenüber zielt der marxsche Widerspruchsbegriff auf die „Bestimmung eines materiellen, endlichen Gegenstandes" (110), der „keine letzte, höchste Bewegungsform" (111) kennt.

Wolf teilt dabei Lucio Collettis Kritik an Hegels spekulativer Unendlichkeit (1976) und beharrt - wie Colletti auch - gegenüber dem Hegelmarxismus auf der Unhintergebarkeit der formalen Logik. Im Unterschied zu Colletti (1974) verschwindet bei ihm jedoch der dialektische Widerspruch nicht zwischen formallogischen Kontradiktionen und einfachen Gegensätzen (der kantischen 'Real-Repugnantz'). Vielmehr sind Widersprüche, verstanden als gegenläufige Bewegungen auf Grundlage einer gemeinsamen Struktur, etwas, das kritische Wissenschaften in der gesellschaftlichen Realität auffinden.<sup>3</sup>

Der folgenschwere Einschnitt, der bei Wolf in den 1970er Jahren stattfindet, geht zurück auf die Erfahrung der portugiesischen Nelkenrevolution und die Bekanntschaft mit Louis Althusser. Von Mai 1976 bis September 1977 weilt Frieder im gerade vom Faschismus befreiten Portugal und lehrt Sozialwissenschaften an der ökonomischen Fakultät der Universität von Coimbra. Ebenfalls im Mai 1976, auf dem Weg nach Portugal, lernt er Louis Althusser kennen, bei dem er in der Folge regelmäßige Zwischenstops in Paris einlegen wird. Für seinen weiteren Werdegang entscheidend sind dabei die Erfahrung des Scheiterns der sozialistischen Strömungen der Nelkenrevolution und die von Althusser 1977 ausgerufene 'Krise des Marxismus'. Diese Krise, die sich nach Althusser „für uns in den dreißiger Jahren angebahnt hat" (1978a, 59), von Stalin jedoch erstickt wurde, bringt zum Ausdruck, was sich auch in Portugal gezeigt hat: die „Krise der Strategie der Organisationen der Arbeiterbewegung" (Wolf 1979, 68). Wo Althusser jedoch noch das Krisenbewusstsein in den emphatischen Ausspruch kleidet: „Endlich ist die Krise des Marxismus zum Ausbruch gekommen! Endlich ist sie sichtbar geworden [...]! Endlich kann durch und in dieser Krise etwas Lebenswichtiges und Lebendiges befreit werden!" (1978a, 59), erkennt Wolf nüchterner, was zur Disposition steht: „der Marxismus, der als revolutionäre Theorie in den Klassenkämpfen [...] präsent ist" (1979, 67).

3 Der Seite des Materialismus in der materialistischen Dialektik widmet sich Urs Lindner in seinem Beitrag zur doppelten wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung von Marx.

In 'Einwände zu Andre Gorz' Liquidation des Marxismus' und 'Marxistische Positionen in der Krise des Marxismus', beide 1981 geschrieben, wird diese Krise theoretisch verarbeitet. „Der Marxismus als 'wissenschaftliche Weltanschauung' [...] ist an sein Ende gekommen." (1981a, 80) Obwohl Wolf hier noch von „wir Marxisten" (89) spricht, sieht er doch deren „Unbeholfenheit in der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen auf Autonomie" (87)<sup>4</sup>: „Die vorliegenden marxistischen Untersuchungen [haben] über die spezifische Widersprüchlichkeit und die konkreten Mechanismen von politischer Macht, patriarchalischer Abhängigkeit und kultureller Subalternität bisher kaum etwas zu sagen. Anarchistische, feministische oder schlicht bürgerlich-kulturkritisch ausgerichtete Untersuchungen sind ihnen da oft weit voraus." (88) Mit dem Marxismus als wissenschaftlicher Weltanschauung sei auch die Arbeiterklasse als geschichtsphilosophisch aufgeladener Akteur obsolet geworden. „Wir [müssen] uns ein für allemal verabschieden [...] von der mythischen Vorstellung von der Arbeiterklasse als einem 'Dornröschen der Revolution': immer schon fertig da und bereit, seine Mission zu erfüllen, aber daran gehindert, bis ein Prinz für es den Bann bricht..." (97)

Gegenüber der seit Kautsky beständig „erneuerten Vorstellung von 'Arbeiterbewegung' und 'proletarischer Partei' als 'Quasi-Kirchen'" (1981b, 128) plädiert Wolf nun für eine „historisch überfällige 'Laizisierung' der marxistischen Theorie und der sozialistischen Politik" (129). Beide müssten lernen, ihre Totalitätsansprüche zu überwinden und ihre eigene Begrenztheit zu denken: „Der Marxismus enthält *nicht* den Schlüssel zur Lösung aller wissenschaftlichen Probleme [...] und sozialistische Politik ist nicht in der Lage, alle wichtigen Probleme gesellschaftlicher Praxis zu lösen" (ebd.). Vielmehr muss sich die an Marx orientierte Theorie daran messen lassen, ob sie überhaupt etwas dazu beiträgt, die „inneren Widersprüche der Reproduktion und Auflösung kapitalistischer Produktionsweise" (130) aufzuhellen. Dabei hilft weder ein 'Zurück zu den Quellen!', zu einem vermeintlich „krisenfreien Urzustand" des Marxismus" (140), noch die Bezugnahme auf 'gute Marxisten' im Gegensatz zu ausgemachten Bösewichtern. „Sind nicht", fragt Wolf schon damals ketzerisch, „Rosa Luxemburg, Pannekoek oder Otto Bauer noch viel tiefer den 'Fehlern' verhaftet, [...] als Lenin es selbst geblieben ist? Wo finden wir eigentlich ein ökonomistischeres Werk als Luxemburgs Analyse der kapitalistischen Akkumulation, ein politizistischeres als Pannekoeks Untersuchung der Rätebewegung, ein technizistischeres als Otto Bauers Analyse der Rationalisierung?" (141) Statt einem solchen 'Zurück zu den Klassikern' schlägt Wolf vor, bei feministischen und ökologischen Ansätzen wie

4 Die heterodox-marxistische Philosophie der Autonomie, die Cornelius Castoriadis entwickelt hat, stellt Theofanis Tassis in seinem Beitrag vor.



auch bei Foucault<sup>5</sup> „kritisch in die Lehre zu gehen, um dann auch Konsequenzen für unsere eigene theoretische Weiterarbeit zu ziehen.“ (142) Daraus entspringen Elemente eines Forschungsprogramm, an dem er bis heute arbeitet: „Eine differenzierte Neufassung des Reproduktionsprozesses des gesellschaftlichen Arbeitsvermögens einschließlich seiner Vermittlung durch Familie und Staat, [...] eine Überwindung des hegelianischen Dualismus von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, eine Korrektur (und Erweiterung) des Verhältnisses von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen und eine Herauslösung grundlegender Argumentationen der marxistischen Theorie [...] aus Formen des Diskurses, die nach heutigen Erkenntnissen nicht mehr als rationell gelten können.“ (143)<sup>6</sup>

## Ökologischer Sozialismus und Arbeitspolitik

Die nächsten Stationen seien stichpunktartig festgehalten: Von 1979 bis 1982 arbeitet Wolf in einem von Frieder Naschold initiierten Forschungsprojekt zu Arbeitspolitik, ab Ende 1981 ist er Redakteur der 'Modernen Zeiten', einem Organ ökosozialistischer Gruppen. Von 1984 an ist er für die Grünen im Europaparlament tätig: zunächst, bis 1994, als wissenschaftlicher Mitarbeiter der Fraktion, dann, von 1994 bis 1998, als Abgeordneter. Während dieser Zeit sitzt Wolf in zwei linken Theorie-Zeitschriften: von 1977 bis 1981 in der Redaktion der *Prokla*, von 1985 bis 1989 in der des *Arguments*. 1983 fängt er an, Althusser zu übersetzen: zunächst das methodenkritische Vorwort zu Gerard Duménils *Le concept de loi économique dans 'Le Capital'*; dann, 1985, Althussters Ende der 1960er Jahre gehaltene Vorlesung *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaften*, die als Band 4 einer auf acht Bände angelegten und zusammen mit Peter Schöttler herausgegebenen Althusster-Ausgabe erscheint; und schließlich 1987, als Band 2, Althussters frühe Schriften zur politischen Philosophie von *Machiavelli, Montesquieu, Rousseau*, wobei dieser Band auch der (vorerst) letzte bleibt, da die Ausgabe nach einem Streit mit Althussters Erben 1990 eingestellt wird. Neben einer fortgesetzten Beschäftigung mit dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft (u.a. in 1983a; 1985; 1988), sind es in dieser Zeit vor allem zwei Themen, die Wolf umtreiben: ökologischer Sozialismus und Arbeitspolitik.

Der ökologische Sozialismus, für den Wolf in diesen Jahren eintritt, zeichnet sich im wesentlichen durch vier Elemente aus: *erstens* durch das Plädoyer für eine reproduktionsorientierte Wirtschaftsweise, die jenseits von Ökonomismus, Politizis-

5 Das Verhältnis von Marx und Foucault beleuchtet Jacques Bidets Beitrag anhand von Foucaults *Gouvernementalitäts*-Vorlesungen.

6 An den ersten Punkt dieses Forschungsprogramms schließt Jörg Nowaks Untersuchung der neuen neoliberalen Familienpolitik an.



mus und Technizismus „den ganzen 'Lichthof' von nichtintendierten Wirkungen" (1994,254) menschlichen Handelns berücksichtigt<sup>7</sup>; *zweitens* durch ein realistisches Naturverständnis, das naturwissenschaftliche Befunde aus Biologie und Ökologie aufgreift und anthropozentrische Weltbilder kritisiert, ohne deshalb - wie die Tiefenökologie - in eine „antihumane Ethik des höheren Werts der 'außermenschlichen Natur'" (1994, 252) oder - wie die sog. GAIA-Hypothese - in Irrationalismus zu verfallen<sup>8</sup>; *drittens* durch eine Festlegung des ökologischen Sozialismus auf demokratische Politik und *viertens* seine Verbindung mit feministischen Ansätzen. So heißt es etwa in einem in der *New Left Review* erschienenen Artikel von Wolf über 'Eco-Socialist Transition on the Threshold of the Twenty-First Century': „ecology can only play its articulating role [...], if [...] it is itself firmly articulated with a *non-violent, democratic practice of politics*, and completely immunized against dictatorial or technocratic solutions to 'contradictions among movements'." (1986, 41)

In dem gemeinsam mit Pierre Juquin und anderen verfassten Manifest *Für eine grüne Alternative in Europa*, das zeitgleich in mehreren Sprachen erscheint, wird diese demokratische Praxis mit dem alten marxistischen Thema vom 'Absterben des Staates'<sup>9</sup> verknüpft: „Absterben muß allein der von der Gesellschaft getrennte, auf verselbständigte Herrschaft hin angelegte Staat, nicht aber die Politik. Es geht dabei weniger darum, etwas zu zerstören, als darum, etwas aufzubauen - weniger darum den Staat zu erobern, als darum, radikal neue politische Institutionen zu schaffen und unter beständigem Experimentieren weiterzuentwickeln." (Antunes u.a. 1990, 62) Das Manifest entfaltet seinen ganzen Charme in einem Appell, der aus der Perspektive der heutigen Genderdebatten zwar etwas identitätsfeministisch erscheinen mag, lebensweltlich jedoch nichts an Aktualität verloren hat: „Für Männer versteht sich der Feminismus nicht von selber. Genau wie die Demokratie muß man ihn erst lernen. Dieser notwendige Lernprozeß wird gewiß noch einige Überraschungen mit sich bringen. Der ökologische Sozialismus wird feministisch sein oder es wird ihn nicht geben." (42) Wie ernst es Frieder schon zu dieser Zeit mit dem Thema Geschlecht und Sexualität war, zeigt auch ein anderer Text zum 'Absterben des Staates': „Die Kämpfe der Frauenbewegung zur Streichung des § 218 [sind] nicht einfach

7 Die ökologisch zerstörerische Dynamik der kapitalistischen Produktionsweise thematisiert in unserem Band Michael Löwy.

8 Eine realistische und zugleich humanistische Naturkonzeption wird in Kate Sopers Beitrag philosophisch ausgearbeitet.

9 Das Thema 'Marx und der Staat' wird in unserem Band in drei Beiträgen diskutiert: Michael Heinrich fragt nach dem Verhältnis von Ökonomiekritik und Staatsanalyse bei Marx. Ingo Elbe widmet sich gesellschaftstheoretischen Leerstellen des marxistischen Staatstheoretikers Nicos Poulantzas. Ingo Stütze präsentiert eine Forschungsnotiz zu 'Staatsverschuldung als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie'.

irgendwelche Kämpfe irgendwelcher partikularen 'sozialen Bewegungen' - ebenso wenig wie es die Kämpfe der Schwulenbewegung zur Abschaffung des § 175 sind. In ihnen konkretisiert sich vielmehr an strategischen Verknüpfungspunkten zwischen globalen und partikularen Strategien der Staatsmacht als Instanz der Regulierung des Kapitalismus die Forderung der gesellschaftlichen Bewegungen nach *Autonomie*, d.h. nach einer neuen Vergesellschaftungsform" (1983b, 181).<sup>10</sup>

Eng mit diesem feministisch gefärbten Ökosozialismus zusammen hängt Wolfs zweites Themenfeld in diesen Jahren: die Arbeitspolitik. Zu den zentralen „Leistungen feministischer Kritik“ gehöre es, die „Verengung des Arbeitsbegriffs auf die kapitalistisch bestimmte Erwerbsarbeit“ aufgebrochen zu haben (1994, 248). Auf Grundlage dieses erweiterten Verständnisses von Arbeit zielt Arbeitspolitik in der wolfschen Fassung darauf, „eine ganze Reihe von Problemfeldern, die zunächst oder überwiegend als 'unpolitisch' wahrgenommen werden, zu 'politisieren'“ (1990, 710). Es geht um die „Konstitution handlungsfähiger gesellschaftlicher Subjekte und Subjektzusammenhänge“ (718) - und zwar im zentralen Bereich der materiellen und generativen gesellschaftlichen Reproduktion. Entscheidend ist dabei der Plural: Gegenüber der imaginären marxistischen Problematik eines einheitlichen Kollektivsubjektes gilt es, einen Umgang mit den realen Spaltungslinien zu finden. Das Lohnarbeitsverhältnis etwa habe sich „in der historischen Praxis so vielfältig ausdifferenziert, dass schon die Solidarität der 'Lohnabhängigen', die im gesellschaftlichen Leben eben nicht spontan als solche auftreten, zu einer komplizierten Artikulationsaufgabe geworden ist.“ (715) Wolf profiliert sein Konzept einer „Arbeitspolitik 'von unten'“ (718) als Alternativangebot zur 'Neuzusammensetzung der Arbeiterklasse' bzw. zur Suche nach einem neuen 'Subjekt der Geschichte': „Als ein gegenständlich bestimmtes Feld gesellschaftlicher Prozesse, das nicht in den institutionell differenzierten Bereichen der etablierten Politik aufgeht“, bezieht Arbeitspolitik „ganz unterschiedliche institutionelle, organisatorische und kulturelle Mechanismen und Effekte aufeinander und spricht dabei ganz unterschiedliche, nicht vorab abschließend festlegbare subjektive Trägerinnen sozialer Bewegungen auf ihrem Feld an“ (ebd.).

## Radikale Philosophie

Nach fast 15 Jahren im Europaparlament ist Frieder Wolf Ende der 1990er Jahre wieder in die Philosophie zurückgekehrt. Seine Aktivitäten seitdem zeichnen sich durch große Vielfalt aus. Am philosophischen Institut der FU Berlin hat er mit

10 In Auseinandersetzung mit feministisch-materialistischen und queertheoretischen Ansätzen plädiert Cornelia Mosers Beitrag für einen queeren Antikapitalismus.

seiner Lehrtätigkeit die politische Philosophie<sup>11</sup> und den englischen Empirismus aus dem Mauerblümchendasein befreit, das sie dort gefristet hatten. In Wolfs langjährigem Forschungskolloquium wurden die Diskurse der klassischen politischen Ökonomie und der politischen Philosophie miteinander und zur historischen Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise in Beziehung gesetzt<sup>12</sup>; daraus ist u.a. der Band *Das Kapital neu lesen* entstanden (Hoff u.a. 2006), der Marx auf der Höhe der gegenwärtig verfügbaren intellektuellen Mittel diskutiert. Wolfs bezahlte Forschungstätigkeit konzentrierte sich in diesen Jahren auf EU-finanzierte Projekte zur Europäischen Nachhaltigkeitsstrategie (www.sustainability-strategy.net), in denen versucht wurde, das breite Spektrum der nachhaltigkeitsbezogenen Wissenschaften mit kritisch-historischen Theorien der modernen 'bürgerlich-patriarchalen Gesellschaft' zusammenzudenken.<sup>13</sup> Daneben ist Wolf als Mitinitiator im 'Forum Neue Politik der Arbeit' (www.forum-neue-politik-der-arbeit.de) aktiv, einem Zusammenschluss gewerkschaftsnaher Forscher, was sich in einer Reihe von Publikationen zum Thema Arbeit niedergeschlagen hat (z.B. Martens/Peter/Wolf 1999; Wolf 2005; Scholz u.a. 2006; Peter/Wolf 2007).<sup>14</sup> Sein langjähriges Engagement im Humanistischen Verband Deutschlands zeigt zudem, dass er über seiner Beschäftigung mit Althusser nie die Bedeutung des praktischen Humanismus aus den Augen verloren hat.

Aus philosophischer Perspektive zentral für diesen jüngsten Lebensabschnitt von Frieder Wolf ist das von ihm lancierte Projekt radikaler Philosophie. Wolf hat dabei Debatten, die in England seit Anfang der 1970er Jahre in der Zeitschrift *Radical Philosophy* und in den USA von der 'Radical Philosophy Association' geführt wurden, mit der deutschen Philosophietradition verbunden und zu einer philosophischen Herrschaftskritik ausgearbeitet, die sich durch eine spezifisch dialogische und fragende Reflexivität auszeichnet. Wolf geht es um nichts geringeres als eine philosophische Neubestimmung des Projekts von Aufklärung und Befreiung: „Radikale Philosophie begreift Aufklärung und Befreiung nicht mehr als eine abschließend

11 Etienne Balibar lenkt mit seinem Beitrag 'Über die philosophischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaates' den Fokus politischer Philosophie auf das Thema der 'sozialen Rechte'.

12 An das Forschungskolloquium knüpfen die Beiträge von Danga Vileisis, Alex Gallas und Jan Hoff an. Vileisis beschäftigt sich mit der marxischen Rezeption von John Miliar, Gallas mit dem spezifisch englischen Entwicklungsweg und Hoff mit den englisch-nordamerikanischen Emanzipationsbewegungen zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert.

13 Hieran knüpften Pia Paust-Lassen und Leo Seserko an. Paust-Lassen diskutiert das Thema der Nachhaltigkeit als Zeitfrage, während Seserko Elemente des Nachhaltigkeitsdenkens schon bei Spinoza und Hegel entdeckt.

14 Die Unterscheidung zwischen 'primärer' und 'sekundärer Arbeitspolitik', die Wolf in diesem Zusammenhang entwickelt hat, wird von Helmut Martens diskutiert.

lösbarer Aufgabe der Selbstsetzung und Selbstbegründung einer Vernunft, die sich als herrschaftsförmig geschlossen und selbstbezüglich denkt [...], sondern als ein beständiges Anliegen einer intellektuellen Tätigkeit für andere und mit anderen, die in kontingenten Situationen darum kämpfen, illusionäre Vorstellungen und Unwissenheit zu überwinden, und an der Überwindung von spezifischen Herrschaftsverhältnissen arbeiten." (2002,15) Ziel ist nicht die Belehrungsphilosophisch 'Ungebildeter', sondern „ein Selberdenken der Vielen, das jedenfalls deren eigene Fähigkeiten stärkt" (19). Radikales Philosophieren in diesem Sinn ist immer schon 'Philosophieren unter anderen': „Die Vielen sind zwar immer auch andere, aber die radikalen Philosophinnen und Philosophen gehören selber dazu." (45)<sup>15</sup>

Wolfs Konzeption radikaler Philosophie lebt davon, dass sie im Anschluss an John Locke die Philosophie als 'underlabourer', als informierte Zuarbeiterin der Wissenschaften begreift (117). So liegt ihr Ziel „immer letztlich außerhalb der Philosophie" (54): in der konzeptiven Unterstützung von Wissenschaft, Kunst und Politik. Gegenüber der hegelschen Auffassung der Philosophie als Meisterwissenschaft geht es um eine Deflationierung philosophischer Ansprüche: „Die einzige spezifische Kompetenz radikaler Philosophie besteht darin, vorübergehend akzeptable intellektuelle 'Platzhalter' [...] in den ausgearbeiteten Diskursen und Praktiken von Wissenschaften, Künsten und politischen Bewegungen zu produzieren, die ein ungelöstes Problem bis auf weiteres markieren, ohne bereits eine wirkliche Lösung dieser Probleme darzustellen." (55f.) Solche begrifflichen „Hilfsgewebe" (59) werden von ihr allerdings nicht als interessenloser Selbstzweck erzeugt, sondern in der Perspektive der Überwindung von Herrschaft. Das ist gemeint, wenn Wolf für eine „inhaltlich bestimmte neue Aufklärung" (74) plädiert und diese von szientistischen, technokratischen und rationalistischen Spielarten der historischen Aufklärung abgrenzt. Statt einer marxistischen Philosophie, die selbst noch bei Althusser in diesen Sackgassen feststeckt, geht es nun um eine „Praxis der Herrschaftskritik auf dem Feld der Philosophie" (192) - und zwar im Sinn einer „radikale[n] und umfassende[n] Herrschaftskritik" (27). Das betrifft zunächst einmal die Geschichte der Philosophie selbst: Radikaler Philosophie erscheint es als „Skandal", dass „die unterschiedlichsten philosophischen Linien einerseits das Selberdenken propagierten und es auch innerhalb der Philosophieform propagieren mussten, sie andererseits aber gerade dieses Selberdenken zum Instrument einer Selbstunterwerfung umfunktioniert haben" (25f.) - damit die Subalternen nicht nur faktisch, sondern auch aus 'guten Gründen' gehorchen. Insofern ist es wesentlicher Bestandteil des radikalphilosophischen *underlabourings*,

15 Was daraus für eine philosophische Beratungspraxis folgt, diskutiert Heike Weinbach in ihrem Beitrag.

Wissenschaft, Kunst und Politik vor herrschaftlichen Philosophien und dem ganzen Ballast zu schützen, den diese verbreiten.<sup>16</sup>

Die spezifische Reflexivität radikaler Philosophie hat Wolf anhand von weit ausholenden Überlegungen zu bestimmen versucht. Zunächst sollten sich radikale Philosophinnen nicht von den übermächtigen „Elaborations- und Propagierungsapparate[n]“ (20) ihrer Gegner einschüchtern lassen. Über die Güte eines Arguments entscheidet nicht, wie ausgefeilt es ist, sondern, ob es „einen Aspekt der Wirklichkeit eröffnet, einen Weltbezug verdeutlicht“ (63) und dadurch einen „Akt der nachvollziehenden Übernahme“ (67) bei der Argumentationspartnerin in Gang setzt. Das subversive Potenzial von Argumentationsprozessen fasst Wolf dabei mit dem Begriff des Palavers: „Gerade weil das Palaver keine neu eintretende Person einfach den bisher schon in ihm verfestigten Mustern und Verabredungen unterwirft, sondern es 'jedem Menschen, wie er/sie geht und steht' offen hält, alles zu hinterfragen, eignet es sich als ein elementares [...] diskursives Medium, in dem immer wieder neu über gemeinsam anerkannte Regeln, die Formen ihrer Beachtung in der individuellen Redepraxis, über Ziele und Erfolgskriterien verhandelt werden kann.“ (82) Aus dieser Unabschließbarkeit des Palavers folgt für radikale Philosophie eine Entprivilegierung der Aussagespektive: Begründungen sind wichtig und unabdingbar - als „zusätzliches Angebot im Kommunikationsprozess“ (98). Zentral ist jedoch das Formulieren von Fragen, und zwar von solchen, die nicht nach dem Grund des Bestehenden, sondern nach dessen Alternativen fragen: statt Informationsgewinnung ein kritisches In-Frage-Stellen.<sup>17</sup> Für Wolf ist dieses Hinterfragen Teil einer philosophischen 'Wahrheitspolitik' (103ff), die nicht die Relativierung einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse zum Ziel hat, sondern die zum einen die politische Offenheit des gesellschaftlichen Umgangs mit solchen Wahrheiten thematisieren möchte, zum anderen die Überdehnung des Wahrheitsbegriffs in der traditionellen Philosophie zu bekämpfen trachtet: vieles, womit wir in der Welt zu tun haben, lässt sich nicht in das Schema wahr/nicht-wahr pressen.<sup>18</sup> Diesen relativierenden und doch nicht relativistischen Zug fasst Wolf in der Forderung nach einer „Umkehrung der liberalen Toleranz-Perspektive“ (110) zusammen: Anstelle der Unverbindlichkeit beliebiger Urteile geht es radikaler Philosophie „um die Ermöglichung und Förderung eines maximal qualifizierten individuellen Urteils und um gemeinsam gezogene praktische Konsequenzen“ (ebd.).

16 Ein solches *underlabouring* praktiziert Detlef Georgia Schulze in Bezug auf die deutsche Rechtswissenschaft.

17 Solchen unterbrechenden Fragen widmen sich Denis Maeders Überlegungen zur 'Frage nach der Frage'.

18 Aus der Perspektive einer 'Epistemologie des Südens' schließt hieran Boaventura de Sousa Santos' Beitrag zur 'Ökologie von Wissensformen' an.



Mit diesen Überlegungen beansprucht Wolfeine Position, die „nach der philosophischen Postmoderne" (131) kommt. So notwendiges ist, auf Letztbegründungen und das Phantasma eines absoluten Wissens zu verzichten, so sehr bleiben die Kategorien des Sinns und der Realität doch Voraussetzungen einer jeden wirksamen wissenschaftlichen, künstlerischen oder politischen Praxis: Will diese irgend etwas erreichen, muss sie „sinnvoll' sein und als solche kommuniziert werden können und [...] realitätsbezogen [...] - d.h. jeweils realitätserschließend, realitätstauglich oder realitätstüchtig." (130) Das postmoderne Motto 'Stop making sense!' verstrickt sich, insofern es selbst beansprucht, eine sinnvolle Aussage zu sein, in einen „performativen Widerspruch" (132) und überlässt das Feld der Bedeutungsproduktion den religiösen Sinnstiftungsagenturen. Wolf setzt ihm 'Making sense our way!' entgegen. Und auch die Verabschiedung der Realität, die seit Bischof Berkeley in der modernen Philosophie in regelmäßigen Abständen vollzogen wird, dient nicht den Subalternen. Wolf stellt hier fest, dass der philosophische Skeptizismus von den „Herrschenden doppelt genutzt werden [kann]: Als beständige Prüfsonde gegenüber der Festigkeit der Realitäten der eigenen Herrschaft im eigenen Kreis und als Nebelwerfer gegenüber den Vielen, die beherrscht werden, sich aber vielleicht in Zweifel über die Realität dieser Herrschaft verwickeln lassen. Umgekehrt können die Beherrschten eine skeptische Haltung nur gegenüber einem ideologischen Dogmatismus der Herrschenden nutzbringend verwenden, nicht aber zur Auseinandersetzung mit den eigenen, schmerzhaft erfahrenen Realitäten des Beherrscht-Werdens." (146) Wolfs Schlussfolgerung daraus ist so einfach wie schlagend: Wenn es, wie Althusser gesagt hat, die materialistische Haltung auszeichnet, 'sich keine Geschichten erzählen zu lassen', dann hat „ein radikal heutiger Materialismus" keine andere Alternative, als „Herrschaftskritik und illusionslos konkrete Wirklichkeitsauffassung in triftiger Weise miteinander [zu] verbinden." (172)

Ausgehend von dieser Konzeption radikaler Philosophie hat Wolf in den letzten Jahren frühere erkenntnistheoretische und politisch-strategische Überlegungen wieder aufgenommen. Seinen Kommentar zu Althussters Dumenil-Vorwort (Wolf 1983) weiterführend hat er nach den Grenzen der dialektischen Darstellung im marxsschen *Kapital* gefragt. Althusser hatte hervorgehoben, dass es mehrere Ordnungen der Darstellung im *Kapital* gibt und daran erinnert, dass die Zuständigkeit der marxsschen Analyse „in jedem einzelnen Fall aufgrund einer Analyse der konkreten Sachlage allererst entschieden werden" (1978b, 141) muss. Wolf führt diese Überlegungen dahingehend weiter, dass die Stellen, an denen die begriffliche Entwicklung an ihre Grenzen stößt, auf Voraussetzungen außerhalb der kapitalistischen Produktionsweise verweisen (2006, 170, 177f.). Beispiele sind das Geld und die Ware Arbeitskraft, die z.B. auf politischer Macht, Stoffwechsel mit der Natur und Geschlechterverhältnissen basieren. Ihre Reproduktion ist nicht allein schon mit der Reproduktion des Kapitalverhältnisses gegeben: „Der eigentliche Kernpunkt in dieser Frage nach der his-



torischen Faktizität der Arbeitskraft als einer Ware ganz besonderer Art liegt darin, dass weder die historische Entstehung dieser zentralen Figur der marxschen Analyse der kapitalistischen Produktionsweise, noch deren kontinuierliche Reproduktion als solche innerhalb der von Marx im *Kapital* untersuchten Gesamtkonfiguration vollständig begriffen werden können und daher außerhalb der Grenzen seiner 'Methode der dialektischen Darstellung' liegen" (170). Das heißt forschungspraktisch, dass die spezifischen Bedingungen in konkreten Gesellschaftsformationen immer mit den strukturellen Formen der kapitalistischen Produktionsweise vermittelt werden müssen: „Allein nachdem im Prozess der Forschung die singulären Gegenstände 'durchdrungen' worden sind, d.h. nachdem herausgearbeitet worden ist, welcher Zusammenhang von strukturaler Kausalität sich an den singulären Gegenständen exemplifizieren lässt, wird für Marx eine begrenzte 'dialektische Darstellung' des entdeckten Zusammenhanges möglich. Durch die Beachtung dieser Grenzen stellt, genau genommen, die marxsche Darstellung auch in ihrer 'dialektischen Gestalt' noch ihre materielle Rückgebundenheit und Situiertheit mit dar." (179) Wolfs These von verschiedenen Darstellungsebenen kann als *conditio sine qua non* der sinnvollen Verwendung marxscher Erkenntnisse innerhalb einer weiter gefassten kritischen Gesellschaftstheorie betrachtet werden.

Welche Rolle Subjektivität als relativ unabhängiger Faktor gesellschaftlicher Veränderung spielt, umreißt Wolf in seiner Kritik am Unmittelbarkeitsdenken von Hardt/Negri im Sinn einer „materialistische(n) Anerkennung der spezifischen Materialität subjektiver Handlungsperspektiven" (2007, 243). Elementar sind die hier entwickelten, notwendig desillusionierenden Unterscheidungen zwischen „faktischen Wünschen und den wirklichen Bedürfnissen konkreter Subjekte" (ebd.) einerseits, sowie zwischen Wünschen und „einem klar reflektierten und auf verantwortlichen Entscheidungen beruhenden Willen" (ebd.) andererseits. Von Gilles Deleuze und Felix Guattari übernimmt Wolf das Konzept der Wunschmaschine: „Gegenüber der von Lacan praktizierten Einmauerung der Subjektivität in die symbolische Ordnung des 'Gesetz des Vaters' [...] hatten sie die systematische Leerstelle des 'es wünscht' stark gemacht." (238) Dieses Offenhalten der Position des Wunsches eröffnet den Raum, um die Vielfalt menschlicher Subjektivität gegenüber den Versuchen ihrer gesellschaftlichen Einschränkung begreifbar zu machen. „Eine materialistische Perspektive auf diese Leerstelle der Wunschmaschinen kann dieses Besetzungsverbot, dieses Offenhalten der Leerstelle für subjektive Spontaneität und damit den Ausschluss von 'wahren Besetzungen' für das Subjekt der Wünsche [...] durchaus akzeptieren - und als Chance begreifen, Zugang zu einer angemessenen Perspektive auf subjektives Handeln zu gewinnen." (239) Damit können dann auch die spezifisch neoliberalen Strategien der Wunschbesetzung herausgearbeitet werden: „Hierin liegt die zentrale Attraktivität der 'paradoxalen Wunscherfüllungen' des Neoliberalismus: Dass sie nämlich diese Leerstelle scheinbar respektieren, indem sie sie 'nur' mit dem

leeren Signifikanten des Geldes besetzen." (244) Die Schwierigkeit, den Wunsch nach Befreiung in diese Leerstelle einzubringen, wird deutlich daran, dass konservative Strategien die „Naturalisierung der Besetzung dieser Leerstelle" (244f.) immer wieder erfolgreich herrschaftlich strukturieren und emanzipative Besetzungen dieser Leerstelle (gerade deswegen) immer nur vorläufig sein können. Daraus erwächst eine besondere „Verletzlichkeit linker emanzipativer Identifikationen" (245).

Für die Übersetzung fremdsprachiger Beiträge danken wir ganz herzlich Lotte Arndt, Kolja Lindner, Christoph Schaub und Jana Tschurenev. Für finanzielle Unterstützung, ohne die dieser Band nicht zustande gekommen wäre, geht unser Dank, neben dem Institut für Philosophie der FU Berlin, an Gunter Gebauer, Michael Heinrich, Jörg Huffscheid, Beate Kraus, Helmut Martens, Ariel Sallek, Dieter Scholz, Leo Seserko, Joachim Spangenberg und Theofanis Tassis.

### Literatur

- Althusser, Louis, *Die Krise des Marxismus*, Hamburg 1978 (a).  
 ders., „Marx' Denken im Kapital" (1978b), in: *Prokla* 50, 1983, 130-147.  
 Antunes, Carlos/Juquin, Pierre/Kemp, Penny/Stengers, Isabelle/Telkämper, Wilfried/Wolf, Frieder O., *Für eine grüne Alternative in Europa. Perspektiven der ökologischen und feministischen Linken*, Hamburg-Berlin 1990.  
 Colletti, Lucio, „Marxismus und Dialektik" (1974), aus d. Italienischen v. Sophie G. Alf, in: ders., *Marxismus und Dialektik*, Frankfurt/M 1977, 5-41.  
 ders., *Hegel und der Marxismus*, aus d. Italienischen v. Jürgen Gehler, Frankfurt/M 1976.  
 Hoff, Jan/Petrioli, Alexis/Stützle, Ingo/Wolf, Frieder O. (Hg.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster 2006.  
 Martens, Helmut/Peter, Gerd/Wolf, Frieder O. (Hg.), *Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit*, Frankfurt/M-New York 1999.  
 Peter, Gerd/Wolf, Frieder O., *Welt ist Arbeit. Im Kampf um die neue Ordnung*, Münster 2007.  
 Scholz, Dieter/Glawe, Heiko/Martens, Helmut/Paust-Lassen, Pia/Peter, Gerd/Reitzig, Jörg/Wolf, Frieder O. (Hg.), *Turnaround? Strategien für eine neue Politik - Herausforderungen an Gewerkschaften und Wissenschaft*, Münster 2006.  
 Wolf, Friedrich O., *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit*, Stuttgart 1969.  
 ders., „Rechtstheorie als Protojuridik", in: Jahr, Günther/Maihofer, Werner (Hg.), *Rechtstheorie. Beiträge zur Grundlagendiskussion*, Frankfurt/M 1971, 121-141.  
 ders., „Philosophie, Wissenschaftsorganisation, Gesellschaftsform. Zum Problem der konkreten Aufhebung der Philosophie als institutionalisierter Wissenschaft", in: Klüver, Jürgen/ders. (Hg.), *Wissenschaftskritik und sozialistische Praxis. Konsequenzen der Studentenbewegung*, Stuttgart 1972, 31-55.  
 Wolf, Frieder O., „Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik" (1975), in: ders., *Umwegen*, 100-126.

- ders., „Auflösung oder Erneuerung des Marxismus?" (1979), in: ders., *Umwege*, 67-78.
- ders., „Proletarischer Klassenkampf und sozialistische Politik: Einwände zu Andre Gorz' Liquidation des Marxismus" (1981a), in: ders., *Umwege*, 79-99.
- ders., „Marxistische Positionen in der Krise des Marxismus (1981b), in: ders., *Umwege*, 127-152.
- ders., *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, Hannover 1983.
- ders., „Für eine subversive Praxis der Philosophie", in: *Das Argument* 137, 1983 (a), 43-53.
- ders., „Diesseits und Jenseits der 'Staats-Politik'. Theoretische Fragen zur Aktualität des 'Absterben des Staates'", in: *Aktualisierung Marx'. Argument Sonderband 100*, Berlin (West) 1983 (b), 171-190.
- ders., „Am 'Kapital' arbeiten! Einführende Notizen zu Althussers Kapital-Text", in: *Prokla* 50, 1983 (c), 127-129.
- ders., „Nachwort", in: Althusser, Louis, *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*, aus d. Französischen von Frieder O. Wolf, Berlin/West 1985, 151-171.
- ders., „Eco-Socialist Transition on the Threshold of the Twenty-First Century", in: *New Left Review* 158, 1986, 32-42.
- ders., „Philosophie und Marxismus heute. Zur Aktualisierung eines theoretischen Umwegs", in: *Das Argument* 172, 1988, 861-866.
- ders., „'Arbeitspolitik' und soziale Bewegungen", in: *Das Argument* 183, 1990, 709-722.
- ders., „Ökologischer Sozialismus als politische Perspektive und als theoretisches Problem", in: Faber, Richard (Hg.), *Sozialismus in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1994, 247-260.
- ders., *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster 2000.
- ders., *Arbeitsglück: Untersuchungen zur Politik der Arbeit*, Münster 2005.
- ders., „Marx' Konzept der 'Grenzen der dialektischen Darstellung'", in: Hoff u.a. 2006, 159-188.
- ders., „Neoliberaler Anti-Ödipus. Herrschaft, Subjektivität und Befreiung am Beispiel von Negri/Hardt", in: Kaindl, Christina (Hg.), *Subjekte im Neoliberalismus*, Marburg 2007, 221-247.



Teil I  
Philosophieren im Anschluss an Marx

Urs Lindner

## Materialismus der Praxis und historische Sozialwissenschaft. Zur doppelten wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung von Karl Marx<sup>1</sup>

Viele meiner Gedanken über den in dieser Welt herrschenden Mangel an Phänomenen rühren von den frühmorgendlichen Melkgesprächen mit unserer Ziege Medea her. In Jahren täglichen Studiums ist es nicht gelungen, wahre Verallgemeinerungen über Medea aufzustellen, außer vielleicht der Erkenntnis: 'Sie ist oft schlechter Laune'. (Ian Hacking 1983, 376)

Die kleine Marx-Renaissance, die seit einigen Jahren statt findet, hat zumindest in einer Frage Klarheit gebracht: Marx ist ein Autor, dessen wissenschaftliche Bedeutung weit über das 19. Jahrhundert hinausreicht. Dabei ist es zunehmend üblich geworden, zwischen Marx und den historischen Marxismen zu unterscheiden, mit denen er früher oft gleichgesetzt wurde. Wolfgang Wippermann (2008) etwa ist auf Grundlage dieser Unterscheidung zu dem Befund gekommen, dass wir gerade eine dritte Wiedergeburt erleben: nach einer physischen Existenz und zwei Inkarnationen im 'Marxismus der Parteien' sowie im (westlichen) 'Studierendenmarxismus' habe mit den gegenwärtigen Lektüren das vierte Leben des Karl Marx begonnen. Ob dieser Einteilung nun gefolgt wird oder nicht, charakteristisch für die aktuelle Rezeptionspraxis (z.B. Heinrich 2004; Hoff u.a. 2006; Sieferle 2007) ist es, dass - im Unterschied zu früheren, mehr weltanschaulichen Rezeptionen - erstmalig das große wissenschaftliche Projekt von Marx im Zentrum der Aufmerksamkeit steht: seine 'Kritik der politischen Ökonomie', d.h. die Theorie der kapitalistischen

1 Für Anmerkungen zu diesem Text möchte ich mich ganz herzlich bei Michael Heinrich, Florian Kappeler, Kolja Lindner, Christoph Schaub, Marie Schubenz, Fritz Tomberg, Eva Tschurenev und - last but not least - Jana Tschurenev bedanken. Anregungen aus einer Diskussion habe ich von Jan Hoff, Alexis Petrioli und Danga Vileisis bezogen. Wer mit der Arbeit von Frieder Wolf vertraut ist, wird schnell merken, wie viel ihr dieser Text verdankt.



Produktionsweise, die er in Kritik an der ökonomischen Wissenschaft seiner Zeit entwickelt hat. Wenn heute die wissenschaftlichen Leistungen von Marx betont werden, geschieht das zumeist auf einer inhaltlichen Erklärungs- und Argumentationsebene, auf der es um die Reichweite und das Abstraktionsniveau einzelner Theoreme (z.B. des Zusammenhangs von 'Ware' und 'Geld') geht. Um was für einen Typus Wissenschaft es sich bei der Kritik der politischen Ökonomie überhaupt handelt und welche Rolle die Philosophie dabei spielt, das wird bisher jedoch nur selten (z.B. Henning 2005) diskutiert.

Im Prinzip stehen auch die gegenwärtigen Interpretationen noch im Bann von Louis Althussers These, dass es einen, *den* einen „epistemologische[n] Einschnitt“ (1965,33) im Werk von Marx gegeben habe. Dieser Auffassung zufolge hat Marx im Jahr 1845 mit seiner früheren, anthropologisch-humanistischen Problematik gebrochen und - in der *Deutschen Ideologie* und den *Thesen über Feuerbach* - eine „doppelte Gründung“ (ebd.) vorgenommen: Marx habe den „Kontinent“ (12) Geschichte entdeckt und dabei zugleich eine „neue Philosophie“ (33) geschaffen. Althussers These hatte zu ihrer Zeit etwas Unerhörtes, da sie die Einheit des Werks aufsprenge, auf deren Grundlage beinahe alle Marxismen ihren Meister interpretiert hatten. Wie kaum sonst jemand aus der eigenen Gemeinde wurde der französische Philosoph darum mit Ablehnung und Schmähungen überzogen. Bezeichnenderweise richtete sich die hitziggeführte Debatte (z.B. Schmidt 1969) jedoch fast ausschließlich auf die Frage der Kontinuität/Diskontinuität (ob und inwiefern z.B. die Fetischismusproblematik des *Kapital* das Thema der 'Entfremdung' aus den Frühschriften fortsetzt) und nicht auf die von Althusser unterstellte Parallelität im philosophischen und wissenschaftlichen Werdegang von Marx.

Ich möchte im Folgenden herausarbeiten, dass es im Werk von Marx - statt eines einzigen Einschnitts - einen *doppelten* Bruch gibt, der in unterschiedlichen Zeitfenstern statt findet: zunächst einen philosophischen Einschnitt und dann, später, einen wissenschaftlichen Durchbruch. Wie ich im ersten Teil meines Textes zeigen werde, bedeutet das 'Ende der Philosophie', das Marx 1845 - gemeinsam mit Engels - verkündet, nichts anderes als eine *philosophische* Revolution: Marx - so meine These - begründet eine neue Position, einen 'Materialismus der Praxis', und transformiert dabei gleichzeitig die Praxis der Philosophie, indem er das Philosophieren in eine politisch-reflexive Richtung verschiebt. Wenn diese Haltung im späteren Werk von Marx zumeist als 'implizite Philosophie' präsent ist, so heißt das nicht, dass der Materialismus der Praxis sich nicht weiter entwickelt hätte. Im Gegenteil: Marx hat im Zuge der Ausarbeitung seiner Kritik der politischen Ökonomie zunehmend Auffassungen vertreten, die in gegenwärtigen philosophisch-wissenschaftstheoretischen Debatten als 'wissenschaftlicher Realismus' und 'Emergenzmaterialismus' bezeichnet werden. Im zweiten Teil des Textes interessiert mich dann die *wissenschaftliche* Praxis von Marx und der spezifische Wissenschaftstyp, den seine Kritik der politischen

Ökonomie darstellt. Meine These lautet hier, dass die wissenschaftliche Bedeutung von Marx nicht in der Geschichtsphilosophie des 'historischen Materialismus' liegt, für die er häufig steht und die ihn bis zum Ende seines Lebens verfolgen sollte. Vielmehr kommt bei Marx in den 1850er Jahren eine neue Form 'historischer Sozialwissenschaft' (Wallerstein 1991) zum Durchbruch, die von ihrer Anlage her die Fächergrenzen sprengt, die sich im 19. Jahrhundert etabliert haben. Wenn diesem Ansatz weder zu Marxens Zeit noch im 20. Jahrhundert großer Erfolg beschieden war, so macht ihn das für aktuelle inter- und transdisziplinäre Entwicklungen nur umso interessanter. Die Ergebnisse aus beiden Teilen fasse ich zusammen, indem ich abschließend ein neues Schema zur Periodisierung des marxischen Werkes vorschlage, das ihn als radikalen Philosophen und kritischen Sozialwissenschaftler würdigt.

## 1. Radikale Philosophie und Materialismus der Praxis

Genau genommen hat Marx das 'Ende der Philosophie' zweimal verkündet. Nach seiner Promotion im Jahr 1841 über Demokrit und Epikur betätigt er sich zunächst als Redakteur der liberal-demokratischen *Rheinischen Zeitung* und propagiert, noch stark unter dem Einfluss Hegels stehend, die Philosophie als „lebendige Seele der Kultur“ (MEW 1,98). Als die *Rheinische Zeitung* 1843 verboten wird, er nach Paris emigriert und dort mit der französischen Arbeiterbewegung in Kontakt kommt, spitzt Marx diese Auffassung zum Projekt einer 'Aufhebung-der-Philosophie-als-ihrer-Verwirklichung' zu. „Ihr könnt“ - heißt es in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* - „die Philosophie nicht aufleben, ohne sie zu verwirklichen.“ (384) Angesichts der politischen Rückständigkeit der deutschen Zustände dürfe die Philosophie nicht einfach negiert werden; vielmehr müsse sie - als Inbegriff von Modernität - zu einem revolutionären Bündnis mit dem Proletariat gebracht werden. „Die *Emanzipation des Deutschen* ist die *Emanzipation des Menschen*. Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*.“ (391) Marx konzipiert hier das Proletariat als 'universale Klasse', die das Leid der Menschheit in sich vereinigt und daher das Allgemeininteresse vertritt. Indem die Philosophie im Modus ihrer 'Aufhebung' zur Lenkerin dieser universalen Emanzipationsbewegung wird, unterzieht Marx sie noch einer wahrhaft philosophischen Kritik.<sup>2</sup>

- 2 An diesem Punkt, an dem sich der junge Marx dem Proletariat zuwendet, ist bereits der 'Klassenreduktionismus' (Lindner/Wolf 2008) angelegt, der das spätere marxische Werk und die verschiedenen Marxismen durchziehen wird. Indem Marx, in Analogie zum Beamtenstand bei Hegel, das Proletariat zur 'universalen Klasse' erhebt, schreibt er ihm ein Privileg in Sachen Herrschaftsüberwindung zu, das sich in der Geschichte der Emanzipationsbewegungen als katastrophal, d.h. selbst wiederum Herrschaft befördernd, erwiesen hat.

Zwei Jahre später, Marx ist inzwischen zum ersten Mal der politischen Ökonomie begegnet, hat sich seine Philosophiekritik radikal verändert. In den *Thesen über Feuerbach*, die mit allem „bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet)" (MEW 3, 5) abrechnen, heißt es schlicht: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*" (ebd.) Und die gemeinsam mit Engels geschriebenen Manuskripte, die in den 1930er Jahren unter dem Titel *Deutsche Ideologie* editiert wurden, legen nach:

„Da wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muss an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen." (27)

Was ist passiert? Marx hat seine frühere, 'philosophische' Kritik der Philosophie durch eine Kritik im Namen 'wirklicher, positiver Wissenschaft' ersetzt: Wo Philosophie war, soll Wissenschaft werden, und es bleibt für sie 'höchstens' noch eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate historischer Betrachtung. Die Kritik der Spekulation, die Marx zunächst an Hegel durchexerziert hatte, wird jetzt auf die Junghegelianer und die Philosophen in ihrer Gesamtheit ausgedehnt - inklusive der eigenen philosophischen Vergangenheit. Angeprangert wird eine verselbständigte Denkform, die nichts als Mystifikationen produziert und den praktischen Lebensprozess der Menschen konsequent verfehlt. Als Möglichkeitsbedingung dieser Verselbständigung macht Marx die gesellschaftliche Arbeitsteilung aus, die er zu diesem Zeitpunkt allerdings noch wenig komplex denkt: „Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen - von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der 'reinen' Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen." (31)

Um die Ambivalenz und Paradoxie dieser Kritik der Philosophie zu ermessen, scheint es mir lohnend, zwei Dinge festzuhalten: Erstens entwickeln Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* eine sehr spezifische Auffassung der Philosophie, die ich als 'Zusammenfassungs-Konzeption' bezeichnen möchte. Indem Philosophie auf eine Zusammenfassung der allgemeinsten wissenschaftlichen Resultate beschränkt wird, suggerieren Marx und Engels eine Philosophielosigkeit der Wissenschaften, die positivistischen Auffassungen bedenklich nahe kommt. Zweitens ist die im Namen der Wissenschaft erfolgte Kritik insofern paradox, als sie selbst auf nicht-wissen-

schaftliche Weise vorgetragen wird. Die *Thesen über Feuerbach*, die der Philosophie vorwerfen, sich von der (emanzipatorischen) Weltveränderung fernzuhalten, sind ein philosophischer Text und werden in der Perspektive eines 'neuen Materialismus' formuliert. Und auch in der *Deutschen Ideologie* wird keineswegs „Wissenschaft von der Geschichte“ (18) als positive Wissenschaft betrieben. Vielmehr weist die hier vorgenommene 'Zusammenfassung' wissenschaftlicher Resultate die Eigentümlichkeit auf, dass sie - mit Ausnahme von Engels' *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* - durch keinerlei eigene Forschung gedeckt ist und auch kaum konkrete Bezugnahmen auf Forschungen anderer enthält. Wenn also diese Philosophiekritik keineswegs unproblematisch ist, dann stellt sich die Frage, was von ihr bleibt. Hat Marx uns an dieser Stelle überhaupt etwas zu sagen? Ich möchte hier in drei Schritten ein wenig Klarheit schaffen: Zunächst (1) rekonstruiere ich die neue philosophische *Position*, die 1845 entsteht; dann (2) zeige ich, indem ich die Weiterentwicklung des Materialismus der Praxis im Zug der Kritik der politischen Ökonomie verfolge, dass Marx in seiner eigenen wissenschaftlichen Praxis eine Philosophie*konzeption* voraussetzt, die keineswegs die der 'Zusammenfassung' ist; schließlich (3) komme ich auf die marxsche Philosophie*kritik* zurück und hebe ihre Bedeutung für 'radikale Philosophie' hervor.

1) In meinen Augen besteht die philosophische Originalität von Marx zunächst darin, dass er gegenüber der Alternative von Empirismus und Rationalismus/Idealismus, die die Philosophie der 'westlichen' Moderne seit Francis Bacon bestimmt, eine dritte Position eröffnet: einen Materialismus der Praxis, der sich von heutigen wissenschaftstheoretischen Debatten aus am besten als 'schwacher' oder realistischer Konstruktivismus charakterisieren lässt - im Gegensatz zu 'starken', anti-realistischen Konstruktivismen (zu dieser Unterscheidung Sayer 2000). Marx ist Konstruktivist, insofern er den Erkenntnisprozess als praktische und soziale Angelegenheit, mit Althusser gesprochen: 'als Produktion' begreift und nicht, wie die Erkenntnistheorien des 17. und 18. Jahrhunderts, als mentalistische 'Repräsentation' oder 'Widerspiegelung'. Nicht isolierte Tabula-Rasa-Individuen treten der Welt gegenüber, sondern es sind verkörperte Subjekte mit sozialisierten Fertigkeiten, die vorgefundene Theorien (unter Zuhilfenahme nicht zuletzt von Beobachtung) zu neuen Theorien umarbeiten. Gleichzeitig ist Marx jedoch auch Realist<sup>3</sup> und betont

3 'Realismus' meint dabei immer 'Weltrealismus' und nicht - wie im mittelalterlichen Universalienstreit - 'Begriffsrealismus'. Es geht nicht um die Frage, ob in oder hinter den roten Dingen noch ein Begriff der Röte existiert, sondern um die Existenz und Strukturiertheit einer beobachtungsunabhängigen Welt. In gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Debatten entspricht der Terminus des Realismus weitgehend der marxschen Verwendung von 'Materialismus'. Wie für Marx ist für den 'wissenschaftli-

im Gegensatz zu idealistischen und antirealistisch-konstruktivistischen Ansätzen, dass Umwälzungen im Denken (zunächst) keine neue Welt kreieren. Vielmehr existiert die Welt unabhängig von der jeweiligen Erkenntnis: Sofern eine wissenschaftliche Theorie wirklich neu ist, entdeckt und erklärt sie einen neuen Realitätsaspekt; sofern sie sich mit hinreichend relevanten sozialen Praxen verbindet, kann sie - innerhalb der Grenzen der Naturgesetze und eigendynamisch-sozialer Strukturen - die natürliche und gesellschaftliche Welt verändern.

Erstmals taucht dieser Materialismus der Praxis in den *Thesen über Feuerbach* auf. Mit einem Paukenschlag heißt es gleich zu Beginn: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefasst wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt.“ (MEW 3, 5) Marx zufolge sind der Empirismus, zu dem er 'allen bisherigen Materialismus' schlägt, und der Idealismus jeweils einseitige Perspektiven: der erstere fasst Erkenntnis nach dem Muster passiver Wahrnehmung; der letztere isoliert den Erkenntnisvorgang aus materiellen bzw. sozialen Bezügen und macht ihn zu einer 'Arbeit des Begriffs', die „keine von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte“ (ebd.) kennt. Die Pointe der marxschen Argumentation liegt hier in der Art und Weise der Empirismuskritik: Im Unterschied zu einer heute - im Zug des *cultural turn* - üblich gewordenen Operation, die Interpretationsabhängigkeit wissenschaftlicher Beobachtungen als deren *Determiniertheit* durch Theorien, Paradigmen etc. misszuverstehen (z.B. Reckwitz 2003), attackiert Marx den empiristischen Beobachtungsbegriff: Beobachtung ist kein bloß kausaler Wahrnehmungsreiz, sondern eine 'sinnlich menschliche Tätigkeit', die praktische Kompetenzen erfordert (gute Beobachtung will gelernt sein). Beobachtung in diesem Sinn dient - wie Ian Hacking (1983) gezeigt hat - bisweilen der Prüfung und Bestätigung etablierter Theorien, bisweilen aber auch nicht.

Während die *Thesen über Feuerbach* den praktischen Charakter von Erkenntnis, die konstitutive Sozialität der menschlichen Natur (These 6), sowie die Praxisabhängigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse (These 8) betonen, gibt die *Deutsche Ideologie* einige vertiefende Hinweise über den Zusammenhang von Erkenntnis und Welt sowie über das Verhältnis von Natur und Gesellschaft. Denken und Sprechen stehen bei Marx und Engels der Wirklichkeit nicht einfach gegenüber, sondern sind praktischer Teil von ihr: „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr

chen Realismus' die doppelte Opposition gegenüber empiristischen *und* idealistischen Auffassungen charakteristisch.



der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens." (MEW 3, 26)<sup>4</sup> Entsprechend gehe es darum, „nicht die Praxis aus der Idee, [sondern] [...] die Ideeninformation aus der materiellen Praxis" (38) zu erklären. Diese wiederum verweist auf ein Doppeltes, auf Gesellschaft *und* Natur: „Die Produktion des Lebens [...] erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis - einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis" (29). Die sozialisierten Individuen gestalten auf Grundlage ihrer „körperliche[n] Organisation" (21) und in gegenseitiger Kooperation die äußere Natur fortwährend um, mit dem Ergebnis, dass eine „der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur [...] heutzutage, ausgenommen etwa auf einzelnen australischen Koralleninseln neueren Ursprungs, nirgends mehr existiert." (44) Als eingefleischte Realisten halten Marx und Engels nichtsdestotrotz an einer „Priorität der äußeren Natur" (ebd.) fest - ohne allerdings zu diesem Zeitpunkt genau sagen zu können, worin diese besteht.

Bemerkenswerterweise arbeitet Marx diesen Materialismus der Praxis in den nächsten 12 Jahren nicht weiter aus - eine Tatsache, für die neben seinen umfangreichen politischen Aktivitäten der nächsten Jahre nicht zuletzt die philosophische Unfruchtbarkeit des 'historischen Materialismus' verantwortlich sein dürfte (dazu mehr im zweiten Teil). Erst als seine 1850 von neuem begonnene Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie ein bestimmtes Ausarbeitungsniveau erreicht, greift Marx, im Methodenkapitel der 1857 geschriebenen Einleitung zu den *Grundrissen*, seine frühere philosophische Position wieder auf. Die dort vorhandene, kurze erkenntnistheoretische Passage lese ich als kongeniale Fortführung der 1. Feuerbachthese. Marx spricht nun von Erkenntnis als einer über Abstraktionen vorgehenden „Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens." (MEW 42, 35) Während in den Feuerbachthesen ein praktischer Beobachtungsbegriff profiliert wurde, wird hier die Praxis der Theoriekonstruktion herausgestellt. Mit Hegel fasst Marx das Ergebnis des Erkenntnisvorgangs als „Gedankenkonkretum", das „in fact ein Produkt des Denkens, des Begreifens ist; keineswegs" - hier liegt die Differenz - „aber des außer oder über der Anschauung denkenden und sich selbst gebärenden Begriffs, sondern die Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffe." (36) Wo Hegel das Denken von Anschauung und Vorstellung trennt und eine ontologische Konstitution der Welt durch die Theorie postuliert, stellt Marx die Sinnlichkeit heraus und

4 Schon bei Marx finden sich Operationen, die später für den *linguistic turn* der analytischen Philosophie charakteristisch werden - inklusive der Wiedergewinnung der Praxis durch (den späten) Wittgenstein und des 'Bewusstseins' in der (post-) analytischen *philosophy of mind* seit den 1980er Jahren: „Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein - die Sprache *ist* das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen." (MEW 3, 30)



nimmt eine kausal-praktische Interdependenz zwischen Denken und Wirklichkeit an: „Das reale Subjekt [englisch 'subject' = das Realobjekt - UL] bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehen; solange sich der Kopf nämlich nur spekulativ verhält, nur theoretisch. Auch bei der theoretischen Methode daher muß das Subjekt [der Gegenstand - UL], die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben." (ebd.)<sup>5</sup>

2) Wenn sich Marxens Materialismus der Praxis bis hierher anhand expliziter philosophischer Äußerungen rekonstruieren lässt, dann stellt sich die Frage, was es mit der 'impliziten Philosophie' der Kritik der politischen Ökonomie, vor allem des *Kapital*, auf sich hat: Handelt es sich hierbei überhaupt um Philosophie und inwiefern verändert Marx seine Position im Zug neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse? Üblicherweise wird dieses Thema als Frage nach der 'Dialektik bei Marx' verhandelt. Obwohl diese Pfade sehr ausgetreten sind, kann auch ich auf einige knappe Bemerkungen nicht verzichten.

Zunächst halte ich es für dringend geboten, zwischen Darstellungs- und Realdialektik zu unterscheiden: Für Marx ist die Dialektik einerseits eine spezifische *Methode*, den in der Forschung angeeigneten Stoff darzustellen; andererseits ist sie ein theoretisches Instrumentarium, um widersprüchliche Tendenzen der gesellschaftlichen Realität zu erfassen. Als Methode der Darstellung hat sie die Funktion, neue Theoriesequenzen zu eröffnen, indem die Mangelhaftigkeit einzelner Begriffe, Modelle oder Theoreme profiliert wird (das Beispiel der Wertformanalyse) bzw. indem Paradoxien konstruiert werden ('der Mehrwert entspringt in der Zirkulation und entspringt nicht in ihr'). Dabei ist es wichtig, zwei Dinge zu beachten. Erstens gibt es 'Grenzen der dialektischen Darstellung' (Wolf 2006), an denen die Begriffsentwicklung auf historische und gesellschaftliche Voraussetzungen stößt, die außerhalb des 'Systemzusammenhangs' der kapitalistischen Produktionsweise liegen. An diesen Stellen wird die Darstellung unterbrochen und muss durch historische Studien bzw. zusätzliche gesellschaftstheoretische Überlegungen ergänzt werden. Zweitens legt Marx großen Wert auf die Unterscheidung zwischen Forschung und Darstellung und warnt davor, dass letztere, wenn sie gelungen ist, den Schein „einer Konstruktion a priori" (MEW 23,27) erzeugen kann. Während die deutsche Debatte zur Kritik der politischen Ökonomie seit den 1970er Jahren - vorsichtig formuliert - das Thema der Darstellung präferiert hat (z.B. Reichelt 1970; Backhaus 1997; Heinrich 1999),

5 Entsprechend bestimmt Marx die Wissenschaften als einen möglichen Modus der Welterschließung, als spezifische Form, sich die Welt 'anzueignen'. „Das Ganze, wie es im Kopf als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet, einer Weise, die verschieden ist von der künstlerisch-, religiös-, praktisch-geistigen Aneignung dieser Welt." (ebd.)

liegt aus wissenschaftstheoretischer Perspektive das Hauptinteresse auf Seiten der Forschung.

Im Unterschied zu diesen methodischen Fragen geht es bei der Realdialektik um Tendenzen und Elemente der gesellschaftlichen Realität, die intern miteinander relationiert sind und auf dieser Grundlage eine *notwendig* gegenläufige Bewegungsrichtung annehmen. Es dürfte keine allzu gewagte Behauptung sein, dass Marx den Begriff des Widerspruchs von Hegel bezieht und dass dieser Begriff für beide Autoren entscheidend ist (dazu, mit unterschiedlichen Akzenten Wolf 1975; Arndt 1985; Bhaskar 1993). Marx teilt mit Hegel die Auffassung, dass Widersprüche wegen ihres konstitutiv relationalen Charakters von (einfachen) Gegensätzen/ Oppositionen/ 'Repugnanz' zu unterscheiden sind, betont jedoch - gegenüber der Teleologie von Hegels Systemkonstruktion - deren Unversöhnbarkeit: Widersprüche werden auf einer höheren Ebene nicht überwunden, sondern finden dort eine neue Bewegungsform. Ich denke, der Begriff des Widerspruchs ist ein gutes Beispiel, um die Rolle zu bestimmen, die die Philosophie in der marxschen Kritik der politischen Ökonomie spielt. In meinen Augen besitzt sie hier exakt die Funktion, die ihr John Locke zugeschrieben hat: sie fungiert als „underlabourer“ (1689, 11), d.h. als informierte Zuarbeiterin wissenschaftlicher Forschung. Indem Marx den hegelschen Begriff des Widerspruchs transformiert, schafft er ein theoretisches Instrumentarium, um mit den Gleichgewichtsannahmen der klassischen politischen Ökonomie zu brechen. Er gewinnt eine Krisenkonzeption, nach der die kapitalistische Produktionsweise notwendigerweise Disproportionalitäten erzeugt, die - in der Krise - zum Ausgleich gebracht werden müssen, um sich dann erneut - und zwar ad infinitum - zu wiederholen.

Im Zuge dieser *underlabourer*-Tätigkeit der Philosophie hat Marx seinen Materialismus der Praxis mehr und mehr Positionen angenähert, die in gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Debatten als 'wissenschaftlicher Realismus' (zum Überblick Psillos 1999) bezeichnet werden. Zentral für diese Auffassung ist die Annahme, dass 'Realität' sich nicht in Beobachtbarkeit erschöpft. Empiristische (z.B. van Fraassen 1980) - und auch poststrukturalistische (z.B. Laclau/Mouffe 1985; Prakash 1990; Butler 1993) - Ansätze gehen davon aus, dass es 'hinter' einzelner Verhalten und entsprechenden Ereignissen keine 'zugrundeliegenden' Strukturen gibt. Für den wissenschaftlichen Realismus dagegen verweist die Tatsache, dass Entitäten nicht beobachtbar sind und von ihren Effekten aus erschlossen werden müssen, keineswegs auf eine bloß theoretische Seinsweise. Im Gegenteil: Relationen und ihre Verbindungen zu Strukturen ebenso wie die Dispositionen/Fähigkeiten von Dingen und Akteuren sind nicht weniger 'real' als Ereignisse und einzelnes Verhalten. In diesem Sinn verstehe ich Marx, wenn er sagt: „alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen“ (MEW 25,825). Wissenschaft zielt nach seinem Verständnis auf die Entdeckung und Erklä-

rung von 'zugrundeliegenden' Strukturen und Mechanismen - im Unterschied zu deren 'äußerer' Phänomenalität. Dass auch diese philosophische Position Marxens ökonomisch-wissenschaftliche Forschung befördert, lässt sich leicht anhand der Mehrwerttheorie erkennen: Hätte Marx nicht - in bester dispositionenrealistischer Manier und gegen alle empiristischen Dogmen - konsequent zwischen einer Fähigkeit und ihrer Anwendung, zwischen Arbeitskraft und Arbeit unterschieden, es wäre ihm nicht gelungen, die Entstehung des Mehrwerts zu erklären.

Wie weitgehend Marx im Zug dieser Annäherung an den wissenschaftlichen Realismus seinen Materialismus der Praxis präzisiert, lässt sich auch anhand der Veränderung seiner Wahrheitskonzeption beobachten. In den *Thesen über Feuerbach* hatte er noch eine vulgärpragmatistische Auffassung vertreten, in der Wahrheit gleichgesetzt wurde mit der performativen Dimension von Theorien, mit Wirksamkeit und 'Macht'<sup>6</sup>: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen." (MEW 3, 5) In *Lohn, Preis und Profit*, einem Vortrag, den Marx 1865 vor dem Zentralrat der Internationalen-Arbeiter-Assoziation hielt, hat sich seine Position dagegen grundlegend verändert:

„Könnt Ihr den Profit nicht unter dieser Voraussetzung [der Bezugnahme auf den Wert - UL] erklären, so könnt ihr ihn überhaupt nicht erklären. Dies scheint paradox und der alltäglichen Beobachtung widersprechend. Es ist ebenso paradox, daß die Erde um die Sonne kreist und daß Wasser aus zwei äußerst leicht entflammenden Gasen besteht. Wissenschaftliche Wahrheit ist immer paradox vom Standpunkt der alltäglichen Erfahrung, der nur den täuschenden Schein der Dinge wahrnimmt." (MEW 16, 129)

Marx will den Profit 'erklären' und unterscheidet dabei zwischen dem, was die 'alltägliche Beobachtung' für wahr hält, und dem, was dem Profit tatsächlich zugrunde liegt. Wir müssen die verlaubliche Verachtung für die alltägliche Erfahrung nicht teilen, um das Verschwinden von 'Praxis' und 'Macht' zu bemerken. Im Fall von wissenschaftlicher Wahrheit geht es darum, Mechanismen und Strukturen zu rekonstruieren, die sich der direkten Beobachtung entziehen. Der Wahrheitsbegriff, den Marx auf diese Weise nahe legt, wird in der Philosophie üblicherweise als 'nicht-epistemisch' bezeichnet: Weder die Wirksamkeit von Theorien noch das Für-Wahr-Halten im Sinn spezifischer Verifikationsverfahren entscheiden über die

6 Ich spreche hier von 'Vulgärpragmatismus', da diese Auffassung keineswegs mit den differenzierten Positionen von Peirce, Dummet oder Habermas verwechselt werden sollte, in denen Wahrheit gleichbedeutend ist mit 'warranted assertability', mit gerechtfertigter Behauptbarkeit in einer 'idealen Sprechsituation'. An anderer Stelle habe ich mich mit der Frage der Wahrheit, unter Einbeziehung von Foucault, etwas ausführlicher beschäftigt (Lindner 2008).

Wahrheit einer Aussage; was eine Aussage wahr macht, ist vielmehr die Beschaffenheit der Welt.<sup>7</sup>

Wenn Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* keine Begründung für die von ihnen behauptete 'Priorität der äußeren Natur' liefern konnten, dann eröffnet die Kritik der politischen Ökonomie auch in dieser Frage eine neue philosophische Perspektive: Indem Marx zu einem zunehmenden Verständnis wissenschaftlicher Tiefenbohrungen gelangt, erweitert er seine Materialismuskonzeption um etwas, das in der neueren Wissenschaftstheorie als „*synchronic emergent powers materialism*“ (Bhaskar 1979, 124) bezeichnet wurde: Die Welt ist auf der Ebene von Mechanismen (nicht zu verwechseln mit irgendwelchen separierbaren 'Seinsregionen') 'geschichtet', wobei jeweils ein Verhältnis der Emergenz besteht - ein Verhältnis, in dem etwa physiologische Mechanismen von physiko-chemischen abhängig, gleichzeitig jedoch von ihren Eigenschaften und 'Kausalkräften' [*causal powers*] her nicht auf diese reduzierbar sind.<sup>8</sup> Wenn der marxische Materialismus der Praxis in der Kritik der politischen Ökonomie um einen solchen Emergenzmaterialismus ergänzt wird, dann lässt sich von hier aus auch die früher behauptete 'Priorität der äußeren Natur' theoretisch fassen. Menschliche Gesellschaften sind von physiko-chemischen und biologischen Mechanismen abhängig, wenn auch nicht auf diese reduzierbar: Voraussetzung jeder gesellschaftlichen Naturbearbeitung ist die Existenz derartiger natürlicher 'Tiefenstrukturen' (Soper 1995).

7 Hier scheint mir ein Wort zu Gramsci und zur (marxistischen) Praxisphilosophie von Nöten. So wichtig Gramsci als Politiktheoretiker war und so sehr die Praxisphilosophen mit ihrer Zurückweisung der Abbildtheorie der Erkenntnis richtig lagen, so sehr ist ihnen doch vor lauter Praxis die Welt abhanden gekommen. Anders gesagt: das Philosophieren dieser Richtung zeichnet sich durch eine fortgesetzte Konfusion epistemologischer und ontologischer Aussagen aus, in der die Pointe des marxischen *Materialismus* der Praxis, seine Verbindung von Konstruktivismus und Weltrealismus, gerade verloren geht. Roy Bhaskar hat die marxistische Philosophiekonstellation nach Marx treffend beschrieben als „tendency [...] to fluctuate between a sophisticated idealism (roughly practicism without realism) and a crude materialism (roughly realism without practicism).“ (1991, 163)

8 Bhaskar spricht von '*synchronic emergent powers materialism*', um diachronische Reduzierbarkeit und synchronische Irreduzibilität auseinanderzuhalten: „For a *diachronic explanatory reduction*, in which the processes of the formation of the higher-order entities are reconstructed and explained in terms of the principles governing the elements out of which they are formed, is compatible with *synchronic emergence*, on which the higher-order principles cannot be completely explained of lower-order ones.“ (1979, 125) Einen interessanten Überblick über die Geschichte des Emergenzbegriffs liefert Stephan 1999, wobei seine Studie allerdings daran krankt, dass - wie bei vielen philosophischen Emergentisten der Vergangenheit und Gegenwart - eine deterministische Naturkonzeption vorausgesetzt wird.

Dieser Emergenzmaterialismus macht zudem verständlich, warum Marx - entgegen Althusser's These vom 'theoretischen Antihumanismus' (kritisch dazu Geras 1983) - auch im *Kapital* an zentralen Stellen von der „menschlichen Natur“ (MEW 25, 828) spricht: Es gibt spezifisch menschliche physiologische Mechanismen, die einen (indeterministischen) Möglichkeitsraum definieren, der von mentalen und sozialen Mechanismen ausgefüllt wird. Der Witz der marxschen Argumentation besteht nun darin, dass auch solche menschlich-physiologischen Eigenschaften - Begriffe aus der Hirnforschung wie 'social brain' oder 'Hirnplastizität' bestätigen das - zu ihrer Ausbildung und Aufrechterhaltung sozialer Praxen bedürfen. Gleichzeitig bleiben sie als Explanandum unverzichtbar, wenn es um die Frage geht, warum Menschen bestimmte Grundbedürfnisse haben, warum sie Krankheiten bekommen und irgendwann sterben müssen oder warum der Klimawandel überhaupt ein Problem darstellt. Für den marxschen Emergenzmaterialismus gibt es somit keinen metaphysischen Bruch zwischen Natur und Gesellschaft, der einen Methodendualismus zwischen Natur- und Sozialwissenschaften rechtfertigen würde, sondern nur verschiedene (aufeinander nicht-reduzierbare) Mechanismen, die mit je eigenen Erklärungsmethoden erforscht werden müssen. Insofern ist sein wissenschaftlicher Realismus sowohl dem hermeneutischen Dualismus von 'Verstehen' und 'Erklären' als auch dem positivistischen Programm einer 'Einheitswissenschaft' entgegengesetzt.

3) Aus meinen vorangehenden Ausführungen über die Rolle, die die Philosophie in der marxschen Kritik der politischen Ökonomie spielt, lassen sich zwei Argumente gegen die Zusammenfassungs-Konzeption der Philosophie gewinnen, wie sie die *Deutsche Ideologie* präsentiert hatte: Zum einen hat Marx in seiner eigenen wissenschaftlichen Praxis eine andere Konzeption vorausgesetzt, nämlich die des *underlabourer* von John Locke; die Vorstellung von Zusammenfassung ist also unangemessen, um die implizite Philosophie der Kritik der politischen Ökonomie zu beschreiben. Zum anderen - und das ist der gewichtigere Einwand - führen Marx's ökonomietheoretische Entdeckungen exemplarisch vor, dass wissenschaftliche Innovationen nicht ohne philosophische Vorannahmen auskommen. Von hier aus erscheint die lockesche *underlabourer*-Auffassung sehr viel angemessener, da sie die konzeptiv-philosophische Arbeit zu denken erlaubt, die (nicht nur) Marx in seiner wissenschaftlichen Praxis unternimmt. Was aber folgt daraus? Sollten wir aus der Unangemessenheit der Zusammenfassungs-Konzeption die Konsequenz ziehen, dass auch die marxsche Philosophiekritik uns nichts Weiterführendes zu sagen hat? In meinen Augen wäre diese Schlussfolgerung vorschnell, denn Marx steht für nichts geringeres als eine Umwälzung der philosophischen Praxis selbst. Wenn 'radikale Philosophie' bedeutet, ein *underlabouring* von Wissenschaft, Kunst und Politik in herrschaftskritischer Perspektive zu betreiben (Wolf 2002), dann liegt die Relevanz der marxschen Philosophiekritik genau in dieser politischen Per-



spektivierung. Anders gesagt: Marx hat mit seiner Philosophiekritik die lockesche *underlabourer*-Funktion von Grund auf 'politisiert' und in eine selbstreflexive Richtung gestoßen. Seine - im philosophischen Mainstream noch immer nicht bewältigte - Herausforderung besteht darin, dass die Philosophie lernen muss, sich 'von außen' zu betrachten: „Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhang der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhang ihrer Kritik mit ihrer eigenen materiellen Umgebung zu fragen" (MEW 3, 20). In diesem Sinn hat die marxsche Philosophiekritik eine immens 'konstruktive' Dimension: Philosophieren impliziert von nun an die Verpflichtung auf sozialwissenschaftliche und politische Selbstreflexivität.

## 2. Von der Geschichtsphilosophie zur historischen Sozialwissenschaft

Ich habe meine Überlegungen mit Althusser's These begonnen, dass 1845 im marx-schen Werk ein epistemologischer Einschnitt statt findet. Sofern es dabei um die beschriebene *philosophische* Revolution geht, war ich durchaus einverstanden. Indem ich Marxens Position von aktuellen wissenschaftstheoretischen Debatten aus rekonstruiert habe, bin ich zwar ziemlich von Althusser abgewichen, der sich noch auf dem Stand von Bachelard und Canguilhem befand. Das macht seine These an diesem Punkt jedoch nicht hinfällig. Mein Dissens mit Althusser setzt allerdings dort ein, wo er behauptet, der philosophische Einschnitt im Werk von Marx sei mit einer *wissenschaftlichen* Revolution verbunden gewesen. Nach dieser Sichtweise haben Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* den 'Kontinent' Geschichte entdeckt und dabei eine neue „Geschichtstheorie" (1965, 33) begründet, die Althusser im Einklang mit so gut wie allen Marxismen als 'historischen Materialismus' bezeichnet.<sup>9</sup> Der französische Philosoph hat sich gründlich getäuscht, wenn er diese Auffassung als 'wissenschaftliche' Theorie ausgibt und meint, sie sei zu ihrer Zeit besonders innovativ gewesen. Um eine Polemik von Foucault (1966) zu präzisieren: Der historische Materialismus von Marx schwimmt wie ein Fisch im Wasser der materialistischen Geschichtsphilosophie, die innerhalb der Schottischen Aufklärung nach 1750 zunächst von Adam Smith (in seinen *Lectures of Jurisprudence*)

9 Der Terminus 'historischer Materialismus' ist eine nach-marxsche Erfindung, die auf Franz Mehring zurückgeht und vom späten Engels in der Einleitung zur englischen Ausgabe von *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (MEW 22,287ff.) übernommen wurde. Das macht ihn bezogen auf Texte *die Deutsche Ideologie*, das *Elend der Philosophie* oder das *Kommunistische Manifest* jedoch noch nicht zu einer unangemessenen Bezeichnung.



formuliert und dann von Adam Ferguson (1767) und John Millar (1771) formvollendet ausgeführt wurde.

So ist es in meinen Augen unabdingbar, die philosophische und die wissenschaftliche Entwicklung von Marx auseinander zu halten. Der philosophische Terrainwechsel zum Materialismus der Praxis geht - und das macht ihn so schwer fassbar - zunächst mit einer schon etwas älteren, ebenfalls materialistischen Geschichtsphilosophie einher, auf deren Grundlage Hegels Mystifikation *der* Geschichte als einem autonomen Subjekt kritisiert wird. Erst nach 1850, als Marx im Londoner Exil mit seinen ökonomischen Studien wieder von vorne anfängt, wird er zu einem Wissenschaftler, in dessen Kritik der politischen Ökonomie eine neue Form historischer Sozialwissenschaft zum Tragen kommt. Die Differenz zwischen beiden Ansätzen, zwischen materialistischer Geschichtsphilosophie und historischer Sozialwissenschaft, lässt sich zunächst vielleicht am besten anhand ihrer 'disziplinären' Praxis verdeutlichen. Zur Zeit von Marx gibt es zwei etablierte sozialwissenschaftliche Disziplinen: die politische Ökonomie und die Geschichtswissenschaft (Wallerstein u.a. 1996).<sup>10</sup> Marx hat die politische Ökonomie seit den *Pariser Manuskripten* von 1844 durchgängig für ihre Geschichtsvergessenheit kritisiert. Nach 1845 geht er zunächst hinter die bestehende Disziplinendifferenzierung in die schottische Geschichtsphilosophie zurück. Dagegen weist seine Kritik der politischen Ökonomie über die damalige akademische Arbeitsteilung hinaus, indem Marx einen neuen - nach heutigen Kriterien 'transdisziplinären' - sozialwissenschaftlichen Theorietyp entwickelt. Um diese These zu plausibilisieren, möchte ich auch hier in drei Schritten verfahren: Zunächst (1) rekonstruiere ich die Gemeinsamkeiten, die Marx und die materialistische Geschichtsphilosophie der Schotten aufweisen; dann komme ich kurz (2) auf die Differenzen zwischen Marxens historischem Materialismus und der schottischen Geschichtsphilosophie zu sprechen; schließlich (3) arbeite ich einige Besonderheiten der historischen Sozialwissenschaft von Marx heraus.

1) Auch wenn die materialistische Geschichtsauffassung der schottischen Aufklärung als *Geschichtsphilosophie* von den spezifischen Problemen dieses Genres (vor allem dem der Teleologie) gekennzeichnet ist, sollte sie darum keineswegs gering geschätzt werden. Schließlich wird hier ein Meilenstein gelegt, ohne den die mo-

10 Als erste sozialwissenschaftliche Disziplin hat sich die politische Ökonomie mit Adam Smiths *Wealth of Nations* (1776) von der schottischen Geschichtsphilosophie emanzipiert (zu diesem Prozess Bohlender 1998). Die Geburtsstunde der Geschichtswissenschaft als selbständiger Disziplin setze ich dagegen mit ihrer methodischen Verpflichtung auf Quellenstudien an, für die - kurz vor Marx - Leopold v. Ranke in Deutschland und T.B. Macaulay in England stehen. Letzterer attackierte die schottische Geschichtsphilosophie in Form ihrer Fortsetzung durch James Mill als 'merely conjectural' (Callinicos 2007).

derne Sozialwissenschaft: undenkbar wäre. Ich meine die Kritik der Vertragstheorie, die angefangen von David Hume (1739) in Fergusons *Essay on the History of Civil Society* (1767) ihre ganze Wucht entfaltet: Nicht nur hat es nie einen 'Naturzustand' gegeben, bereits die heuristische Unterstellung eines solchen ist ein Fehler. Nach Auffassung der schottischen Aufklärer leben die Menschen immer schon in Gesellschaft und die These vom Gesellschaftsvertrag verdeckt diese Tatsache nur, indem sie isolierte Individuen zum Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Entwicklung macht. „Die Gesellschaft“ ist laut Ferguson „so alt [...] wie das Individuum, und der Gebrauch der Sprache so allgemein wie der der Hand und des Fußes.“ (1767, 103) Nach der schottischen Kritik setzt die Vertragstheorie voraus, was es zu erklären gilt: Statt die - mit Marx gesprochen - 'Naturwüchsigkeit' gesellschaftlicher Einrichtungen wie z.B. des Rechts zu untersuchen, unterstellt sie das juristische Verhältnis als rational herbeigeführten Konstitutionsakt von Gesellschaft. Sie ist darum nicht in der Lage, die 'natural history of society' zu schreiben.“

Mit den Schotten teilt Marx mindestens drei Annahmen, die auch für seine historische Sozialwissenschaft von fundamentaler Bedeutung sein werden. *Erstens* geht er mit Ferguson von der konstitutiven Sozialität der menschlichen Natur aus. „Die menschliche Natur“, heißt es bei Ferguson ähnlich wie später in der 6. Feuerbachthese, „existiert nirgendwo als ein Abstraktum.“ (1792, 418) *Zweitens* teilt er Fergusons Auffassung von der 'Emergenz' des Sozialen und seiner Reproduktion über nur partiell steuerbare Handlungsfolgen. Wo Ferguson davon spricht, dass „die Nationen gleichsam im Dunkeln auf Einrichtungen [stoßen], die zwar durchaus das Ergebnis menschlichen Handelns sind, nicht jedoch die Durchführung irgendeines menschlichen Plans“ (1767, 258), heißt es bei Marx im 18. *Brumaire*: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht unter selbstgewählten, sondern unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“ (MEW 8, 115)<sup>12</sup> *Drittens* vertritt er wie John Miliar die Ansicht, dass Rechtsverhältnisse und Staatsformen von der 'Produktion des materiellen Lebens' aus zu begreifen sind. Miliar hatte diese Position in *The Origin of the Distinction of Ranks* noch etwas unsystematisch formuliert:

„In searching for the causes of those peculiar systems of law and government which have appeared in the world, we must undoubtedly resort, first of all, to the differences of Situation, which have suggested different views and motives of action to the inhabit-

11 Auch Michel Foucault (2004) hat - in der letzten seiner Gouvernementalitätsvorlesungen von 1979 - die bahnbrechende Rolle der schottischen Aufklärung und vor allem Fergusons anerkannt. Das sollte als Einsicht gelesen werden, dass seine eigene Kritik des 'juridisch-diskursiven Machtmodells' keineswegs so neu ist, wie Foucault zunächst (1976) meinte.

12 Diesen Hinweis - und noch einige andere - verdanke ich Jana Tschurennev.

ants of particular countries. Of this kind, are the fertility or barrenness of the soil, the nature of its productions, the species of labour requisite for procuring subsistence, the number of individuals collected together in one Community, their proficiency in arts, the advantages they enjoy for entering into mutual transactions, and for maintaining an intimate correspondence." (1771, 175)

Marx schreibt dagegen bündig, „daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln" (MEW 13, 8).

Diese Positionen, die auch aus heutiger Perspektive sehr plausibel scheinen, sind bei den Schotten jedoch in eine Stadientheorie der Geschichte eingebettet, die auf den frühen Adam Smith - mit einer Parallele zu Turgot in Frankreich - zurückgeht (Meek 1976). Im Rahmen dieser Geschichtskonstruktion werden vier aufeinanderfolgende Stadien unterschieden, wobei die jeweilige geschichtliche Entwicklungsstufe durch eine spezifische 'Subsistenzweise' [*mode of subsistence*] bestimmt ist: Jagd - Viehzucht - Ackerbau - Handel. Insofern es sich hierbei um eine 'materielle' Entwicklung zum Höheren handelt, behaupten die schottischen Aufklärer auch einen 'zivilisatorischen Fortschritt': „There is thus, in human society, a natural progress from ignorance to knowledge, and from rude to civilised manners, the several stages of which are usually accompanied with peculiar laws and customs." (Miliar 1771, 177) Antrieb des 'natural progress' ist die technisch-ökonomische Entwicklung (Rohbeck 1987), der auf der Seite der Subjekte eine spezifische Eigenschaft entspricht: „a disposition and capacity of improvement, by the exertion of which, he [man - UL] is carried on from one degree of advancement to another" (175). Von dieser 'Verbesserungsdisposition'<sup>13</sup> der Subjekte bleibt auch deren Bedürfnisstruktur nicht unberührt. Miliar betrachtet sie historisch von der Arbeit her:

„The first attention of a people is directed to the acquisition of the mere necessities of life, and the exercise of those occupations which are most immediately requisite for subsistence. According as they are successful in these pursuits, they feel a gradual increase of their wants, and are excited with fresh vigour and activity to search for the means of supplying them. [...] Mankind, in proportion to the progress they have made in multiplying the conveniences of their Situation, become more refined in taste, and luxurious in their manner for living." (224)

13 Zur Entstehung des 'improvement' - Diskurses im Kontext des englischen Agrarkapitalismus und seiner Rechtfertigungsfunktion bei der Kolonisierung Nord-Amerikas vgl. Wood 2002.

Nicht nur dieser Gedanke findet sich fast eins zu eins in der *Deutschen Ideologie* wieder<sup>14</sup>; Marx übernimmt von der schottischen Aufklärung - neben den bereits erwähnten drei Überlegungen - zunächst auch zwei genuin geschichtsphilosophische Annahmen: zum einen die Vorstellung, Geschichte sei eine Abfolge „progressive[r] Epochen“ (MEW 13, 9), wobei das jeweilige Stadium durch eine 'technisch' verstandene ökonomische 'Basis' bestimmt wird; zum anderen die Auffassung, dass die 'Produktivkraftentwicklung' die transhistorische Instanz ist, die diese Stufenfolge dynamisiert. Die daraus gewonnene Schlussfolgerung, dass die Geschichte durch einen 'Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen' vorangetrieben wird, dass z.B. „die Handmühle [...] eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmaschine eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten“ (MEW 4, 130) ergibt, findet sich - so meine These - schon bei den Schotten: Die jeweilige gesellschaftliche Eigentumsordnung ist bedingt durch Technik und menschliche 'Verbesserungsdispositionen'; wenn diese ein bestimmtes Entwicklungs- und Anwendungsniveau erreicht haben, wird jene umgewälzt. Von dieser Sichtweise ist Marx nicht nur in der zweiten Hälfte der 1840er Jahre geprägt; wie der Millar-Schüler James Mill in seiner *History of British India* (1817) leitet er daraus in seinen Indien-Aufsätzen der 1850er Jahre, die mehr von Mill als von Hegel beeinflusst sind, die Notwendigkeit einer 'Zivilisierungsmission' ab: „England hat in Indien eine doppelte Mission zu erfüllen: eine zerstörende und eine erneuernde - die Zerstörung der alten asiatischen Gesellschaftsordnung und die Schaffung der materiellen Grundlagen einer westlichen Gesellschaftsordnung in Asien.“ (MEW 9, 221) Zwar enthält der historische Materialismus von Marx auch noch andere, über die schottische Aufklärung hinausgehende Elemente. Allerdings sind diese Erweiterungen, wie gleich zu sehen, nicht relevant genug, dass von einer anderen und gar neuen Problematik gesprochen werden könnte.

2) Kommen wir zu den Unterschieden zwischen dem historischen Materialismus von Marx und der materialistischen Geschichtsphilosophie der Schotten. Ich sehe diese vor allem in drei Bereichen angesiedelt: *Erstens* spricht Marx (zumeist) nicht von 'Subsistenzweisen', sondern von 'Produktionsweisen' und benennt diese im Unterschied zur Vier-Stadien-Theorie nicht technisch (Jagd - Viehzucht - Ackerbau - Handel), sondern nach einer zeitlich-räumlich-eigentumsmäßigen Mixtur:

14 „Zum Leben aber gehören vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst [...]. Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt“ (MEW 3, 28). Marx hat Millars *Origin of the Distinctions of Ranks* allerdings erst 1852 gelesen und exzerpiert (Vileisis 2008).

„asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweise" (MEW 13, 9). Am 'Primat der Produktivkräfte', den Marx mit den Schotten teilt, ändert sich dadurch allerdings nichts. *Zweitens* werden - in Anlehnung an Saint-Simon - die Produktionsverhältnisse auf Ausbeutung bezogen, mit der Perspektive einer 'industrialistischen' Überwindung aller Ausbeutung im Sozialismus/Kommunismus. Hier macht sich zunächst der zeitliche Abstand zwischen Marx und den Schotten sowie ein politischer Standpunktwechsel geltend. Entsprechend wird die Stadientheorie um eine weitere Stufe ergänzt, die, weil noch nicht vorhanden, heilsgeschichtlich aufgeladen werden muss und dabei eine Beseitigung aller 'Naturwüchsigkeit' in einer transparent gewordenen Gesellschaft verspricht.<sup>15</sup> Sprengkraft gegenüber der schottischen Problematik besitzt hier zweifellos die Rede von 'Produktionsverhältnissen', da die Schotten - vor Hegel angesiedelt - noch nicht relational denken. Allerdings bleibt das Relationsdenken (*Produktionsverhältnisse*) im historischen Materialismus von Marx einem teleologisch gerichteten Dispositionsdenken (*Produktivkräfte*) untergeordnet. *Drittens* findet sich bei den Schotten keine dem *Manifest* vergleichbare Aussage, dass „die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft [...] die Geschichte von Klassenkämpfen" (MEW 4, 462) ist. Hierbei handelt es sich jedoch zunächst vor allem um eine Inkohärenz, da eine zu Ende gedachte Kontingenz der Klassenkämpfe sämtliche Geschichtsphilosophie über den Haufen werfen würde. Die totalisierende und reduktionistische Art, mit der Marx und so gut wie alle Marxismen über die Klassenkämpfe gesprochen haben, deutet allerdings darauf hin, dass geschichtsphilosophische Aspirationen keineswegs überwunden sind. Dabei dürfte auch das von Hegel übernommene Motiv der 'universalen Klasse' eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen.

3) Die generelle Argumentationslinie meines Textes zielt darauf ab, dass sich die wissenschaftliche Bedeutung von Marx nur dann verstehen lässt, wenn zwischen seinem historischen Materialismus und der historischen Sozialwissenschaft unterschieden wird, die seine Kritik der politischen Ökonomie verkörpert. Ich sehe mich dabei mit der besonderen Schwierigkeit konfrontiert, dass es in wissenschaftlicher Hinsicht keinen mit Marxens *philosophischer* Revolution vergleichbaren Einschnitt gibt. Vielmehr vollzieht sich die Entwicklung der marxschen Kritik der politischen

15 Die Alternative von immer bestehender Undurchschaubarkeit der Gesellschaft und völliger Transparenz im Kommunismus, die sich zwischen Althusser und dem (Frankfurter) Hegelmarxismus auftut, halte ich für falsch. Der befreiende Impuls der marxschen Kritik der politischen Ökonomie liegt in meinen Augen darin, ganz bestimmte Mechanismen - nicht die gesamte Gesellschaft - durchschaubar einrichten zu wollen, so dass die Menschen nicht mehr von verselbständigten Instanzen wie dem Markt beherrscht werden.



Ökonomie seit den frühen 1850er Jahren schrittweise. Ich möchte darum auch nicht von einem 'Einschnitt', sondern von einem 'Durchbruch' zur historischen Sozialwissenschaft sprechen, in dem - wenn mir diese Redeweise gestattet ist - die Quantität der gewonnenen wissenschaftlichen Einsichten in eine neue Qualität umschlägt. Indem ich 'Durchbruch' sage, möchte ich zugleich deutlich machen, dass es nicht den einen Punkt gibt, an dem Marx den historischen Materialismus gänzlich überwunden hätte. Zwar lässt sich sehr wohl konstatieren, dass Geschichtsphilosophie und Eurozentrismus in der weiteren Ausarbeitung der Kritik der politischen Ökonomie seit den 1860er Jahren zunehmend in den Hintergrund treten - bis sie schließlich in den allerletzten Texten von Marx einer expliziten Kritik unterzogen werden (Bartolovich/Lazarus 2002). Aber selbst in einem Text wie dem Brief an die Redaktion der *Otetschestvennyje Sapisiki* (MEW 19, 107ff.) findet sich noch ein geschichtsphilosophischer Restbestand, so dass es nirgendwo den 'reinen', von Ambivalenzen freien Marx gibt.

Wenn ich bezogen auf die Kritik der politischen Ökonomie von 'historischer Sozialwissenschaft' spreche, meine ich damit zunächst die einfache Tatsache, dass Marx seit den 1850er Jahren ein umfangreiches Quellenstudium betreibt. Er liest im British Museum alles, was ihm zwischen die Finger kommt, darunter Zeitungsartikel, Vorlagen für Gesetzesentwürfe, Berichte von Fabrikinspektoren. Dagegen hatte ein Text wie das *Elend der Philosophie* noch so funktioniert, dass Proudhon mit Ricardo konfrontiert wurde, ohne dass Marx sonderlich viel von ökonomischen Zusammenhängen verstanden oder gar eine eigene Position gehabt hätte. Was sich nach 1850 bei ihm durchsetzt, ist eine Kombination aus Quellenstudium und begrifflicher Auseinandersetzung mit der damaligen ökonomischen Theoriebildung; auf dieser Grundlage gelangt Marx zu den für ihn charakteristischen wissenschaftlichen Einsichten. Ich spreche bezogen auf die Kritik der politischen Ökonomie von 'historischer Sozialwissenschaft', um den sozialtheoretischen Anspruch zu betonen, den Marx mit der klassischen politischen Ökonomie teilt. Wie bereits erwähnt, gibt es damals zwei etablierte sozialwissenschaftliche Disziplinen: die politische Ökonomie und die Geschichtswissenschaft. Die Spaltung zwischen Soziologie und einer an mathematischen Modellen orientierten Wirtschaftswissenschaft [*economics*], die die heutige akademische Fächerdifferenzierung auszeichnet, ist - gegen Ende von Marxens Leben - gerade im Entstehen begriffen. Die Kritik der politischen Ökonomie verläuft in genau die entgegengesetzte Richtung: Marx kritisiert an den klassischen Ökonomen, dass sie viel zu wenig sozialtheoretisch arbeiten und viel zu sehr - um es in seiner Sprache zu sagen - am 'Stoff' statt an der 'Form' interessiert sind.

Schließlich spreche ich von 'historischer Sozialwissenschaft', um das spezifische Historisierungsprojekt zu betonen, das die Kritik der politischen Ökonomie enthält. Das macht das marxsche Unternehmen weder zu einer historischen Analyse, noch zu einer geschichtsphilosophischen Konstruktion, die - wie der an dieser Stelle



stärker von Hegel geprägte Engels meinte (MEW 13, 468ff.) - eine Einheit von 'Logischem' und 'Historischem' unterstellt. Vielmehr geht es in der Kritik der politischen Ökonomie um eine Strukturanalyse der kapitalistischen Produktionsweise, die die historische Spezifik ihres Objekts profiliert. Zu diesem Zweck spricht Marx vom 'Doppelcharakter' der Arbeit bzw. des Kapitals: Werkzeuge sind Mittel zur Bearbeitung eines Gegenstandes, unter historischen spezifischen Bedingungen und in bestimmten sozialen Konstellationen werden sie 'Kapital' und damit zu 'sich verwertendem Wert'; Arbeit als konkret-nützliche ist produktiver Stoffwechsel mit der Natur, unter historisch spezifischen Bedingungen wird sie im Tausch auf 'abstrakte Arbeit' reduziert und dient somit als Regulationsinstanz gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Der Kritik von Marx zufolge führt das sozialtheoretische Defizit der politischen Ökonomie dazu, auch die historische Spezifik ihres Objekts zu verfehlen. Wie dieser 'Fehler' zu Stande kommt, versucht Marx zu rekonstruieren, indem er auf die spezifisch gegenständliche 'Erscheinungsform' sozialer Verhältnisse verweist: Relationen sind nicht als solche beobachtbar, sondern nur anhand der von ihnen relationierten Elemente. Wird diese 'dingliche' Erscheinungsform nicht reflektiert, kommt es - auf Grundlage der versachlichten Herrschaft des Marktes - zu epistemischen Naturalisierungen. Hier liegt auch eine wesentliche Differenz zu seinem früheren historischen Materialismus: Die Kritik der politischen Ökonomie dreht den Primat der Produktivkräfte über die Produktionsverhältnisse, der Dispositionen über die Relationen um. Sie geht nicht mehr von einer transhistorischen Dynamik der Produktivkraftentwicklung aus, sondern zeigt auf, wie unter historisch spezifischen sozialen Verhältnissen die Produktivkräfte treibhausmäßig entfaltet werden.<sup>16</sup>

Nun ist die Rede von '*historischer Sozialwissenschaft*', die ich mir von Immanuel Wallerstein (1991) geborgt habe, zumindest in Deutschland alles andere als unschuldig. In den 1970er und 80er Jahren wurde dieser Terminus von deutschen Sozialhistorikern verwendet, um gegenüber 'historistischen' Ansätzen das Profil der Geschichtsschreibung als sozialwissenschaftliche Disziplin zu schärfen (Mommsen 1987). Der Bezugspunkt dabei war allerdings nicht Marx, sondern Max Weber. Insofern kann ich nicht umhin, ganz kurz zu umreißen, worin ich die *differentia specifica* zwischen der historischen Sozialwissenschaft von Marx und Weber sehe. In meinen Augen betrifft die Differenz sowohl das Gegenstandsverständnis als auch die Methode. Weber denkt das Soziale (er redet nicht von 'Gesellschaft') ausgehend vom 'subjektiven Sinn', den ihm die Akteure beilegen. Entsprechend interessiert er sich für Rationalitäten und soziale Regelmäßigkeiten. Marx dagegen

16 Daraus folgt jedoch nicht, dass Marx durchgängig eine (hegelsche) 'Ontologie der Relationen' vertreten würde. Vielmehr bleibt das Denken in Dispositionsbegriffen - wenn auch dem Relationsdenken untergeordnet - für ihn unverzichtbar: siehe die bereits erwähnte Mehrwerttheorie.

denkt Gesellschaft in erster Linie - und in Kontinuität zur schottischen Aufklärung - als kooperative Abhängigkeitsbewältigung von der Natur. Daher richtet er sein Augenmerk auf die Strukturen, d.h. die Relationengefüge, in denen diese Abhängigkeitsbewältigung erfolgt. Methodisch postuliert Weber für die von ihm begründete 'verstehende Soziologie' - im Unterschied zur 'hermeneutischen' Sozialtheorie und ihrem Methodendualismus - eine Integration von 'Verstehen' und 'Erklären'. Letzteres meint dabei für ihn primär die Etablierung von Regelmäßigkeiten qua induktiver Generalisierung. Auch Marx nimmt - zumindest implizit - eine Verstehensdimension in Anspruch, obwohl das Schwergewicht von Wissenschaft bei ihm eindeutig auf dem Erklären liegt. Erklärungen richten sich für ihn dabei nicht auf Regelmäßigkeiten, sondern auf Strukturen und Mechanismen und erfolgen über 'Retroduktion' (Sayer 1975).

An diesem Punkt erscheint es mir wiederum fruchtbar, Marx von den philosophisch-wissenschaftstheoretischen Debatten her zu lesen, die in den letzten vier Jahrzehnten vor allem im angelsächsischen Raum statt gefunden haben. Innerhalb des wissenschaftlich-realistischen Spektrums hat die Strömung des 'kausalitätstheoretischen Realismus' (Harre 1970; Bhaskar 1975; Cartwright 1983) gezeigt, dass die Rede von 'Regelmäßigkeiten' keineswegs unproblematisch ist. Strikte Regelmäßigkeiten setzten ein geschlossenes System voraus, wie wir es (annäherungsweise) nur in experimentellen Anordnungen finden. In diesen werden - qua Isolierung eines, manchmal auch mehrerer Mechanismen - Ereigniskonstanzen künstlich hergestellt, um über die Formel 'immer wenn x, dann y' Aufschluss über die Wirksamkeit eines Mechanismus zu gewinnen. In offenen Systemen, wie Natur und Gesellschaft es sind, gibt es dagegen - abgesehen von der Bewegung der Himmelskörper - keine vergleichbaren Regelmäßigkeiten, sondern Ereignisse variieren, da sie durch eine Vielzahl von Mechanismen produziert werden. Strikte Regelmäßigkeiten sind also eher selten. Was hier auf dem Spiel steht, ist nichts anderes als der Begriff der Kausalität: Meint dieser - wie bei David Hume und in der Tradition des Empirismus - die 'konstante Verknüpfung von Ereignissen' (1748, 41), oder betrifft er - in einem realistischen Sinn, der an die guten Seiten von Aristoteles anknüpft - die Wirkkraft eines Dings, Verhältnisses oder Mechanismus?<sup>17</sup>

Marx hat im Vorwort zur Erstauflage des *Kapital* festgehalten: „Bei der Analyse der ökonomischen Formen kann [...] weder das Mikroskop dienen noch chemische

17 Ian Hacking hat sich in dem Zitat, das ich meinem Text vorangestellt habe, natürlich einen bösen Scherz erlaubt, als er den Philosophen bescheinigte, über keinen präzisen Begriff des Phänomens zu verfügen, und diesen handstreichartig als empirische Regelmäßigkeit definierte. Ich verstehe Hacking folgendermaßen: Statt die Sprache zu melken, sollten empiristische Philosophen lieber Ziegen-Melken gehen. Dann würden sie feststellen, dass in der Welt ein Mangel an Regularitäten herrscht.

Reagentien. Die Abstraktionskraft muss beide ersetzen." (MEW 23, 12) Was tut nun die Abstraktionskraft, wenn sie abstrahiert? Was tut Marx, wenn er in seinem Forschungsprozess wissenschaftliche Begriffe und Erklärungen produziert? Eine Kausalerklärung vornehmen heißt bei ihm, die Mechanismen und Strukturen zu analysieren, die einem Ereignis bzw. einer Ereignisfolge zugrunde liegen. Konstanz siedelt er dabei auf der Ebene der Mechanismen und nicht der Ereignisse an. Genauso wenig wie um induktive Generalisierungen geht es ihm daher um ein 'deduktiv-nomologisches' Erklärungsmodell (Carl Gustav Hempel), das Ereignisse unter als Regelmäßigkeitsbeschreibungen verstandene 'Gesetze' subsumiert, um sie dann aus diesen 'abzuleiten'. Was Marx praktiziert, ist dagegen ein Verfahren, das seit Charles Sanders Pierce als 'Retroduktion' bezeichnet wird: Für ein Ereignis bzw. eine Gruppe von Ereignissen werden - ähnlich einer Kriminaluntersuchung (Bhaskar 1975) - Kausalmechanismen postuliert, von denen dann diejenigen, die die beste Erklärung gestatten, ausgewählt und in ihrer Funktionsweise analysiert werden. Wenn Marx in seiner Kritik der politischen Ökonomie von Gesetzen als 'Tendenzen' spricht, dann ist genau ein solcher 'retroduktiver' Erklärungsmodus vorausgesetzt. Gesetze sind keine 'Sukzessionsgesetze', die einzelne Ereignisse festlegen, sondern betreffen die 'notwendige' Wirkungsweise eines ('retroduktiv' zu untersuchenden) Mechanismus. Die Pointe dieser Auffassung liegt darin, dass sie 'Kausalität' und 'Gesetze' auf strikt indeterministische Weise zu denken erlaubt: Ein Ereignis wird immer durch die kontingente Verbindung mehrerer Mechanismen produziert; es kann daher gar nicht durch die notwendige Wirkungsweise eines einzelnen Mechanismus 'determiniert' werden. Gesetze definieren Möglichkeitsspielräume, die - im Fall sozialer Mechanismen - Handlungen nicht festlegen, sondern die Bedingungen setzen, mit denen Akteure umgehen müssen (zur Frage der Handlungsfähigkeit sozialer Akteure vgl. Archer 1995 und 2000).

In dieser strikt indeterministischen Anlage der Kritik der politischen Ökonomie sehe ich eine weitere entscheidende Differenz zwischen Marxens historischer Sozialwissenschaft und seinem historischen Materialismus. Am besten lässt sich das vielleicht an der tiefgreifenden Veränderung plausibilisieren, die der Begriff der Arbeitsteilung bei Marx erfährt. Die Sichtweise, die er in der *Deutschen Ideologie* mit Smith und Ferguson teilte, entsprach einem - wie Robert Brenner treffend gesagt hat - „techno-determinist view“ (1987,286). Dabei war folgende „causal chain“ am Werk: „development of the productive forces - development of the division of labour (specialisation and Cooperation) - form of division between mental and manual labour - nature of class and property relations (distribution of material, instrument and product of labour) - form of the State.“ (276) In den *Manuskripten 61-63* (MEG A 3.1) und im 12. Kapitel vom ersten Band des *Kapital* dagegen überwindet Marx diese techno-funktionalistische Perspektive und setzt ein neues sozialtheoretisches Verständnis an ihre Stelle. Für gesellschaftliche Arbeitsteilung sind nun drei aufei-

ander nicht-reduzierbare Mechanismen relevant: 1) die technische Arbeitsteilung in der Manufaktur, wir würden heute sagen: in 'Organisationen' (Bidet 2004); 2) die Zuweisung von Positionen innerhalb dieser Arbeitsteilung gemäß der Kategorie der Klasse - und gleichermaßen von Geschlecht und *race*, wie heute unbedingt zu ergänzen ist (Knapp 2005; McCall 2005); 3) die Verteilung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit über den Markt als im Kapitalismus dominantem (er ist nicht der einzige), gerade nicht organisationell steuerbaren Mechanismus. Welcher andere sozialwissenschaftliche Ansatz verfügt über ein derart komplexes Verständnis von Arbeitsteilung?

### 3. Zum Schluss: Ein neues Periodisierungsschema

Ich habe in meinem Text zu zeigen versucht, dass Althusser's These von dem einen epistemologischen Einschnitt im Werk von Marx zugunsten der Vorstellung eines doppelten Bruchs verabschiedet werden sollte: eines philosophischen Einschnitts und eines wissenschaftlichen Durchbruchs. Hinsichtlich des ersteren war ich mit Althusser durchaus einverstanden, dass sich 1845 bei Marx eine philosophische Revolution vollzieht. Ich habe versucht, diese als Entstehung eines neuen Materialismus der Praxis und einer neuen Praxis der Philosophie darzustellen. Wo durch letztere das Philosophieren auf politische und sozialwissenschaftliche Selbstreflexivität verpflichtet wird, entwickelt sich ersterer auch als 'implizite Philosophie' weiter: Im Zug der Ausarbeitung der Kritik der politischen Ökonomie konkretisiert sich der marxsche Materialismus zunehmend als wissenschaftlicher Realismus und Emergenzmaterialismus. Mein fundamentaler Dissens mit Althusser setzte dagegen an dem Punkt ein, an dem der französische Philosoph eine Synchronie von philosophischer und wissenschaftlicher Revolution bei Marx unterstellt. Ich habe argumentiert, dass Marx sich 1845 zunächst auf das Terrain eines historischen Materialismus begibt, der nicht wesentlich über die materialistische Geschichtsphilosophie der schottischen Aufklärung hinausweist. Mir ging es dann darum, diesen historischen Materialismus von dem neuen Typ historischer Sozialwissenschaft abzugrenzen, der mit der Entwicklung der Kritik der politischen Ökonomie zum Durchbruch kommt. Neu und auch heute noch aktuell ist an dieser Art Sozialwissenschaft ihr transdisziplinärer Charakter: Sie kann interpretiert werden als praktizierte Kritik der Fächergrenzen zwischen Wirtschaftswissenschaft, Soziologie und Geschichtsschreibung und vertritt ein strukturtheoretisches Erklärungsmodell, das Gesetzesaussagen mit einem strikten Indeterminismus verbindet.

Bisher hatte ich dazu geschwiegen, wo genau im marxschen Werk der Durchbruch zur historischen Sozialwissenschaft anzusiedeln ist. Ich möchte diese Frage nun zum Anlass nehmen, um ein neues Periodisierungsschema vorzuschlagen. Althusser unterschied im Werk von Marx folgende Phasen (1965, 35):

1840-1844 Jugendwerke

1845 Werke des Einschnitts

1845-1857 Werke der Reifung

1857-1883 Werke der Reife

Die Termini der 'Reifung' und der 'Reife' wecken ungute Assoziationen. Wolfgang Fritz Haug (2006, 21 ff.) hat zu Recht betont, dass diese biologischen Metaphern unangemessen sind, da sie eine lineare Entwicklung unterstellen, wo ein widersprüchlicher Lernprozess besteht. Darüber hinaus kann ich mich ihm nur anschließen, wenn er vorschlägt, innerhalb der 'Werke der Reife' eine weitere Periode abzugrenzen, die 1873 beginnt: Marx fängt damals an, sich intensiv mit Russland zu beschäftigen, der damaligen Peripherie Europas, und gelangt darüber zu einem Bruch mit seinem eigenen Eurozentrismus und zu einer vehementen Kritik der Geschichtsphilosophie (Shanin 1983). Den Geltungsbereich seiner Skizze zur sogenannten ursprünglichen Akkumulation beschränkt er nun auf Westeuropa und verabschiedet die - u.a. in seinen Indien-Aufsätzen vertretene - Vorstellung, andere Gesellschaften müssten einen mit Westeuropa identischen Entwicklungsweg nehmen. Voller Spott spricht er von „einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein.“ (MEW 19, 112)

Allerdings lassen sich selbst in dem Brief an die Redaktion der *Otetschestvennyje Sapisiki*, an dessen Ende diese Bemerkung steht, noch geschichtsphilosophische Restbestände finden, wenn Marx nämlich seine politisch-agitatorische Aussage, dass die kapitalistische Produktionsweise „mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation“ (ebd., 110) erzeugt, als von ihm erwiesenen Forschungsbestand ausgibt. Wenn aber selbst dieser späte Marx ein 'unreiner' Marx ist, wie lässt sich dann noch seine historische Sozialwissenschaft vom historischen Materialismus abgrenzen? Gibt es hierfür überhaupt sinnvolle Kriterien? Ich habe, um diese unscharfen Grenzen zu betonen, nicht von einem 'Einschnitt', sondern von einem 'Durchbruch' zur historischen Sozialwissenschaft gesprochen. In meinen Augen lässt dieser sich im Herbst 1858 ansiedeln, als Marx an *Zur Kritik der politischen Ökonomie* arbeitet (Schrader 1980) und den „Springpunkt“ entdeckt, „um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht“ (MEW 23, 56): den Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit. Mein eigener Periodisierungsvorschlag sieht daher folgendermaßen aus:

1840-1844 Der junge Marx

1845 Der philosophische Einschnitt: die Entdeckung des Materialismus der Praxis

1846-1857 Phase des historischen Materialismus

1858 Der wissenschaftliche Durchbruch zur historischen Sozialwissenschaft

1859-1872 Phase der Kritik der politischen Ökonomie

1873-1883 Der späte Marx: Revision des eigenen Eurozentrismus



Wenn ich die Phase des historischen Materialismus bis 1857 datiere und die Phase der Kritik der politischen Ökonomie erst 1859 und nicht schon 1850, als Marx im Londoner Exil seine ökonomischen Studien erneut aufnimmt, beginnen lasse, so liegt das daran, dass ich die Indien-Aufsätze sowie die spekulativen Argumentationsgänge der *Grundrisse* inklusive deren Zusammenbruchstheorie für 'vorwissenschaftlich' halte. Das heißt nicht, dass Marx in den *Grundrissen* keine wichtigen wissenschaftlichen Einsichten gewonnen hätte, sondern nur, dass Entdeckungen wie der Doppelcharakter des Kapitals bis zum Herbst 1858 noch von anderen Tendenzen überlagert werden. Darüber hinaus ist mir bewusst, dass Marx nach 1873 sehr viel mehr als eine Revision seines eigenen Eurozentrismus betreibt und z.B. - in den *Randglossen* zu Wagner und den Manuskripten zum zweiten Band - mit seiner Kritik der politischen Ökonomie fortfährt. Ich gebe gerne zu, dass meine Periodisierung, wie jedes Schema, etwas statisches und willkürliches hat, das den tatsächlichen Überlappungen und Diversitäten nicht gerecht wird. Woraufes mir ankam, war, Althusser nach wie vor große Suggestionskraft zu aktualisieren. Althusser bleibt unübertroffen, wenn er uns dazu einlädt, Marx von der Seite seiner Inkohärenzen und Brüche her zu betrachten.

## Literatur

- Althusser, Louis, *Für Marx* (1965), aus d. Französischen v. Karin Brachman u. Gabriele Sprigath, Frankfurt/M 1968.
- Archer, Margaret S., *Realist Social Theory. The Morphogenese Approach*, Cambridge 1995.
- dies., *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge 2000.
- Arndt, Andreas, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum 1985.
- Backhaus, Hans-Georg, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg 1997.
- Bartolovich, Crystal/Lazarus, Neil (Ed.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge 2002.
- Bhaskar, Roy, *A Realist Theory of Science*, Leeds 1975.
- ders., *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Brighton 1979.
- ders., *Philosophy and the Idea of Freedom*, Oxford 1991.
- ders., *Dialectic. The Pulse of Freedom*, London 1993.
- Bidet, Jacques, *Explication et Reconstruction du Capital*, Paris 2004.
- Bohlender, Matthias, „Government, Commerce und Civil Society. Zur Genealogie der schottischen politischen Ökonomie, in: Kaelble, Hartmut/Schriewer, Jürgen (Hg.), *Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M 1998, 115-147.
- Brenner, Robert, „Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism“, in: Beier, A.L./Cannadine, David/Rosenheim, James M. (Hg.), *The First Modern Society. Essays in English History in Honour of Lawrence Stone*, Cambridge 1989, 271-304.



- Butler, Judith, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* (.1993), aus d. Amerikanischen v. Karin Wördemann, Berlin 1995.
- Callinicos, Alex, *Social Theory. A Historical Introduction*, Cambridge 2007.
- Cartwright, Nancy, *How the Laws of Physics Lie*, Oxford 1983.
- Ferguson, Adam, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (1767), aus d. Englischen v. Hans Medick, Frankfurt/M 1988.
- ders., *Principles of Moral and Political Science* (1792), New York 1975.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (1966), aus d. Französischen v. Ulrich Koppen, Frankfurt/M 1974.
- ders., *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* (1976), aus d. Französischen v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt/M 1983.
- ders., *Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am College de France 1978-1979*, aus d. Französischen v. Jürgen Schröder, Frankfurt/M 2004.
- Geras, Norman, *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend*, London 1983.
- Hacking, Ian, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften* (1983), aus d. Englischen v. Joachim Schulte, Stuttgart 1996.
- Harre, Rom, *The Principles of Scientific Thinking*, Chicago 1970.
- Haug, Wolfgang F., *Einführung in marxistisches Philosophieren. Die Abschiedsvorlesung*, Hamburg 2006.
- Heinrich, Michael, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster 1999.
- ders., *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004.
- Henning, Christoph, *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld 2005.
- Hoff, Jan/Petrioli, Alexis/Stützle, Ingo/Wolf, Frieder O. (Hg.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster 2006.
- Hume, David, *Ein Traktat über die menschliche Natur* (1739), aus d. Englischen v. Theodor Lipps, Hamburg 1978.
- ders., *An Essay Concerning Human Understanding* (1748), Mineola 2004.
- Knapp, Gudrun-Axeli, „Intersectionality' - ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von 'Race, Class, Gender'", in: *Feministische Studien*, 23. Jg., Mai 2005, 68-81.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (1985), aus d. Englischen v. Michael Hinz u. Gerd Vorwallner, Wien 2000.
- Lindner, Urs, „Antiessentialismus und Wahrheitspolitik. Marx, Foucault und die neuere Wissenschaftstheorie", in: *Prokla* 151, 2008, 203-219.
- ders./Wolf, Frieder O., „Klassenreduktionismus. Zur Geschichte einer marxistischen Tragödie", 2008 (unveröffentlichtes Manuskript).
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), London 1997.
- McCall, Leslie, „The Complexity of Intersectionality", in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30, 2005, no. 3, 1771-1800.
- Meek, Ronald, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge 1976.
- MEW = *Marx-Engels-Werke*, Berlin/Ost 1957ff..

- Miliar, John, *The Origin of the Distinction of Ranks* (1771), in: Lehmann, William, *John Miliar of Glasgow 1735-1801. His Life and Thought and his Contributions to Sociological Analysis*, Cambridge 1960, 165-322.
- Mommsen, Wolfgang J., „Geschichte als Historische Sozialwissenschaft“, in: Rossi, Pietro (Hg.), *Theorien der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M 1987, 107-146.
- Prakash, Gyan, „Writing Post-Orientalist Histories of the Third World. Perspectives from Indian Historiography“ (1990), in: Chaturvedi, Vinayak (Hg.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London 2000, 163-190.
- Psillos, Stathis, *Scientific Realism. How Science Tracks Truth*, New York 1999.
- Reckwitz, Andreas, „Die Krise der Repräsentation und das reflexive Kontingenzbewusstsein. Zu den Konsequenzen der post-empiristischen Wissenschaftstheorie für die Identität der Sozialwissenschaften“, in: Bonacker, Torsten/Brodacz, Andre/Noetzel, Thomas (Hg.), *Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten*, Frankfurt/M 2003, 85-103.
- Reichelt, Helmut, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt/M 1970.
- Rohbeck, Johannes, *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/M 1987.
- Sayer, Andrew, *Realism and Social Science*, London 2000.
- Sayer, Derek, *Marx's Method. Ideology, Science and Critique in Capital*, Sussex 1975.
- Schmidt, Alfred, „Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte“, in: ders. (Hg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M 1969, 194-265.
- Schrader, Fred E., *Restoration und Revolution. Die Vorarbeiten zum 'Kapital' von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-1858*, Hildesheim 1980.
- Shanin, Teodor (Hg.), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the 'Peripheries of Capitalism'*, London 1983.
- Sieferle, Rolf Peter, *Karl Marx zur Einführung*, Hamburg 2007.
- Soper, Kate, *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human*, Oxford 1975.
- Stefan, Achim, *Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*, Dresden 1999.
- Van Fraassen, Bas, *The Scientific Image*, Oxford 1980.
- Vileisis, Danga, „Geschlechterverhältnisse und gesellschaftliche Reproduktion. Zur marx-schen Rezeption von John Miliar“, in: Lindner, Urs/Nowak, Jörg/Paust-Lassen, Pia (Hg.), *Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit*, Münster 2008 (in diesem Band).
- Wallerstein, Immanuel, *Die Sozialwissenschaft 'kaputtdenken'. Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts* (1991), aus d. Amerikanischen v. Nicole Jeschke u. Britta Krüger, Weinheim 1995.
- ders./Juma, Calestous/Keller, Evelyn Fox/Kocka, Jürgen/Lecourt, Dominique/Mudimbe, Valentin Y./Mushakoji, Kinhide/Prigogine, Ilya/Taylor, Peter J./Trouillot, Michel-Rolph, *Die Sozialwissenschaften öffnen. Ein Bericht der Gulbenkian-Kommission zur Neustrukturierung der Sozialwissenschaften*, aus d. Englischen v. Christoph Münz, Frankfurt/M 1996.
- Wippermann, Wolfgang, *Der Wiedergänger. Die vier Leben des Karl Marx*, Wien 2008.

- Wolf, Frieder O., „Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik" (1975), in: ders., *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, Hannover 1983, 100-126.
- ders., *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster 2002.
- ders., „Marx' Konzept der 'Grenzen der dialektischen Darstellung'", in: Hoff u.a. 2006, 159-188.
- Wood, Ellen Meiksins, *The Origin of Capitalism. A Longer View*, London 2002.

Kate Soper

## Future Culture.

### Realismus, Humanismus und die Politik der Natur<sup>1</sup>

Alle, die auf dem weiten Feld der umweltbezogenen Forschung [*environmental studies*] arbeiten (und damit meine ich hier Philosoph/innen, Geograph/innen, Umweltaktivist/innen, Soziolog/innen, Kulturwissenschaftler/innen und Kunst-historiker/innen), dürften sich in zwei Punkten einig sein: *Erstens* hat der in ihren Debatten einst so zentrale Begriff der Natur seine allumfassende Erklärungskraft eingebüßt. Das bedeutet allerdings nicht, dass er gänzlich verschwunden wäre; bis heute durchzieht er die ökologischen Debatten. Schließlich ist es die 'Natur', deren Verlust, Verschmutzung und Zerstörung beklagt wird. Und die 'Natur' ist es, die man uns zu respektieren, zu schützen und zu bewahren ermahnt. Allerdings wird heutzutage bereitwillig anerkannt, dass es sich dabei lediglich um einen Platzhalter handelt - um einen zweckdienlichen, aber reichlich gestenhaften Begriff, dessen Bedeutung zunehmend umstritten ist. Das verweist auf den *zweiten* Punkt, in dem Einigkeit zu bestehen scheint, nämlich dass der Streit über die Beschaffenheit der Natur weitgehend zwischen zwei Parteien ausgetragen wird: zwischen Realist/in-nen auf der einen und Konstruktivist/innen auf der anderen Seite. Da diese Unterscheidung in ihren Umrissen heute vielen vertraut ist, werde ich sie hier nicht im Detail erläutern. Einige Spezifizierungen seien jedoch angebracht.

Zunächst halte ich es für eine wichtige Frage, ob bei der Grenzziehung zwischen Realist/innen und Konstruktivist/innen *ontologische* oder *normative* Gesichtspunkte in den Vordergrund gestellt werden. In ontologischer Hinsicht verläuft die Konfliktlinie zwischen denen, die auf einer unabhängigen Realität und Existenzweise der Natur bestehen und jenen, die meinen, es gebe in diesem Sinn gar keine 'Natur', sondern alles, was wir als 'natürlich' bezeichnen, sei auf die eine oder andere Weise bereits Produkt menschlicher Kultur. Kommen wir zunächst zu den - zweifels-ohne sehr verschiedenen - Spielarten des Realismus. Zu diesem Spektrum gehören Tiefenökolog/innen, die ausführlich den intrinsischen Wert des Grand Canyon erläutern, genauso wie pragmatische Umweltschützer/innen, die sich mit dem Hinweis begnügen, das Ozonloch sei nicht durch die Sprache verursacht worden. Die

1 *Anmerkung der Herausgebenden:* Wir danken der Zeitschrift *Radical Philosophy*, dass wir diesen Aufsatz in unseren Band aufnehmen durften.

differenzierteren unter den Realist/innen werden betonen - wie Ted Benton und ich das z.B. in unseren Texten zu ökologischen Fragen getan haben -, dass es wichtig ist, zwischen Tiefen- und Oberflächen-Naturen zu unterscheiden: zwischen den Voraussetzungen jeder menschlichen Bearbeitung einerseits und andererseits den sinnlich wahrnehmbaren Ergebnissen dieser Bearbeitung (ob nun Wildnis, kultivierte Landschaft, Flora, Fauna oder menschlicher Körper).<sup>2</sup> Kritische Realist/innen werden außerdem klarstellen, dass über die Natur - und zwar sowohl über die Tiefenstrukturen als auch über die Oberflächenformen - nur im Medium menschlicher Sprache nachgedacht werden kann. Gleichzeitig halten sie jedoch daran fest, dass (wissenschaftliches, poetisches oder umweltpolitisches) Denken sich auf Einheiten und Prozesse bezieht, die unabhängig bzw. in manchen Fällen gänzlich unberührt von den jeweiligen Repräsentationen existieren.

Auch der Konstruktivismus begegnet uns in verschiedenen Formen. So wird einmal betont, dass es sich bei 'Natur' um das konventionelle, jedoch revidierbare Gegenkonzept zu 'Kultur' handelt. Ein andermal wird herausgestellt, dass Wissen sozial konstruiert ist. Und schließlich wird darauf verwiesen, dass vieles, was die Umweltbewegung als 'natürlich' verhandelt, von Menschenhand geschaffen wurde. Diese Bedeutungen schließen sich gewiss nicht aus; oft laufen sie miteinander zusammen. Allerdings ist die erste Position eher in den von Derrida und Foucault geprägten *gender studies* und Kulturwissenschaften zu finden, während die beiden anderen Auffassungen in wissenschaftstheoretischen, kultur-geographischen, soziologischen und umweltpolitischen Auseinandersetzungen betont werden.<sup>3</sup>

## Das versteckte Reale

In *What is Nature?* (1995) habe ich gesagt, dass diesen beiden ontologischen Auffassungen jeweils auch eine normative Haltung zugeordnet werden kann. Realist/innen treten in normativer Hinsicht oft 'naturbejahend' auf, und zumindest die

2 Vgl. Soper 1995 und Benton 1989, 1992 sowie 1993. Diese Positionen sind von Roy Bhaskars *Critical Realism* beeinflusst (1975; 1979; 1989; 1993).

3 Hier beziehe mich z.B. auf Evernden (1992), der sagt, vor der Erfindung des Naturbegriffs habe keine Natur existiert. In ähnlicher Weise sprechen Phil Macnaughton und John Urry davon, dass „es keine Natur im Singular gibt, sondern nur Naturen“ und diese seien „historisch, geographisch und sozial konstituiert.“ (1998, 15) Vgl. auch Steven Vogsels Position, „die natürliche und die soziale Welt“ seien „ununterscheidbar“ (1996, 7), da es sich bei 'Natur' um eine soziale Kategorie handle. Zum konstruktivistischen Lager rechne ich auch Donna Haraways neo-antiromantischen 'Cyborg-Feminismus' sowie alle Ansätze, für die die Kybernetik den ultimativen Zusammenbruch jeder sinnvollen Unterscheidung zwischen Natur und Artefakt anzeigt. Weitere Beispiele der antirealistischen Position werden hilfreich von John O'Neill (1999) diskutiert.



naiveren tendieren dazu, die 'Natur' als eine an sich wertvolle Stätte von Wahrheit und Authentizität zu beschwören. Konstruktivist/innen dagegen sind eher 'natureskeptisch': Auf der Hut vor den sozialen und sexuellen Regulierungsfunktionen einer Berufung auf 'Natürlichkeit' suchen sie deren irreführende anthropozentrische und anthropomorphe Begriffsprojektionen offen zu legen. Ich halte diese Zuordnung immer noch für sinnvoll, würde heute allerdings betonen, dass es keine direkte Entsprechung von ontologischen und normativen Positionen gibt.

Nehmen wir als Beispiel das wachsende Feld der an ökologischen Themen interessierten Kulturwissenschaften, das unter dem Namen *Ecocriticism* bekannt geworden ist. Dort finden sich zwei Ansätze, die sich in je unterschiedlicher Weise um eine angemessene Repräsentation der nicht-menschlichen Natur bemühen.<sup>4</sup> Der eher umweltzentrierte und 'naturbejahende' Ansatz liest literarische und andere Texte als Quellen, in denen sich ein der Natur innewohnender Wert bzw. eine zwischen ihr und dem Menschen wiederherzustellende Einheit offenbart. Damit verbindet sich der Ruf, der Natur eine 'Stimme' zu verleihen, ihre spezifische 'Andersheit' anzuerkennen oder sie gar gegenüber dem Menschen zu privilegieren. Man könnte diesen Ansatz auch als heideggerianische Erlösungssuche bezeichnen, als Suche nach den Möglichkeiten, menschliche 'Entfremdung' zu überwinden und ein verlorenes authentisches Verhältnis zur Natur wiederherzustellen.

Der andere Ansatz zeigt sich in skeptischen Dekonstruktionsübungen, die die Rolle der Kultur bei der Schaffung der Natur betonen und dabei romantische, anthropomorphisierende oder ideologisch verzerrende Repräsentationen entlarven. Beide Ansätze verhalten sich antithetisch zueinander: Autor/innen, die die 'Wahrheit' oder den 'Wert' der Natur bekräftigen, engagieren sich für etwas ziemlich anderes als diejenigen, die die Konstruiertheit einer solchen 'Wahrheit' und damit auch die historische Wandelbarkeit des emotionalen Zugangs zur Natur herausstellen. Nichtsdestotrotz kann man sagen, dass beide sich um ein besseres Verständnis der nicht-menschlichen Welt bzw. eine Korrektur von Fehleinschätzungen der menschlichen Beziehung zu ihr bemühen. In der stärker 'naturbejahenden' Variante erfolgt der Rekurs auf 'wahrhaftige' Beziehungen zur Natur *explizit*. Allerdings empfiehlt auch die andere Variante *implizit* ein alternatives bzw. besseres Verständnis - eines, das instrumentalisierende und anthropomorphisierende Aneignungen vermeidet. Insofern operieren auch 'Natureskeptiker/innen' mit Vorstellungen von 'Wahrheit' und 'Authentizität'.<sup>5</sup> In beiden Fällen erscheint es als Aufgabe des *Ecocriticism*, Texte

4 Beispiele für beide Positionen finden sich in Kerridge/Sammells (1998). Für die erste, eher 'naturbejahende', Linie des *ecocriticism* ist Martin Heidegger ein entscheidender Bezugspunkt.

5 Als Beispiele für eine solche kritisch-entlarvende Lesart von Natur-Diskursen können hier Alex Wilsons *The Culture of Nature* (1992) genannt werden, oder auch Karin Les-

nach Anleitungen zu einer besseren Würdigung der unabhängigen Existenz der Natur zu durchforsten und auf diese Weise unsere Sicht zu korrigieren - ob damit nun der Rat verbunden ist, zur Natur 'zurückzukehren', oder die Warnung, gegenüber unseren allzu anmaßenden Repräsentationen Vorsicht walten zu lassen.

Auch im Feld der Sozialtheorie weist die konstruktivistische Strömung Äquivalenzen auf, in denen sich so etwas wie ein 'unterdrückter' Natur-Realismus äußert. Nehmen wir zum Beispiel die Position von Donna Haraway auf den ersten Seiten von *Simians, Cyborgs, and Women*:

„Weder unsere persönlichen noch unsere sozialen Körper können als natürlich angesehen werden im Sinn einer Existenz außerhalb des selbst-erschaffenden Prozesses, der menschliche Arbeit genannt wird. Was wir als Natur und Kultur erfahren und theoretisieren, ist durch unsere Arbeit transformiert. Alles was wir anfassen und dabei erkennen, einschließlich unserer organischen und sozialen Körper, wird erst ermöglicht durch Arbeit.“ (1991a, 10)

Haraway scheint hier einerseits einen Begriff des Natürlichen anzuerkennen (als etwas noch nicht Vermenschlichtes oder menschlich Verarbeitetes), während sie andererseits die Möglichkeit der Erkenntnis dieses Bereichs zurückweist. Ich stimme ihr zu, dass alles, was uns umgibt, alles 'Anfassbare', ein menschliches Arbeitsprodukt und daher eine kulturelle Konstruktion ist. Allerdings halte ich es für genauso zentral, die Existenz einer Tiefen-Natur anzuerkennen, im Sinn von Kausalkräften und -prozessen, die kultivierende Arbeit ermöglichen und begrenzen. Auch was von der Natur nicht 'anfassbar' ist, bleibt doch Gegenstand wissenschaftlichen Wissens, eines Wissens, das wir z.B. bei der Entwicklung von Maschinen und Computersystemen, von *genetic engineering* usw. ständig nutzen. Haraways Rede von der 'Neuerfindung der Natur' lässt offen, inwiefern sie der Existenz einer Natur zustimmt, die nicht schon Kultur-Effekt und Ergebnis produktiver Interaktion, sondern Voraussetzung einer jeden solchen Interaktion ist.<sup>6</sup>

nik Obersteins Auseinandersetzung mit Kinderliteratur und Karla Armbrusters Untersuchung von Naturdokumentationen im Fernsehen (beide in Kerridge/Sammells 1998). In ihrer Kritik der Naturkonstruktionen in den entsprechenden Fernsehprogrammen schreibt Armbruster: „Der Brückenschlag zwischen Kultur und Natur durch einen exzessiven (und kulturell normativen) Anthropomorphismus ignoriert die zahlreichen Unterschiede zwischen Mensch und nicht-menschlicher Natur. Solche Strategien setzen die menschliche Naturbeherrschung fort: Indem Tiere, Pflanzen und ganze Ökosysteme für die Sphäre menschlicher Kultur vereinnahmt werden, nehmen wir Teil an einer Kolonisierung und Gleichmachung des Anderen, ohne seine Verschiedenartigkeit zu respektieren.“ (231)

- 6 In ihrem einflussreichen Plädoyer für einen Cyborg-Feminismus lädt uns Haraway ein, das Ende der Natur zu feiern, oder jedenfalls das Ende eines Naturverständnisses, das ultimative Einheit und Erlösung verheißt. „Cyborgs“, schreibt sie, „sind Geschöpfe einer

Die Position von Steven Vogel in *Against Nature* ist ähnlich ambivalent. Vogel bekennt sich zum Konstruktivismus und erklärt uns: „Zu sagen, die Natur sei 'konstruiert', [...] bedeutet lediglich, dass der Rekurs auf Natur immer ein Rekurs auf *uns* und unsere diskursiven Rechtfertigungsprozesse ist." (1996, 10) „Da 'Natur' eine soziale Kategorie ist, sind die 'natürliche' und die soziale Welt ununterscheidbar." (ebd.) Im selben Absatz bezieht er sich allerdings auch auf eine anscheinend recht unabhängige 'Natur', eine 'Natur an sich': Wenn er schreibt, „Menschen können [...] diskursiv festlegen, dass natürliche Entitäten bzw. die Natur selbst einen Wert besitzt" (ebd.), dann impliziert das schlicht und ergreifend, dass zwischen dem 'Natürlichen' und dem 'Sozialen' unterschieden werden *muss*.

Derartige Aquivokationen scheinen auch in Jane Howarths Besprechung meines Buches *What is Nature?* durch. Howarth kritisiert, ich würde bei meiner Theoretisierung einer unabhängigen Realität der Natur blind auf die Wissenschaft vertrauen. „Es mag richtig sein, dass man in Bezug auf die Natur nicht konstruktivistisch sein kann, aber man kann es in Bezug auf die Wissenschaft sein und damit in Bezug auf die Natur, wie sie von der Wissenschaft repräsentiert wird." (1998, 361) Wenn das heißt, dass Wissenschaft - um es im Vokabular des *Critical Realism* auszudrücken - fallibel ist, dass es also konkurrierende transzendente Argumente zur Erklärung von Naturkräften und -strukturen geben kann, dann entspricht das durchaus meiner Position. Wenn allerdings mehr damit gemeint sein sollte, etwa: 'die wirkliche Natur kann von jeder (beliebigen) theoretischen Konstruktion gleich gut repräsentiert werden', dann ist das mit meinem Realismus tatsächlich nicht vereinbar. Allerdings bestünde dann auch ein Widerspruch zu Howarths eigener Aussage, dass man in Bezug auf die Natur keine Konstruktivistin sein kann. Genau das wären wir nämlich, wenn wir ihr Argument so interpretierten, dass die wirkliche Natur bei der Bestimmung der Angemessenheit einer Theorie keine Rolle spielt. Die soziale Konstruktion von Wissen könnte dann Erkenntnis genannt werden, ohne durch die Eigenschaften dessen begrenzt zu sein, was sie zu erkennen sucht.

Man sieht also, dass diese Positionen nur dann eine gewisse Kohärenz aufrechterhalten können, wenn sie (implizit) auf das zurückgreifen, woraus die Konstruktionen konstruiert sind: auf eine körperliche Existenz, Selbstheit oder Realität, deren Form zwar durch soziale Kräfte, Institutionen und Diskurse vermittelt ist, auf die

Post-Gender-Welt. Nichts verbindet sie mehr mit Bisexualität, präödipler Symbiose, nichtentfremdeter Arbeit oder anderen Versuchungen, organische Ganzheit [...] zu erreichen. Die Cyborg überspringt die Stufe der ursprünglichen Einheit, des Identischseins mit der Natur im westlichen Sinne" (1985, 35, korr. Übers.). Trotz der Behauptung, die Cyborg widerstehe jeder Identifikation mit der Natur, wird sie jedoch für ihr „natürliches Gefühl für die Politik der Einheitsfront" (36) gelobt und Haraway empfiehlt uns Cyborg-Sex in einem naturalistischen Vokabular von Intimität und körperlicher Vereinigung.

sie jedoch gleichzeitig als Bedingung wirkt. Ein realistischer Naturbegriff dient daher als unterdrückte bzw. verdrängte ontologische Voraussetzung von vielem, was als 'Konstruktivismus' auftritt. Obwohl Steven Vogel z.B. daraufinsistiert, alles 'Natürliche' als menschliches Produkt zu begreifen (und zwar damit wir die volle Verantwortung dafür übernehmen), sind Konstruktivist/innen in normativer Hinsicht oft verkappte 'Naturbejaher/innen'. Letztlich trifft das auch auf Vogel zu: Wenn er für mehr Verantwortung gegenüber unseren Konstruktionen plädiert, heißt das, dass derzeit ökologisch etwas schief läuft und dass unsere Konstruktionen nicht zu dem passen, was die Natur uns vorgibt.

## Die zwei Dogmen des Ökologismus

Nun kann man durchaus einen realistischen Naturbegriff vertreten und dennoch den 'Skeptiker/innen' in Bezug auf die bearbeitete bzw. konstruierte Beschaffenheit der Oberflächen-Natur zuzustimmen. Sie haben gewiss auch darin Recht, die diskursive Gewalt, die im Namen der Natur ausgeübt wird, zurückzuweisen und den repressiven Charakter einer Naturalisierung sozialer Hierarchien, ethnischer Differenzierungen und sexueller Normen herauszustellen. Das entspricht genau meiner eigenen Position, die ich als 'realistisch' und 'humanistisch' beschreiben würde. *Realistisch* ist sie, weil sie unterscheidet zwischen einer unabhängigen Natur (der permanenten Grundlage jeder menschlichen Aktivität und Umweltveränderung) und einer historisch wandelbaren und kulturell gestalteten Umwelt (die unmittelbar erfahren wird und ästhetische Resonanz hervorruft). Meine Position ist *humanistisch*, insofern sie einem Naturalismus widerspricht, der statt der Differenzen die Ähnlichkeiten des Menschen mit anderen Lebewesen bezogen auf 'essentielle' Bedürfnisse und ökologische Abhängigkeiten hervorhebt und der Umweltpolitik in einer Anerkennung dieser Ähnlichkeiten zu fundieren sucht.

Aus dieser Perspektive werfe ich dem Konstruktivismus vor, ein *realistisches* Naturverständnis vorschnell verabschiedet zu haben, das jedoch für die Kohärenz des konstruktivistischen Ökologiediskurses über 'Kulturalität' und 'Gestaltwandel' der Oberflächen-Umwelt unabdingbar ist: Auch dieser Diskurs ist auf eine Unterscheidung zwischen in der Tiefe wirkenden Kausalkräften und ihren historisch veränderlichen Resultaten angewiesen - ob diese nun (wie Erdbeben und Vulkanausbrüche) von der Natur verursacht oder (wie antike Grabhügel und Nuklearbunker) von Menschen errichtet wurden. Gleichzeitig finde ich aber auch einen Realismus problematisch, der die 'Natur' als eigenständigen, an sich wertvollen Bereich präsentiert, welcher in Folge der zudringlichen und korrumpierenden Umtriebe der menschlichen Spezies mehr und mehr entwertet worden ist. Ein Einwand gegen diesen Ansatz liegt auf der Hand: Er verschleiert die Tatsache, dass die 'Natur', die man uns zu erhalten aufruft, - am deutlichsten wird das bei der sogenannten 'natürlichen' Landschaft,

einschließlich dessen, was man als 'Wildnis' bezeichnet - ihre physische Gestalt erst in Jahrhunderten menschlicher Aktivität gewonnen hat und daher im wahrsten Sinn ein 'kulturelles Konstrukt' ist. Ein solcher Realismus übersieht gleichfalls das Ausmaß, in dem unser Verständnis der ästhetischen Anziehungskraft und des Wertes der natürlichen Welt selbst im Verlauf der Interaktion mit ihr geformt worden ist und daher zumindest teilweise als Reaktion auf ihre Wirkungen angesehen werden muss. So fängt die Natur erst an dem Punkt an, als positive und erlösende Kraft zu fungieren und in ihren 'erhabenen' und ungezähmten Aspekten geschätzt zu werden, an dem die Beherrschung ihrer Gewalten es erlaubt, blinde Überlebensangst durch ästhetische Begeisterung für die Wildnis zu ersetzen. In diesem Sinn ist die Romantisierung der Natur eine Manifestation derselben menschlichen Naturbeherrschung, deren zerstörerische Wirkungen sie beklagt. Wenn wir also der tatsächlichen Herstellung der Umwelt und der Zuschneidung der Oberflächen-Natur auf moderne Bedürfnisse den gebührenden Anteil zugestehen, müssen wir unvermeidlich eine begriffliche Schwierigkeit anerkennen: Natur und Kultur lassen sich nicht einfach gegenüberstellen, als ob sie zwei klar unterscheidbare und abgegrenzte Bereiche wären. Vieles, was Ökolog/innen vage als 'natürlich' bezeichnen, ist tatsächlich ein Kulturprodukt, sowohl physisch als auch in dem Sinn, dass die Perzeption der Schönheit und des Wertes der Natur kulturell überformt ist.

Selbstverständlich werden auch die Verfechter/innen eines der Natur innewohnenden Werts einräumen, dass die Menschen bei vielem, was im allgemeinen als 'natürlich' gilt, ihre Hand im Spiel haben. Sie werden jedoch darauf dringen, dass die menschlichen Kulturen, besonders die westlichen Industriegesellschaften, viel zu sehr von einem instrumentellen Verständnis des Nicht-Menschlichen beherrscht sind und nur durch Wiederherstellung des Respekts für den Wert der Natur dazu bewogen werden können, ihre Politiken des ökologischen Missbrauchs aufzugeben.

Allerdings kann selbst dieses Argument angefochten werden. Es ist durchaus fraglich, inwieweit die Entwicklung eines Respekts für den Wert der Natur mit

- 7 Ich will damit nicht suggerieren, dass die Theoretiker des 'Natürlich-Erhabenen' im 18. Jahrhundert sich der Bedingungen bewusst waren, die ihrem ästhetischen Interesse an den entrückten, wilden und erschreckenden Aspekten der Natur zugrunde lagen. Dem 'Herrschaftsdenker' Kant zufolge ist eine Würdigung des Erhabenen potentiell für uns alle zugänglich und sein Genuss muss in Begriffen analysiert werden, in denen es selbst uns auf die Überlegenheit der Kräfte der menschlichen Vernunft gegenüber der Erscheinungswelt verweist. Der Punkt ist, dass dieses Themas erst mit der zunehmenden Domestizierung der Umwelt in Mode kommt. Innerhalb der US-amerikanischen Landschaftsmalerei des frühen 19. Jahrhunderts verwendete die Hudson River School die Symbolik des Erhabenen, nahm damit aber eher eine Minderheitenposition ein (Appleton 1975, 40f.). Vgl. auch Leo Marx' (1964, 36-44, 75-88) Hervorhebung der 'Garten'-Metapher des amerikanischen Schäfer-Ideals.



Veränderungen in der Umweltpolitik verknüpft ist, ob er tatsächlich - wie so oft behauptet - Voraussetzung einer besseren Praxis ist. Autor/innen, die in der Frage des Werts gegensätzliche Positionen vertreten, können sich gleichzeitig für sehr ähnliche umweltpolitische Maßnahmen einsetzen. Andrew Collier (1999) zum Beispiel zieht Augustinus und Spinoza heran, um zu zeigen, dass 'Sein als Sein gut ist'. Alles was existiert, strebe danach, in diesem Zustand zu verbleiben; es sei in diesem Maß wertvoll und habe einen entsprechenden Anspruch auf unsere Liebe. Collier stützt sich dabei auf die folgende Aussage von Augustinus: „Alle Substanzen der Natur sind gut, weil sie existieren und haben daher ihre eigene Form und Art zu sein, und in ihrer Weise Frieden und Eintracht unter sich.“ (*De Civitate Dei*, Buch XII, Kapitel 5) Daraus folgt, dass das Böse gewissermaßen unreal ist: kein Sein, sondern Entbehrung oder Mangel an Sein. Nach Colliers spinozistischer Lesart von Augustinus wird einer Entität nur aufgrund eines kognitiven Irrtums oder fehlenden Verständnisses Böses getan: Grausamkeit und Vandalismus gegenüber anderen Kreaturen oder Lebensformen sind demnach eher Folge von intellektueller Defizienz als von moralischer Verderbtheit. Je mehr wir also, so das Argument, über die nicht-menschliche Natur wissen (sowohl die belebte als auch die unbelebte), desto wahrscheinlicher werden wir sie respektieren und lieben.

Mir geht es hier um zwei Punkte. Erstens hege ich den Verdacht, dass Collier kognitives Wissen über die Tierwelt und die physikalischen, chemischen und biologischen Eigenschaften der Natur als Bedingung der Würdigung nicht-menschlichen Lebens überschätzt. Sicherlich beeinflussen unsere Kenntnisse anderer Kreaturen unsere Gefühle ihnen gegenüber. Jedoch informieren unsere Gefühle im Gegenzug auch unsere Theorien und sind immer am Werk, wenn wir sie akzeptieren oder zurückweisen. (Wie Bolingbroke als Antwort auf Descartes' Hypothesen von der maschinen-ähnlichen Natur der Tiere bemerkte: 'Der einfache Mann würde darauf beharren, dass es einen Unterschied gibt zwischen dem Stadtbullen und der Kirchenglocke.') Wir sollten außerdem zur Kenntnis nehmen, dass sehr oft, wie im Falle der krankheitserregenden Lebensformen, größeres Wissen nicht zu größerer Liebe führt, sondern einfach zu effizienterer Eliminierung.

Der zweite Punkt ist vielleicht noch wichtiger. Collier akzeptiert nämlich nicht nur Augustinus' Lehre, dass das Sein an sich gut ist, sondern auch die Annahme einer hierarchischen Ordnung der Lebewesen und der entsprechenden Wertschätzung, die ihnen zukommt - mit den menschlichen Wesen am oberen und den am wenigsten bewusstseins- und empfindungsfähigen Wesen am unteren Ende der Skala. Daher scheint nicht allzu viel auf dem Spiel zu stehen, wenn es um mögliche Veränderungen unserer tatsächlichen naturpolitischen Maßnahmen geht. Unabhängig davon, ob wir in der Frage des Werts allen Seins der augustininischen Linie folgen oder nicht, werden die meisten von uns das Sein menschlicher Wesen mehr respektieren als das von Tigern, das von Tigern mehr als das von Schlangen, das von Schlangen mehr

als das von Viren usw. Außerdem basiert bereits ein Großteil unseres Umgangs mit nicht-menschlichen Wesen und Entitäten darauf, dass wir eine derartige hierarchische Wertskala beachten, und wir rechtfertigen bereitwillig die Zerstörung von allen möglichen Existenzformen, indem wir auf ihren Platz auf dieser Skala verweisen. Praktisch akzeptiert das auch Collier:

„Wenn ich sage, dass nicht-menschliche und sogar unbelebte Entitäten gut sind, ist damit nicht das Gute im moralischen Sinn gemeint. Man könnte von einem vor-moralisch Guten sprechen, auf dem jede Moralität basiert. Moralität setzt ein ontologisches Gutes voraus und besteht darin, in der angemessenen Reihenfolge zu lieben und vor allem Bedrohungen des ontologischen Guten abzuwehren. Moralität ist größtenteils die Negation der Negation des ontologischen Guten. Aber moralische Maßstäbe von Gut und Böse können zu einer Anordnung unserer Sympathien führen, die nicht dasselbe ist wie eine ontologische Anordnung. Zum Beispiel folgt aus diesem Verständnis des Guten, so denke ich, dass Vergnügen aus der Tötung eines Tieres zu ziehen moralisch sehr schlecht ist. Betrachten wir den gegen die Fuchsjagd gerichteten Slogan: 'Welches Tier im roten Mantel hat Ihre Sympathie?' in diesem Licht. In einem Sinn ist es natürlich der Fuchs: Wenn man dazu in der Lage ist, sollte man ihm zur Flucht verhelfen. Aber wenn man wählen muss, ob man einem ernsthaft verletzten Fuchs oder einem ernsthaft verletzten Fuchsjäger lebenswichtige Hilfe zukommen lässt, muss man ohne zu zögern das letztere tun. Das folgt auch aus der ontologischen Anordnung von verschiedenem Guten.“ (1999,77)

Collier gesteht außerdem bereitwillig zu, dass bei der Priorisierung von Entitäten in ontologischer Reihenfolge viele und zwar weitaus heiklere Probleme auftauchen können. (Er würde betonen, dass es ihm nur um die allgemeine Plausibilität der augustinischen Ethik geht und nicht darum, konkrete moralische Vorschriften daraus abzuleiten.)

Es wäre allerdings zu prüfen, welchen philosophischen Gehalt eine Theorie des intrinsischen Werts überhaupt besitzt, wenn sie keine moralische Orientierung bieten kann. Hier geht es mir nicht darum, eine weniger 'anthropozentrische' Haltung gegenüber nicht-menschlichem Leben zu verteidigen. Zum Beispiel liegt mir eine Diskussion darüber fern, ob es richtig ist, das Leben von Bakterien oder Viren der Gesundheit von Menschen zu opfern. Mein Punkt ist vielmehr, dass es bei unseren Maßnahmen zur Behandlung menschlicher Krankheiten nicht (oder zumindest kaum) darauf ankommt, ob wir denken, dass das Sein irgendeines krankheitserregenden Bakteriums oder eines Virus an sich wertvoll ist oder nicht. In beiden Fällen werden wir versuchen, es zu zerstören und es bereitet uns sehr geringe Probleme, unser Vorgehen zu rechtfertigen. Anders als Collier, der meint, eine augustinische Haltung gegenüber dem Wert nicht-menschlichen Seins werde sich in einer sensibleren Einstellung gegenüber Tieren und der natürlichen Umwelt niederschlagen, denke ich, dass unser Moralverhalten gegenüber anderen Wesen nicht all zu sehr durch ein solches ontologisches Engagement geprägt ist.

Interessanterweise kommt Tim Hayward (1998) zu einer Position, die der von Collier sehr ähnlich ist, wenn es um die Bedeutung menschlichen Respekts und menschlicher Sorge für andere Kreaturen geht, allerdings gerade auf der Grundlage, dass er den intrinsischen Wert der nicht-menschlichen Natur als irriges 'Dogma des Ökologismus' zurückweist. Für Hayward ist der Schutz der unbelebten Umwelt durch ein aufgeklärtes Selbst-Interesse motiviert: „Die Aussage, dass nicht-menschliche Wesen moralisch zu berücksichtigen sind, kann für sich selbst stehen und verteidigt werden, ohne Rekurs auf einen inhärenten Wert.“ (1998, 21) Tatsächlich ist die Argumentationslinie, die Hayward in Bezug auf unsere Pflicht gegenüber anderen Lebewesen vertritt, fast noch stärker als Colliers: Die Menschen haben bei ihm nicht nur ein Interesse an der Verbreitung ökologischer Wertorientierungen, sondern auch eine moralische Verpflichtung, nicht-menschliche Wesen 'von ganzem Herzen zu respektieren' - ein aktiver Respekt, der Fürsorge mit einschließt. Diese Verpflichtung basiert jedoch nicht auf dem Wert menschlicher und nicht-menschlicher Wesen, sondern - so möchte uns Hayward überzeugen - auf der Grundlosigkeit, der 'vernünftigen Natur' des Menschen größere Erfurcht zu erweisen als anderen Naturaspekten.

Auch das ist allerdings eine schwierige Position. Zum einen müsste sie all den Einwänden Stand halten, die üblicherweise gegen nicht-reziproke Verpflichtungen vorgebracht werden: Können wir moralisch verpflichtet sein, für die körperliche Integrität von Kreaturen Sorge zu tragen, die für uns und andere Spezies keinen vergleichbaren Respekt aufbringen? Zum anderen ist diese Auffassung problematisch, weil sie uns - indem sie der hierarchischen Anordnung der Spezies ihre übliche Grundlage entzieht - in der Frage der Prioritätensetzung noch weniger konkrete moralische Orientierung bietet als Colliers Position. Wie viel Fürsorge ist angebracht, für welche Wesen und für wie lange? Hayward legt nahe, dass allen Wesen, denen eigene Interessen, ein eigenes 'Gutes' zugesprochen werden kann, 'Respekt von ganzem Herzen' gebührt. Diese Aussage lässt sich theoretisch so auslegen, dass sie alle organischen Entitäten, sowohl tierische als auch pflanzliche, einbezieht. In der Praxis muss jedoch eingegrenzt werden, gegenüber welchen natürlichen Wesen spezielle menschliche Fürsorgepflichten bestehen. Und wer kann solche Grenzen ziehen, wenn nicht unsere Intuition und unser Wissen über den Grad der Annäherung anderer Spezies an die Formen von Empfindungsfähigkeit, Kognition und Rationalität, die wir mit unserer eigenen verbinden?

Wie sehr ich auch mit Colliers und Haywards Versuchen sympathisiere, Respekt und Fürsorge für nicht-menschliches Sein zu fördern, scheinen mir doch in beiden Fällen keine sehr konkreten Vorschläge aus der jeweiligen ontologischen Position ableitbar zu sein: weder zu den Formen, die eine solche Fürsorge annehmen sollte, noch zu den Differenzierungen, die in Bezug auf ihre Rezipienten vorzunehmen sind. Man muss mich also noch davon überzeugen, dass es für Politiken des Tierschutzes und der Umwelterhaltung relevant ist, ob wir wie Collier die Natur für an sich

gut halten, oder wie Hayward die Behauptung eines ihr innewohnenden Werts als ökologisches Dogma verabschieden.

## Unverwechselbar menschlich

Aus dem Gesagten lässt sich ein wichtiger Schluss ziehen, nämlich, dass ökologische Politiken keine Sache der 'richtigen' Einstellung gegenüber der 'Andersheit' der Natur sind. Wenn wir Natur im *realistischen* Sinn von Kausalkräften und -prozessen begreifen, dann folgen daraus nur wenig normative Konsequenzen für menschliches ökologisches Handeln: Die Natur stellt uns nicht selbst unsere umweltpolitischen Maßnahmen zur Verfügung (Benton 1992, 58f.). Wir sollten daher nicht länger eine Gemeinschaft mit der nicht-menschlichen Natur beanspruchen, die nur dann zu haben wäre, wenn wir unsere spezifisch menschlichen Bedürfnisse, Anliegen und Eigenheiten leugneten oder ignorierten. Von Zeit zu Zeit mögen wir (zumindest einige westliche Intellektuelle) zwar an etwas leiden, das 'Immanenz-Neid' genannt werden könnte: an einer Sehnsucht, nichts anderes als pflanzliches oder tierisches Leben zu sein, in der Natur aufzugehen, statt ihr bewusst gegenüberzutreten und sie zu repräsentieren. (Das ist der Wunsch, wie Rilke es ausdrückt, hinaus ins 'Offene' zu treten, 'betäubt' von der Natur zu sein, in 'dumpfem Behagen' zu leben - ein Wunsch oder Neid, dem auch die Poesie von Wordsworth, Edward Thomas und vielen anderen kraftvoll Ausdruck verliehen hat.) Am Ende würden sich aber wohl nur sehr wenige für diese Immanenz entscheiden, selbst wenn sie die Möglichkeit dazu hätten. Weder Heidegger oder Rilke, noch Wordsworth oder Thomas haben ein ernsthaftes Interesse daran gezeigt, ihre Aspirationen auf philosophische oder poetische Transzendenz aufzugeben.

Ich behaupte dagegen, dass unsere aktuelle ökologische Situation sich weder durch einen Rekurs auf den Wert der nicht-menschlichen Natur, noch durch eine Besinnung auf unsere Wesensverwandtschaft mit anderen lebenden Kreaturen erhellen lässt; statt dessen sollten wir unsere prekäre, *unverwechselbar menschliche* Lage betrachten, nämlich als Wesen, die sowohl in Kontinuität als auch - und das ist entscheidend - in Diskontinuität zum Rest der Tierwelt stehen. Wie andere Tiere gehören auch die Menschen einer biologischen Spezies an und sind für die Befriedigung all ihrer materiellen Bedürfnisse von natürlichen Ressourcen abhängig. Gleichzeitig unterscheiden sie sich von anderen Lebewesen in dem Drang, über eine immanente und reproduktive Existenz hinaus zu gehen: sich in dynamischen und beständig innovativen Formen kultureller Transzendenz zu verwirklichen.

Diese Position weicht von einem 'Naturalismus' ab, wie ihn Ted Benton vertritt, der den Unterschied zwischen Mensch und Tier als Sache gradueller Abstufung und nicht grundlegender Differenz betrachtet. Darüber hinaus widerspricht sie Bentons Annahme (1988, 54ff.; 1993), die 'humanistische' Betonung des genuin Menschli-

chen lizensiere eine destruktive Nutzung der Natur als bloßes Mittel menschlicher Zwecke, während die Hervorhebung der Gemeinschaft des Menschen mit anderen Spezies echten Respekt und Beschützerinstinkt befördere. Meine Einwände richten sich im Grunde gegen zwei Thesen: erstens, dass man Bedürfnisse, die Menschen mit anderen Lebewesen teilen, am besten begreift als spezifisch menschliche Form, zu tun, was andere auch tun; zweitens, dass selbst Bedürfnisse, die als exklusiv menschliche Besonderheit erscheinen (Benton nennt sie 'Bedürfnisse nach Selbstverwirklichung'), bestenfalls von Merkmalen und Bedarfslagen abgeleitet sind, die Menschen und Tieren gemeinsam sind. Unsere kognitiven, ästhetischen und normativen Fähigkeiten „folgen“ für Benton „in gewisser Hinsicht aus den Bedürfnissen, die natürlichen Wesen gemeinsam sind bzw. aus den gattungsspezifischen Verfahren, in denen diese gemeinsamen Bedürfnisse befriedigt werden.“ (1993, 56) Wie ich an anderer Stelle bereits eingewandt habe, ist die Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten von Bedürfnissen an sich problematisch. Die spezifischen Formen, in denen Menschen die Bedürfnisse (nach Nahrung, Sex etc.) befriedigen, die sie mit anderen Lebewesen teilen, lassen sich nicht ohne Bezugnahme auf genau die eher geistigen Bedürfnisse nach Selbstverwirklichung verstehen, die bei Benton 'in gewisser Hinsicht' aus den ersteren ableitbar sind. Anders gesagt: was die spezifisch menschliche Form der Bedürfnisbefriedigung von der anderer Kreaturen unterscheidet, ist ihre ästhetische und symbolische Dimension. Es bleibt fraglich, inwieweit ein nicht-reduktiver Naturalismus, wie ihn Benton vertritt, diese Differenzierung wirklich ernst nehmen kann, ohne zirkulär zu werden (Soper 1995, 160ff.).

Mein humanistisches Bestehen auf genuin menschlichen Handlungsweisen (und mein entsprechender Widerstand gegen eine Fundierung ökologischer Politiken in unserer Affinität zu anderen Lebewesen) ist es auch, das mich Donna Haraways poststrukturalistische Einladung ablehnen lässt, die begrifflichen Grenzen nicht nur zwischen Mensch und Maschine, sondern auch zwischen Mensch und Tier zu verwischen. „Nichts“, schreibt Haraway, vermag „die Trennungslinie zwischen Mensch und Tier überzeugend festzulegen“ (1985, 36). „Viele Feministinnen betonen das Vergnügen der Verbundenheit von menschlichen mit anderen lebenden Kreaturen. Die Tierrechtsbewegung basiert nicht auf der irrationalen Verleugnung der Einzigartigkeit des Menschen, sondern auf der klarsichtigen Erkenntnis dieser Verbundenheit“ (ebd., korr. Übers.).<sup>8</sup> Doch genauso wie die Grenzziehung zwischen

8 Das sind Thesen, die einer stärkeren Qualifizierung und skeptischen Begutachtung bedürfen, als Haraway ihnen zukommen lässt. Dieses Versäumnis ist umso erstaunlicher, wenn man an Haraways klares Verständnis für die Risiken des soziobiologischen Reduktionismus denkt. Außerdem erkennt man in diesem Teil ihrer Argumentation kaum, wie sie ihr erklärtes Ziel erreichen will, aus dem romantisch-erlösenden Naturverständnis auszubrechen. Eine zentrale Strategie der Tierrechtsbewegung besteht in



Körper und Maschine z.B. bei der Ächtung der Folter von entscheidender Bedeutung ist, geht es bei der Trennung von Mensch und Tier um den Respekt, den wir - auch nach dem erklärten Willen von Haraway und anderen Postmodernen - den unverwechselbaren Freuden und Leiden menschlicher Liebe und Sexualität schulden. Schließlich kann man sich bei der Lektüre Haraways des Eindrucks einer beharrlichen Uneindeutigkeit nicht erwehren. Denn obwohl sie uns auffordert, die begrifflichen Unterscheidungen zwischen Mensch, Tier und anorganischer Materie einzureißen, setzt ihre moralische Argumentation eine Beachtung genau dieser Unterscheidungen weiterhin voraus.<sup>9</sup> Schauen wir uns zum Beispiel die Fragen an, die Haraway in Bezug auf den menschlichen Umgang mit transgenen Kreationen wie der 'OncoMouse' aufgeworfen hat. In dieser als Marke eingetragenen biotischen Entität, die zur Erforschung bzw. Prävention von Brustkrebs gentechnisch entwickelt wurde, sieht sie eine Rekonfiguration von „biologischem Wissen, Labor-Praxis, Eigentumsrecht, wirtschaftlichem Erfolg sowie von kollektiven und persönlichen Hoffnungen und Ängsten“, die uns vor weitreichende und komplizierte Fragen der Verwandtschaft stellt: Wie können natürliche Arten in Zeiten von *Aliens* und Grenzgängern zwischen den Spezies [*transpecifics*] überhaupt identifiziert werden? Welche Kreuzungen, welche Nachkommen gelten als legitim bzw. illegitim, für wen und zu welchem Preis? „Wer“, fragt Haraway, „sind meine Verwandten, meine Geschwister, und wie können wir die Welt bewohnbar gestalten?“ (1991b, 51ff.) Das sind zweifelsohne brennende Probleme, aber dass wir sie überhaupt als solche sehen (und uns über die moralischen Dilemmata, die sie aufwerfen, den Kopf zerbrechen), liegt daran, dass die Unterscheidungen zwischen organischer und anorganischer Materie, zwischen Mensch und Tier immer noch Geltung besitzen. Die Ironie in Haraways Einladung zum Verwischen dieser Grenzen liegt darin, dass wir - würden wir sie annehmen - den

der Betonung des *Gegensatzes* zwischen Körper und Maschine, zwischen lebendig-leidendem Fleisch und der Gleichgültigkeit bzw. Entfremdung von Biotechnologie und *Agrobusiness*. Wo kann da eine Cyborg-Politik anschließen? Und wie lässt sich diese Betonung einer natürlichen Verbundenheit aller Spezies versöhnen mit dem Anti-Naturalismus von Haraways (ziemlich undifferenziertem) Rassismus-Vorwurf (1991, 60ff.) gegenüber denen, die sich bei ihrer Ablehnung von *genetic engineering* auf die Idee einer 'natürlichen' Spezies berufen?

- 9 In diesem Sinn hat Jill Marsden recht, wenn sie eine Konfusion in Haraways Forderung nach Verantwortlichkeit beklagt: „Wenn sie auf 'politische Verantwortung' und ethische Verpflichtung drängt, kämpft Haraway darum, ihr 'Manifest für Cyborgs' vor der Anklage des Technik-Determinismus zu retten. Aber damit schwächt sie das Anliegen, technologische Revolution und biologische Evolution als symbiotisch zu begreifen“ (1996, 14). Während Marsden das als Weigerung liest, sich dem vollen Trauma der Auflösung der biologischen Ordnung zu stellen, als feigen Rückzug auf humanistische Werte, ist es für mich eher ein zögerliches und verlegenes Zeugnis von Haraways Einsicht in die selbst-zerstörerischen Tendenzen des kybernetischen Anti-Humanismus.

Druck der moralischen Probleme, vor die sie uns stellt, nicht mehr erkennen könnten. Einer Welt, die dieser Differenzierungen beraubt wäre, würde es an fundamentalen Voraussetzungen moralischer, politischer und wissenschaftlicher Kritik mangeln. Wäre *das*, möchte man fragen, eine wirklich 'bewohnbare' Welt?

### Statt Naturalismus: *Future Culture*

Es gibt einen weiteren, für die politische Praxis unmittelbar relevanten Grund, menschliche Existenzweisen denen anderer Lebewesen nicht allzu sehr anzunähern: Ein derartiger Naturalismus hätte eine zu statische bzw. starre Auffassung von unseren Entfaltungsmöglichkeiten. Zweifellos sind Menschen wie andere Tiere auch mit bestimmten Überlebensnotwendigkeiten konfrontiert, und in diesem Sinn müssen wir mit einem universalistischen und (minimal) essentialistischen Begriff der menschlichen Natur arbeiten. Gleichzeitig unterscheiden sich Menschen aber von anderen biologischen Spezies darin, dass sie die Fähigkeit besitzen, die Auswirkungen ihres Handelns auf die Umwelt zu beobachten und ihre Produktions- und Konsumtionsformen im Hinblick auf ökologische Grenzen zu überdenken. Diese Formbarkeit und Unterdetermination menschlicher Erfüllung und Bedürfnisbefriedigung muss als Vorzug in der ökologischen Anpassung hervorgehoben werden. Im Unterschied zu anderen Kreaturen ist ein Leben, das die Natur weniger beansprucht, für uns damit verknüpft, dass wir die Voraussetzungen unserer Entfaltung und Formen der Transzendenz überdenken: Es bedeutet, die Dynamik menschlicher Genüsse und die Modi der Selbstverwirklichung von ihrer gegenwärtigen Angewiesenheit - zumindest im Fall der reichen Länder - auf intensive globale (soziale *und* ökologische) Ausbeutung zu entkoppeln. Wie kann es uns gelingen, die ökologische - und für alle gleichermaßen bestehende - Notwendigkeit einer eher zyklischen und reproduktionsorientierten Nutzung von Ressourcen mit den spezifisch menschlichen - und individualistischen - Bedürfnissen nach kultureller Innovation, gesteigerter Erfüllung und Selbstverwirklichung zu vereinbaren? Können wir Formen finden, reiche, befriedigende, komplexe und unverwechselbare Leben zu leben - ohne soziale Ungerechtigkeit und ohne die Natur zu zerstören? Das Problem ist hier nicht, wie wir 'zur Natur' (d.h. zu Tradition, Einfachheit und Immanenz) 'zurückkehren' oder sie besser 'respektieren' können, sondern wie wir eine wirklich menschliche und gleichzeitig umweltfreundliche Zukunft gestalten (in anderen Worten: wie wir die ökologisch unhaltbaren Formen der Transzendenz, die die Moderne gegenwärtig bereitstellt, hinter uns lassen).

Diese Perspektive problematisiert jeden Naturalismus, der annimmt, unsere Bedürfnisse und Entfaltungsmöglichkeiten wären in gleicher Weise natürlich fixiert und objektiv bestimmbar, wie das bei anderen Lebewesen der Fall ist. Ein solcher Naturalismus unterstellt, dass ökologische Harmonie nur erreicht bzw. wiederher-

gestellt werden kann, wenn wir wahre und falsche Bedürfnisse auseinanderhalten, die ersteren verfolgen und letztere aufgeben. Wenn wir nicht einfach eine definitorische Gleichsetzung von 'wahren' mit ökologisch tragbaren Bedürfnissen vornehmen wollen, gibt es weder einen Grund anzunehmen, die 'Natur' werde bloß für die 'wahren' Bedürfnisse bis in alle Ewigkeit sorgen, noch dafür, alle ökologisch schädlichen bzw. unhaltbaren 'Bedürfnisse' als an sich 'falsch' zu betrachten. Global verantwortlich mit ökologischer Knappheit umzugehen, würde von den Bewohner/innen der Wohlstandsgesellschaften verlangen, einige ihrer derzeitigen Mittel der Bedürfnisbefriedigung zu ersetzen und phantasievoll und undogmatisch nach neuen Formen von Genuss zu suchen. Dazu gehört, sich einem alternativen Hedonismus bzw. Lebensweisen und Wegen der Selbstverwirklichung zu öffnen, die von den vorherrschenden westlichen Vorstellungen abweichen. In diesem Sinn geht es weniger um eine Beseitigung falscher Bedürfnisse als um die Erkundung neuer Lüste.

John O'Neill hat eingewandt, dass ich mit dieser Kritik den Naturalismus als deterministischen Pappkameraden konstruiere. Eine naturalistische Position, meint er, sei durchaus vereinbar mit der Annahme, dass es für bestimmte Bedürfnisse (z.B. das nach sozialen Beziehungen) ein breites Spektrum an Befriedigungsmöglichkeiten gibt. Das ist allerdings nicht der Punkt, denn die Frage, die sich für mich mit dem Begriff der Entfaltung verbindet, richtet sich genau darauf, wie wir solche abstrakten Bedürfnisse unter gegenwärtigen ökologischen Voraussetzungen angehen sollen.

Der Transport ist ein gutes Beispiel. Niemand wird bestreiten, dass Menschen ein Bedürfnis nach Mobilität haben, danach, sich von einem Ort zum anderen fortzubewegen. Aber wie schnell und auf welche Weise? Gegenwärtige Auffassungen von menschlicher 'Entfaltung' in Wohlstandsgesellschaften setzen zumindest das Auto und zunehmend auch den Zugang zum Flugverkehr voraus. Wir meinen, nur dann wirklich mobil und kommunikativ leben zu können, wenn uns schnelle und flexible Transportmöglichkeiten zur Verfügung stehen, die früheren Generationen gänzlich unbekannt waren. Viele Menschen sprechen tatsächlich davon, ihr Auto zu 'brauchen' oder fliegen zu 'müssen'. Auch wenn es sich dabei wirklich um Bedürfnisse handeln sollte, mag sich die Natur durchaus als unfähig erweisen, sie auch nur für ein weiteres Jahrhundert, geschweige denn für die Ewigkeit zu bedienen. Obwohl wir unseren abstrakten Bedarf an sozialen Beziehungen, Mobilität, Unterkunft, Nahrung usw. mit einer bestimmten Kombination von Mitteln decken, die für unser heutiges Wohlbefinden so wichtig sind, dass sie uns selbst als notwendige Gebrauchsgüter erscheinen, müssen wir doch - aus ökologischen Gründen - Alternativen zu diesen Mitteln in Erwägung ziehen. O'Neills Einwänden zum Trotz bleibe ich dabei, dass Naturalist/innen es sich zu einfach machen, wenn sie - wie übrigens auch Benton - sich mit einem Verweis auf den Indeterminismus ihrer Argumentation begnügen. Ein solcher Naturalismus mag zwar den Determinismusvorwurf umgehen, indem er es ablehnt, die 'notwendigen' Mittel der Bedürfnisbefriedigung zu spezifizieren,

und einfach daraufverweist, er sei theoretisch mit einer großen Bandbreite an Konsumtionsformen vereinbar. Unter diesen Umständen kann der Naturalismus aber als Theoriefundament einer sozial gerechten und zukunftsweisenden ökologischen Politik keinen privilegierten Status gegenüber dem Humanismus mehr beanspruchen.

Aus dem Englischen von Jana Tschurenev

## Literatur

- Appleton, Jay, *Experience of Landscape*, London 1975.
- Bhaskar, Roy, *A Realist Theory of Science*, Leeds 1975.
- ders., *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Brighton 1979.
- ders., *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, London 1989.
- ders., *Dialectic. The Pulse of Freedom*, London 1993.
- Benton, Ted, „Marxism and Natural Limits“, in: *New Left Review* 178, November-Dezember 1989, 51-86.
- ders., „Ecology, Socialism, and the Mastery of Nature: A reply to Rainer Grundmann“, in: *New Left Review* 194, Juli-August 1992, 55-74.
- der *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, London 1993.
- Collier, Andrew, *Being and Worth*, London 1999.
- Evernden, Neil, *The Social Creation of Nature*, Baltimore 1992.
- Donna Haraway, „Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften“ (1985), in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/M 1995, 33-77.
- dies., *Simians, Cyborgs and Women*, New York 1991(a).
- dies., *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™*, London 1991(b).
- Hayward, Tim, *Political Theory and Ecological Values*, Cambridge 1998.
- Howarth, Jane, Rezension von Kate Sopers *What is Nature?*, in: *Environmental Values*, 7. Jg., H. 3, 1998, 361.
- Kerridge, Richard/Sammells, Neil (Hg.), *Writing the Environment. Ecocriticism and Literature*, New York 1998.
- Macnaughton, Phil/Urry, John, *Contested Natures*, London 1998.
- Marsden, Jill, „Virtual Sexes and Feminist Futures: The Philosophy of Cyberfeminism“, in: *Radical Philosophy* 78, 1996, 8-15.
- Marx, Leo, *The Machine and the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford 1964.
- O'Neilh John, „Nature, Culture, Politics“, in: Riedel, Wolfgang (Hg.), *Narratives of Nature. Perspectives of Cultural Construction*, Essen 1999, 35-56.
- Soper, Kate, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Oxford 1995.
- Vogel, Steven, *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, New York 1996.
- Wilson, Alex, *The Culture of Nature. North American Landscape from Disney to EXXON Valdez*, Oxford 1992.

Etienne Balibar

## Die philosophischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats. Von der Kritik der Menschenrechte zur Kritik der sozialen Rechte<sup>1</sup>

In diesem - notwendig unvollständig bleibenden - Beitrag zur Debatte über die 'philosophischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats' und ihr Verhältnis zum Konzept der 'sozialen Rechte' schlage ich vor, das Problem auf der Ebene der Idee der Grund- und Menschenrechte erneut anzugehen. Auf diese Weise möchte ich begreifen, was den Kampf für die sozialen Rechte an die Tradition der Menschenrechte bindet und was die sozialen Rechte von den übrigen Menschenrechten unterscheidet. Zugleich will ich einige der inhärenten Schwierigkeiten einer solchen Perspektive aufzeigen, wie sie vor allem im gegenwärtigen Kontext der Infragestellung dieser Rechte deutlich zu spüren sind. Eine 'Verteidigung der sozialen Rechte' ist ohne erneute kritische Reflexion dieses Konzepts nicht möglich: Traditionell waren die 'sozialen Rechte' an eine Unterscheidung, ja sogar an einen Gegensatz zwischen der Ebene der 'formellen' und der 'materiellen' oder 'substanziellen' Rechte gebunden. Ich nehme diese in meinen Augen fragwürdige Entgegensetzung als Ausgangspunkt und werde versuchen, sie schrittweise zu verschieben.

Die Unterscheidung zwischen einer *formellen* und einer *materiellen* Auffassung von Freiheit und Gleichheit hat in der politischen Ideengeschichte einen genau bestimmbaren Ursprung: Sie entsteht als Konsequenz der 'bürgerlichen' Revolutionen, die im Namen zugleich universalistischer und individualistischer Werte durchgeführt werden. Diese Revolutionen geben dem von Gerald Stourzh (1989) als *Konstitutionalisierung der Menschenrechte* bezeichneten Prozess einen entscheidenden Anstoß und formulieren die Zugangsbedingungen zur Staatsbürgerschaft [*citoyennete*] als

1 Beim vorliegenden Text handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 6.5.2006 in Berlin im Rahmen der internationalen Konferenz 'Soziale Rechte in Europa - Provokation für den Neoliberalismus' gehalten habe. Veranstalterin dieser Konferenz war die 'Europäische Vereinigung von Juristinnen und Juristen für Demokratie und Menschenrechte in der Welt'.



volle Teilhabe am politischen Leben.<sup>2</sup> Ich möchte vorschlagen, von *Befähigungen* [capacités<sup>3</sup>] zu sprechen.

Um die Bedeutung dieses Ursprungs genauer zu fassen, können wir uns auf die Frühschriften von Marx beziehen, in denen der formelle Charakter der 'bürgerlichen' politischen Rechte vom Standpunkt der Materialität des sozialen Konflikts und der von ihm ausgelösten revolutionären Forderungen kritisiert wird.<sup>4</sup> Uns ist dabei bewusst, dass die marxsche Kritik sich in ihr Gegenteil *verkehren* und zu einer *Verteidigung* des Rechtsformalismus werden kann, wie es in der 'liberalen' und (im angelsächsischen Wortsinn) 'libertären' Tradition des 19. und 20. Jahrhunderts geschehen ist, ohne dass sich dadurch die allgemeine Problematik ernsthaft verändern würde. Eine aufmerksame Lektüre der marxschen Texte (v.a. von *Zur Judenfrage*) zeigt zudem, dass diese Debatte bereits in den Dilemmata der bürgerlichen Revolution selbst wurzelt und Entwicklungen vorwegnimmt, die bald darauf im 19. Jahrhundert zur Formulierung der 'sozialen Frage' führen werden. Anders gesagt, spiegelt sie die neue Art von Konflikten des modernen demokratischen Staats wieder, dessen Krise wir heute erleben, und trägt wesentlich dazu bei, dessen politische Form und Sprache zu bestimmen.

Die Unterscheidung zwischen formeller und materieller Freiheit und Gleichheit hat jedoch auch eine theoretische Seite, die als solche erörtert werden muss. Dabei ist meiner Meinung nach allerdings weniger an die Dilemmata zu denken, von denen die politische Philosophie und die Moralphilosophie in den letzten Jahrzehnten erfasst worden sind: Individualismus vs. Organizismus (bzw. Kommunitarismus), Primat der Freiheit vs. Primat der Gleichheit, 'libertäre' vs. 'egalitäre' Positionen etc. Vielmehr geht es um subtilere Fragen, die die *soziale* Beziehung betreffen, die für die *Individualität* als solche konstitutiv ist (oder, wie ich es in meinem eigenen philosophischen Jargon ausdrücken würde: um das 'Transindividuelle'). Schließlich

- 2 Für eine grundlegende Einführung in die Kritik der sozialen Rechte, die an den von Raymond Aron vorgeschlagenen Gegensatz zwischen 'Freiheitsrechten' [*droits-libertes*] und 'Verpflichtungen' [*droits-creances*] rückgebunden ist, vgl. Ferry/Renault 1985.
- 3 Es handelt sich um einen Begriff, der im Französischen während des 19. Jahrhunderts von so unterschiedlichen Autoren wie Guizot und Proudhon popularisiert und der von Amartya Sen (1992) als *capability* im Englischen des 20. Jahrhunderts wieder aufgenommen wurde.
- 4 Über diesen Punkt geben die praktisch zeitgleich und unabhängig voneinander geschriebenen, jedoch in weiten Teilen übereinstimmenden Werke von Jeremy Waldron (1988) und Bertrand Binoche (1989) Auskunft. Sie zeigen, wie die marxsche Kritik an der 'Abstraktheit der Menschenrechte' sich in eine allgemeine Strömung einschreibt, deren Repräsentanten (Burke, Bentham und Marx) zu den drei 'postrevolutionären Ideologien' (Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus) gehören. Zur Genese dieser drei Ideologien Balibar/Wallerstein 1992.

hat die Moderne eine entscheidende Schwelle überschritten: Sie definiert die Staatsbürgerschaft nicht nur durch den Genuss bestimmter Rechte, durch die *Zugehörigkeit* zu einer bestimmten Gemeinschaft oder die *Zuteilung* bestimmter Befähigungen, Verantwortlichkeiten und Pflichten, sondern auf die viel *aktivere* Weise, nämlich im Ausgang von der Tatsache, dass die Individuen *sich gegenseitig* diese Rechte und Befähigungen *verleihen*, um ihre Gemeinschaft zu konstituieren. Eines der wichtigsten Anliegen der 'Kritik der Menschenrechte' besteht darum in dem Nachweis, dass es so etwas wie eine *reine, einseitige* Philosophie, in der der Wert des Individuums um den Preis einer absoluten Absage an die Gemeinschaft behauptet würde, gar nicht geben kann. Das Gegenteil allerdings auch nicht. Es bleibt das Problem, einen Mittelweg zu finden, der diese abstrakte Alternative überwindet: Denn je mehr ein Philosoph zunächst auf dem grundlegenden Wert eines der beiden Extreme besteht, desto mehr wird er am Ende daran arbeiten müssen, das andere Extrem wieder herzustellen und es praktisch zu bestimmen.

Doch nicht nur im Bereich der Philosophie spielen sich die Dinge in dieser Weise ab, auch die Institutionen funktionieren und entwickeln sich entsprechend. So werden wir sehen, dass die Moderne sich über diesen Punkt gespalten hat. Sie hat nicht nur die Tendenz entwickelt, der 'sozialen Frage' eine wachsende politische Bedeutung beizumessen, sondern auch die Tendenz, die Verwendung der Begriffe 'abstrakt', 'formell', 'materiell' und 'substanziell' dabei geradezu *umzustülpen*. Auch unter diesem Gesichtspunkt sind die Formulierungen von Marx symptomatisch. Marx erklärt, dass der universalistische Begriff der 'Menschenrechte' in der wirklichen Geschichte sehr gegensätzliche Rollen spielen kann: Mal wird man in ihnen den *wahren* Ausdruck einer Bewegung sehen, die zu radikaler Emanzipation führt; mal wird man sie als *Illusion* oder *Maske* denunzieren, mittels derer die bürgerliche Herrschaft des 'Eigentums' verdeckt und mystifiziert wird. Dieser Begriff kann also ebenso gut eine authentische Anerkennung des *Gattungswesens* [deutsch im Orig.] des Menschen bezeichnen wie der Errichtung einer entfremdeten politischen Gemeinschaft dienen, in der die Konflikte der bürgerlichen Gesellschaft eine bloß imaginäre

Überwindung finden.<sup>5</sup> Marx beharrt jedoch darauf, dass die Philosophie mit der Notwendigkeit konfrontiert ist, den Graben zwischen der formellen Forderung nach Freiheit und Gleichheit und der effektiven Durchsetzung dieser Prinzipien zu überwinden (ich habe Freiheit und Gleichheit an anderer Stelle (1989a; 1992) zu einem einzigen Neologismus zusammengezogen: *égaliberté*, um damit sowohl ihre Reziprozität als auch beständige Spannung auszudrücken (vgl. auch den Kommentar in Callinicos 2000)). Deshalb sieht Marx eine notwendige Beziehung zwischen der

5 Die Spannung zwischen diesen beiden Standpunkten, die das marxsche Denken beständig beschäftigt, steht im Zentrum des Manuskripts von 1843, das der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* gewidmet ist (Balibar/Raulet 2001).

Befähigung der Individuen, sich 'umfassend' zu entwickeln, und der von ihm mit dem 'Kommunismus' identifizierten Assoziationsform, in der 'die freie Entwicklung eines Jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller' ist. Man findet bei Marx jedoch auch eine andere Art, die Bedeutung und die praktische politische Tragweite des Konzepts der gleichen Freiheit zu entfalten. Diese weist bereits in die Richtung der *zweiten Moderne* und schließt eine tendenzielle Umkehrung im Verhältnis zwischen dem formellen und dem materiellen Aspekt, zwischen dem Symbolischen und dem Realen mit ein.

Das ist, wie mir scheint, zum Beispiel der Fall, wenn Marx die *politische* Lösung ausgibt, dass die 'Emanzipation der Arbeiterklasse das Werk der Arbeiter selbst' sein muss, in der der Begriff *Werk* (*work* in der englischen Originalfassung der *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiterassoziation* von 1864) zugleich auf 'Arbeit' und 'Tätigkeit' verweist. Man muss diesen Gedanken so interpretieren, dass die Praxis und ihre eigene Materialität den Prinzipien nicht *von außen hinzugefügt* werden dürfen, wenn es darum geht, deren bloße Formalität auszugleichen und ihre Abstraktheit und Leere zu überwinden. Politik findet immer schon im Feld der sozialen Praktiken und ihrer materiellen Bedingungen statt und bezieht daraus ihre Energie. Trotzdem muss auch zugegeben werden, dass im Herzen dieser Materialität der Arbeit und der Produktion das *formelle* Element, das durch *Ideen, Bewusstsein und Prinzipien* repräsentiert wird, eine entscheidende Rolle spielt. Es stellt das 'subjektive' Moment dar, das im Schoß der Praxis selbst 'den Unterschied macht'. Natürlich war es kein Zufall, dass Marx die Idee der Selbstemanzipation der Arbeiterklasse in engster Beziehung mit einer zeitgenössischen 'Arbeiterbewegung' entwickelt hat, in der die Begriffe 'Bürger' [*citoyen*] und 'Bürgerschaft' [*citoyennete*] geläufig waren, um Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Revolutionären zu bezeichnen.<sup>6</sup> Wir haben es hier mit einem *Bewusstwerden* der Widersprüche zu tun, wodurch die subjektive Kraft erzeugt wird, die ihnen zu einer Lösung verhilft. Es handelt sich also um einen charakteristischen Ausdruck dessen, was ich weiter oben die *Umkehrung*      Verhältnisses der formellen und materiellen Aspekte in der Institution des Rechts genannt habe, auch wenn das, allem Anschein nach, weder die letzte, noch die historisch wirksamste Stufe dieser Entwicklung ist (was möglicherweise ein Grund für die Vorbehalte ist, mit denen Marx das Element des *Rechts* als solches behandelt, sowie für seine beharrliche, rückhaltlose und undifferenzierte Kritik des 'juristischen Formalismus').

Diese Betrachtungen sollten uns helfen, einen systematischeren Vergleich der beiden historischen Momente vorzunehmen, die ich als *erste* und *zweite Moderne* bezeichnet habe - und zwar sowohl von der Seite der politischen Revolutionen als auch

6 Vgl. zu diesem Punkt besonders die Arbeiten von E.P. Thompson über die 'Englischen Jakobiner' (1963) und von Jacques Ranciere (2005) sowie von Balibar (1997a).

von der Seite der industriellen Revolution her.<sup>7</sup> Zweifelsohne gibt es hier keine klare Trennung. Die 'zweite Moderne' mit ihrer Interpretation der Rechte als Mittel, die historische Praxis und deren soziale Bedingungen von innen her zu transformieren, ging von dem Ideal einer universellen Staatsbürgerschaft aus. Gleichzeitig hat das während der Aufklärung formulierte Programm der Verwirklichung der 'Menschen- und Bürgerrechte' niemals aufgehört, die Auseinandersetzungen über die 'soziale Frage' zu beeinflussen, und sei es nur durch die Behauptung eines 'ursprünglichen' oder 'grundlegenden' Charakters der sozialen Rechte. Wenn beide Momente hier zunächst einander gegenübergestellt werden, ist das also bloß als analytische Unterscheidung zu nehmen. Es wird zu zeigen sein, dass jede neue Weise, die Reziprozität von Gleichheit und Freiheit zu denken, ihre eigenen Folgen und Probleme hervorruft und somit ihre eigene 'Dialektik' entfaltet.

\* \*\*

Als *erste Moderne* bezeichne ich den Zeitpunkt, an dem der Gedanke der 'Bürgerschaft' aufhört, wie von der Antike bis zu den mittelalterlichen 'Städten' auf einen geschlossenen, privilegierten *Status* zu verweisen, und zum ersten Mal in der Geschichte mit dem Prinzip eines *universellen Rechts auf politische Partizipation* in Verbindung gebracht wird. Allerdings werden wir sehen, dass das paradoxerweise den Gedanken der 'Bürgerschaft' keineswegs daran gehindert hat, weiterhin am Fortbestand der alten Ausschließungen mitzuwirken und - was vielleicht noch bedeutsamer ist - zur Entstehung neuer, in gewissem Sinn noch 'radikalerer' Ausschließungsprinzipien beizutragen.

Um den grundlegenden Widerspruch zu verstehen, wie er der 'universellen Bürgerschaft' der ersten Moderne inhärent ist, müssen wir zunächst zwei Auffassungen des Universalismus und seiner Anwendung auf die *condition humaine* sorgfältig unterscheiden. Diese Spannung findet sich bereits in den 'universalistischen Religionen', entfaltet sich jedoch erst vollständig in der säkularisierten Form der Ethik und der modernen Politik. Der Universalismus hat einen *extensiven* und einen *intensiven* Aspekt. Der erste verweist auf den Gedanken eines Raums ohne Grenzen, in dessen Gesamtheit ein gleiches 'Prinzip' oder 'Gesetz' regiert. Das ist das *Reich des Gesetzes*. Im Gegensatz dazu stellt sich der zweite Aspekt als *Widerlegung* oder *Leugnung von Unterschieden* dar, die selbst zweierlei Art sind: von *Zwängen* und *Diskriminierungen*. Der intensive Universalismus besteht also darin, im politischen Feld die von ihm als 'Tyrannei' und 'Despotie' bezeichnete willkürliche Macht abzulehnen und die

7 Der beste Text über die vielfachen Folgen dieser beiden 'Revolutionen', deren Überlagerung die zweite Moderne einleitet, bleibt Wallerstein 1989.

an Status, Stand oder Kaste gebundenen 'Privilegien' abzuschaffen.<sup>8</sup> Zwanglosigkeit und Nicht-Diskriminierung gelten für die *ganze Gemeinschaft*, ob groß oder klein, und besonders für jede 'Nation', was ein Bild der Gesellschaft menschlicher Wesen produziert, in dem diese Gemeinschaft als 'höchste' und 'absolute' Form erscheint.

Dieses Prinzip der intensiven Universalität habe ich mit einem 'universellen Recht auf Politik' gleichgesetzt; genauer könnte man sagen: mit einem Recht auf *aktive Politik*, dem 'Recht auf Rechte', vom dem Hannah Arendt spricht.<sup>9</sup> Deshalb neigt diese Gemeinschaft wenigstens virtuell dazu, den Menschen und den Staatsbürger miteinander zu identifizieren und den Menschen in einem Horizont von Staatsbürgerschaft und politischer Partizipation (neu) zu denken, der ihn 'autonom', d.h. zum Herrn über sein eigenes Schicksal werden lässt. Sie macht aus *jedem Menschen* einen 'potenziellen Staatsbürger' und disqualifiziert damit von vornherein alle *anthropologischen Unterscheidungen* (zwischen freien Menschen und Sklaven oder Handarbeitern, Männern und Frauen, Jungen und Alten), wie sie in der antiken Polis vorab den Zugang zur Bürgerschaft einschränkten.

Diese knappe Charakterisierung der intensiven Universalität, deren Idee sich nicht mehr von dem Gedanken der modernen Staatsbürgerschaft trennen lässt, erlaubt uns nun, von neuem über die Konflikte und Antithesen nachzudenken, die den philosophischen Ausdruck dieses Prinzips in den großen Systemen des klassischen Zeitalters bestimmen: nicht nur über den Dualismus der *institutionellen Vermittlungen*, durch die sich der Prozess der 'Konstitutionalisierung der Menschenrechte' entwickelt (der Staat und der Markt, der 'politische Körper' und die bürgerliche Marktgesellschaft [*société civile marchande*]), sondern auch über den anthropologischen Dualismus, wie er sich aus dem tendenziellen Gegensatz zwischen dem Diskurs der *Subjektivität* und dem der *Individualität* ergibt.

Man kann sich fragen, warum der Gedanke der gleichen Freiheit der Bürger, dessen praktische Implikationen in verschiedenen Rechtssystemen oder auch modernen demokratischen Verfassungen weitgehend gleich sind, sich auf zwei 'Para-

8 Um danach die Form einer 'legitimen' Macht anzunehmen, die auf der Zustimmung der Bürger, ja sogar auf ihrer ausdrücklichen Bitte um Schutz beruht (unter der Bedingung, dass sie von diesen kontrolliert wird), und um entsprechend, in den Worten der französischen *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 'Unterschiede' einzuführen, die auf der 'öffentlichen Nützlichkeit' [*utilité commune*] beruhen, d.h. für alle zugängliche Funktionen, die keine diskriminierenden Zugangskriterien aufweisen. Der größte Theoretiker der égaliberté in diesem klassischen Sinn, zur selben Zeit wie die bürgerlichen Revolutionen und zunächst in *negativen* Begriffen (oder solchen der 'Negation der Negation' von Willkür und Privilegien), ist zweifelsohne Thomas Paine mit seinen *Rights of Man* (1791-1792).

9 Im letzten Kapitel ('Der Niedergang des Nationalstaats und das Ende der Menschenrechte') des zweiten Teils der *Ursprünge totaler Herrschaft*.



digmen' gründet, die sich in der Darstellung ihrer *philosophischen Grundlagen* und der entsprechenden *institutionellen Vermittlungen* so tiefgreifend unterscheiden wie der utilitaristische Individualismus und das Paradigma der republikanischen Gemeinschaft der Bürger. Meiner Ansicht nach liegen die Gründe dafür nicht nur in den unterschiedlichen nationalen Traditionen und in der politischen und sozialen Geschichte, sondern auch in der Bedeutung der wahrhaft *metaphysischen Entscheidungen*, die im Kernbereich der Politik selbst gefällt worden sind. Wie immer spitzen die Philosophen diese Entscheidungen aufs Äußerste zu, um auf diese Weise erkennen zu können, was auf dem Spiel steht - mit Locke und Adam Smith auf der einen und Rousseau und Kant auf der anderen Seite. Letztlich geht es darum zu verstehen, wie die Verbindung zwischen Gesellschaft und Staat zu entwerfen ist, doch dazu muss dem Universalismus 'auf den Grund gegangen' und der metaphysische Ursprung des Rechts, die politische Befähigung eines jeden Menschen und sein *Zum-Bürger-Werden*, begriffen werden.

Als Leitfaden für die weitere Betrachtung schlage ich (wie bereits in 1989a) vor, sich die Verknüpfung der beiden Kategorien des *Subjekts* und des *Individuums* vorzunehmen, mit ihren zwei unterschiedlichen Weisen, das konstitutive Verhältnis zwischen Gesellschaft und Staat zu hierarchisieren, wobei die eine die Frage nach der *Gemeinschaft*, die andere die nach dem *Eigentum* in den Vordergrund stellt. Genauer gesagt, schreibt das klassische Zeitalter auf der einen Seite das *Subjekt* als traditionelles Korrelat des *Souveräns* in eine 'Gemeinschaft der Bürger' ein, die ein Staat (dessen prototypische Form sich im *Contrat social* von Rousseau findet (Balibar 1989b; Habermas 1992)) oder ein Jenseits des Staates (eine kommunistische oder kommunitaristische Utopie) sein kann; auf der anderen Seite verortet dieses Zeitalter *Individuum* und *Akteur* in einem Netz von (intellektuellen wie marktwirtschaftlichen) Austauschbeziehungen, für die sich der klassische Begriff des 'Verkehrs' [*commerce*] in seiner ganzen Breite aufdrängt (Pocock 1985).

Das rousseauistische 'Subjekt' ist als Mitglied eines 'unteilbaren Souveräns' Inhaber von Rechten und daher unmittelbar *Gesetzgeber*. Sein ureigenstes anthropologisches Merkmal ist sein *Gewissen* [deutsch im Orig.], das im *forum internum* des Individuums den Unterschied zwischen Partikularinteresse und allgemeinem Interesse ausdrückt, also zwischen 'Einzelwillen' und 'allgemeinem Willen', wobei ersterer dem zweiten unterworfen ist und die übergeordneten Rechte der Gemeinschaft innerhalb des Individuums selbst behauptet werden. Im Gegensatz dazu ist das lockesche 'Individuum' - und mehr noch das der klassischen Ökonomen (Smith) - ein *Akteur*, dessen Entscheidungsfreiheit auf der Idee der 'Verfügung über sich selbst' beruht (bei Locke heißt es *proprietor of one's person*, was C.B. MacPherson das Prinzip des 'possessiven Individualismus' genannt hat) (Castel/Haroche 2001; Balibar 2004). Auch dieser Akteur ist selbstverständlich durch ein *Selbstbewusstsein* charakterisiert, das aber im Wesentlichen ein *psychologisches* ist und das eine uni-

verseile 'Verantwortlichkeit' des Individuums bezogen auf seine Handlungen und die daraus hervorgehenden guten wie schlechten Folgen für sich selbst und andere einführt. Auf diese Weise wird die Bewegung der *Aneignung* von 'Gütern' und von Eigentum, die das 'Leben' eines Individuums ausmacht, gewissermaßen in einer rechtlichen und moralischen Dimension 'wiederholt'.

Somit hat der Mensch der ersten Moderne als potenzieller Bürger zwei ganz verschiedene Möglichkeiten, sein Verhältnis zur *sozialen Norm* zu denken: eine subjektive, die auf der Verinnerlichung des Gesetzes in Form des Selbstbewusstseins beruht, und eine objektive, die auf dem Utilitarismus und der Beachtung externer Regeln, der 'Konventionen', fußt. Auch wenn diese beiden Weisen, Individuum und Gesellschaft miteinander zu verbinden, seit dem klassischen Zeitalter der Moderne bis in die heutigen Tage als Antithese wahrgenommen werden, darf man nicht übersehen, dass die eine wie die andere *universalistisch* ist, und dass für beide jeweils die Möglichkeit des *Ausschlusses* im Kern ihres Prinzips des *Einschlusses* enthalten ist. Diese Möglichkeit zielt von nun an nicht mehr nur allgemein auf diejenigen, die gegenüber der Gemeinschaft der Bürger 'Fremde' bleiben, sondern spezifisch auf Individuen und Gruppen, die in Bezug auf die Norm der menschlichen Natur und ihrer vollständigen Realisierung als 'fremdartig' angesehen werden: Frauen, Kinder, Kriminelle, Verrückte, Repräsentanten 'niederer Rassen' etc. Geneviève Fraisse und andere feministische Historikerinnen haben diesen Mechanismus in bemerkenswerter Weise dargestellt und auf die anthropologischen Wurzeln des Ausschlusses der Frauen von der aktiven Staatsbürgerschaft in den Verfassungen des klassischen Zeitalters hin untersucht, die nicht auf ein 'Patriarchat' oder eine traditionelle genealogische Ordnung verweisen, sondern auf eine Doktrin der *öffentlichen Vernunft*, des unterschiedlichen Zugangs zur *Fähigkeit des vernünftigen Denkens* und zur Rationalität selbst (Fraisse 1995; 2001; Scott 1996).

Dieser Ausschluss und ähnlich gelagerte Fälle (auch wenn ein jeder Ausschluss einzigartig ist, sich entwickelt und eine eigene Geschichte hat, ist das Prinzip zunächst dasselbe), kann entweder als *Verfall der Subjektivität*, als Auftreten eines der Vernunft verlustig gegangenen 'Nicht-Subjekts' in der Figur des universellen Subjekts selbst gedacht werden oder als *Verfall der freien Individualität*, der 'Handlungskompetenz' (*agency*). Es stellt sich also die Frage, ob man in der paradoxen Logik des klassischen Individualismus eine klare Grenze zwischen dem *Menschlichen* und dem *Un-Menschlichen* (oder Unter-Menschlichen) ziehen kann. Aus der Perspektive der Institution der Bürgerschaft noch wichtiger ist allerdings die Frage, ob diese Grenze zwischen gewissermaßen *dialektischen* Gegensätzen verläuft, das heißt solchen, die in sich einen *Prinzipienkonflikt* zwischen 'Recht' und 'Tatsache' bergen (und dadurch selbst einen Kampf implizieren zwischen denen, die sich für eine Aufrechterhaltung der Differenzen einsetzen und denen, die sie in Frage stellen wollen: die Herren und die Sklaven, die Unternehmer und die Arbeiter, die Männer und die Frauen....); oder

ob die Grenze nicht vielmehr zwischen wesentlich *nicht-dialektischen* Gegensätzen verläuft, die tendenziell auf Natur verweisen, ja sogar auf eine Naturalisierung von Exklusionspraktiken durch die Feststellung von 'Anormalitäten und 'Minderheiten', die außerhalb der menschlichen Natur angesiedelt werden: Das ist das Problem des *Wahnsinns* und der *Kriminalität*, vielleicht noch stärker das der Kindheit, deren Merkmal eines nur 'provisorischen' Ausschlusses den 'natürlichen' Charakter dieses Ausschlusses bloß noch hervorhebt (man kann sich noch nicht einmal vorstellen, dass die Kinder, um den Status der Minderjährigkeit zu verlassen, gegen die Erwachsenen kämpfen oder Rechtsgleichheit einfordern ...).<sup>10</sup>

Der klassische Universalismus, dessen emanzipatorisches Prinzip auf der Idee eines universellen Rechts auf Politik beruht, mündet also in eine Dialektik von *Befähigungen* und *Nicht-Befähigungen*, in der sich das Paradox einer Bürgerschaft entfaltet, die *bedingungslos* eingefordert werden kann und dennoch von *Bedingungen* durchzogen ist. Diese 'Bedingungen' werden allerdings nicht als 'soziale' oder 'historische' und damit als *veränderbare* gedacht. Sie werden auf eine tieferliegende anthropologische Ebene projiziert, in der die menschliche Natur 'ihre Schranken findet' und 'sich selbst widerspricht', was Raum schafft für die Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Anormalen, dem Menschlichen und seinem Widergänger, seinem Gegenteil und seiner Perversion. Dabei handelt es sich um Denkfiguren, die auf die verschiedenen 'Minderheiten' der klassischen Bürgerschaft, einschließlich der Frauen, projiziert werden, was allerdings niemals ohne Unbehagen und Protest geschieht, und die um das paradoxe Ziel kreisen, entweder einen 'Erwerb' politischer Rechte zu favorisieren, die im Horizont des Rechts immer schon erworben sind (*birthrights*), oder es bestimmten Menschen ganz speziell zu verweigern, diese Rechte in Anspruch zu nehmen, obwohl sie doch als universelle und 'unantastbare' gedacht sind.<sup>11</sup>

\* \* \*

Ich komme nun zur Untersuchung des zweiten Zeitraums, der dem entspricht, was ich hypothetisch 'zweite Moderne' genannt habe. In dieser erscheint das Problem der Staatsbürgerschaft untrennbar von Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und damit untrennbar von einem unbegrenzten Fortschritt der Reform und einer Dialektik der revolutionären sozialen Transformation, in der die Gleichheit eher als

10 Die liberalen Diskurse tendieren dazu, 'nicht-dialektische' Gegensätze 'dialektisch' zu denken (Balibar 1991).

11 Der augenfälligste von diesen ganzen Widersprüchen ist ohne Zweifel der, der die *Sklaverei* betrifft, der sich deswegen aber auch - bei sonst gleichen Bedingungen - am schnellsten als unhaltbar erweist (obwohl diese Schnelligkeit sehr 'relativ' ist und von heftigen Konflikten begleitet wurde, wie die Geschichte der revolutionären und post-revolutionären Politiken in Frankreich zum Thema Sklaverei zeigt (Sala-Molins 2002)).

*historische Konstruktion* denn als anthropologische 'Gegebenheit' auftritt, und die Freiheit eher als *materielle Errungenschaft* denn als 'Prinzip'.

So wie ich im ersten Teil dieses Aufsatzes der Herausbildung der allgemeinen Staatsbürgerschaft den klassischen Dualismus von Subjekt und Individuum zugeordnet habe, möchte ich die für die zweite Moderne typischen Debatten, die um den verpflichtenden Charakter der sogenannten sozialen Rechte kreisen, mit einer neuen Figur des Staatsbürgers verbinden, die ich im Anschluss an T.H. Marshall (1950) als *soziale Bürgerschaft* bezeichne (vgl. auch Somers 1998). Ich vertrete die Auffassung, dass es eine enge Verbindung zwischen den 'sozialen Rechten' und der 'sozialen Bürgerschaft' gibt und möchte beide dennoch nicht einfach gleichsetzen: Vielmehr will ich versuchen, ihre Wechselwirkung zu verstehen, die ebenso zu ihrer gegenseitigen Verstärkung wie auch zu ihrer *Beschränkung* führen kann. Um aber diese Dialektik, die neue Bedeutung, die sie der Idee der freien Gleichheit verschafft, und die Aspekte der transindividuellen Beziehungen, die sie aufkommen lässt, vollständig beschreiben zu können, muss man einen dritten Begriff einführen. Dieser geht über die bloße Diskussion der Ideen hinaus und stellt eine *historische Kraft* dar, die sich *in alle Beziehungen* zwischen Individuen und Gruppen einschaltet und sogar in die Konstituierung jeder 'Individualität' und 'Kollektivität' eintritt: In diesem Sinn will ich vom *Staat* sprechen. Damit aus einer rein 'politischen' Definition der Bürgerschaft auch eine 'soziale' Definition wird, muss sich der Staat selbst in einen (mehr oder weniger demokratischen) *Sozialstaat* verwandeln. Und das ist wohlge-merkt eine politische Angelegenheit.

Der Staat 'erweitert' aber nicht nur von sich aus seine Interventionssphären, um sich zum Akteur einer neuen, sozialen 'Gouvernementalität' zu machen, er wird dazu auch *gedrängt*, ja sogar *gezwungen*. Daraus resultiert die Notwendigkeit, eine neue Dialektik zu skizzieren, deren Momente die Folgenden sind: 1) Wir müssen daran erinnern, wie die Kritik des 'formellen' Charakters der öffentlichen Freiheiten und der zivilen Rechte ihren Gehalt unter dem Einfluss der sozialen Frage - präziser: der Frage nach den *Differenzen* und *Klassenkämpfen* - verändert hat. 2) Wir müssen uns mit der begrifflichen Differenz zwischen 'Rechten', 'Staatsbürgerschaft' und 'Staat' befassen, denen nun das Adjektiv 'sozial' zugeordnet wird, so dass das 'Politische' in seiner Gesamtheit als Problematik von Prozessen und sozialen Konflikten konzeptualisiert wird. 3) Wir müssen den Wendepunkt aufzeigen, der es den Sozialpolitiken (bzw. denen des *welfare*) ermöglicht, im Gegensatz zu Wohltätigkeitseinrichtungen und humanitärer Hilfe sich in der Form einer *universalistischen* sozialen Bürgerschaft zu instituieren. Dazu müssen wir die Argumente untersuchen, über die in dieser neuen Konfiguration die *Rechte* mit den *Tätigkeiten* und *Handlungen* verkoppelt werden: der politische Status der 'Arbeit', die Verknüpfung des Individuellen und des Kollektiven in den sozialen Kämpfen, schließlich die Wiederherstellung des Konzepts der 'positiven Freiheit' (im Gegensatz zu den rein 'negativen' Freiheiten des Liberalismus).

Die Kritik an den formellen Freiheiten steht, wie man weiß, in den modernen Gesellschaften am Ursprung der Wiedergeburt des Problems der *Gerechtigkeit*, wenn auch in einem ganz anderen Sinn als dem ihm von den antiken Theoretikern und Theologen zugeschriebenen. Diese Reaktivierung entwickelt sich aus dem Aufkommen des Antagonismus der sozialen Klassen, der ein Hindernis für die Realisierung der universell 'deklarierten' Rechte darstellt und ihre symbolische Universalität mit einem Dementi belegt. Aus diesem internen Bruch in der Problematik der Emanzipation entsteht nun die Idee einer 'Transformation' der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Verhältnisse (wenn nicht sogar der 'Welt'). Bei allen sozialistischen Denkern des 19. Jahrhunderts, aber auch bei einigen ihrer liberalen und konservativen Gegner erscheinen die Klassenwidersprüche insofern als *strukturelle* Widersprüche, als sie unterhalb der Ebene des Staats, in der 'Gesellschaft' selbst ihre Wurzeln haben. Genau deshalb ist es möglich, den Staat 'dialektisch' oder 'organisch' zu denken, nicht als eine den gesellschaftlichen Verhältnissen *äußerliche* Instanz, sondern als Akteur ihrer Regulierung und Reproduktion.<sup>12</sup>

In erster Linie erscheinen diese Widersprüche auch als Folgen der Weise, in der die *Arbeit gesellschaftlich organisiert ist*: nicht nur die industrielle Arbeit oder Lohnarbeit, sondern allgemeiner die gesellschaftlich nützliche Tätigkeit, deren Verständnis sich in Richtung der Hausarbeit, der Arbeit der Verwaltung und der Leitung (ja sogar der Ausbeutung) oder auch der intellektuellen oder künstlerischen Aktivitäten erweitert. Eine politische und ethische Bedeutung bekommen die Widersprüche in erster Linie jedoch durch die Art und Weise, in der sich die Phänomene der *Herrschaft* und der *Entfremdung*, des *Kampfes* und der *Anerkennung*, die das ganze Leben umfassen, in ihnen manifestieren (klassisch dazu Honneth 1992), aber auch durch die Tatsache, dass die Konflikte und sozialen Spannungen, die aus der Arbeit resultieren, nach und nach zu einer 'Kategorisierung' und 'Klassifizierung' der gesamten Gesellschaft führen. Das Problem der Gerechtigkeit stellt sich von nun an nicht mehr in Bezug auf die Einzigartigkeit individueller Verdienste und Unterlassungen oder einen transzendenten Zweck der Gesellschaft, sondern in Begriffen immanenter *Hindernisse*, welche durch direkte oder indirekte Eingriffe des Staats *politisch* überwunden werden müssen (z.B. mittels Erziehung). Auf diese Weise soll erreicht werden, dass die Individuen, sowie die Gruppen und die Klassen, denen sie angehören, ihre Befähigungen so umfassend wie möglich entfalten können. Das Problem der *sozialen Gerechtigkeit* erscheint also auf privilegierte, wenn nicht einzigartige Weise als Reformulierung der Frage nach der gleichen Freiheit, selbst wenn bisweilen andere Begriffe verwendet

12 Für dieses Thema - das am Ursprung des französischen 'Solidarismus' steht, aus dem Durkheim hervorgeht und schließlich auch die kritische Reflexion von Robert Castel - ist Bruno Karsentis Buch (2006) von Interesse. Es handelt von Auguste Comte, dem Erben einer bestimmten 'Kritik der Menschenrechte'.



werden, um Unterschiede in den Sichtweisen zu markieren (wie etwa 'Billigkeit', 'Würde', etc.).

*Soziale Rechte, soziale Bürgerschaft, Sozialstaat* und *soziale Kämpfe* stellen, auch wenn sie interdependent und eng an das Gerechtigkeitsproblem gebunden sind, keineswegs Synonyme dar. Der am schwierigsten zu verstehende und zu definierende Begriff ist der der 'sozialen Bürgerschaft', gerade weil er das Mittelglied bildet zwischen der Definition der 'sozialen Rechte' als *bedingungsloser* und der Verfassung eines Staats neuen Typs, der die Kräfteverhältnisse kristallisiert und versucht, sie in einer historischen 'Hegemonie' festzuschreiben.<sup>13</sup> Der entscheidende Punkt scheint mir zu sein, dass wir es bei diesem Staat immer schon mit einem *Nationalstaat* zu tun haben. Die Institution der sozialen Bürgerschaft geht zumindest indirekt aus Kämpfen und manchmal sogar aus Aufständen hervor, aber sie 'bedient' sich auch der Notwendigkeit, die für den Nationalstaat besteht, über die Klassenunterschiede hinweg eine gemeinsame nationale 'Zugehörigkeit' zu schaffen. Und der Nationalstaat 'bedient' sich seinerseits auch der Sozialpolitik und der Vermittlung und Verschiebung von sozialen Konflikten, um sich als gemeinschaftliche Instanz darzustellen, die die übergeordneten Interessen repräsentiert. Die Anerkennung von sozialen Rechten (oder bestimmter von ihnen) - vom Recht auf Arbeit bis zum Recht auf Bildung, auf Gesundheit und Kultur - kann allerdings selbstverständlich niemals unwiderruflich durchgesetzt werden und sie bleibt der Gegenstand von Kämpfen und Kräfteverhältnissen. In dem Maß jedoch, wie sie ein veritables System der sozialen Bürgerschaft errichtet, das in die Legitimität eines Staates eingebunden ist, der dadurch selbst zum *nationalen (und) sozialen Staat* wird, verstärkt sie die moderne Gleichsetzung von Bürgerschaft und Nationalität (bzw. stellt diese in Wahrheit auf neuen Grundlagen wieder her).<sup>14</sup>

Die Gleichung 'Staatsbürgerschaft = Nationalität' lässt sich jedoch in beide Richtungen lesen und umfasst dann eine *ausschließende* und eine *einschließende* Seite: Sie unterwirft die Institution des Rechts, d.h. seine Geltung für Individuen und Gruppen, der Voraussetzung der Zugehörigkeit zu einer Nation, also der Herausbildung einer *kollektiven Identität*. Aber sie stellt zugleich diese Identität und ihre imaginären Repräsentationen unaufhörlich in Frage, da sie intrinsisch auf eine Form der menschlichen Existenz und einen Ausdruck der Individualität Bezug

13 Der Begriff stammt von Gramsci und wurde von Nicos Poulantzas (1968; 1977) aufgenommen und erweitert.

14 Nachdem er in seinem mittlerweile klassischen Werk *Les metamorphoses de la question sociale* (1995) zunächst auf übliche Weise über den Sozialstaat gesprochen hat, nimmt Robert Castel (2003) die Begrifflichkeit des 'sozialen Nationalstaats' auf, die ich in diversen früheren Essays (z.B. in 2001) vorgeschlagen habe. Sie wird auch von anderen Autoren verwendet (Ramaux 2006).

nimmt, die die Möglichkeit unbegrenzter Ausweitung besitzen: *die Arbeit*, oder noch allgemeiner, die transindividuelle oder 'kooperative' *Tätigkeit*. Das bedeutet, dass die 'soziale Bürgerschaft' verglichen mit der klassischen Staatsbürgerschaft sowohl *begrenzter* als auch *weniger begrenzt* erscheinen kann. Damit wird klar, dass sie die widersprüchlichen Züge der Idee der allgemeinen Staatsbürgerschaft zuspitzt: woraus sich dann eine sehr starke moralische und politische Spannung ergibt.

Historisch betrachtet, hat die entscheidende Debatte in dieser Frage mit der Einführung des Wohlfahrtsstaats in Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg eingesetzt. Es geht in dieser Debatte darum, ob die Sozialgesetzgebung (einschließlich der Arbeitslosenversicherung, des Rechts auf Gesundheitsversorgung und auf einen ausgedehnten Schulbesuch) derart angelegt wird, dass ihre Grundlage die Aussonderung, die Exklusion und die Stigmatisierung bestimmter sozialer Gruppen ('der Armen') bildet, oder ob sie auf eine universalistische, *staatsbürgerliche* Grundlage baut, d.h. in Begriffen der Integration der gesamten Bevölkerung konzipiert wird. Diese Debatte kreist, wie allgemein bekannt, seit der Einführung einer zugleich repressiven und fürsorglichen Gesetzgebung um die Ziele sozialer Kontrolle und reicht von der industriellen Revolution in England ('Speenhamland' (Polanyi 1944)) bis zur 'reformistischen Revolution' der Sozialdemokratie nach dem Zweiten Weltkrieg (für die in England der Beveridge Plan das große Beispiel darstellte, dessen theoretische Begründung durch T.H. Marshall eben in seiner Formalisierung bestanden hat (Sassoon 1996)). In dieser Zeit verändern sich auch die Grundlagen der Auseinandersetzung zwischen 'revolutionärem' Marxismus und 'reformistischem' Sozialismus, indem neue, widersprüchliche Auffassungen des 'öffentlichen Dienstes' und auch des Gegenstands von Sozialpolitik aufkommen. Der Nationalstaat führt die 'soziale Bürgerschaft' ein und zwar auf eine Weise, die mehr oder minder vollständig ist und die sich im Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten Behandlungsweisen der 'sozialen Frage' bewegt bzw. eher noch jenseits ihrer symmetrischen Entgegensetzung: auf der einen Seite die *Armenfürsorge*, die aus einer zugleich obrigkeitsstaatlichen und religiösen Tradition des Paternalismus stammt und sich in eine disziplinierende oder sogar repressive Ordnung einfügt; auf der anderen Seite die *Arbeitersolidarität* revolutionären oder libertären Typs, die auf der Idee der Unabhängigkeit der Arbeiterklasse von Staat und Bürgerschaft beruht.

Die theoretischen Konsequenzen dieser Auseinandersetzung sind bemerkenswert und keineswegs überholt - auch wenn die derzeitige Lage in Europa und in anderen Teilen der Welt, in die hinein das Prinzip der sozialen Rechte mehr oder minder getreu importiert wurde, von einer tiefen *Krise* der sozialen Bürgerschaft gekennzeichnet ist. Auch wenn diese Krise gewöhnlich den Folgen der 'Globalisierung' und den dadurch begünstigten Deregulierungspolitiken zugeschrieben wird, hat sie allerdings mit Sicherheit auch *interne* Ursachen, die auf die Instabilität dieser Institution selbst zurückgehen. Die erste Frage ist offensichtlich, in welchem Sinn die sozialen

Rechte und die soziale Bürgerschaft ausschließlich an *die Arbeit* als historische und anthropologische 'Transzendentalie' *parexcellence*<sup>15</sup> gebunden sind, also letztlich die Frage: *Was ist überhaupt 'Arbeit'?*

Man könnte es auch so ausdrücken: Kaum wird die 'Arbeit' der grundlegende Bezugspunkt des Politischen, stellt sich die Frage nach ihrem 'Wesen', nach ihren phänomenologischen Merkmalen und typischen Trägern sowie den Umständen ihres 'Auftauchens' und 'Verschwindens' (das Thema des *Endes der Arbeit* ist vielleicht ebenso alt wie die politische Bedeutung der Arbeit selbst...). Diese Zentralität der Bezugnahme auf die Arbeit, welche ein direktes Ergebnis erfolgreicher Klassenkämpfe ist, bringt eine Reihe wohlbekannter Konsequenzen mit sich: die Ausdehnung des Modells (und des *Namens*) der 'Arbeit' auf eine virtuell unendliche Reihe von Tätigkeiten und Verhaltensweisen ('Personen ohne Beruf' werden zur Ausnahme, wenn nicht gar zur Anormalität); die Reduktion anderer sozialer 'Qualitäten' des Individuums auf Reproduktionsbedingungen von Arbeitskraft; die umgekehrte Zentrierung von Exklusion auf *Nicht-Arbeit* (mehr oder minder lange Erwerbslosigkeit oder Situationen der Erwerbsunfähigkeit).<sup>16</sup>

Aber das philosophische Problem, das die 'sozialen Rechte' aufwerfen und das den konstitutionellen Rahmen der Staatsbürgerschaft erneut in Frage stellt, besteht vor allem in der Tatsache, dass sie weder *rein individuell*, noch *rein kollektiv* sind (auch wenn ihre liberalen Gegner sie als den Ruin eines vom Kollektiv absorbierten Individuums beschreiben und auch die sozialistische Tradition sich selbst meistens dieser Entgegensetzung anschließt). Hier wird deutlich, dass das konflikthafte Verhältnis zwischen Staat und sozialen Bewegungen eine dialektische Form annimmt. Vor allem Foucault hat gezeigt, dass der moderne Staat dazu neigt, 'das Individuum

15 Ich spiele hier auf Michel Foucault an, der in *Die Ordnung der Dinge* (1966) die Frage nach dem Wesen des Menschen von der Seite der Konstitution von Empirizität her angeht und drei 'quasi-transzendente' Felder unterscheidet: Arbeit, Leben und Sprache. Er selbst hat sich vor allem für die beiden letzteren interessiert, deren Überschneidung konstitutiv für die Sexualität ist.

16 Es scheint also, dass man mit drei unterschiedlichen Wegen der Institutionalisierung sozialer Rechte konfrontiert ist, in denen sich die für die zweite Moderne charakteristischen 'drei Ideologien' auf bestimmte Weise wiederfinden: die Idee eines *Rechts auf minimale Existenz*, in dem eine öffentlich gewendete konservative und 'paternalistische' Konzeption von Wohltätigkeit fortexistiert (wenn auch oft mit Rückverweis auf private, vor allem konfessionelle Vereinigungen wie in den USA) und von dem Projekt einer 'Minimalallokation von Ressourcen' ausgehen; die sozialistische Idee eines *Rechts auf Arbeit*, die mit der revolutionären Tradition, aber auch mit der keynesianischen Zielsetzung der 'Vollbeschäftigung' verbunden ist; schließlich die liberale Idee eines *Rechts auf Ausbildung*, d.h. auf individuelle Verfügung über ein Arbeitsvermögen, das den Individuen gestattet, auf dem Markt und allgemeiner noch in der Gesellschaft 'ihr Glück zu suchen'.

zu individualisieren - und zwar durch Disziplinarmechanismen und durch Formen einer 'Gouvernementalität', die die transzendente Souveränität durch eine differenzierte Führung sozialer Praktiken ersetzt. Das Gegenteil trifft allerdings nicht zu: Die sozialen und revolutionären Bewegungen tendieren nicht dahin, das 'Kollektiv zu kollektivieren' (bzw. die Gruppe oder die Gemeinschaft), sondern eher, es zu *subjektivieren* - und das bringt die starke, 'emanzipatorisch' zu nennende Tendenz mit sich, individuellen Widerstand und Solidarität (einer Klasse und anderer Gruppen, die sich zur Durchsetzung ihrer Rechte 'erheben') zu einer kollektiven *Praxis* zu verbinden. Gleichheit und Freiheit erscheinen somit nicht als Geburtsrechte, sondern als *praktische Konstruktionen*, eher als von 'anthropologischen Grundlagen' moderner Politik sollte also von Ergebnissen einer Politik gesprochen werden, deren *anthropologische Implikationen* grundlegend sind (da sie in gewisser Weise selbst die Vorstellung von der 'menschlichen Natur' verändern).<sup>17</sup>

Das könnte im äußersten Fall heißen (und so hat es anscheinend ein relevanter Teil der liberalen Kritik aufgefasst): *Es ist der Staat, der von nun an die menschliche Natur 'macht' und 'wiederherstellt'*. Aus diesem Grund haben die extremen Strömungen des Liberalismus ('die Libertären') jede Form von Sozialstaat als totalitär wahrgenommen: Sie sehen in der Vermengung von 'sozialen Rechten' und 'Menschenrechten' dessen perverse Matrix. Mir erscheint es hingegen auch an dieser Stelle sinnvoll, Raum für eine Reihe von Spannungen und Alternativen zu schaffen. Die Anerkennung der sozialen Rechte impliziert das Auftauchen einer Form der Staatsbürgerschaft, die ihre effektive Instituierung möglich macht, und es sind eben diese Rechte, die als 'Grundrechte' zur Definition dessen beitragen, was menschlich ist. Diese Bürgerschaft setzt allerdings wiederum den Staat voraus, bzw. sie zeigt sich in der Form der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat: Es ist also wahr, dass der Staat als eine 'zweite Natur' die Tendenz hat, *das Menschliche konform zu machen*, indem er ihm eine ganze Reihe von anthropologischen Normen auferlegt, welche die kollektive Identität und die staatliche Normalität betreffen (Ogilvie 2002). Der Staat kommt dabei allerdings einmal mehr nicht ohne die antagonistischen Figuren des 'Volks' [*peuple*], der 'Menge' [*multitude*] oder der 'Masse' aus, die er ebenso zu kontrollieren sucht, wie er ihre Fähigkeit zum Aufstand fürchtet; und die als Figuren der konstituierenden Macht oder der Gegenmacht ihrerseits bisweilen dazu in der Lage sind, die Kräfte der Kontrolle von oben selbst zu kontrollieren. Es bleibt daher an dieser Stelle, der Frage nachzugehen, was es uns eigentlich erlaubt, in der 'Multitude' (Negri) eine derart subversive Potenz angelegt zu sehen. Vor allem Foucault hat hier

17 Entgegen der Absicht von Arendt - die bekanntlich die Felder der *Arbeit* und der *Tätigkeit* streng voneinander getrennt hat - findet man hier eine Ausweitung dessen, was man 'Arendts Theorem' nennen könnte: nicht der Mensch macht die Institution, sondern die Institution macht - oder, im Fall des Nicht-Gelingens, zerstört - den Menschen.

einen tiefgreifenden libertären Pessimismus an den Tag gelegt (insbesondere in 1999) und zu zeigen versucht, dass die 'Multitude' in ihren Normalisierungsforderungen häufig dem Staat vorausgeht.

Abschließend möchte ich einen Alternativentwurf vorstellen, der im Werk des großen Ökonomen und Wirtschaftsphilosophen Amartya Sen zu finden ist, vor allem in *Inequality Reexamined* (1992): Sen hat in seiner Argumentation, die auf einer Untersuchung nicht der Probleme des sozialen Nationalstaats, sondern der ihnen historisch entsprechenden *Entwicklungspolitiken* in den Ländern der Dritten Welt fußt, allem Anschein nach die Notwendigkeit einer erneuten Umkehrung der Begriffe von 'Rechten' und 'Tätigkeit' gedacht. Sein augenscheinliches Ziel ist es, die formellen, vereinheitlichenden und globalen Aspekte in den 'Gleichheitsdefinitionen' zu korrigieren, mit denen die Sozialphilosophie arbeitet. Für ihn geht es darum, einen Begriff materieller Gleichheit zu entwickeln, der seinerseits hinreichend bestimmt ist, um konkrete Zielvorgaben für soziale Entwicklungspolitiken zu liefern. In Wirklichkeit aber verfolgt Sen eine tiefere Zielsetzung, denn er versucht die These der *égalité* derart zu reformulieren, dass die Freiheit (*freedom*) selbst im Fall der klassischen 'Freiheiten' (*liberties*) von Meinung, Ausdruck und Versammlung nicht als rein *negative* verstanden werden kann, sondern nur als *positives Vermögen* [*pouvoir positif*], als Handlungsfähigkeit (*capability*), bzw. als Macht [*puissance*] des Individuums, die kollektiven 'Entscheidungen' zu beeinflussen, von denen sein Leben und sein persönliches Glück abhängen.

Nun liegen die Bedingungen dieser Befähigung selbst im 'interaktiven' Kampf, in der subjektiven Anstrengung und in den Handlungen der öffentlichen (politischen) Institutionen gegen die vielfältigen Strukturen von Herrschaft und Diskriminierung, die an der Herausbildung der konkreten Persönlichkeit der Individuen beteiligt sind und ihnen einen Platz oder einen Status innerhalb der Gesellschaft zuweisen. Die *Tätigkeit par excellence* besteht also in der Perspektive von Sen im *Schaffen von Handlungsmöglichkeiten*, oder, wie Spinoza gesagt hätte, in der *Vervielfältigung der Handlungsfähigkeit* der Individuen ausgehend von ihren gesellschaftlichen Solidaritäten (besonders im Feld der Gesundheits- und Bildungspolitik). Und dieser Entwurf ist für uns um so interessanter, als er sich von der Unangemessenheit motivieren lässt, welche den sozialdemokratisch-wohlfahrtsstaatlichen Konzeptionen sozialer Staatsbürgerschaft in Bezug auf die 'Entwicklungsprobleme' des 'Südens' anhaftet. Im Ausgang von einer typisch 'postkolonialen' Konfiguration kann dieser Entwurf als Anker dienen, um die Krise zu verstehen, welche die Institutionen des *Welfare State* wie auch seine philosophischen und anthropologischen Grundlagen gegenwärtig durchmachen - und daher auch, um ihr die Stirn zu bieten.

Als vorläufige Schlussfolgerungen möchte ich eine dreifache Bemerkung machen:

1. Zwischen dem aufständischen Prinzip der *égalité*, wie es in den klassischen Staatsbürgerschaftskonstruktionen zum Einsatz kommt, und den späteren Ent-



Wicklungen des Konzepts der Staatsbürgerschaft besteht eine offenkundige Kontinuität, was seine fortwährende Aktualität erklärt. Außerdem impliziert die Politik der *egaliberte* eine Ethik der Immanenz und der Selbstemanzipation. Es gibt aber auch eine offenkundige Diskontinuität und fortdauernde Spannung zwischen den beiden Konzepten von Politik, die man schematisch als Politik der Emanzipation und Politik der (gesellschaftlichen und institutionellen) Transformation bezeichnen kann. Wie Hannah Arendt zutreffend festgestellt hat, ist aus diesem Grund auch der Begriff der *Revolution*, genauso übrigens wie der der *Reform*, komplex und mehrdeutig geblieben (Balibar 1997b).

2. Der Prozess, dessen große Linien ich nachzuzeichnen versucht habe, kann nicht einfach als eine Bewegung des *Fortschritts* beschrieben werden. Und zwar nicht nur, weil die Kräfteverhältnisse, die er umfasst, sich nicht linear entwickeln, sondern auch, weil die klassische Alternative zwischen *Subjekt* und *Individuum* ebenso wie die unterschiedlichen Konzepte von 'Tätigkeit' in der Vorstellung einer 'gesellschaftlichen Emanzipation der Individuen' wiederkehren; und weil, so sehr auch die typischen Gegensätze der klassischen Vernunft durch die Spätmoderne verschoben worden sind, die Bindung der Idee der *Staatsbürgerschaft* (einer Gemeinschaft von 'freien und gleichen Bürgern') an die der *Normalität* nicht nur nicht verschwindet, sondern in gewisser Weise intensiviert und 'naturalisiert' wird.
3. Das Prinzip des *anthropologischen Ausschlusses*, das in der Idee der 'Menschenrechte' als 'Grundlage' der 'Bürgerrechte' latent blieb, wird also nicht etwa abgeschafft, sondern nur verschoben und sogar verstärkt, sobald der Rechtsformalismus in Frage gestellt und die sozialen Rechte als 'Grundrechte' anerkannt werden. Darauf wäre in einer expliziten Diskussion der zwischen 'Minderheiten' und 'Mehrheiten' bestehenden Verhältnisse ausführlich zurückzukommen. Es sollte jedoch deutlich geworden sein, dass sich daraus kein moralischer oder rhetorischer *Einwand* gegen die Problematik der *égalité* ergibt. Im Gegenteil, es handelt sich hierbei zweifelsohne um ein *Problem*, dem sie sich heute stellen muss: um das vielleicht schwierigste von allen.

*Aus dem Französischen von Lotte Arndt und Urs Lindner*

## **Literatur**

- Balibar, Etienne, „La proposition de l'égaliberté“, in: *Les conférences du perroquet*, Nr. 22, November 1989 (a).
- ders., „Citoyen Sujet - Réponse à la question de J.L. Nancy : Qui vient après le sujet“, in: *Cahiers Confrontation*, Nr. 20, 1989, 23-47 (b).
- ders., „Crime privé, folie publique“, in: Robatel, Nathalie (Hg.), *Le Citoyen fou*, Paris 1991, 81-104.

- ders., „'Menschenrechte' und 'Bürgerrechte'. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit" (1992), aus d. Französischen v. Thomas Laugstien, in: ders., *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg 1993, 99-123.
- ders., „Un Jacobin nommé Marx", in: ders., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris 1997 (a).
- ders., „Drei Begriffe von Politik: Emanzipation, Veränderung, Zivilität" (1997), aus d. Französischen v. Thomas Laugstien, in: ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006, 13- 47 (b).
- ders., *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen* (2001), aus d. Französischen v. Holger Fliessbach und Thomas Laugstien, Hamburg 2003.
- ders., „Le renversement de l'individualisme possessif", in: Guineret, Hervé/Milanesi, Arnaud (Hg.), *La propriété: le propre, l'appropriation*, Paris 2004, 9-30.
- ders./Wallerstein, Immanuel, „Conservatisme, libéralisme, socialisme", in: *Genèses. Sciences sociales et histoire*, Nr. 9, Oktober 1992.
- ders./Raulet, Gerard (Hg), *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*, Paris 2001.
- Binoche, Bertrand, *Critiques des droits de l'homme*, Paris 1989.
- Callinicos, Alex, *Equality*, Cambridge 2000.
- Castel, Robert, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit* (1995), aus d. Französischen v. Andreas Pfeuffer, Konstanz 2000.
- ders., *Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat* (2003), aus d. Französischen v. Michael Tillmann, Hamburg 2005.
- ders./Haroche, Claudine, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris 2001.
- Ferry, Luc/Renault, Alain, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris 1985.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humannwissenschaften* (1966), aus d. Französischen v. Ulrich Koppen, Frankfurt/M 1971.
- ders., *Die Anormalen. Vorlesungen am College de France (1974-1975)* (1999), aus d. Französischen v. Michaela Ott, Frankfurt/M 2003.
- Fraisse, Genvieve, *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Neuauflage, Paris 1995.
- ders., *Les deux gouvernements. La famille et la cité*, Paris 2001.
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskursgeschichte des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M 1992.
- Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M 1992.
- Karsenti, Bruno, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris 2006.
- Marshall, T.H., *Citizenship and social class*, Cambridge 1950.
- Ogilvie, Bertrand, „Anthropologie du propre à rien", in: *Le passant ordinaire*, Nr. 38, Januar 2002, 45-48.
- Pocock, G.J.A., *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge 1985.

- Polanyi, Karl, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* (1944), aus d. Englischen v. Heinrich Jelinek, Frankfurt/M 1978.
- Poulantzas, Nicos, *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen* (1968), aus d. Französischen v. Günter Seib und Erika Hültenschmidt, Frankfurt/M 1974.
- ders., *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus* (1977), aus d. Französischen v. Horst Arenz u.a., Hamburg 1978.
- Ramaux, Christophe, *Emploi. Eloge de la sécurité*, Paris 2006.
- Ranciere, Jacques, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Neuauflage, Paris 2005.
- Sala-Molins, Louis, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Neuauflage, Paris 2002.
- Sassoon, Donald, *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, New York 1996.
- Scott, Joan Wallach, *Only Paradoxes To Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge 1996.
- Sen, Amartya, *Inequality Reexamined*, Oxford 1992.
- Somers, Margaret, „Constituting Citizens in History and in Theory: Civil Societies, Law, and the Place of the Public Sphere“, in: McNeely, Connie L. (Hg.), *Public Rights, Public Rules. Constituting Citizens in the World Polity and National Policy*, New York 1998, 153-206.
- Stourzh, Gerald, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs- und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Wien 1989.
- Thompson, E.P., *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse* (1963), aus d. Englischen v. Lotte Eidenbenz u.a., Frankfurt/M 1987.
- Waldron, Jeremy, *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, New York 1988.
- Wallerstein, Immanuel, *Die große Expansion. Das moderne Weltsystem III. Die Konsolidierung der Weltwirtschaft im langen 18. Jahrhundert* (1989), aus d. Englischen v. David Meyer, Wien 2004.

## Philosophie und ihre Wendung zur Hegemonialpolitik. Hobbes, Locke, Shaftesbury, Hume

Nach David Hume werden „Gehorsam und Unterdrückung [...] derart zur Gewohnheit, daß die meisten Menschen nicht mehr nach ihrem Ursprung oder ihrer Begründung fragen, ebenso wie beim Gesetz der Schwerkraft, des Reibungswiderstands und den allgemeinsten Naturgesetzen." (1742, 305) Humes Aussage scheint heute keineswegs an Bedeutung verloren zu haben. „Nichts", so schreibt er, „erscheint erstaunlicher bei der philosophischen Betrachtung menschlicher Angelegenheiten als die Leichtigkeit, mit der die Vielen von den Wenigen regiert werden und die stillschweigende Unterwerfung, mit der Menschen ihre eigenen Gesinnungen und Leidenschaften denen ihrer Herrscher unterordnen." (25) Um die Grundlagen dieses 'Wunders' zu untersuchen, führt er eine Dialektik von 'Gewalt' [*force*] und 'Meinung' [*opinion*] ein:

„Fragt man sich, wie es zu diesem Wunder kommt, so stellt man fest, daß, zumal die Regierten stets die Gewalt auf ihrer Seite haben, die Regierenden durch nichts anderes gestützt werden als durch die Meinung. Regierung gründet sich daher ausschließlich auf Meinung, und diese Tatsache gilt für die überaus despotischen und militärischen Regierungen ebenso wie für die freiesten und republikanischsten. Der Sultan von Ägypten oder der Kaiser von Rom mag seine unschuldigen Untertanen wie wilde Tiere gegen deren Gesinnung und Neigung antreiben, aber er muß zunächst seine Mamelucken oder prätorianischen Garden wie Menschen und durch ihre Meinung geführt haben." (ebd., korr. Übers.)

Obwohl jede Regierung in ihrem Gebrauch von Gewalt mehr oder weniger auf Meinung angewiesen ist, beruht insbesondere „die Beständigkeit der neueren Staatsformen" (1748, 9) auf Meinung.

### 1.

Die von Hume angesprochene Problematik hat eine Vorgeschichte. Eine interessante Figur dabei ist Thomas Hobbes. Wie Frieder Wolf (1969, 81-111) gezeigt hat, zerbricht Hobbes die enge Verbindung von Natur, Form und *telos*, die für Aristoteles und Platon charakteristisch war, indem er den künstlichen Charakter des Staates betont. Bezug nehmend auf seine frühere Untersuchung hat Wolf festgehalten: In Hobbes' „als 'neue[r] Wissenschaft' konzipierte[n] Philosophie wird die Frage nach

dem doppelten Ursprung von Souverän und Untertan, vom 'Subjekt' des Staates im doppelten Sinne ausdrücklich zum Thema der Darstellung einer systematischen Philosophie." (1983,46)

Die Begriffe des Subjekts [*subject*] und der Unterwerfung [*subjection*] verdienen somit unsere Aufmerksamkeit. 'Subjekt' ist zusammengesetzt aus den lateinischen Wörtern *sub* (unter) und *jacere* (werfen). Raymond Williams führt dies folgendermaßen aus: „the Latin root sense was evident in its earliest English meanings: (i) a person under the dominion of a lord or a sovereign; (ii) substance; (iii) matter worked upon." (1988, 308) Von diesen drei Bedeutungen sind die erste und die dritte in der aktuellen Verwendung des Worts noch deutlich präsent. Zur ersten führt das *New Shorter Oxford English Dictionary* (NSOED) als Beispiel ein eher humorvolles Zitat von Anthony Burgess an: „I am a subject of the British Crown. You can't put me under arrest." (1993,3118)

Die dritte Bedeutung wird in ihrer aktuellen Verwendung von Williams zusammengefasst als „an area or topic or theme which is studied, or written or spoken about, or modelled or painted; a subject being worked on" (1988, 308).

Nach dem NSOED bedeutet das Adjektiv 'unterworfen' [*subject*] seit dem Mittelenglisch „owing obedience to a sovereign, government, colonizing power, etc.; under the rule or domination of another country, group, etc., in subjection"; „bound by a law or Jurisdiction" bzw. „under the control or influence of, subordinate to" und weiter: „vulnerable, exposed or susceptible to some (esp. harmful) occurrence or condition" (1993, 3118). In einer außer Gebrauch gekommenen Verwendung, die dem späten Mittelenglisch des frühen 17. Jahrhunderts entstammt, bezeichnete es das genaue Gegenteil zu widerspenstigem Verhalten, nämlich „submissive, obedient" (ebd.).

Aber durch einen komplexen Prozess hat sich die Idee des 'Subjekts' als aktiv Handelndem und souveräner Quelle seiner eigenen Handlungen herausgebildet. Diese Entwicklungslinie ist in der oben erwähnten zweiten Bedeutung des Nomens 'Subjekt' als einer Substanz verwurzelt. Eine Vorstellung, die sich seit dem frühen 17. Jahrhundert und besonders im Gefolge von Descartes entwickelt hat, „proposed the thinking self as the first substantial area of knowledge - the *subject* - from the Operations of which the independent existence of all other things must be deduced - as *objects* thrown before this consciousness" (Williams 1988, 309). Kants Philosophie scheint in dieser Entwicklung eine zentrale Rolle zu spielen. Damit verbunden ist die im 18. Jahrhundert sich herausbildende Funktion des 'Subjekts' in der Grammatik, „typically denoting the actor in a predication" (3118), wie es das NSOED ausdrückt.

Wenn wir Wolfs These von „einem elementaren 'Primat der praktischen Philosophie'" berücksichtigen, der das „materialistische Primat der Praxis vor der Theorie" (1983,44) reflektiert, dann halte ich es für interessant, eine andere Entwicklungslinie einzubeziehen, die zur Vorstellung eines 'aktiven Subjekts' führt - ohne sein 'Doppel'



aus dem Blick zu verlieren, das 'untergeordnete Subjekt', die andere Hälfte des Paares, das für Althusser's Ideologietheorie so entscheidend ist (1995). Ich denke dabei an die kapitalistische Dynamik in Großbritannien und die Verschiebung von Hobbes' eher eingeschränkter und staatszentrierter Perspektive auf Meinungsbildung hin zu einer eher hegemonialen Perspektive, die stärker auf den Initiativen der Zivilgesellschaft [*civil society*] beruht und durch Locke, Shaftesbury und Hume repräsentiert wird. In gramscianischen Begriffen kann dies als Verschiebung hin zu einem *integralen Staat* als einer Kombination von *Zwang* und *Konsens* beschrieben werden. Diese Verschiebung versucht auch, das von Hobbes angesprochene Problem eines potenziellen Mangels an innerer Überzeugung auf Seite der Untertanen anzugehen, indem die Entwicklung von Vertrauen und Konsens genauso wie die Initiativen und die Arbeit der Subjekte an sich selbst herausgestellt werden, die mit den Hegemonialapparaten der entstehenden Zivilgesellschaft verbunden sind (Bollinger/Koivisto 2001).

Ein anderer nützlicher Begriff von Gramsci für eine solche Analyse ist der des *Konformismus*. Gramsci hat betont, dass in Bezug auf Weltanschauungen jeder „Konformist“ ist, da wir alle einer Gruppe angehören, die eine gemeinsame Denk- und Handlungsweise teilt (GH, H. 11, § 12, 1376). Doch für Gramsci heißt Konformismus nicht notwendigerweise Buckeln oder Passivität (Lettere 2, 475f.). Für ihn ist Konformismus gleichbedeutend mit sozialer Existenz: „Konformismus bedeutet dann nichts anderes als 'Gesellschaftlichkeit', doch gefällt es, das Wort Konformismus zu gebrauchen, gerade um die Dummköpfe zu schockieren.“ (GH, H. 14, § 61, 1684). Für Gramsci sind Gesellschaftlichkeit und Konformismus „das Ergebnis eines kulturellen (und nicht nur kulturellen) Kampfes“ (ebd.; Barfuss 2002). Wir nehmen Teil an einem fortwährenden Kampf der Konformisten, d.h. an einem Kampf um Hegemonie (GH, H. 7, § 12, 870). Als Menschen, die unter der neuen neoliberalen Hegemonie leben, sollten wir heute wissen, dass die vielgepriesene 'Individualisierung' eine neue Form des Konformismus keineswegs ausschließt, dass eher das Gegenteil der Fall ist. Nach Gramsci (H. 11, § 12, 1376) besteht der entscheidende Aspekt in der sozialen Ausdehnung und dem Typ des Konformismus: Ist er kritisch und arbeitet auf Kohärenz hin oder wird er passiv hingenommen und wirkt daher im ethischen Sinn desintegrierend?

Nach Gramsci kann die analytische Differenz zwischen 'Zivilgesellschaft' und 'politischer Gesellschaft' als eine zwischen der „Selbstregierung“ (GH, H. 8, § 130, 1016) und der „Regierung der Funktionäre“ (ebd.) verstanden werden. Der Vormarsch der Bourgeoisie auf dem Weg zur herrschenden Klasse lässt sich nicht auf die Freisetzung eines neuen 'homo oeconomicus' reduzieren, sondern muss begriffen werden „als Bewegung, um eine neue Zivilität, einen neuen Typus des Menschen und Staatsbürgers zu schaffen“ (ebd.). In ihren am meisten entwickelten Formen beinhaltet das Bestrebungen, die politische Gesellschaft einzubetten in „eine komplexe und reich gegliederte Zivilgesellschaft [...], in der das einzelne Individuum sich von selbst

regiert, ohne daß deswegen seine Selbstregierung mit der politischen Gesellschaft in Konflikt gerät, im Gegenteil, indem es deren normale Fortsetzung, die organische Ergänzung wird." (1016f.) Gramsci führt dies wie folgt aus:

„Die von der bürgerlichen Klasse in die Rechtsauffassung und folglich in die Staatsfunktion getragene Revolution besteht besonders im Willen zum Konformismus (folglich ethischer Charakter des Rechts und des Staates). Die vorhergegangenen herrschenden Klassen waren wesentlich konservativ in dem Sinne, daß sie nicht bestrebt waren, einen organischen Übergang von den anderen Klassen zur ihrigen zu bewirken, das heißt, ihre Klassensphäre 'technisch' und ideologisch auszuweiten: die Konzeption der geschlossenen Kaste. Die bürgerliche Klasse setzt sich selbst als einen in beständiger Bewegung befindlichen Organismus, der in der Lage ist, die gesamte Gesellschaft aufzusaugen, indem er sie seinem kulturellen und ökonomischen Niveau angleicht: die gesamte Staatsfunktion wird transformiert: der Staat wird 'Erzieher'" (GH, H. 8, § 2, 943; SPN, 260).

In der nun folgenden Skizze können wir die wachsende Aufmerksamkeit für diese Entwicklungen in den Werken von Hobbes, Locke und Shaftesbury besichtigen.

## 2.

Nach Habermas hat Hobbes einen Staat entworfen, der „auf die auctoritas des Fürsten allein gegründet, von den Überzeugungen und Gesinnungen der Untertanen unabhängig ist" (1962, 113). Doch bei Hobbes entspringen „die Handlungen der Menschen [...] ihren Meinungen, und eine gute Lenkung der menschlichen Handlungen, die Frieden und Eintracht unter ihnen bewirken soll, besteht in einer guten Lenkung ihrer Meinungen. [...] Daher gehört es zu den Rechten des Inhabers der souveränen Gewalt, Richter über alle Meinungen und Lehren zu sein oder alle für diese Dinge zuständigen Richter zu bestellen, da dies für den Frieden notwendig ist" (1651, Teil II, 18. Kapitel, 140; 1647, 6. Kapitel, Abschnitt 11, 135ff). Für Hobbes war es die gefährliche und weit verbreitete Auffassung von der Gewaltenteilung, die den Bürgerkrieg in England verursacht hatte (1651, Teil II, 18. Kapitel, 144). Daher sprach er sich dafür aus, „daß in dem Herzen der Untertanen alle jene Ansichten ausgerottet werden, welche, wie sie glauben, ihnen ein Recht oder einen Vorwand des Rechts zu aufrührerischen Handlungen geben." (1650, 2. Teil, 9. Kapitel, 8. Abschnitt, 204) Jedenfalls können nach Hobbes „Ansichten, die durch die Erziehung und die Länge der Zeit zur Gewohnheit geworden sind, nicht plötzlich und durch Gewalt beseitigt werden [...], so müssen sie auch wieder mit der Zeit und durch die Erziehung entfernt werden." (Ebd.) Nicht zuletzt aufgrund der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die mit den Lebensnotwendigkeiten verbunden ist, spielen die Universitäten eine bedeutende Rolle in diesem Wandel - vermittelt durch etwas, das die Medienwissenschaft später als *two-step flow model* bzw. in einer anspruchsvolleren Fassung als *multi-step flow model* 'erfunden' hat:

„Menschen, die durch Notwendigkeit oder Habsucht an ihr Gewerbe und ihre Arbeit gefesselt werden, und auf der anderen Seite Menschen, die ihren sinnlichen Vergnügungen nachgehen, weil sie reich oder träge sind (diese beiden Arten von Menschen machen den größten Teil der Menschheit aus), werden vom gründlichen Nachdenken - eine notwendige Voraussetzung für das Erlernen der Wahrheit nicht nur in Dingen der natürlichen Gerechtigkeit, sondern auch in allen anderen Wissenschaften - abgelenkt. Deshalb erfahren sie die Begriffe ihrer Pflicht hauptsächlich von den Geistlichen auf der Kanzel und teilweise auch von ihren Nachbarn oder guten Bekannten, die die Fähigkeit besitzen, gewandt und einleuchtend zu reden, und somit weise und gelehrter in Dingen des Gesetzes und des Gewissens als sie selbst zu sein scheinen. Und die Geistlichen und anderen Leute, die ihre Gelehrtheit zur Schau tragen, haben ihre Kenntnisse von den Universitäten, den Juristenschulen oder den Büchern, die von hervorragenden Leuten dieser Schulen und Universitäten veröffentlicht wurden." (1651, Teil II, 30. Kapitel, 261)

Statt der Lehren des Aristoteles und anderer, „die nichts Überzeugendes zur Morallehre und Politik beigetragen haben, sondern die, leidenschaftlich eingenommen für eine volkstümliche Regierung, ihre Meinungen durch redegewandte Sophisterei aufgedrängt haben" (1650, 2. Teil, 9. Kapitel, 8. Abschnitt, 204f.), sollen die Universitäten „die wahren Lehren über das Naturgesetz und die Eigentümlichkeiten eines politischen Körpers" (205) vermitteln. Jedenfalls besteht „die Kunst, Staaten zu schaffen und zu erhalten, [...] wie die Arithmetik und die Geometrie aus sicheren Regeln und nicht wie Tennisspielen aus bloßer Übung" (1651, Teil II, 20. Kapitel, 162) - das betont Hobbes, der laut Aubrey (1994, 241) selbst im Alter von 75 Jahren noch ein begeisterter Tennisspieler war. Die Universitäten sollen sich an „die jungen Leute" (1650, 205) wenden, „deren Geist noch wie ein unbeschriebenes Blatt Papier ist" (ebd.) und die die wahren Lehren „nachher dem Volke durch Bücher und in anderer Form beibringen würden." (ebd.) Aber auch „der Verstand des gemeinen Volkes" gleicht „einem reinen Papier [...] dazu geeignet, alles aufzunehmen, was ihm von der öffentlichen Gewalt aufgedruckt wird." (1651, Teil II, 30. Kapitel, 257)

Im letzten Kapitel des *Leviathan* mit dem Titel 'Rückblick und Schluß' schreibt Hobbes mit einer theologischen Anspielung, dass „die Universitäten die Quellen der politischen und moralischen Lehre sind, aus denen die Priester und die oberen Stände solches Wasser schöpfen, das sie gerade darin finden und womit sie das Volk (sowohl von der Kanzel als auch in ihren Gesprächen) zu besprengen pflegen, so sollte sicherlich große Sorgfalt darauf verwandt werden, es von dem Gift der heidnischen Politiker und von der Beschwörung durch betrügerische Geister rein zu halten." (543) Die Kirche ist selbstverständlich eine andere bedeutende ideologische Macht und sie muss von denen regiert werden, „welche die herrschende Gewalt haben" (1650, II. Teil, 7. Kapitel, 10. Abschnitt, 188): „Wenn dem nicht so wäre, sondern die Könige bei Todesstrafe dies gebieten könnten, die Priester unter Androhung der ewigen Verdammnis jenes, dann würde es unmöglich, daß Frieden und Religion

sich miteinander vertragen." (189) Der letztendliche Grund für die Bedeutung der ideologischen Mächte und ihre Regulierung der Meinungen besteht darin, dass „the power of the mighty hath no foundation but in the opinion and belief of the people" (1668, 16); „if men know not their duty, what is there that can force them to obey laws? An army, you will say. But what shall force the army?" (59).

Es wurde oft argumentiert, dass Hobbes' Herangehensweise dann problematisch wird, wenn es um die innere Bindung des Individuums an den Staat geht, da sein Konzept eine spezifische Form des Opportunismus favorisiere. T.B. Macaulay formuliert dieses Problem in seiner *History of England* folgendermaßen:

„Thomas Hobbes had [...] maintained the will of the prince as the Standard of right and wrong and that every subject ought to be ready to profess popery, Mohammedanism, or paganism at the royal command. Thousands who were incompetent to appreciate what was really valuable in his speculations, eagerly welcomed a theory which, while it exalted kingly office, relaxed the obligations of morality, and degraded morality into a mere affair of the State." (1848, 53)

Carl Schmitt (1938, 85f.) bearbeitet denselben Aspekt aus einer anderen Perspektive.

Wo Macaulay die Übereinstimmung des Staates mit traditionellen moralischen Werten anstrebt, d.h. die Hegemonie des Staates über diese Werte und inneren Überzeugungen, will Schmitt die Nicht-Kongruenz von individueller Überzeugung (*fides*) und öffentlichem Bekenntnis (*confessio*) abschaffen und lehnt somit eine jede private und innere Sphäre ab, die nicht durch den Staat gleichgeschaltet ist. Nach Schmitt bestand der Fehler von Hobbes darin, einen Raum für diese 'innere' Sphäre geschaffen zu haben, der Ausgangspunkt für eine Reihe gefährlicher Interventionen werden sollte: „Schon wenige Jahre nach dem Erscheinen des 'Leviathan' fiel der Blick des ersten liberalen Juden [Spinoza - JK] auf die kaum sichtbare Bruchstelle. Er erkannte in ihr sofort die große Einbruchsstelle des modernen Liberalismus" (86). Entsprechend bestimmt Schmitt in einer antisemitischen Schmährede Liberalismus, Humanismus und Aufklärung (und später natürlich den Bolschewismus) als seine Feinde. Sein Problem: Die „angeblich freie Privatsphäre wurde dem Staat entzogen, und den 'freien', d.h. unkontrollierten und unsichtbaren Mächten der 'Gesellschaft' ausgeliefert" (117), was den Staat als eine wirklich souveräne Macht unterhöhlt, die einmütig mit ihren Untertanen agiert und schonungslos mit ihren Feinden umgeht. Aus Schmitts faschistischer Perspektive lautet das mit der Stärkung des SS-Staates und dem heraufziehenden Krieg verbundene Ziel, jeden möglichen Ort des inneren Widerstands (in beiden Bedeutungen des Wortes) auszuradieren.

### 3.

Locke hat im 'Vorwort an den Leser' zu seinem 1661 verfassten *First Tract on Government* festgehalten, dass „the generality of men, conducted either by chance or advantage, take to themselves their opinions as they do their wives, which when they have once espoused they think themselves concerned to maintain, though for no other reason but because they are theirs" (117).

Das Ergebnis war ein Meinungsstreit, der den Frieden bedroht. Für Locke war dieser Umstand sehr verstörend: „I no sooner perceived myself in the world but I found myself in a storm, which hath lasted almost hitherto" (119). Er bezieht sich hier auf den englischen Bürgerkrieg und versucht - wie zuvor Hobbes -, beständig die entscheidende Bedeutung von Frieden und bürgerlicher Ordnung herauszustellen. In seinen *Two Tracts on Government* bevorzugt er zu diesem Zweck eine starke Autorität des Staates nach hobbesschem Muster, mit „absolute and arbitrary power" (123). In den *Essays on the Law of Nature* will Locke eine naturrechtliche Begründung für die Auffassung liefern, dass die Unterwerfung unter die souveräne Macht über innere Übereinstimmung erfolgen soll: „we should not obey a king just out of fear, because, being more powerful, he can constrain (this would establish firmly the authority of tyrants, robbers, and pirates), but for conscience's sake, because the law of nature decrees that princes and law-makers, or a superior by whatever name you call him, should be obeyed." (1664, 189)

Wiederum ist er wie Hobbes davon überzeugt, dass Tradition und Sitten nicht die ihnen aufgebürdete Last tragen können. Als begeisterter Leser der zeitgenössischen Reiseliteratur argumentiert Locke:

„For since traditions vary so much world over and men's opinions are so obviously opposed to one another and mutually destructive, and that not only among different nations but in one and the same State - for each Single opinion we learn from others becomes a tradition - and finally since everybody contends so fiercely for his own opinion and demands that he be believed, it would plainly be impossible - supposing tradition alone lays down the ground of our duty - to find out what that tradition is, or to pick out truth from among such a variety, because no ground can be assigned why one man of the older generation, rather than another maintaining quite the opposite, should be credited with the authority of tradition or be more worthy of the trust." (131)

Nach diesem eher un-gadamerischen Angriff auf die Autorität der Tradition folgt ein konstruktiver Vorschlag:

„Reason discovers a difference in the things in themselves that are transmitted, and embraces one opinion while rejecting another, just because it detects more evidence recognizable by the light of nature for the one than another. Such a procedure, surely, is not the same as to believe in tradition, but is an attempt to form a considered opinion about things themselves; and this brings all the authority of tradition to naught." (ebd.)



Locke hat die umkämpfte Beschaffenheit der 'Tradition' analysiert und versucht, den naturrechtlichen Ansatz als Lösung anzubieten, die eine zwar nur minimale, aber doch unumstrittene Grundlage für Frieden und Ordnung bereitstellt. Weil der Zwang zur Annahme offizieller religiöser Lehren zu einer zunehmenden Spaltung seines Landes führte, hat Locke in seinem *Essay Concerning Toleration* (1667) dann die Schlussfolgerung gezogen, dass das vermeintliche, von ihm selbst befürwortete Heilmittel schlimmer ist als die Krankheit, die es heilen soll: gewaltsame Versuche der Herstellung von Einigkeit sind kontraproduktiv und führen zu einer immer stärkeren Polarisierung, zu Desintegration und Revolte. In Lockes kritischer Perspektive hieß das: „all that speak against toleration seem to suppose that severity and force are the only arts of government" (1667, 209). Indem er sich für eine stärker hegemoniale Politik einsetzte, hielt Locke fest, dass „force cannot master the opinions men have, nor plant new ones in their breasts" (206).

In *Zwei Abhandlungen über die Regierung* wird die relativ abnehmende Bedeutung des mit Gewalt drohenden Staats weiterverfolgt. Locke bringt die Motive des Konsens und des Vertrauens ein und kritisiert die Ansicht, nach der „das Volk unwissend und immer unzufrieden sei, und daß man es dem sicheren Verderben aussetzen würde, wenn man die Grundlage der Regierung in die unbeständige Meinung und unzuverlässige Stimmung des Volkes legen wollte." (1690, Buch 2, § 223, 351) Im Gegenzug hält Locke fest: „durch die Errichtung einer Gewalt, die das Volk nicht ermächtigt hat, führen sie tatsächlich einen Kriegszustand herbei, eben jenen Zustand der Gewalt ohne Autorität." (§ 227, 354) Für den heutigen Leser muss ergänzt werden, dass der Begriff des 'Volks' zu dieser Zeit um einiges enger gefasst war als in der Gegenwart (Hill 1988).

In Lockes allgemeiner Perspektive - mit auffallenden Ähnlichkeiten zu späteren Ansichten über 'Basis' und 'Überbau' - verhält es sich so, dass „die Regierung nicht weiterbestehen kann, wo die Gesellschaft aufgelöst ist. Denn das ist ebenso unmöglich, wie das Gebälk eines Hauses stehen bleiben kann, wenn seine anderen Bestandteile durch einen Wirbelsturm zerstreut oder durch ein Erdbeben zu einem wirren Haufen zusammengeworfen werden." (1690, Buch 2, § 211, 344)

In der Tat läutet Locke die Zurückdrängung einer staatszentrierten, juridischen Sichtweise der menschlichen *Vergesellschaftung* [deutsch im Orig.] ein. Seiner Ansicht nach müssen sich - wie Wolf dies treffend formuliert hat - „die bereits durch den Warenaustausch gesellschaftlich miteinander verbundenen Subjekte *noch einmal* politisch vergesellschaften: indem sie sich als Subjekte konstituieren, die gemeinsam in einer Beziehung des 'Vertrauens' zu den als 'Regierung' konstituierten Subjekten stehen" (1983, 48). Wir sollten hier die doppelte Verschiebung bemerken: Erstens erschließt Locke der politischen Ökonomie eine neue Grundlage als Theorie der *Vergesellschaftung* [deutsch im Orig.]. Zweitens dehnen sich die Prozesse der Vertrauensbildung, die elementar sind für einen konstanten Austausch von Waren, auf

andere hegemoniale gesellschaftliche Praxen und Apparate aus, die die Einrichtung einer stabilen Regierung ermöglichen. In diesem Sinn kann eine Verschiebung zu einer integralen Staatskonzeption festgestellt werden.

Im *Brief über Toleranz* fährt Locke damit fort, sich für Toleranz auszusprechen, und schlägt eine erstaunlich scharfsinnige Argumentation zur gesellschaftlichen und politischen Konstruktion von Identität sowie zu ihrem Verhältnis zu politischer Unterdrückung und gesellschaftlichen Rebellionen vor:

„Angenommen man kümmerte sich nicht um das religiöse Treiben, und es würde irgendeine andere Unterscheidung von Mensch zu Mensch auf dem Grund ihrer verschiedenen körperlichen Farben, Gestalten und Gesichtszüge gemacht, so daß z.B. die, die schwarzes Haar oder graue Augen haben, nicht dieselben Rechte wie andere Bürger genossen - daß ihnen nicht erlaubt wäre zu kaufen und zu verkaufen oder von ihrem Beruf zu leben - daß Eltern nicht die Leitung und Erziehung ihrer eignen Kinder hätten - daß sie alle von der Wohltat der Gesetze ausgeschlossen wären oder auf parteiische Richter trafen - kann man zweifeln, daß diese so von anderen durch Haar- und Augenfarbe unterschiedenen Personen, die durch die Gemeinsamkeit der Verfolgung miteinander verbunden sind, ebenso gefährlich für die Obrigkeit wären, wie irgendwelche andere, die sich lediglich auf Grund der Religion vereinigt haben? Einige bilden eine Gesellschaft für Handel und Profit, andere haben aus Mangel an Geschäften ihre Klubs für Rotwein. Nachbarschaft vereint einige und Religion andere. Aber es gibt nur ein Ding, das Menschen in aufrührerischen Bewegungen vereinigt, und das ist Unterdrückung.“ (1689, 101)

Das hat Locke jedoch nicht daran gehindert, sich für die Nicht-Tolerierung von Katholiken und Atheisten auszusprechen (95): der ersteren, weil sie keinem anderen Fürsten als dem Papst gehorchen (1667, 197); der letzteren, weil „Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, [...] keine Geltung für einen Atheisten haben. Gott auch nur in Gedanken wegnehmen, heißt alles auflösen.“ (1689, 95) Trotzdem hat Locke immer wieder auf den Unterschied zwischen 'überzeugen' und 'befehlen' hingewiesen: „Nur Einleuchtendes und Augenscheinliches kann einen Wechsel in menschlichen Meinungen bewerkstelligen; und solche Erleuchtung kann in keiner Weise vom körperlichen Leiden oder irgendeiner andern äußeren Strafe ausgehen.“ (17)

In Lockes *Versuch über den menschlichen Verstand*, einem Entwurf, der die zeitgenössische Meinung reformieren sollte, wird die auf einen engen Staatsbegriff beschränkte Sichtweise weiter zersetzt. Locke unterscheidet drei verschiedene Typen von Gesetzen, die menschliche Handlungen steuern: „1. das göttliche Gesetz; 2. das bürgerliche Gesetz; 3. das Gesetz der Meinung oder der Reputation.“ (II, Kap. 27, § 7, 425, korr. Übers.) Von diesen ist für uns der dritte Typ in seiner unbestimmten gesellschaftlichen Wirksamkeit und seiner Betonung des menschlichen Konformismus am interessantesten.

Über seine Funktionsweise hält Locke fest: „Wer meint, daß Lob und Tadel für die Menschen keine sehr starken Beweggründe seien, um sich den Meinungen und

Vorschriften derer anzubequemen, mit denen sie zusammenkommen, der ist offenbar mit ihrer Eigenart oder ihrer Geschichte wenig vertraut. Die meisten von ihnen richten sich, wie wir sehen werden, in erster Linie, wenn nicht ausschließlich nach diesem Gesetz der Mode" (§ 12, 430). Daher gelte, „falls sie nur tun, was ihnen in der Gemeinschaft, der sie angehören, den guten Ruferhält, kümmern sie sich wenig um die Gesetze Gottes oder der Obrigkeit." (ebd.)

„Aber nie entgeht jemand der Strafe des Tadels oder Missfallens, wenn er gegen die Mode und Ansicht derjenigen Gemeinschaft verstößt, zu der er sich zählt [...]. Nicht einer aus zehntausend ist so aufrecht und so wenig empfindlich, dass er fortgesetzter Missbilligung und Verurteilung von Seiten seiner Genossen die Stirn böte; es gehört ein eigenartiger, ungewöhnlicher Charakter dazu, um sich mit steter Geringschätzung und Missachtung durch die Angehörigen seiner besonderen Gemeinschaft abzufinden. Die Einsamkeit hat gar mancher gesucht und sich mit ihr zufrieden gegeben; aber niemand, dem noch ein Fünkchen menschlichen Denkens oder Fühlens geblieben ist, kann ein geselliges Leben führen unter dem Druck einer steten Abneigung und Verachtung von Seiten seiner Freunde und Bekannten. Das ist eine Last, die für menschliche Schultern zu schwer ist; und es müsste jemand aus unvereinbaren Widersprüchen zusammengesetzt sein, wenn er an der Geselligkeit Freude haben und doch gegen die Verachtung und Geringschätzung seiner Gefährten unempfindlich sein könnte." (ebd.)

Für Locke erstrecken sich menschlicher Konformismus und Gesellschaftlichkeit - Leidenschaften und Interessen mit eingeschlossen - auch über Wissensprozesse. Daher ist der schädlichste Mechanismus, „der mehr Menschen in Unwissenheit und Irrtum erhält als alle anderen zusammengenommen, [...] die Erteilung der Zustimmung nach Maßgabe der allgemein herkömmlichen Anschauungen unsrer Freunde oder unsrer Partei, unsrer Umgebung oder unsers Landes." (IV, Kap. 20, § 17, 422) Dies gilt auch für die Intellektuellen in der Welt des Lernens und der Politik:

Wenn wir nur die geheimen Motive erkennen könnten, die die von der Welt gerühmten und gelehrten Männer und die Führer der Parteien beeinflusst haben, so würden wir finden, dass es nicht immer die Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen war, was sie veranlasste, die Lehren anzunehmen, zu denen sie sich bekannten, und die sie vertraten. Soviel ist wenigstens gewiß: es gibt keine noch so absurde Anschauung, der man sich nicht mit der obigen Begründung anschließen könnte. (423)

Für Locke haben gesellschaftliche Wissensprozesse eine entschieden konformistische Dimension, die, wenn sie unbemerkt und unreflektiert bleibt, gravierende Auswirkungen haben kann:

„Denn wollte jemand die Mehrheit der Parteigänger der meisten Sekten der Welt ein wenig katechisieren, so würde er nicht finden, dass sie über die Fragen, für die sie so eifrig ins Zeug gehen, irgendwelche eigenen Meinungen haben; noch weit weniger aber würde er zu der Annahme Grund haben, dass sie sie auf Grund einer Prüfung von Argumenten und eines Anscheins von Wahrscheinlichkeit sich zu eigen gemacht hätten.

Sie sind entschlossen, einer Partei, an die sie durch Erziehung und Interesse geknüpft sind, treu zu bleiben und dort, wie die gemeinen Soldaten eines Heeres, der Anweisung ihrer Führer folgend Mut und Kampfes-eifer zu beweisen, ohne je zu prüfen oder auch nur zu wissen, wofür sie streiten." (§ 18,423f.)

Lockes Sicht auf die konformistische gesellschaftliche Entstehung von Meinungen hat manchmal auch Relevanz in Bezug auf den modernen Sinn des Wortes 'Meinung':

„Es genügt für ihn, wenn er seinen Führern folgt, wenn er Hand und Mund zur Verteidigung der gemeinsamen Sache in Bereitschaft hält und sich dadurch bei denen empfiehlt, die ihm in jener Gemeinschaft Ansehen, Beförderung und Schutz verschaffen können. Auf diesem Wege werden die Menschen Bekenner und Verfechter von Anschauungen, von denen sie nie überzeugt waren" (424).

Als später, im Gefolge der Identitätskrise der Philosophie im 19. Jahrhundert, eine sehr viel engere Konzeption von 'Erkenntnistheorie' auf Lockes Werk projiziert wurde, ist seine Untersuchung und Kritik der konformistischen Entstehung von Meinungen als 'philosophisch uninteressant' aus dem Blickfeld verschwunden.

#### 4.

Lockes Schüler Anthony Ashley Cooper, der dritte Earl von Shaftesbury (1671-1713), dessen einflussreichem Großvater Locke als Arzt, Geheimagent und Intellektueller gedient hatte, hat die Idee einer grundlegenden Rolle des Konsens in der Zivilgesellschaft, die zusammen mit derjenigen der Öffentlichkeit [*'publick'*] entsteht, weiter entwickelt, indem er sie auf die Herausbildung eines mächtigen Staates und einer starken Nation bezog. Shaftesbury schrieb in seinem dreibändigen Werk *Characteristicks of Men, Manners, Opinion, Times*: „A Multitude held together by Force, tho under one and the same Head, is not properly united: Nor does such a Body make a People. Tis the social Ligue, Confederacy, and mutual Consent, founded in some common Good or Interest, which joins the Members of a Community, and makes a People ONE. Absolute Power annuls the *Publick*-. And where there is no *Publick*, or *Constitution*, there is in reality no *Mother-COUNTRY*, or *NATION*." (1711a, 244).

Für Shaftesbury ist eine 'multitude held together by force' Ergebnis der herrschenden Stellung, die die Religion und die Priester in einer Gesellschaft innehaben. Langfristig führt ihre Vormacht im Prozess der Staatsbildung zu religiöser Zwietracht und schließlich zu Religionskriegen und autoritären Staaten. Aber bevor es dazu kommt, befinden sich die Priester in einer komfortablen Situation:

„Es ist eine verführerische Lage, eine so mühelose Herrschaft über die Welt zu haben, durch Schläue statt mit Gewalt zu unterwerfen, die Leidenschaften der Menschen auszunutzen und über ihr Urteilsvermögen zu triumphieren, auf Privatfamilien und öffentliche

Gremien Einfluß zu haben, Sieger zu besiegen, die Obrigkeit selbst zu lenken und zu herrschen ohne den Neid, der jede andere Regierung oder Oberhoheit begleitet. Kein Wunder, wenn ein solcher Berufsstand sich leicht vermehrte, besonders wenn wir die bequeme Lebenshaltung und Sicherheit der Standesvertreter bedenken." (171 lb, 71)

Eine derart privilegierte Stellung führt in dieser anschwellenden Gruppe zur Entwicklung von hierarchischen Strukturen sowie von Konkurrenz um Ressourcen und die Staatsmacht, die letztere kontrolliert. „Auf diese Weise wurden Provinzen und Nationen durch die gegensätzlichsten Riten und Gebräuche, die sich nur ausdenken ließen, entzweit, um die stärkste Abneigung hervorzurufen, die zwischen Geschöpfen der gleichen Gattung möglich ist." (85) Die religiöse Zwietracht wird auf den verschiedensten Ebenen ausgetragen: auf der intellektuellen, der organisatorischen und auf der militärischen Ebene. Shaftesbury besitzt ein waches Auge für ideologische Praxen, die „eine vulgäre Art des Enthusiasmus" (117) aufrechterhalten; dieser ist „vornehmlich durch Schau und Zeremoniell ausgelöst und durch Kelche und Kerzen, Gewänder und festgelegte Tanzschritte beeinflusst" (ebd.)

Skeptisch äußert sich Shaftesbury auch in Bezug auf die Theorien des Naturrechts, die „die bürgerliche Regierung und Gesellschaft als eine Erfindung und ein Kunstgebilde" (1711c, 79) erscheinen lassen. Für ihn gibt es ein „Herdenprinzip und de[n] Hang, sich zusammenzuschließen", der „von den meisten Menschen als so natürlich und mächtig erfahren" wird (ebd.). Ausgangspunkt ist die „Zuneigung zwischen den Geschlechtern", die sich erweitert auf den „daraus entspringenden Nachwuchs [...] und so wiederum unter der Nachkommenschaft selbst" - „so bildet sich allmählich ein Stamm oder Geschlecht; man erkennt eine öffentliche Gemeinschaft" (ebd.). Für Shaftesbury beinhaltet dieser Prozess die Entwicklung eines *common sense*, der gleichermaßen auf Vergnügen und Eigeninteresse beruht:

„... und neben dem Vergnügen, das man an gesellschaftlichem Verkehr, Sprache und Unterhaltung findet, ist die Notwendigkeit, diese guten Beziehungen und Verbindungen weiter zu pflegen, so augenscheinlich, daß es auf dasselbe hinausliefe, wenn man kein derartiges Gefühl oder Empfinden, keine Liebe zu Vaterland, Gemeinschaft oder etwas allen Gemeinen hätte wie wenn man für die einfachsten Mittel der Selbsterhaltung und die elementarsten Voraussetzungen der Lebensfreude taub wäre." (79)

Für Shaftesbury, der politisch vielen zentralen Figuren der radikalen Aufklärung nahe stand (Jacob 1981, 144), ist es „schwer auszumachen, was für eine Gemeinschaft unter Hofleuten vorhanden war; oder welches öffentliche Gemeinwesen zwischen einem absolutistischen Fürsten und seinen versklavten Untertanen. Und wirkliche Gesellschaft konnte unter Menschen nicht bestehen, die nur Sinn für ihr privates Wohlergehen hatten." (Shaftesbury 1711c, 73)

Shaftesbury reflektiert jedoch auch darüber, wie starke Zugehörigkeitsgefühle zu einer Gemeinschaft mit sehr hierarchischen und unterdrückerischen Formen der politischen Organisation verbunden sein können. Für ihn existiert „etwas von



einem öffentlichen Prinzip [...], selbst wo es höchst heruntergekommen und erstickt ist. Die schlechteste Regierungsform, die bloß despotische, kann genügend Beispiele von dem Eifer und Wohlwollen für es aufzeigen. Wo man keine andere Herrschaft kennt, verfehlt sie selten, daß ihr jene Treue und Schuldigkeit zuteil werden, die einer besseren Regierungsform gebühren." (75) Der Staat, auch ein tyrannischer, scheint für seine Untertanen die Rolle der Eltern zu spielen: „Wenn die Menschen *wirklich* keinen Landesvater, keinen Oberen gemein haben, der sich ihrer annimmt und sie beschützt, so werden sie sich doch einbilden, sie hätten ihn; und werden, gleich neugeborenen Geschöpfen, die niemals ihre Mutter sahen, sich eine solche ausdenken und (wie von der Natur eingegeben) eine ähnliche Gestalt um Gunst und Schutz angehen." (ebd.) Aber anstatt „das Schwert oder die fasces als Mittel zu gebrauchen" sollte „der Friedensrichter [...], wenn er nur seine Kunst verstünde, eine behutsamere Hand haben" und „sich mit herzlicher Anteilnahme für die Sache des Volkes interessieren; sein Leiden sozusagen auf sich nehmen", um „davon abzulenken und es zu heilen." (1707, 327)

Shaftesbury hält fest: „Der schwächste Sterbliche erkennt bei sich selbst, daß er, wenn auch überlistet und betrogen, so doch niemals gezwungen werden kann in Dingen, die seine Meinung oder Zustimmung betreffen." (1711b, 136f) Daher wird „allein durch die Freiheit der Unterhaltung [...] dieser niedrige Witz sein Ansehen verlieren. Denn der Witz ist seine eigene Arznei. Freiheit und Umgang erst bringen ihn wahrhaft zu sich selbst." (1711c, 23) Somit ist Gadamers gesellschaftliche Relevanz verleugnende Behauptung in *Wahrheit und Methode*, dass „Shaftesbury [...] wit und humour ausdrücklich auf den geselligen Umgang unter Freunden" (1960, 24) beschränkt, schlichtweg falsch (ebenso wie seine Lektüre von Hume, vgl. Koivisto 1993, 54f). Shaftesbury schreibt hingegen: „Alle Verfeinerung rührt von der Freiheit her. Wir verfeinern einander und schleifen unsere Ecken und Kanten gewissermaßen durch freundschaftliche Zusammenstöße ab. Dies einzuschränken heißt unweigerlich den menschlichen Verstand mit Rost überziehen." (1711c, 23)

Shaftesbury strebt nicht nach einem philosophischen System oder einer 'Fundamente' legenden Erkenntnistheorie, sondern interessiert sich für soziale Prozesse, die selbstreflexive Subjekte hervorbringen. Im Gegensatz zu einer etablierten Tradition der Philosophie konstatiert er - Locke folgend (vgl. Wolf 1983, 50) -, dass „das gescheiteste Mittel, sich selbst zum Narren zu machen" und „den Verstand zu behindern", das „System" ist (1711d, 211). Schon der junge Shaftesbury schrieb an John Locke: „What I count True Learning, and all wee can profit by, is to know our selves" (Letter to John Locke, September 29, 1694, *The Correspondence of John Locke*, Vol. 5, 150). Später in den *Characteristicks* geht er ebenfalls davon aus, dass das Ziel der Philosophie darin besteht, „mich selbst [...] zu erkennen" (1711d, 221). Für ihn heißt es einerseits: „Wir selbst schaffen unseren Geschmack." Andererseits steht dem folgendes entgegen: „Wer wagt es schon, das Meinen bis auf den Grund zu erforschen

oder seinen alten und bislang vorherrschenden Geschmack in Zweifel zu ziehen? Wer ist so gerecht gegen sich selbst, seine Wunschvorstellung aus der Gewalt der Mode und Erziehung in jene der Vernunft zurückzuführen?" (171 lb, 225)

Shaftesbury argumentiert, dass es „richtig und vernünftig" (1711c, 17) sei, zu seinen eigenen, spontan gebildeten Meinungen Distanz einzunehmen. Im Fall von Meinungen müsse man diese „nach allen Seiten [...] wenden" (19), d.h. sie unter unterschiedlichen Perspektiven, auch humorvollen und ironischen, betrachten: „Denn was nur in einem gewissen Licht gezeigt werden kann, ist zweifelhaft. Die Wahrheit, darf man annehmen, kann jedes Licht vertragen: und eines von jenen vornehmen Lichtern oder natürlichen Mitteln, kraft derer man die Dinge ansehen muß, um sie gänzlich zu erkennen, ist der Spott selbst" (ebd.). Als integralem Teil des hegemonialen Projekts einer kulturellen Reform spricht sich Shaftesbury also für ein Subjekt aus, das sich zunehmend selbst führt und mittels Humor bzw. Ironie seine Meinungen reflektieren und organisieren kann, um auf diese Weise Kohärenz und Handlungsfähigkeit zu erlangen:

„Denn sei der Wille auch noch so frei, Temperament und Einbildungskraft beherrschen ihn, wie wir sehen. Und diese, für wie frei wir sie auch halten, ändern sich oft, wir wissen nicht wie, ohne daß wir um Zustimmung gefragt werden und ohne daß uns irgendwie Rechenschaft gegeben wird. Wenn es die Meinung ist, die regiert und die Veränderung bewirkt, so ist sie ihrerseits genauso der Beherrschung und Veränderung unterworfen. [...] So daß, wenn nicht in uns selbst ein verlässlicher Inspektor oder Auditor seines Amtes waltet, der in gebührender Form diese Meinungen und Einbildungen zur Rechenschaft zieht [...], wir mit ebenso geringer Wahrscheinlichkeit einen Tag lang gleichen Willens bleiben wie ein Baum einen Sommer lang die gleiche Form behält, ohne die Hilfe des Gärtners und den energischen Gebrauch der Schere und des Gartenmessers." (1711d, 82f)

Sobald es um diese „innere Oekonomie" (1711b, 245, korr. Übers.) geht, lautet die Alternative: „Entweder bezwinde ich meine Einbildungen und Neigungen oder sie mich." (1711d, 253) „In der Tat muß jedermann, der nicht völlig seinen Verstand verloren hat, notwendig seine Einbildungen und Neigungen unter einer Art von Zucht und Lenkung halten." (ebd.) Für uns selbst entsteht daraus die Arbeit, „die Einbildungskraft zu lenken und auf die Meinung einzuwirken, auf die alles ankommt." (1711b, 241)

## 5.

Die oben dargestellten Entwicklungen verweisen auf eine Verbindung, die zwischen der Verschiebung der hobbeschen staatszentrierten Sichtweise hin zu einer stärker hegemonialen, zivilgesellschaftlich orientierten Sichtweise einerseits und der Betonung von zunehmend sich selbst regierenden Subjekten andererseits besteht. Schon Hobbes, der den künstlichen, menschengemachten Charakter des

Staates akzentuiert, hebt die bedeutende Rolle der Organisierung von Meinungen für eine stabile Staatsmacht hervor. Aber für ihn handelt es sich hierbei in erster Linie um ein Staatsprojekt 'von oben', das seinen Einfluss durch die Apparate der Universität und der Kirche geltend macht. Im Laufe seiner politisch-intellektuellen Entwicklung erkennt Locke dagegen, dass die Herstellung von Konsens und Vertrauen als Voraussetzungen dauerhafter Staatsmacht eine aktivere Partizipation der Staatssubjekte erfordert. Für ihn sind diese Subjekte zunächst in den Handel mit Waren einbezogen. Um dessen Ausdehnung zu ermöglichen und die daraus hervorgehenden Besitztümer sicherzustellen, müssen sie Konsens und Vertrauen in der Form des Staates erweitern und institutionalisieren.

Integraler Bestandteil des Werkes von Locke als „theorist of a developing agrarian capitalism and, in a broader sense, a pioneer of the spirit of capitalism“ (Wood 1984, 114) ist seine Untersuchung und Kritik der konformistischen gesellschaftlichen Meinungsbildung. Im Vergleich zu Hobbes ist die Organisierung der Meinungsbildung für Locke und Shaftesbury weniger staatsgeleitet und beruht stärker auf der Aktivität der Bevölkerung in ihren verschiedenen Berufen und zivilgesellschaftlichen Institutionen. Wie Hume betont, bedarf auch der Staat, wenn er Gewalt gebraucht, des Konsenses.

Aus gramscianischer Perspektive können wir von der Produktion einer neuen, kritischeren Form des gesellschaftlichen Konformismus sprechen. Shaftesbury, der die alte sokratische Tradition des Wissens über sich selbst weiterführt und einige der Begriffe verwendet, die Gramsci später in seinem revolutionären Projekt benutzt, unterstreicht, wie wichtiges ist, an der eigenen Kohärenz zu arbeiten, indem man auf den eigenen 'Sinn für das Gute' vertraut. Er sieht voraus, dass unter den britischen Bedingungen einer konstitutionellen Monarchie die Mitglieder des Volkes „an ihrer eigenen Regierung teilhaben“ (1712, 51) werden. So erkennen wir, wie bestimmte philosophische Interventionen zunehmend die Entwicklung einer Zivilgesellschaft fördern, „in der das einzelne Individuum sich von selbst regiert, ohne daß deswegen seine Selbstregierung mit der politischen Gesellschaft in Konflikt gerät.“ (GH, H. 8, §130, 1016f.) Vielmehr wird es „deren normale Fortsetzung“ und „organische Ergänzung“ (ebd.).

*Aus dem Englischen von Jörg Nowak*

## **Literatur**

Althusser, Louis, *Sur la reproduction*, Paris 1995.

Aubrey, John, „The Brief Life“, in: Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* hg. v. J.C.A. Gaskin, Oxford 1994, 231-245.

Bollinger, Stefan/Koivisto, Juha, „Hegemonialapparat“, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.),

- Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 5, Berlin-Hamburg 2001, 1258-1270.
- Barfuss, Thomas, *Konformität und bizarres Bewusstsein. Zur Verallgemeinerung und Veralterung von Lebensweisen in der Kultur des 20. Jahrhunderts*, Hamburg 2002.
- Brown, Lesley (Hg.), *New Shorter Oxford English Dictionary*, Oxford 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Tübingen 1972.
- Gramsci, Antonio, *Lettere dal carcere*, 2 Bände, *Volume primo 1926-1930. Volume secondo 1931-1937*, A cura di Antonio A. Santucci, Palermo 1996.
- ders., *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Klaus Bochmann u. Wolfgang Fritz Haug, Hamburg 1991ff., zit. als GH
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt-Neuwied 1962.
- Hill, Christopher, „The Poor and the People in Seventeenth-Century England“, in: Crantz, Frederick (Hg.), *History From Below. Studies in Popular Protest and Popular Ideology*, Oxford 1988, 29-52.
- Hobbes, Thomas, *Naturrecht* (1650), hg. v. Friedrich Meinecke u. Hermann Oncken, Berlin 1926.
- ders., *Leviathan* (1651), hg. v. Iring Fetscher, aus dem Lateinischen v. Walter Euchner, Neuwied-Berlin/W 1966.
- ders., *Vom Menschen - Vom Bürger* (1658/1647), hg. v. Günter Galwick, aus dem Lateinischen v. Günter Galwick, Hamburg 1959.
- ders., *Behemoth or the Long Parliament* (1668), hg. v. Ferdinand Tönnies, Second Edition by M.M. Goldsmith, London 1969.
- Hume, David, „Über die ursprünglichen Prinzipien der Regierung“, in: ders., *Politische und ökonomische Essays*, Teilband 1 (1742), hg. v. Udo Bernbach, aus dem Englischen von Susanne Fischer, Hamburg 1988, 25-30.
- ders., *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (1748), hg. v. Jens Kulenkampff, aus dem Englischen von Raoul Richter, Hamburg 1984.
- Jacob, Margaret C., *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London 1981.
- Koivisto, Juha: „David Hume and the Starry Sky of Philosophy“, in: Liedman, Sven-Eric (Hg.), *Deutscher Idealismus*, Göteborg 1993, 47-68.
- Locke, John, *Two Tracts on Government* (1660/1661), hg. v. Philip Abrams, Cambridge 1967.
- ders., *Essays on the Law of Nature* (1664), hg. v. W. von Leyden, Oxford 1958.
- ders., *An Essay Concerning Toleration* (1667), in: ders., *Political Writings*, Harmondsworth 1993, 186-210.
- ders., *Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch* (1689), hg. und übersetzt aus dem Englischen v. Julius Ebbinghaus, Hamburg 1957.
- ders., *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (1690a), hg. v. Walter Euchner, aus dem Englischen von Hans-Jörn Hoffmann, Frankfurt/M 1967.
- ders., *Versuch über den menschlichen Verstand* (1690b), 2 Bände, aus dem Englischen v. Carl Winckler, Leipzig 1913/1911.

- ders., *The Correspondence of John Locke*, hg. v. Esmond S. de Beer, Oxford 1976.
- Macaulay, Thomas Babington, *History of England*, Vol. 1 (1848), Philadelphia 1861.
- Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), hg. v. Günter Maschke, Köln 1982.
- Shaftesbury, Third Earl of, *Characteristics of Men, Manner, Opinions, Times, etc.* (1711a), edited by John M. Robertson, London 1900.
- ders., „Ein Brief über die Kunst und Wissenschaft des Gestaltens" (1712), in: ders., *Standard Edition*, Bd. 1.5, hgg., übersetzt und kommentiert v. Wolfram Benda, Friedrich A. Uehlein, Erwin Wolff, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 38-61
- ders., *Vermischte Betrachtungen* (1711b), in: *Standard Edition*, Bd. 1.2, 1989, 18-405.
- ders., *Sensus Communis: Ein Versuch über die Freiheit von Witz und Laune* (1711c), in: *Standard Edition*, Bd. 1.3, 1992, 14-129.
- ders., *Ein Brief über den Enthusiasmus* (1707), in: *Standard Edition*, Bd. 1.1, 1981, 308-375.
- ders., *Selbstgespräch oder Ratschlag an einen Autor* (1711d), in: *Standard Edition*, Bd. 1.1, 1981, 34-301.
- Williams, Raymond, *Keywords* (1977), London 1988.
- Wood, Neal, *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley 1984.
- Wolf, Frieder Otto, *Hobbes' neue Wissenschaft. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969.
- ders., „Für eine subversive Praxis der Philosophie", in: *Das Argument* 137, 25. Jg., 1983, 43-53.



## Geschlechterverhältnisse und gesellschaftliche Reproduktion. Zur marxschen Rezeption von John Millar<sup>1</sup>

Während seines Aufenthalts im Londoner Exil hat Karl Marx 1852 im British Museum zum Thema 'sittlicher Fortschritt' der Geschlechterverhältnisse und Frauengeschichte verschiedene Autoren gelesen und zum Teil ausführlich exzerpiert. Da keine systematische marxsche Analyse der Geschlechterverhältnisse vorliegt, sind diese Exzerpte von besonderem Interesse. Neben John Millars *The Origin of the Distinction of Ranks* (1771)<sup>2</sup> hat Marx 1852 über Geschlechtergeschichte insgesamt 173 Seiten exzerpiert, darunter aus Christoph Meiners *Geschichte des weiblichen Geschlechts* (1788-1800), William Alexanders *The History of Women from the earliest Antiquity to the Present Time* (1782), J. A. Segurs *Les Femmes, leur Condition et leur Influence dans l'Ordre Social* (1803), Antoine-Leonard Thomas *Essai sur le Caractere, les Moeurs et l'Esprit des Femmes* (1773) und Johann Gottfried Eichhorns *Allgemeine Geschichte der Kultur und Literatur* (1776). Mit 109 Seiten ist das Exzerpt aus Meiners Werk am umfangreichsten.<sup>-1</sup>

Das Millar-Exzerpt verdient dabei besondere Aufmerksamkeit. Nicht nur, weil es Marxens Interesse auf diesem Gebiet belegt, sondern auch, weil in ihm die Besonderheit von Millars Position hervortritt: Die Untersuchung einer progressiven Etappenfolge der Entstehung des Staates von der Wildheit über die Barbarei bis zur Zivilisation ist hier verbunden mit ausführlichen Analysen des 'sittlichen Fort-

- 1 Teile dieses Beitrags gehen auf einen Vortrag zurück, den ich am Institut für Philosophie der FU Berlin im Januar 2006 gehalten habe, und werden voraussichtlich im *Handbuch: Geschlechterordnung und politische Ordnung* Bd. I, herausgegeben von Marion Heinz und Friederike Kuster, veröffentlicht.
- 2 Marx exzerpierte die zweite revidierte und erweiterte Edition der *Ranks* von 1773. Das Millar-Exzerpt befindet sich im Londoner Heft XIX vom August 1852.
- 3 In ihrer Untersuchung der Beziehung der schottischen zur deutschen Aufklärung (1995) hebt Fania Oz-Salzberger die äußerst positive Rezeption hervor, die Millar und andere schottische Sozialphilosophen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bei Göttinger Gelehrten wie Schlözer und Meiners genossen haben. Dennoch übernimmt Meiners von Millar und Ferguson weder den methodischen Ansatz aufeinanderfolgender Gesellschaftsformationen, noch die Annahme eines historisch maßgeblichen technologisch-ökonomischen Fortschritts. Seine Geschichtsschreibung bleibt rein deskriptiver Art.

schritts' der Geschlechterverhältnisse sowie der verschiedenen historischen Formen der Familie, der für sie konstitutiven Teilung der Arbeit und hierarchischen Verhältnisse, der unterschiedlichen Formen des Erbrechts, des Eigentums und des Umgangs der Generationen untereinander. Es geht also um genau die ethnologisch-anthropologischen Themen, die Marx dann in den Studien zwischen 1879 und 1882 kurz vor seinem Tod wieder aufnehmen wird (Krader 1972). Auf ihrer Grundlage hat Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* konzipiert und 1884 veröffentlicht. Zudem verweist das Millar-Exzerpt auf eine noch nicht erforschte Verbindung zwischen den ethnologisch-anthropologischen Studien, die Marx Anfang der 1850er Jahre unternommen hat, den Manuskripten *zur Deutschen Ideologie*, den *Grundrissen* und dem späten Werk von Marx.<sup>4</sup>

### John Millar und die schottische Aufklärung

Wer war John Millar? Zunächst muss festgehalten werden, dass Millar neben Adam Smith, David Hume und Adam Ferguson zu den 'großen Vier' der schottischen Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts zählt. Zum gleichen Kreis gehörten auch der Philosoph Francis Hutcheson (zu Anfang dieser intellektuellen Bewegung), zu Lebzeiten von Millar der Historiker William Robertson, der Jurist Lord Kames (Henry Home) sowie der Ökonom und Sozialphilosoph Dugald Stewart. Millar selbst war in erster Linie Jurist und erhielt 1761 den Lehrstuhl für Civil Law an der Glasgower Universität, wo er vierzig Jahre lang bis zu seinem Tod als Professor tätig war. Er galt als einer von Adam Smiths besten Schülern und wurde zu einem seiner engsten Freunde (Lehmann 1960). Trotz dieser prominenten Stellung innerhalb der schottischen Aufklärung und gemessen an der hohen Wertschätzung, die er zu Lebzeiten genoss, ist das öffentliche Interesse an Millar weitgehend verlorengegangen. In jüngster Zeit hat sich das jedoch etwas geändert.<sup>5</sup>

In seiner Auffassung von Gesellschaft und Geschichte teilt Millar mit fast allen anderen schottischen Aufklärern einige grundsätzliche Voraussetzungen: Im Vordergrund dieser Bewegung stand die Kritik des Vergesellschaftungskonzepts der auf dem rationalen Naturrecht basierenden Vertragstheorie, insbesondere der Ansätze von Hobbes, Rousseau und Locke. Unter Beibehaltung des naturrechtlichen

4 Es handelt sich dabei nicht nur um die 'Ethnologischen Exzerpthefte', sondern auch um Exzerpte über Sittengeschichte und Geschlechterverhältnisse im antiken Rom aus Ludwig Friedländers *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine* (1862-1871), Rudolf Iherings *Geist des Römischen Rechts* (1852-1865) und Ludwig Langes *Römische Alterthümer* (1856). Diese Exzerpte werden vermutlich in MEGA<sup>2</sup> IV, 27 veröffentlicht.

5 Das gilt selbst für Deutschland: So waren Millars *Ranks* im Jahr 2004 Thema eines Vortrags, den Wolfgang Nippel auf dem deutschen Historikerkongress gehalten hat.

Freiheitsanspruchs wurden als Ausgangspunkt der prinzipielle Individualismus des Naturzustandstheorems und der apriorische Konstruktivismus der Vertragstheorie verworfen. Ziel der schottischen Aufklärung war es, die 'natural history of society' zu schreiben - verbunden mit dem wissenschaftlichen Anspruch einer empirischen und zugleich systematischen Erforschung aller Bereiche sozialen Handelns. Mensch und Gesellschaft wurden dabei zwar in den Rahmen einer geschichtsphilosophischen Perspektive gestellt. Aber im Unterschied zum rationalen Konstruktionsprinzip der Naturrechtsphilosophie stand am Anfang ausdrücklich nicht ein fiktiver Naturzustand als vor- oder außergeschichtliche Phase der menschlichen Gattungsentwicklung, sondern beansprucht wurde eine empirisch-anthropologische Untersuchung der frühesten Vergesellschaftungsprozesse der Menschheit.<sup>6</sup> Grundlegend für diese Herangehensweise war die methodologische Abgrenzung gegen das rationale Naturrecht durch Adam Ferguson in seinem *Essay on the History of Civil Society* (1767), dessen Ansatz von Miliar in seinen *Ranks* übernommen und methodisch angewandt wurde. In manchen Aspekten überlagern sich daher ihre Auffassungen.

In der weiteren Abgrenzung gegen das Naturrecht wurde nicht mehr das vereinzelte Individuum als Subjekt der Geschichte unterstellt, sondern der vergesellschaftete Mensch in der Vielzahl seiner Lebensformen und Verhältnisse zum Ausgangspunkt genommen. „Society appears to be as old as the individual“, schreibt Ferguson in seinem *Essay*, und wenn der Mensch je in einem ungesellschaftlichen Zustand gelebt haben sollte, dann war es „a time of which we have no record“ (1767, 12). Vor allem wurde in diesem Ansatz aber der ökonomisch-technische Fortschritt als bewegendes historisches Prinzip betrachtet. Auf seiner Basis sollte der komplexe Zusammenhang zwischen der menschlichen Freiheit und der Einsicht in die Notwendigkeit einer 'virtue' in der 'commercial society' untersucht werden. Dabei war der Begriff der *virtue* ein Erbstück der antik-republikanischen Tradition und Gegenstand einer heftigen Debatte unter den Schotten. Er kommt der 'politischen Tugend' nahe, einer Fähigkeit, die die Staatsbürger als solche besitzen müssen (Oz-Salzberger 1995).

Schon jetzt lässt sich erkennen, dass vieles dafür spricht, das wissenschaftliche Programm der Schotten mit dem Terminus 'historischer Materialismus' zu belegen. Nicht zufällig stimmt es in vielen Punkten mit der marxsschen Auffassung vor allem in der *Deutschen Ideologie* überein. Allerdings rechtfertigten die Schotten, die den Fortschritt durchaus 'modern' im Hinblick auf die Bedingungen der Produktion und Reproduktion der Gesellschaft dachten, in deutlichem Unterschied zur marxistischen Geschichtsauffassung die ungleiche Verteilung von Eigentum und Reichtum, die sich aus einer 'ungerechten' Arbeitsteilung ergab, als eine 'natürliche'

6 Obwohl Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* von 1846 mit der Zurückweisung einer solchen vorgeschichtlichen Phase der Gattungsentwicklung übereinstimmen, übernimmt der späte Engels diesen naturrechtlichen Aspekt im *Ursprung*.

Folge des historischen Fortschritts. Und dennoch können sie in gewisser Weise als Begründer der modernen Sozialwissenschaft gelten, da sie ihrer Darstellung einer progressiven Entwicklung der Menschheit die ökonomisch-technische Entwicklung als vorantreibende Kraft unterlegten. Adam Smith hat dabei als erster gegenüber einer breiteren Öffentlichkeit die Auffassung vertreten, dass die Entwicklung der Menschheit 'four stages of society' umfasse: 'hunting, pasturage, farming, and commerce' (Meek 1976). Ferguson und Miliar nahmen in ihren Werken eine ähnliche Abfolge an, wobei Miliar in seinen *Ranks* die frühgeschichtliche Entwicklung am gründlichsten untersucht hat.

Bereits ein Jahrhundert vor Veröffentlichung der Forschungsergebnisse des us-amerikanischen Rechtsanwalts und Ethnologen Henry Lewis Morgan über die Irokesen im Bundesstaat New York (1877), an die Engels angeknüpft hat, sind Smith, Ferguson und Miliar zu folgender These gelangt: Das erste Stadium der Menschheitsgeschichte, das gleichsam an Stelle des vorgeschichtlichen Naturzustands tritt, sei als 'the lowest and rudest State of society such as we find in *the native tribes of North America*' zu begreifen und als Subsistenzökonomie von Jägern und Sammlern aufzufassen. Morgan aber übernahm nicht nur diese allgemeine Annahme. Auf Grundlage von Berichten vor allem der französischen Missionare Charlevoix und Lafitau hatten schon Ferguson und Miliar die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die politischen Organisationsformen und das Verwandtschaftssystem der Irokesen analysiert. Ihrer Darstellung der Struktur und Arbeitsteilung der Irokesenfamilie ist von Morgan nicht viel Neues hinzugefügt worden. Engels hielt dann allerdings Morgans Untersuchungen für originell und epochemachend.

## Millars Untersuchung der historischen Entstehung der Geschlechterhierarchie

Vor diesem Hintergrund der schottischen Aufklärung hat Miliar die Stellung der Frau in der menschlichen Urgeschichte und das hierarchische Verhältnis der Geschlechter in den verschiedenen darauf folgenden Gesellschaftsformationen untersucht. Im Allgemeinen erinnert Millars Darstellung an die später von Marx zitierte Äußerung Fouriers, dass der gesellschaftliche Fortschritt sich exakt bemessen lasse an der gesellschaftlichen Stellung der Frau. Dennoch - und trotz seiner liberalen Betonung der kulturellen Relativität der Formen der Geschlechterverhältnisse<sup>7</sup> - ist Millars Auffassung des gesellschaftlichen Fortschritts weder frei von evolutio-

7 Miliar geht von folgender Überlegung aus: „Of all our passions, it should seem that those which unite the sexes are most easily affected by the peculiar circumstances in which we are placed, and most liable to be influenced by the power of habit and education. Upon this account they exhibit the most wonderful variety of appearances, and,

nistisch-deterministischen Momenten noch von einem biologistischen Verständnis der patriarchalen Arbeitsteilung in der frühbürgerlichen Familie. Insofern vertritt er ähnlich wie Mary Wollstonecraft eine für seine Zeit typische Position, nach der die Verbesserung der Lage der Frau von der Erringung einiger politischer Rechte und gleicher Bildungschancen und damit von der Einschränkung, nicht aber der Aufhebung patriarchaler Herrschaft abhängt. In den marxischen Exzerpten zu Millars *Ranks* wird deutlich, dass beide doch recht unterschiedliche Vorstellungen zur gesellschaftlichen Stellung der Frau vertreten.

Außer der Geschichte der Geschlechterverhältnisse war für Marx auch von Interesse, wie Miliar die Entstehung des Privateigentums im Zusammenhang mit der Entwicklung der Landwirtschaft thematisierte, genauso wie seine Analyse der Entstehung von Herrschaft aus Autoritätsverhältnissen innerhalb einer Stammesgesellschaft. Diese Themen nimmt Marx einige Jahre später, in den *Grundrissen*, wieder auf. Ähnlich wie Morgan hundert Jahre später befasst sich Miliar in den *Ranks* mit der Entstehung erster Strukturen politischer Organisation und einfachen Formen politischer Verfassungen. Vor allem die Auffassung einer ursprünglichen Vergesellschaftung, wie sie Marx vermutlich von Ferguson in der *Deutschen Ideologie* übernimmt<sup>8</sup>, findet sich teilweise auch bei Miliar. Anders als Engels dies im *Ursprung* darstellt, ist für Ferguson die früheste Vergesellschaftungsform keine vorhistorische Gesellschaft. Nach Millars Darstellung entsteht sie aus dem Hordenleben (Marx spricht in den *Grundrissen* von 'Herdenwesen'). Diese Vergesellschaftungsform wird nicht wie bei Engels, Bachofen oder Rousseau als Situation der Promiskuität betrachtet, und auch nicht, wie bei Locke, als Kollektiv von vereinzelt patriarchalen Familieneinheiten. Statt dessen wird sie von Miliar als „primitive alliance“ (1771, 184) bezeichnet<sup>9</sup>, und wie für Marx stellt sich auch für ihn in der Beziehung zwischen Mann und Frau sowie zwischen Eltern und Kindern das anfängliche Sozialverhältnis bzw. die 'ursprüngliche Familie' dar.<sup>10</sup>

in different ages and countries, have produced the greatest diversity of manners and customs." (1771, 183).

- 8 Mehr dazu voraussichtlich als Beitrag für das Marx-Engels-Jahrbuch 2008, das im Akademie Verlag erscheint.
- 9 „It is true, that even in the early ages, some sort of marriage, or permanent union between persons of different sexes, has been almost universally established“ (ebd.). Darüber hinaus notiert Marx auf Seite 1 des 'Millar-Exzerpts', dass das Verhältnis der Geschlechter in der Urzeit weder durch eine „differences of rank“, noch durch „distinctions among individuals“ beeinflusst wurde.
- 10 Übereinstimmend mit der Darstellung in der *Deutschen Ideologie* (wie auch den *Grundrissen* und dem *Kapital*) über den Ursprung der Familie ist auch aus Marxens 'Millar-Exzerpt' (Seite 1) zu entnehmen: „Die Etablierung der Ehe in dem savage state, weil sie naturaliter gesagt, {zusammen} to assist one another in making some provision for his



In Zusammenhang mit dieser ersten (und auch den anderen historischen Epochen) der Geschlechterbeziehung hebt Miliar stets auf den Grad der 'Sittlichkeit' ab: „The members of different families, being all nearly upon a level, maintain the most familiar intercourse with one another, and when impelled by natural instinct, give way to their mutual desires without hesitation or reluctance. They are unacquainted with those refinements which create a strong preference of particular objects, and with those artificial rules of decency and decorum which might lay a restraint upon their conduct" (ebd.). Wie dieser Absatz zeigt, haben die schottischen Moralphilosophen die Entwicklung der menschlichen Sitten zwar ständig thematisiert, dennoch wird sie dabei weder erotisiert (wie bei Bachofen und Engels) noch als ein bloß moralisches Lehrstück verstanden. Marx äußert sich nicht ausdrücklich negativ zu dieser Haltung. Wie es für ihn typisch war, übergeht er derartige Stellen, die ihn nicht interessieren, und fährt fort mit für ihn wesentlicheren Themen. In seinem späteren Maine-Exzerpt wendet er sich allerdings ausdrücklich gegen den „*primären* Stellenwert der Moral" bei den „great Analytical Jurists", die Vergesellschaftung auf moralische Tabus zurückführen wollten (Krader 1972, 327f.).<sup>11</sup>

Darüber hinaus exzerpiert Marx von Miliar zum Thema der Entstehung der Bindung zwischen Mann und Frau: „kein previous contract" habe existiert „concerning the terms or duration of their correspondence" (Millar-Exzerpt, Seite 3). Die Hervorhebung dieses Aspekts hat Bedeutung für Marxens Abgrenzung gegenüber der naturrechtlichen Vertragstheorie wie auch für sein späteres Interesse an diesem Thema in den 'Ethnologischen Exzerptheften'.<sup>12</sup> In seiner Millar-Rezeption zeigt Marx ein besonderes Interesse für dieses Thema. Er exzerpiert ausführlich über die verschiedenen Formen von 'marriage' in den 'savage and barbarous' Entwicklungsperioden bei verschiedenen 'Völkern' wie den nordamerikanischen Indianern, den alten

maintenance, wenn Kind geboren. Nehmen daher ihre Residierung zusammen; {das-selbe f. kürzere} that they may act in concert with each other, and unite their labour and industry in the preservation of their offspring."

- 11 In Bezug auf eine Stelle bei Miliar, die Marx offensichtlich als moralische Übertreibung betrachtet, schreibt er den Sinn des Satzes in ironischer Weise um. Bei Miliar hieß es: „From the extreme insensibility, observable in the character of all savage nations, it is no wonder they should entertain very gross ideas concerning those female virtues which in a polished nation, are supposed to constitute the honour and dignity of the sex" (1771, 187). Marx fasst zusammen: „Extreme insensibility observable in the character of all savage nations. Daher the grossest ideas über Keuschheit und andre zivilisierte Tugenden." (Millar-Exzerpt, Seite 3)
- 12 So entsteht bei Hobbes der Heiratsvertrag erst in der 'civil society'. In den historischen Anfängen der menschlichen Vergesellschaftung, im Unterschied zum hypothetischen, *logisch-vorhistorischen* Naturzustand, gilt nach Hobbes: „the domestical command belongs to the man; and such a contract, if it be made according to civil laws, is called matrimony." (1642, 118)

Babyloniern, den Zyprioten, verschiedenen 'Völkern' Afrikas und Süd-Ost Asiens, 'den alten Einwohnern von Britain', den Tartaren sowie im antiken Griechenland und Rom. Bei Miliar und Ferguson entsteht, woran die *Deutsche Ideologie* anknüpfen wird, die erste Form der Sklaverei durch die quantitativ und qualitativ ungleiche Verteilung der Arbeit zwischen Mann und Frau. Miliar wie auch Ferguson stellen die Hypothese auf, dass unabhängig von der Form der Ehe und der Eigentumsverhältnisse die Stellung der Frau in den beiden ersten Etappen der Menschheitsentwicklung ('Wildheit' und 'Barbarei') einer Form der Sklaverei gleicht.<sup>13</sup> Für Miliar gilt, dass bereits in der Phase der ursprünglichen Vergesellschaftung den Frauen die niedrigsten Arbeiten aufgebürdet wurden, welche weder Ansehen noch Respekt in der Gemeinschaft nach sich zogen. Da es nach Miliar in den frühen Gesellschaften noch keine staatlichen Interventionen gegeben hat, um einen derartigen Umgang zu verhindern, herrscht eine Herabstufung der Frauen unter das männliche Geschlecht, „which the strong acquire over the weak.“ (1771, 193)

Mit dem Wort 'strong' sucht Miliar nach einer Erklärung für die universelle Herabstufung der Frauen in den frühen Geschichtsepochen. Nach seinem Verständnis der ursprünglichen Geschlechterhierarchie entsteht die höhere soziale Position des Mannes in der Urgemeinschaft durch physische Überlegenheit, die ihn dazu befähigt, Handlungen auszuüben, die mit einem hohen, das Leben betreffende Risiko verbunden sind bzw. Mut und militärisches Können erfordern. Die Männer verkörpern daher Werte, die in der Gemeinschaft höher geschätzt werden als diejenigen, welche mit der physisch weniger anstrengenden häuslichen Arbeit der Frauen verbunden sind. Die zwei Hauptquellen von 'rank and dignity' in den Gesellschaften ohne Privateigentum liegen nach Miliar in den Arbeiten, die physische Sicherheit und lebenswichtige Nahrungsmittel gewährleisten und dabei den größten *Nutzen* für die Gemeinschaft erbringen. Indem Miliar jedoch annimmt, dass die Grundnahrungsmittel durch das Jagen von wilden Tieren durch die Männer beschafft werden, die Arbeit der Frauen dagegen auf den Haushalt beschränkt sei, projiziert er die frühbürgerliche Auffassung von der Teilung der Arbeit zwischen Mann und Frau (bzw. die ihm allenfalls vage überlieferte besondere Situation in Gesellschaften von Großwildjägern) auf die Urgesellschaften. Der in Wirklichkeit hohe Anteil der Frauen an der nahrungsbeschaffenden Arbeit in den menschlichen Urgesellschaften wird dadurch verdeckt und die Ursachen der Frauenunterdrückung werden weniger aufgeklärt als verschleiert.

Obwohl Ferguson in seinem *Essay* die Auffassung von der niedrigen Position der Frauen in der Urgesellschaft mit Miliar teilt, sucht er deren Ursachen in einem anderen Zusammenhang. Im Unterschied zu Miliar (und Morgan) hebt er am Beispiel der

13 „We accordingly find that, in those periods, the women of a family are usually treated as the servants or slaves of men.“ (Miliar 1771, 193)

Irokesen den hohen Anteil der Frauen an der nahrungsbeschaffenden Arbeit hervor: „As the men hunt, so the women labour together; and, after they have shared the toils of the seed-time, they enjoy the fruits of the harvest in common. [...] They go forth in parties to prepare the ground, to plant, and to reap." (1767, 82) Im Gegensatz zur Darstellung des französischen Missionars Lafitau, auf dessen Bericht er und Miliar sich beziehen, insistiert Ferguson darauf, dass trotz des hohen Anteils der Frauen an der nahrungsbeschaffenden Arbeit diese in der Gemeinschaft nicht respektiert werden. „While one [male] sex continue to value themselves chiefly on their courage, their talent for policy, and their warlike achievements" sei die Situation der Frau „a servitude, and a continual toil, where no honours are won; and they whose province it is, are in fact the slaves and the helots of their country." (ebd.) Offensichtlich projiziert Ferguson nicht die Situation der bürgerlichen, sondern der proletarischen Frauen auf die Urgesellschaft. Diese Darstellung der sklavenähnlichen Position der Frauen in der Urgesellschaft stimmt wohl nicht zufällig mit ihrer Kennzeichnung als 'latente Sklaverei' in der *Deutschen Ideologie* überein.

Es sollte uns an dieser Stelle auch interessieren, dass Marx zwischen Ende 1880 und 1882 den gleichen Bericht Lafitaus über die Stellung der Frau bei den Irokesen in Morgans *Ancient Society* liest. Dabei teilt Morgan die Position Millars über die Frauenarbeit. „This [...] lack of influence outside the household [...] is quite consistent with the life of patient drudgery and of general Subordination to the husband which the Iroquis wife cheerfully accepted as the position of her sex." (zitiert nach Brown 1975, 240) Ähnlich wie Miliar, aber im Unterschied zu Ferguson, hat auch Morgan die nahrungsbeschaffende Arbeit der Irokesenfrauen außerhalb des unmittelbaren Haushalts außer Acht gelassen, die Arbeit und Stellung der Frau im Haushalt dagegen hervorgehoben. Diese Projektionen der patriarchal-bürgerlichen Arbeitsteilung auf die Urgemeinschaft werden schließlich von Engels übernommen und im *Ursprung* zementiert.<sup>14</sup> Obwohl sich also ein großer Teil der Thematik der *Ranks* in Morgans *Ancient Society* wieder findet, gibt es keinen sicheren Nachweis, dass Morgan Millars Werk gekannt hat. Wenigstens wissen wir, dass Werke von Ferguson und Smith an us-amerikanischen Universitäten häufig benutzt wurden, und die Wahrscheinlichkeit, dass auch die *Ranks* in den Regalen zumindest einiger wichtiger Universitätsbibliotheken standen, ist groß - vor allem auch, weil der Einfluss der Schotten auf die Amerikanische Revolution, bzw. auf Benjamin Franklin, Thomas Jefferson und

14 „In der alten kommunistischen Haushaltung [...] war die den Frauen übergebene Führung des Haushalts ebenso gut eine öffentliche, eine gesellschaftlich notwendige Industrie wie die Beschaffung der Nahrungsmittel durch die Männer. Mit der patriarchalischen Familie, und noch mehr mit der monogamen Einzelfamilie wurde dies anders. Die Führung des Haushalts verlor ihren öffentlichen Charakter. Sie ging die Gesellschaft nichts mehr an." (MEW 21, 75)

James Madison nicht unerheblich war. Unabhängig davon, ob Morgan mit Miliar und Ferguson vertraut gewesen ist oder nicht, gibt es jedoch noch eine weitere interessante Gemeinsamkeit zwischen Ferguson, Miliar und Morgan.

### Der anthropologische Beitrag Millars zur Betrachtung der Geschlechterhierarchie

Alle drei Autoren beziehen sich auf die Berichte von Charlevoix und Lafitau als Beleg für die Existenz eines ursprünglichen Verwandtschaftssystems unter den Irokesen, das sich nach der Abstammung der Mutter richtet - im Unterschied zu den üblichen Verwandtschaftssystemen, die sich nach der Abstammungsfolge des Vaters richten. Dieses Phänomen nennt Miliar treffend eine 'maternal genealogy in the female line'. Während Ferguson das Phänomen bei den Irokesen hervorhebt, aber nur kurz kommentiert, widmet ihm Miliar ein ganzes Kapitel, in dem er auch ausführliche Vergleiche mit anderen Stämmen in verschiedenen Teilen der Welt anstellt. Selbst wenn Miliar an einem evolutionistisch-deterministischen Modell der Entwicklung der Sittlichkeit festhält, wird von ihm jedenfalls dieses Phänomen der 'maternal genealogy' nicht als Bestandteil einer linearen Entwicklungsfolge der menschlichen Geschichte dargestellt, wie dies bei Morgan, Bachofen und Engels geschieht. Obwohl Miliar eine solche Abstammungsfolge in verschiedenen Teilen der Welt beobachtet, stellt sie für ihn (wie auch für die heutige Ethnologie) lediglich eine gewisse Ausnahme unter den anderen Verwandtschaftssystemen der Stammesgesellschaften dar. Im Vergleich zu der sonst dokumentierten, übergeordneten gesellschaftlichen Position der Frauen in Stämmen mit Verwandtschaftskennzeichnung in der Mutterfolge, stellt sie nach Miliar lediglich eine Situation dar, in der „the mother of a numerous family, who lives at a distance from her other relations, will often be raised to a degree of rank and dignity to which, from her sex, she would not otherwise be entitled.“ (1771, 198)

Bemerkenswert ist Millars Beschreibung von entscheidenden Merkmalen eines - in der Sprache der heutigen Anthropologie - 'matrilinearen' Verwandtschaftssystems, wie es sich später auch detaillierter in Morgans *Ancient Society* findet. Übereinstimmend mit heutigen Forschungsergebnissen ist Millars Feststellung von großer Bedeutung, dass die höhere Position der Frauen in matrilinearen Gesellschaften ausdrücklich nicht gleichzusetzen ist mit 'Frauenherrschaft'. Dagegen galt in den vulgären Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts das matrilineare Verwandtschaftssystem als Hauptgrundlage für den Glauben an eine Epoche der Frauenherrschaft. So wurde in Anlehnung an Bachofens Mythos einer mutterrechtlichen 'Gynaiokratie' die Matrilinealität auch von Engels zu einer vor-historischen Epoche der Frauenherrschaft erklärt. Dieser Glaube, der zum Teil auch heute noch vorherrscht, ging von einer irrtümlichen Gleichsetzung von sozialer Verwandtschaft mit biologischer

Abstammung aus. Dem gemäß wurde angenommen, dass der Vater zu der ursprünglichen Mutter-Kind Einheit erst hinzukam, wenn seine biologische Paternität mit Gewissheit demonstriert werden konnte. Darüber hinaus wurde unterstellt, dass bei Ungewissheit der Paternität des Kindes die 'Blutsverwandtschaft' als einfachste soziale Einheit nur zwischen Mutter und Kind entstehen konnte und daher die Abstammung der Kinder allein durch die Mutter festgelegt wurde. Auf dieser Grundlage entstand die Annahme, die frühesten Stufen der Menschheitsentwicklung seien mit einer mutterrechtlichen Abstammungsfolge verbunden gewesen. Bei Engels und Bachofen wurde sie einer vorgeschichtlichen, promisken Phase der Menschheitsentwicklung zugewiesen.

Das Problem dieser Betrachtungsweise besteht jedoch darin, dass Matrilinearität und 'Frauenherrschaft:' als zwei Aspekte des gleichen Phänomens angesehen wurden, was letztlich der Legitimierung eines patriarchalen 'Umsturzes' der sogenannten Frauenherrschaft diene. Auf diese Weise konnte die Etablierung patriarchaler Herrschaft: in den darauffolgenden Entwicklungsetappen der Menschheit als ursprünglicher Befreiungsakt der Männer gerechtfertigt werden. Nach Engels' Interpretation „war der Umsturz des Mutterrechts die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts. Der Mann ergriff das Steuer im Hause, die Frau wurde entwürdigt, geknechtet, Sklavin seiner Lust und bloßes Werkzeug der Kindererzeugung." (MEW 21,61)

Gerade weil Miliar die vergleichsweise bessere Position der Frauen in Gesellschaften mit 'maternal genealogy' weder als vorhistorische noch als rein promiske bzw. überhaupt als Phase der Frauenherrschaft begriff, schrieb er ihr auch nicht den teleologischen Stellenwert in der menschlichen Gattungsentwicklung zu, der eine patriarchale Machtergreifung durch die aus der Abstammungsfolge ausgeschlossenen Männer über die Frauen legitimieren konnte. Die bessere Position der Frauen in verschiedenen matrilinearen Stämmen führte Miliar vielmehr wirklichkeitsnah auf die Tatsache zurück, dass in Stammesgesellschaften, wo die Frauen mit eigenen Blutsverwandten leben und die Väter aus fremden Stämmen hinzuziehen, „the men can have no opportunity of establishing an authority over the family and the women". (1771, 199) Diese Beobachtung der Autoritätsunterschiede zwischen patrilinearen und matrilinearen Stammesgesellschaften stimmt überein mit den Ergebnissen von klassischen anthropologischen Studien, wie sie sich z.B. in *Matrilinear Kinship* (1961) von David Schneider und Kathleen Gough finden.

Dagegen schreibt Engels 1891 im Vorwort zur vierten Auflage des *Ursprungs* ganz ausdrücklich:

„Diese Wiederentdeckung der ursprünglichen mutterrechtlichen Gens (durch Bachofen und Morgan) als der Vorstufe der vaterrechtlichen Gens der Kulturvölker hat für die Urgeschichte dieselbe Bedeutung wie Darwins Entwicklungstheorie für die Biologie und Marx' Mehrwertstheorie für die politische Ökonomie. Sie befähigte Morgan, zum



erstmals eine Geschichte der Familie zu entwerfen, worin wenigstens die klassischen Entwicklungsstufen im ganzen und großen, soweit das heute bekannte Material erlaubt, vorläufig festgestellt sind. Daß hiermit eine neue Epoche der Behandlung der Urgeschichte beginnt, ist vor aller Augen klar. Die mütterrechtliche Gens ist der Angelpunkt geworden, um den sich diese ganze Wissenschaft dreht; seit ihrer Entdeckung weiß man, in welcher Richtung und wonach man zu forschen und wie man das Erforschte zu gruppieren hat. Und dementsprechend werden jetzt auf diesem Gebiet ganz anders rasche Fortschritte gemacht als vor Morgans Buch." (MEW 21, 481)

Obwohl Marx Millars Kapitel über die bessere Stellung der Frau in matrilinearen Gesellschaften 1852 exzerpiert hatte, wird Miliar in der späteren Auseinandersetzung mit Morgans Recherchen zum gleichen Phänomen nicht erwähnt. Unerwähnt bleibt seine Hervorhebung der äußerst negativen Auswirkungen des Ausschlusses der Frau aus der Erbfolge in Gesellschaften, die Patrilinearität aufweisen. Millars Darstellung von Gesellschaften, die eine Abstammung in der Mutterfolge aufweisen, zeigt deutliche Merkmale und Strukturen des in der Ethnologie später erschlossenen Verwandtschaftssystems der Matrilinearität und vermeidet den deterministischen Evolutionismus von Morgan. Miliar ist in der Entwicklung der Ethnologie als Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert allerdings nicht die Anerkennung zuteil geworden, die er verdient gehabt hätte.

### **Marxens kritisches Bekenntnis zu Millars früh-bürgerlichem Patriarchalismus**

Obwohl Miliar die Stellung der Frau in der Urgemeinschaft nicht wie in der Anthropologie des 19. Jahrhunderts mit einer patriarchal geprägten Teleologie verknüpft, kommt bei ihm der Evolutionismus an anderer Stelle zum Vorschein: Miliar, wie später auch Morgan, hat die Entwicklung der Familie als die progressive Folge einer Reihe von moralischen Verbesserungen verstanden, die (wie auch andere grundlegende Institutionen der Zivilisation) von vornherein „in the seeds of improvement in the primitive condition of mankind" (1771, 198) angelegt seien. Bei Morgan verhält es sich ähnlich, wenn auch biologistischer. Für ihn wachsen die zivilisatorischen Verbesserungen aus „the evolution of a few germs of thought, which have been guided by a natural logic which formed an essential attribute of the brain itself." (1877, 50) An dieser Stelle stellt sich in der Tat die Frage, wie Marx sich zu diesem Evolutionismus verhält. Ähnlich wie in seinen späteren Morgan-Exzerpten hat Marx auch bei Miliar Passagen wie die gerade erwähnten, die ihn nicht interessierten, ohne jeden Kommentar übergangen. Weil sein Millar-Exzerpt nahezu unkommentiert ist und die Morgan-Exzerpte nur wenig, können wir nicht mit Sicherheit sagen, inwieweit er den idealistischen Momenten in Millars und Morgans Auffassung von einer progressiven Abfolge der Gattungsentwicklung kritisch gegenüber stand. Wir können aber durchaus erkennen, dass er die teleo-

logischen und spekulativen Elemente der wissenschaftlichen Theorien von Cuvier, Darwin, Phear und Maine in den 'Ethnologischen Exzerptheften' ziemlich skeptisch betrachtet. In den Morgan-Exzerpten kann man eine kritischere Position als bei Engels feststellen.

Millars evolutionistisches Fortschrittsdenken äußert sich vor allem in einer deutlichen Idealisierung der patriarchalen Teilung der Arbeit in der Familie. Dabei geht Miliar vermutlich von seinem eigenen Status in der gehobenen schottischen Gesellschaft als 'Whig Presbyterian' Familienvater aus, der dreizehn Kinder hat, und sieht die Verbesserung der Lage der Frauen vorwiegend in denjenigen Gesellschaften gegeben, in denen sie für ihre 'domestic talents' Anerkennung und Respekt finden. So verbessert sich nach Miliar der Umgang der Männer mit den Frauen als 'natural tendency' mit der Entstehung der Marktökonomie und der Warenproduktion. „In this Situation, the women become, neither the slaves, nor the idols of the other sex, but the friends and companions." (1771, 219) Seine Zeitgenossin Mary Woolstonecraft vertrat denselben Optimismus. So wie die meisten bürgerlichen Aufklärer des 18. Jahrhunderts sieht auch Miliar den Arbeits- und Handlungsbereich der Frau als von der 'Natur' bestimmt: „Loaded by nature with the most immediate concern in rearing and managing children, she is endowed with such dispositions as fit her for the discharge of the important duty, and is at the same time particularly qualified for all such employments as require skill and dexterity more than strength, which are so necessary in the interior management of the family." (ebd.)<sup>15</sup> Mit diesem Frauenideal wird zudem ein sexualmoralisches Verhaltensgebot formuliert, das Millars Erkenntnisse über die Lage der Frau in der matrilinearen Urgemeinschaft konterkariert: „Accustomed to live in retirement, and to keep company with their nearest relations and friends, they (the women) are inspired with all that modesty and diffidence which is natural to persons unacquainted with promiscuous conversation; and their affections are neither dissipated by pleasure, nor corrupted by the vicious customs of the world. As their attention is principally bestowed upon the members of their own family, they are led in a particular manner to improve those feelings of the heart which are excited by these tender connections, and they are trained up in the practice of all domestic virtues." (220)

Die ca. zwölf Seiten dieses Kapitels in den *Ranks*, die den Titel 'Changes in the condition of women, arising from the improvement of useful arts and manufactures' tragen, fasst Marx in seinem Exzerpt auf weniger als einer Seite zusammen. Zu Millars moralischen und biologischen Betrachtungen äußert er sich dabei nicht direkt.

15 Darüber hinaus bestehe die Aufgabe der Frau in der fortschrittlichen 'polished society' darin, ihren Ehemann zufrieden zu stellen: „Possessed of peculiar delicacy, and sensibility, [...] she is capable of securing the esteem and affection of her husband, by dividing his cares, by sharing his joys, and by soothing his misfortunes." (ebd.)

Dennoch weicht Marx in einer abschließenden Zusammenfassung dieses Kapitels plötzlich vom Inhalt ab und fügt das genaue Gegenteil von Millars Äußerungen ein. Hier ist eine Sichtweise der Frauenarbeit und Frauenemanzipation zu erkennen, die in seinen Schriften nirgends sonst so deutlich zum Ausdruck kommt: „As servile condition of the women in rude times subjects them to constant labour and drudgery, they cannot fail to acquire such habits as fit them for the exercise of their employment; and therefore, when a spirit of improvement is afterwards introduced into a country, they (the women) *seem naturally qualified to surpass the other sex by their superior proficiency in many der arts and manufactures which become then the objects of attention*". (Millar-Exzerpt, Seite 10, kursiv D.V.) Inwieweit Marx die von ihm exzerpierte Literatur zu verwerten plante; ob er sie in einer selbständigen Schrift über die Geschichte der Geschlechterverhältnisse oder im Rahmen einer Sittenlehre aus historisch-materialistischer Sicht verarbeiten wollte, können wir nicht mit Gewissheit sagen. Allerdings belegt allein der Umfang seiner Exzerpte eine vertiefte Beschäftigung mit Geschlechterverhältnissen und zeigt, dass sein Interesse an der Stellung der Frau deutlich über das im *Kapital* analysierte 'ökonomische Kalkül' hinausging (Vileisis 1999).

## Literatur

- Brown, Judith, „Iroquis Women: An Ethnohistoric Note" in: Reiter, Rayna (Hg.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975.
- Engels, Friedrich, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884), in: Marx-Engels-Werke, Band 21, Berlin 1979, 25-173.
- Ferguson, Adam, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), London 1991.
- Hobbes, Thomas, *De Cive* (1642), in: Bolton, John (Hg.), *The English Works of Thomas Hobbes*, London 1841.
- Krader, Lawrence (Hg.), *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen 1972.
- Lehmann, William, *John Millar of Glasgow 1735-1801. His Life and Thought and his Contributions to Sociological Analysis*, Cambridge 1960.
- Marx, Karl, „Exzerpte aus John Millars The Origin of the Distinction of Ranks 1773", in: Londoner Hefte XIX, August 1852, IISG Amsterdam, Signatur B 61.
- Meek, Ronald L., *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge 1976.
- Miliar, John, *The Origin of the Distinction of Ranks* (1771), in: Lehmann 1960, 165-322.
- Morgan, Henry Lewis, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, London 1877.
- Oz-Salzberger, Fania, *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford 1995.
- Reiter, Rayna, *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975.
- Schneider, David/Gough, Kathleen, *Matrilineal Kinship*, Berkeley 1961.
- Vileisis, Danga, „Ein patriarchaler Rückfall wider Willen: Reflexionen über einen feministischen Arbeitsbegriff aus marxistischer Sicht", in: *Utopie Kreativ* 109/110, 1999.

## Anthropologischer Materialismus. Überlegungen zu Wittgenstein und Bourdieu

Eine der Legenden, von denen Ludwig Wittgenstein umwoben ist, besagt, er habe seine *Tractatus*-Philosophie endgültig aufgegeben, als ihm sein Kollege am Trinity College in Cambridge, der italienische Wirtschaftswissenschaftler Piero Sraffa, eine neapolitanische Geste gezeigt habe. Mit dieser Bewegung sei die Abbildtheorie des *Tractatus* zerstört worden. Legenden wie diese erzählen selten wirkliche Ereignisse, aber sie geben den Moment einer tiefen neuen Einsicht an. Wittgenstein habe mit einem Schlag erkannt, dass Zeichen aus toter Materie gemacht sind, wenn man sie als eine vom Handeln abgetrennte Welt auffasst. „Jedes Zeichen scheint *allein* tot. Was gibt ihnen Leben?“ (PU § 432) Sraffa selbst konnte sich an diese Szene später nicht erinnern; als ihn sein Schüler, der Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaft Amartya Sen darauf ansprach, sagte er lapidar, nach den vielen Diskussionen mit Wittgenstein hätten seine Fingerspitzen nicht mehr viel sagen müssen, „my fingertips did not need to do much talking.“<sup>1</sup> Diese häufigen und intensiven Auseinandersetzungen zwischen Wittgenstein und Sraffa, der das *Tractatus*-Denken grundsätzlich verwarf, bilden den Wahrheitskern der Anekdote.<sup>2</sup>

### 1.

Als Wittgenstein 1929 nach Cambridge zurückkam, wo er in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg studiert und seine ersten Gedanken zum *Tractatus* entworfen hatte, entwickelte sich zwischen ihm und Sraffa sofort eine intensive Auseinandersetzung, die in den späteren - bahnbrechenden - Werken beider Wissenschaftler deutliche Spuren hinterließ. Sraffa war 1929 gerade 30 Jahre alt und galt als ein

- 1 Die folgende Darstellung der Beziehung zwischen Sraffa und Wittgenstein folgt einem Aufsatz von Amartya Sen (2004, 30f.).
- 2 In dem 1945 verfaßten Vorwort zu den *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Wittgenstein, dass er dem „Ansporn“ von Piero Sraffa „die folgenreichsten Ideen dieser Schrift“ „verdanke“. Nachwirkungen der Gespräche mit Sraffa finden sich über das ganze weitere Werk Wittgensteins verstreut. Wie es dem Duktus seines Philosophierens entspricht, hat er niemals systematisch über den Zusammenhang von Gesten und Sprache reflektiert, aber es gibt viele Bemerkungen, die eine solche Verbindung ausdrücklich herstellen.

herausragender Ökonom. Als John Meynard Keynes ihn 1927 als *lecturer* nach Cambridge holte, war er einer der Wortführer des Widerstands gegen den italienischen Faschismus. Als Mitherausgeber der linken Zeitschrift *L'Ordine Nuovo* stand er der italienischen Kommunistischen Partei nahe, freilich ohne Mitglied zu sein. Mit dem von Mussolini eingekerkerten Gramsci war er freundschaftlich verbunden; er unterstützte ihn im Gefängnis, indem er ihm Bücher zukommen ließ und ihn zum Schreiben ermutigte (dessen Resultat die berühmten *Gefängnisbefehle* waren). Als Wittgenstein nach Cambridge zurückkehrte, besaß Sraffa „a legendary reputation [...], as one of the cleverest intellectuals in the university“, wie Amartya Sen in einer Hommage seines Lehrers schreibt.

Eine Vorstellung von der Intensität des intellektuellen Austausches zwischen Wittgenstein und Sraffa vermittelt die Zahl der Begegnungen, die zwischen ihnen stattfanden. Bei ihren Archivarbeiten in der Wren Library in Cambridge fand Alexandra Marjanovic (2006) in den - der Öffentlichkeit nicht zugänglichen - privaten Aufzeichnungen zwischen dem Februar 1929 und dem November 1950 mindestens 238 Gespräche vermerkt. Amartya Sen kam nach Gesprächen mit Sraffa über dessen Einfluss auf Wittgensteins Denken zu dem Ergebnis: Wittgensteins Wende zu einer „anthropologischen Auffassung“ von Bedeutung und Gebrauch der Sprache lasse eine offensichtliche „*Gramsci connection*“ erkennen (Sen 2004, 53). Schon in Wien, während seiner Zeit als Architekt, hatte sich Wittgenstein in seinem Denken der Handlungspraxis zugewandt. Nach seiner Rückkehr an das Trinity College begann er offenbar unter starker Mitwirkung der '*Gramsci connection*' die Erkenntnis zu formulieren, dass die Bedeutungen von Zeichen durch ihre Gebrauchsweisen im Lebensprozess, im „stream of life“, fundiert sind (54). Ich möchte in diesem Beitrag zeigen, dass Wittgenstein in dieser Zeit eine materialistische Anthropologie von Sprache und Gesellschaft entwickelte und dabei dem marxischen Denken nahe kam, das er dann aber auf ganz andere Weise weiterdachte; diese andere Richtung kann man als sein anthropologisches Denken bezeichnen.

## 2.

An der Stelle der *Philosophischen Untersuchungen*, wo er das Problem des Regelfolgens (§ 143) einführt, macht Wittgenstein eine aufschlussreiche Bemerkung: „Was wir zur Erklärung der Bedeutung, ich meine der Wichtigkeit, eines Begriffs sagen müssen, sind oft außerordentlich allgemeine Naturlatsachen. Solche, die wegen ihrer großen Allgemeinheit kaum je erwähnt werden.“ Aufschlussreich sind diese Worte, insofern sie indirekt auf einen Text von Karl Marx verweisen, den Wittgenstein Anfang der 1930er Jahre vermutlich mit seinen Gesprächspartnern, insbesondere mit Sraffa, diskutiert hat: die *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1857. Es handelt sich um eine unveröffentlicht gebliebene Skizze, in der Marx



seine Grundgedanken zur gesellschaftlichen Produktion, Konsumtion und Zirkulation als Skizze niedergeschrieben hat.<sup>3</sup> Von Sraffa, Gramsci und übrigens auch von Vygotskij wird vermutet, dass sie auf diesen Text Bezug nehmen (Ginzburg 2000, 111). In Wittgensteins Aufzeichnungen deuten einige Begriffe und Formulierungen (die bei ihm vollkommen aus dem Rahmen fallen) daraufhin, dass er den Text zumindest dem Sinn nach zur Kenntnis genommen hat.

An den ökonomischen Aspekten dieses Texts war Wittgenstein offensichtlich nicht interessiert, vermutlich aber an den anthropologischen Überlegungen, die in Marxens grundlegenden Gedanken zu der Zirkulation von Gütern und Werten zwischen den „in Gesellschaft produzierende[n] Individuen“ (MEW 13, 615) enthalten sind. Ähnlich wie in seiner eigenen Beschreibung des Funktionierens der Sprache geht es in Marxens Darstellung der Warenzirkulation um Produktion und Gebrauch von Dingen, denen ein bestimmter Wert beigemessen wird. Ebenso wie in der Ökonomie gibt es in der Sprache die beiden Pole der Produktion und Konsumtion. Sprachproduktion geschieht in einer geregelten Produktionspraxis, in der Wörter, Sätze, Gesten und andere sprachähnliche Symbole hervorgebracht werden. Der Konsumtion der Ökonomie entspricht der Gebrauch der Sprache. Von Marx wird skizziert, wie sich in ihrem Zusammenspiel Produktion und Konsumtion von Gütern gegenseitig regeln, bestimmte Gebrauchsweisen von Gütern und deren ökonomischen Werten erzeugen. Aber nicht nur dies; Marx sagt auch, dass sie sich in diesem Prozess auch die vermeintliche Steuerungsinstanz der Zirkulation überhaupt erschaffen: den Konsumenten.

Der zweite bahnbrechende Gedanke von Marx ist, dass man die Produktion nicht unabhängig von der Konsumtion betrachten kann. Man kann also auch die Sprachproduktion nicht gegenüber dem Gebrauch isolieren, den die anderen am Sprachspiel Beteiligten von den geäußerten Wörtern machen: wie sie die Wörter verstehen und auf sie reagieren. Was in der Produktion hergestellt wird, wird erst dadurch, dass es gebraucht wird, 'wirkliches Produkt'. Beispielsweise wird „ein Kleid [...] erst wirklich Kleid durch den Akt des Tragens; ein Haus, das nicht bewohnt wird, ist in fact kein wirkliches Haus; also als Produkt, im Unterschied von bloßem Naturgegenstand, bewährt sich, *wird* das Produkt erst in der Konsumtion.“ (623) Für die Produktion ist die Konsumtion auch insofern wichtig, als sie nach dem verlangt, was sie für den Gebrauch benötigt - die entsprechenden Waren in der Ökonomie, die entsprechenden Wörter in der Sprache.

Der zukünftige Gebrauch in der Konsumtion ist „der innerlich treibende Grund der Produktion“ (ebd.). Für die Sprache ist der Gebrauch von Wörtern der Zweck, auf den die Sprachproduktion gerichtet ist. Beispielsweise werden sie geäußert, damit

3 Der Entwurf wurde erst 1903 von Kautsky publiziert.

ein Verstehen oder bestimmte Reaktionen hervorgerufen werden. Wenn die Bedeutung der Sprache ihr Gebrauch ist, kann man ihre Produktion nicht unabhängig von ihren möglichen Gebräuchen betrachten, die sie hervorrufen können. Schon *in der Produktion* der Sprache sind Bezüge auf mögliche Gebrauchsweisen enthalten: Sie gibt den zukünftigen Gebräuchen, insofern diese die Produktion beeinflussen, „ihre Bestimmtheit“ (ebd.). Die *Sprachproduktion* bestimmt also zu einem gewissen Grad vorher, wie man die produzierten Wörter in der eigenen Sprachpraxis einsetzt und versteht. Das Sprachspiel regelt daher nicht nur das Zusammenspiel der Beteiligten, sondern auch den Kreislauf von Produktion und Konsumtion der Sprache. Im Prozess der Zirkulation werden natürliche Ereignisse und Dinge zu sprachlich konstituierten Tatsachen gemacht. Marx gibt dafür ein prägnantes Beispiel, das bei Wittgenstein eine Resonanz findet:

„Der Gegenstand [ist] kein Gegenstand überhaupt, sondern ein bestimmter Gegenstand, der in einer bestimmten, durch die Produktion selbst wieder [zu] vermittelnden Art konsumiert werden muß. Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabel und Messer gezeßnes Fleisch befriedigt, ist ein anderer Hunger, als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt. Nicht nur der Gegenstand der Konsumtion, sondern auch die Weise der Konsumtion wird daher durch die Produktion produziert, nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv. Die Produktion schafft also den Konsumenten.“ (624)

Bei Wittgenstein heißt es in einer Bemerkung von 1931: „Wenn ich Hunger habe, öffne ich meinen Mund, und der offene Mund ist nun [...] ein Symbol der Unbefriedigung. [...] Der offene Mund ist nur als Teil einer Sprache unbefriedigt.“ (1931, 196)

Neben der Produktion und Konsumtion gehört noch eine *dritte* Instanz zu diesem Kreislauf, nämlich der Konsument: Er wird in dieser Zirkulation so geschaffen, dass er den Anforderungen von Produktion und Konsumtion entspricht. Das bedeutet, dass er die Anforderungen verinnerlicht und dass er eine ihnen entsprechende Form erhält. Die entscheidende Instanz in diesem Prozess der Formung des Konsumenten oder Sprechers ist der Körper: Er wird von seiner gesellschaftlichen Umgebung geformt, so dass aus dem natürlichen Körper ein kulturell geprägtes Werkzeug der Sprache entsteht - ein kulturell geformter Körper, der in Sprachspielen verständig handeln kann. Er ist Beteiligter am Sprachspiel, *und* er gehört, wie ich gleich zeigen werde, zu den Bedingungen der Möglichkeit des Sprachspiels. Diesen kulturell geformten Körper werde ich in Anlehnung an die Umgangssprache den *Umgangskörper* nennen. Ebenso wie die Umgangssprache es dem Menschen ermöglicht, in Alltagssituationen vernünftige Entscheidungen zu treffen, gibt ihnen der *Umgangskörper* die Fähigkeit, ihre sinnliche und symbolische Umwelt unmittelbar zu verstehen und intelligent zu handeln.

### 3.

Der *Umgangskörper* ist selbst Teil der symbolischen Welt von Menschen, und er ist die Bedingung, die Sprachspiele ermöglicht. Die selbstverständlichen Tatsachen unseres Körpers gehören zu den Grundlagen unserer Sprachspiele: Hätten wir einen ganz anders beschaffenen Körper, würden wir nicht mit der allgemeinen Handlungspraxis übereinstimmen. Wenn es Menschen gäbe, die durchsichtig, immateriell, dehnbar etc. wären, könnten sie sich nicht an der Handlungspraxis beteiligen, in der unsere Sprache funktioniert. Über unsere grundsätzliche körperliche Beschaffenheit können wir uns nicht täuschen. Wer diese Möglichkeit in Erwägung zieht, würde sich von der allgemeinen menschlichen Praxis entfernen. „Wenn Einer mir sagte, er zweifle daran, ob er einen Körper habe, würde ich ihn für einen Halbnarren halten. Ich wüßte aber nicht, was es hieße, ihn davon zu überzeugen, daß er einen habe. Und hätte ich etwas gesagt und das hätte nun den Zweifel behoben, so wüßte ich nicht wie und warum.“ (ÜG § 257) Wir können uns nicht einmal vorstellen, dass wir die Beschaffenheit unseres Körpers *nicht wissen*. Für diese Tatsachen gibt es keinen Grund; das macht sie unter philosophischem Aspekt so schwer einzusehen. Ein Satz, zu dem es keine Möglichkeit gibt, ihn zu bezweifeln, spricht kein Wissen aus, sondern steht „auf dem Boden meiner Überzeugungen“ (§ 248).

Es gibt keinen Gebrauch der Sprache, der nicht in letzter Hinsicht auf den Gebrauch des *Umgangskörpers* zurückginge. Die Sicherheit unseres Körpergebrauchs ist „gleichsam [...] etwas Animalisches“ (§ 359). Unsere Gewissheiten haben ihren Ursprung in einem 'unumstößlichen Glauben' an die Beschaffenheit unseres Körpers und an seinen Gebrauch in unseren Sprachspielen. Zweifel an der körperlichen Existenz des Handelnden würde die Kategorie des Gebrauchs ruinieren. Gebrauch ist nicht das Fundament von Sprechen und Verstehen, sondern ihr Produktionsprinzip. Mit Hilfe des Gebrauchs produzieren wir sowohl die Sprachspiele als auch die handelnden Personen und die Bedeutungen von Handlungen, Dingen und Worten. Der Gebrauch des Körpers und der Sprache kann nicht in Frage gestellt werden. Er bildet zusammen mit dem Glauben an unsere Gewissheiten die Weise des menschlichen In-der-Welt-Seins. Wir befinden uns ständig in Situationen des Gebrauchs; wir sind in die Welt verwickelt, insofern wir in dieser ständig etwas zu erledigen haben. Wir sind immer wieder von neuem in einem Spiel.

Die Praxis, in der sich die Sprachproduktion vollzieht, kann sich unmerklich für die Subjekte, gleichsam hinter ihrem Rücken, verändern. In dem Maß, wie sich die Praxis wandelt, können sich auch die Sprachgebräuche verändern. Die unerschütterlich gewissen Sätze stellen also keine ein für allemal feststehende, scharf abgegrenzte Klasse von Sätzen dar. Gewissheit existiert immer nur relativ zu einer sozialen Praxis zu einem gegebenen Zeitpunkt.

„Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.“ (ÜG § 96).

Es gibt keinen identischen Kern der Gewissheiten, der grundsätzlich von Veränderung ausgenommen ist, sondern nur Bewegungen, die Weiterentwicklungen hervorbringen und sich mit Hilfe von Familienähnlichkeit an den früheren Gebräuchen orientieren. Die Gleichheit der Gebräuche wird nicht von diesen selbst garantiert, sondern entsteht im Zusammenstimmen der Beteiligten in der Praxis.

„So sagst Du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und falsch ist? - Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ (PU § 241)

Nicht die einzelnen Handelnden sind es, die Gewissheiten erzeugen. Es *gibt* die Gewissheiten schon, bevor sie zu handeln beginnen. Die Teilnehmer an Sprachspielen leben wie in einer Hülle von Gewissheiten, die von den Gebräuchen erzeugt wird.

#### 4.

In Wittgensteins Formulierung der 'Übereinstimmung der Menschen in der Lebensform' wird eine Problematik erkennbar, die seine spätere Philosophie insgesamt kennzeichnet: Wo bleiben bei der Erzeugung von Gemeinsamkeit die Beiträge der handelnden Person? Diese sind nicht passiv, sondern sie sind diejenigen, die das Sprachspiel *spielen*. In Wittgensteins Überlegungen tritt die Beteiligung der handelnden Subjekte bei der Herstellung von Übereinstimmung in der Praxis merkwürdig in den Hintergrund. Es scheint mir angebracht, das wittgensteinsche Denken an dieser Stelle um ein '*Zwischenglied*' zu ergänzen, mit dem sich die Übereinstimmung von Praxis und Sprecher beschreiben läßt. Mit Pierre Bourdieus Konzeption des *Habitus* kann man die Übereinstimmung von subjektiven und objektiven Strukturen in einer Weise darstellen, die gut in den von Wittgenstein aufgespannten Kontext passt und diesen in einem wichtigen Aspekt ergänzt.<sup>44</sup> Auf den ersten Blick mag die etwas andere Begrifflichkeit als diejenige Wittgensteins befremden, aber es wird sich schnell herausstellen, dass mit ihrer Hilfe das gleiche Problem diskutiert wird.

Bourdieu setzt mit seinen Überlegungen an dem Punkt an, der bei Wittgenstein in unserer bisherigen Diskussion noch nicht klar geworden ist: Wie ist die Übereinstimmung des Handelnden mit der Praxis der Gesellschaft beschaffen und wie macht sich das Subjekt das Sprachspiel zu eigen? In den *Meditationen* (2001) zeigt Bourdieu, dass Handelnde und Sprecher eine intentionale Haltung einnehmen und

4 Zu Bourdieus Habituskonzept Kraus/Gebauer 2002.

dass diese Intentionalität die Struktur eines Spiels hat (den Gedanken übernimmt er von Wittgenstein). Das Verhältnis von Spiel und Spieler beschreibt er mit der Figur eines *Chiasmus*, der an Maurice Merleau-Ponty erinnert: Der Spieler hat die Strukturen des Sprachspiels inkorporiert, und das Spiel nimmt den Spieler in sich auf. Der Chiasmus, der dabei entsteht, soll im Folgenden beleuchtet werden.

Wenn wir das *Subjekt im Spiel* betrachten, können wir bemerken, dass seine Konstitution eine andere ist als die eines isolierten, von anderen Menschen und seiner Umgebung abgetrennten Individuums. Es steht mit den Mitspielern und den Dingen in Verbindung; es lebt in einer Situation der Übereinstimmung mit dem Spiel. So gibt es zwischen einem Baseballspieler und seinen Mannschaftskameraden einerseits und mit seinen Gegnern andererseits eine Fülle von Beziehungen, die durch Blicke, Körperkontakte, Bewegungen, Absichten, Antizipationen hergestellt werden. Es sind Bezugnahmen auf der Ebene von Handlungen, die im Handeln selbst entstehen. Die Beziehungen zwischen den Spielern bilden eine Art Kraftfeld. Alle unterschiedlichen Positionen sind durch ein Netz von Relationen miteinander verbunden. Aufgrund dieser relationalen Anordnung werden die verschiedenen Bedeutungen der Positionen hervorgebracht.

Merleau-Ponty (1964) beschreibt die Übereinstimmung des Wahrnehmenden mit den Anderen und den Dingen, die in einer Situation präsent sind, als '*coincidence*', als ein Zusammenstimmen mit der Welt. Zwischen der Welt und dem Subjekt bildet sich ein Gewebe, eine Textur der '*entre-lacs*', ein Überkreuzen der Bezüge, das dadurch entsteht, dass alle Beteiligten durch ein gemeinsames '*chair*', 'Fleisch', verbunden sind. Es ist so, als vergrößere der Spieler gleichsam seine sinnliche Oberfläche, als gäbe es eine gemeinsame Körperlichkeit [*inter-corporeite*], die ihn mit den anderen Individuen verbindet. Mit diesen Metaphern versucht Merleau-Ponty, eine unreflektierte Grundsicht der Welt zu erfassen.

Bourdieu deutet die Übereinstimmung des Spielers mit dem Spiel hingegen nicht als eine besondere Weltstruktur, in die sich die Menschen einfügen, sondern als das Ergebnis von Übung, von Aufmerksamkeit, Fertigkeiten und Fähigkeiten, die der Spieler in seiner Praxis *im Feld* ausgebildet hat und die in seinen Körper eingegangen sind. Sie lassen ihrerseits das Feld nicht unbeeinflusst. Beide, der Spieler und das Feld, entwickeln sich in gegenseitiger Fühlungnahme und Abhängigkeit. Spieler mit großer Erfahrung im Feld können *sehen*, dass jemand eine Regel übertritt, wenn er beispielsweise eine Grenzlinie verletzt und in eine verbotene Zone eintritt; sie erkennen unmittelbar, dass hier etwas Regelwidriges geschieht. Mit ihrem praktischen Sinn erfassen die Spieler ohne Nachdenken, was gerade geschieht; sie antizipieren, was in der nächsten Zukunft geschehen wird, und bereiten ihre eigenen Handlungen vor.

Bourdieu beschreibt das Verbundensein mit der Welt, das uns zu einer Übereinstimmung [*coincidence*] oder 'Solidarität mit der Welt' fähig macht, mit einem Zitat von Pascal:



„... par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutie comme un point; par la pensée, je le comprends." (1997, 157)

„... durch den Raum erfaßt und verschlingt das Universum mich wie einen Punkt: durch das Denken erfasse ich es." (2001, 167)

In Bourdieus Interpretation kommt der doppelte Sinn von *comprendre* als *verstehendes Erfassen* und *Enthalten-Sein* dadurch zustande, dass Menschen nicht nur denkende Wesen, sondern auch Dinge in der Welt sind: „Die Welt erfaßt mich, schließt mich als Ding unter Dingen ein, aber als Ding, für das es Dinge gibt, ja eine Welt, erfasse ich diese Welt; und dies, wie man hinzufügen muß, gerade *weil* sie mich umfängt und erfasst" (ebd.).<sup>55</sup> Als in der Welt enthaltenes Ding enthalte auch ich die Welt, aber *dieses* Enthalten-Sein im zweiten Teil des Zitats ist nicht mehr materieller Art, sondern ein praktisches Verstehen.

Bourdieu entwirft das Verhältnis von Subjekt und Welt in Form einer Doppelstruktur, die in der einen Richtung von der Welt zum Subjekt läuft und in der anderen vom Subjekt zur Welt zurück. Bei diesem *zweiseitigen* Durchlauf wird aus dem materiellen Ergreifen eine *compréhension pratique* der Welt. Im Umgang mit ihr wird mir die Welt vertraut. Das *praktische Verstehen* ist ein anderes als das hermeneutische Verstehen eines Textsinns. Ich verstehe aus der Situation heraus, was an dieser bedeutungsvoll ist, und bin fähig, angemessen darauf zu reagieren. Praktisches Verstehen ist unmittelbar mit antwortendem Verhalten verbunden; es kennzeichnet die aufnehmende Fähigkeit des praktischen Sinns.

Nach dem Habituskonzept entsteht regelhaftes Handeln aus dem produktiven Verhältnis von sozialer Praxis und handelndem Individuum. Jeder Handelnde prägt ein praktisches Verstehen für das aus, worum es im Sprachspiel geht, wie es zu spielen ist und was er zu tun hat. Mit dem *Sinn für das Spiel* [*sens du jeu*] kennzeichnet Bourdieu die Empfindlichkeit des Habitus für das in der jeweiligen Situation geforderte Handeln. Neben der rezeptiven Seite besitzt dieser auch eine produktive Seite, den *praktischen Sinn*. Durch den Habitus wird der Spieler in Übereinstimmung nicht nur mit der spezifischen sozialen Praxis, in die er involviert ist, sondern auch mit sich selbst gebracht, insofern er seiner Beteiligung am Spiel Kontinuität gibt. Aufgrund seiner Sensitivität ist der Habitus freilich nicht statisch zu denken, sondern als ein ständig auf die Praxis reagierendes Produktionssystem, das an den gesellschaftlichen Prozessen mitwirkt, in denen die Regeln interpretiert werden. Einen wesentlichen aktiven Part spielt dabei der *Umgangskörper*. Er macht den Handelnden fähig, eine Situation praktisch verstehend mit den Sinnen zu erfassen. Seine Beiträge zum sozi-

5 „Le monde me comprend, m'inclue comme une chose par mille choses, mais, chose pour qui il y a des choses, un monde, je comprends ce monde; et cela, faut-il ajouter, parce qu'il m'englobe et me comprend" (Bourdieu 1997 157).

alen Handeln entstehen aus seiner Reaktionsfähigkeit auf die Welt, seinem Sinn für Differenzen und Übereinstimmungen, seiner Gelehrigkeit und seinen Fertigkeiten, auf die Welt zuzugreifen und Ordnungen herzustellen.

Wittgensteins Redeweise vom 'Einstellen des Mechanismus', mit der er das Erlernen von Regeln kennzeichnet, suggeriert eine passive Haltung des Handelnden. Von Bourdieu hingegen wird dem Subjekt ein großer Freiraum der Produktivität bei der Konstruktion seines Habitus, damit auch bei der Konstruktion von Regeln zugestanden. Zu einem großen Teil entsteht der Habitus aus den Aktivitäten des Handelnden in der sozialen Praxis. Auch Wittgenstein würde zugeben, dass sich die Sprachgebräuche in der Lebensgeschichte des Subjekts verändern, erweitern und verfeinern. Die Tatsache, dass wir Sprechweisen über Inneres sicher anwenden, dass wir Kriterien erkennen und Empfindungen zutreffend bezeichnen können, zeigt, wie sensibel unser Empfangsapparat auf Eingaben reagiert. Wir können annehmen, dass sich die Empfindlichkeit des Habitus und seine Fähigkeit, differenzierte Handlungen hervorzubringen, im Lauf des Lebens vergrößern. In eins damit gewinnt er eine gewisse Marge der Selbständigkeit, die ihm von seiner Umgebung konzidiert wird.

## 5.

Die entscheidende Instanz, die diese Doppelbewegung zustande bringt, ist der *common body*. Was diesen dazu befähigt, ist seine *Zweiseitigkeit*, seine Ausrichtung sowohl nach außen als auch nach innen; er ist einerseits auf die Welt, andererseits auf das Subjekt selbst gerichtet.

Das von Bourdieu entworfene Zusammenspiel von Subjekt und sozialer Praxis, von Handelndem und Welt, das ich als Fortsetzung des wittgensteinschen Denkens dargestellt habe, kann analog zu dem oben angeführten Pascal-Zitat beschrieben werden: Ich bin in die Welt eingespannt; ich gehöre zu ihr. Mit meinem Handeln setze ich die Welt fort, aber auf *meine* Weise. Ich nehme die mir gegebene Situation in mich hinein und mache sie in meiner Behandlung *zu meiner eigenen*. Diese Verwandlung einer objektiv gegebenen in eine subjektiv angeeignete Welt geschieht im Sprachspiel, in einer mir vorgegebenen Struktur, in die ich von anderen Subjekten eingeführt worden bin. „Wie wenn man beim Schreiben eine bestimmte Grundform lernt und diese später dann variiert, so lernt man zuerst die Beständigkeit der Dinge als Norm, die dann Änderungen unterliegt.“ (ÜG § 473) Meine Weltaneignung hat Züge einer mimetischen Tätigkeit; sie ist eine ursprünglich an anderen orientierte Hervorbringung von eigenen Konstruktionen im sozialen Raum.

Neben dieser mimetisch erzeugten Gemeinsamkeit im Spiel gibt es eine zweite Seite der Übereinstimmung mit der Welt, die Wittgenstein erst in seiner *dritten* Philosophie in seiner letzten Lebensphase von 1945 bis 1951 deutlicher kennzeichnet: Die einfachen Sprachspiele entstehen aus verhaltensmäßigen Reaktionen:

„Der Ursprung und die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; erst auf dieser können die kompliziertesten Formen wachsen. - Die Sprache, will ich sagen - ist eine Verfeinerung, 'im Anfang war die Tat'." (1984, 193)

An den praktischen Reaktionen auf die Welt zeigt sich die Art und Weise, wie wir die Dinge sehen: Wir erkennen in der Welt, wie die Dinge angeordnet sind, ihre Regelmäßigkeit; wir sehen sie als bestimmte Muster, als eine „Physiognomie“. Schließlich können wir in einer Situation unmittelbar Urteile bilden und in die Welt eingreifen. Alles dies sind Fähigkeiten, die ihre Grundlage nicht im Denken haben, sondern in ihrer Übereinstimmung von wahrgenommenen, inkorporierten und von Menschen produzierten Strukturen. Dieses Zusammenstimmen zeigt sich insbesondere in der *Antizipation* zukünftiger Akte. Das Subjekt hat sich in seiner Spielpraxis Dispositionen, Erwartungen und Vorwegnahmen einverleibt, die als innere Strukturen die Anforderungen der Welt und ihre möglichen Antworten vorbereiten. Nicht nur die Erfahrungen des Subjekts sind einverleibt, sondern auch mögliche kommende Situationen sind hier vorbereitet.

„Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt, aber nicht Raisonement zutraut. Als ein Wesen in einem primitiven Zustande. Denn welche Logik für ein primitives Verständigungsmittel genügt, deren brauchen wir uns auch nicht zu schämen. Die Sprache ist nicht aus einem Raisonement hervorgegangen." (ÜG § 475)

Im praktischen Handeln mit der Welt wird das Subjekt fähig, verständig mitzuspielen. Es bildet implizite Annahmen über die Welt und konstruiert sein eigenes Weltverhältnis.

Bourdieu spricht von einer Homologie der Strukturen der Welt und der Strukturen des Habitus: „Die Welt ist erfaßbar, unmittelbar sinnerfüllt“, und fährt fort, „wenn der Akteur die ihm vertraute Welt unmittelbar erfaßt, so deswegen, weil die dabei verwendeten kognitiven Strukturen aus der Einverleibung der Welt resultieren, in der er handelt; weil die Konstruktionselemente, die er verwendet, um die Welt zu erkennen, von der Welt konstruiert wurden.“ (2001, 174) In seinem Gebrauch stellt der Handelnde die vorgefundenen 'Konstruktionselemente' von neuem her. Das Prinzip des Gebrauchs verlangt von ihm eine immer erneuerte Konstruktion von Elementen, die es in ähnlicher Weise schon gibt. Er antwortet auf eine Situation mit seinem praktischen Können und Verstehen, die nicht nur zur Erledigung von Aufgaben, sondern auch zur Erkenntnis der Welt dienen. Bourdieu nennt diese *connaissance par corps* - eine mit Hilfe des Körpers gewonnene praktische Erkenntnis, die die Welt durch Handeln erschließt.

Im Zentrum von Wittgensteins Sprachspielendenken befindet sich das Prinzip der Übereinstimmung des Handelnden mit der Welt. Dieser Grundsatz wird von Wittgenstein mit Worten formuliert, die sich ausdrücklich gegen den Marxismus zu wenden scheinen. Die Beteiligung am Spiel beruht auf einer *zweifachen* Über-

einstimmung: auf der Übereinstimmung mit den anderen *und* der Übereinstimmung mit der Welt der Sprachspiele. Wenn die Akte eines Spielers, sein Handeln, Wahrnehmen, Erinnern, Sprechen und Denken, mit den Mitspielern und mit den Regeln des Sprachspiels übereinstimmen, gelten sie als richtige Akte. Sie sind in Ordnung, wie sie sind, weil der Handelnde mit seinen Akten in das Spiel und die Sprachgemeinschaft eingepasst ist. Seine Übereinstimmung lässt sich nicht auf einen soziologischen Tatbestand reduzieren, sondern sie ist die Antwort auf die normativen Anforderungen, die an ihn gerichtet sind: Er *soll mit* diesen übereinstimmen. Darauf wird von der Sprachgemeinschaft und vom Spiel mit allen Mitteln hingewirkt. Die Anerkennung des Spiels liegt unterhalb aller Konventionen und Absprachen; sie ist nicht verhandelbar.

Auf der anderen Seite gibt das Sprachspiel den handelnden Subjekten die Gelegenheit, dieses immer wieder neu zu gestalten, es neu auszudeuten und dessen Möglichkeiten wieder in Fluss zu bringen. Dieser Seite des Denkens von Wittgenstein liegt die Überzeugung von der schöpferischen Fähigkeit des Menschen zugrunde. Der Mensch als 'festgestelltes Wesen' (Nietzsche) kann, wenn er erst einmal im Spiel ist, sich *selbst von neuem* festlegen.

## Literatur

- Bourdieu, Pierre, *Meditations pascaliennes*, Paris 1997.
- ders., *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, aus d. Französischen v. Achim Russer, Frankfurt/M 2001.
- Ginzburg, Andrea, „Sraffa e l'analisi sociale: alcune note metodologiche“, in: Piero Sraffa, *Contributi per una biografia intellettuale, a cura di Massimo Pivetti*. Rom 2000, 109-141.
- Krais, Beate/Gebauer, Gunter, *Habitus*, Bielefeld 2002.
- Marjanovic, Alexandra, *Sraffa's Cambridge Pocket Diaries. Reconstructing his Political Environment with Special Reference to Raffaello Piccoli*, Berlin 2006, unveröffentl. Ms..
- Marx, Karl, „Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]“, in: ders./Engels, Friedrich, *Werke*, Bd. 13, Berlin/Ost 1974, 615-642.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.
- Sen, Amartya, „Piero Sraffa: 'A Student's Perspective'“, in: Piero Sraffa. *Convegno internazionale (Roma, 11-12 febbraio 2003)*. Rom 2004, 23-60.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe* Bd. 1, Frankfurt/M 1984, 225-618; zit. als PU.
- ders., *Über Gewißheit*, in: ders., *Werkausgabe* Bd. 8, Frankfurt/M 1984, 113-257, zit. als ÜG.
- ders., „Vermischte Bemerkungen“, in: ders., *Werkausgabe* Bd. 8, Frankfurt/M 1984, 445-573.
- ders., „Bemerkung vom 11.2.1931“, in: ders., *Wiener Ausgabe* Bd. III, hg. v. Michael Nedo, Wien 1995.

Jacques Bidet

## Foucault und der Liberalismus. Rationalität, Revolution, Widerstand<sup>1</sup>

Im Jahr 1978, in eben dem Moment, als in Frankreich und Europa die von 1968 ausgehende kommunistische Welle zum Erliegen kommt, als die 'neuen Philosophen' und die 'neuen Ökonomen' auftauchen, greift Foucault in seinen Lehrveranstaltungen am College de France das auf, was sich als neues politisches Projekt ankündigt. Bis dahin hatte er sich Randgebieten gewidmet: den Gefängnissen und Krankenhäusern, den Irrenhäusern, Schulen und Kasernen. Nun geht Foucault von diesen 'sektoriellen Techniken' zur 'Technologie der Staatsmacht' über, um - im Rückgang auf ihre Vorgänger des 18. bis 20. Jahrhunderts - schließlich direkt die Vorschläge der Regierenden seiner Zeit zu kommentieren: Chaban und Barre, Giscard und Stoleru. Der Neoliberalismus erscheint dabei als Endstadium des Liberalismus.

Im Folgenden möchte ich diesen Beitrag von dem indirekten aber offenkundigen Verhältnis her befragen, das er einerseits zur marxischen Analyse, andererseits zur marxistischen *Doxa* unterhält, von der sich damals eine ganze Generation zu befreien sucht. Durch vielfältige Verweise und Bezüge zeichnet Foucault Marx regelmäßig als Bestandteil seiner theoretischen Kultur aus - ohne sich deshalb mit irgendeiner Art von kollektivistischer oder planerischer Utopie einverstanden zu erklären. Vielmehr steht er für ein entschlossenes Engagement gegen den Stalinismus und seine Nachwirkungen, wie auch für eine gebrochene Sympathie mit dem Kommunismus im Allgemeinen. Während die dialektische, totalisierende Perspektive in Foucaults Augen in gefährliche Sackgassen führt, möchte er seinerseits eine Wissenschaft betreiben, die sich 'spezifischen' Fragen zuwendet. Von hier aus gelingt es ihm schließlich, die Totalitätsdiskurse und insbesondere das, was als *der* Marxismus angesehen wurde, völlig aus dem Gleichgewicht zu bringen. Um diese Leistung in ihrem ganzen Umfang zu ermessen, muss man das gesamte Werk ab *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) berücksichtigen.

1 Foucaults Vorlesungen zur Gouvernamentalität aus den Jahren 1978 und 1979 werden im Folgenden mit den Siglen STB (*Geschichte der Gouvernamentalität I. Sicherheit, Territorium Bevölkerung*) und GdB (*Geschichte der Gouvernamentalität II. Die Geburt der Biopolitik*) zitiert. Die Argumentation des vorliegenden Textes beinhaltet Begriffe und Erläuterungen, die ich in Bidet 1999 und 2004 entwickelt habe.



Würde man sich auf das Jahrzehnt nach 1968, auf seine Vorlesungen der Jahre 1971-76 bzw. auf die daraus hervorgegangenen Bücher konzentrieren, ließe sich problemlos eine Auswahl von Aussagen und Argumentationen zusammenstellen, in denen Foucault eindeutig von 'sozialen Klassen', '*der* Bourgeoisie' oder vom 'Proletariat' spricht und somit eine moderne Geschichte inszeniert, die von Institutionen und Klassenauseinandersetzungen beherrscht ist. Während der Jahre 1978/79, auf die ich mich hier beschränke, beschäftigt er sich vor allem mit Wirtschafts- und Sozialpolitik: mit der 'Gouvernementalität'. Er kreuzt dabei zwangsläufig die Wege von Marx.

Die Debatte um Foucault konzentriert sich heute auf die Subjektivierung, einen fruchtbaren Forschungsgegenstand seiner letzten Schaffensphase von 1980-84. Foucault geht also von der *Gouvernementalität* zur *Regierung des Selbst* über. Diese beiden Begriffe sind eng miteinander verbunden, wobei rückblickend der Gouvernementalitätsdiskurs im Gesamtwerk eine Scharnierfunktion einzunehmen scheint, die zugleich Bruch und Kontinuität zwischen seinen früheren und seinen letzten Arbeiten markiert. Insofern verdient dieser Diskurs eine eigenständige Behandlung: „Wir leben im Zeitalter der Gouvernementalität, die im 18. Jahrhundert entdeckt wurde“ (STB, 164), behauptet Foucault und wird sich von hier aus schließlich doch der Frage der gesellschaftlichen Totalität zuwenden - indem er sie in Begriffen der 'okzidentalen Rationalität' fasst.

Ich werde zunächst zeigen, dass - allen oberflächlichen Eindrücken zum Trotz - Foucaults Untersuchung nicht als eine *Eloge* auf den Liberalismus interpretiert werden kann, die sich der marxischen *Kritik* der politischen Ökonomie entgegensetzen ließe. Vielmehr möchte ich die Tatsache, dass beide Diskurse auf paradoxe Weise die gleiche Form der *großen Erzählung* teilen, zum Ausgangspunkt einer weiteren Auseinandersetzung machen. Es wird sich herausstellen, dass die beiden Erzählungen von zwei verschiedenen Philosophien ausgehen, in denen sich ein Spannungsverhältnis zwischen zwei Formen von Politik Gehör verschafft. Während die eine den Namen der *Revolution*, die andere den des *Widerstands* trägt, bleibt zu klären, was sie einander zu sagen haben.

## Eloge oder Kritik der politischen Ökonomie?

Wenn man bedenkt, dass Marx vor allem mit einer '*Kritik* der politischen Ökonomie' (so der Untertitel des *Kapital*) befasst war, dann scheint es zunächst, als ob Foucault sich in seiner Auseinandersetzung mit den gleichen Autoren (den Physiokraten und den englischen Liberalen) zu einer Art *Eloge* hinreißen ließe. Marx analysiert ihre *ökonomischen Theorien*, Foucault die von ihnen angeregten *Politiken*. Beide bearbeiten dabei den gleichen Stoff: die ökonomisch-politischen Diskurse. Ihr Vorgehen ist einander jedoch diametral entgegengesetzt. Marx will zeigen, dass der Zweck der ka-

pitalistischen Produktion nicht der von diesen Autoren behauptete des 'Reichtums der Nationen' ist, d.h. der konkrete Reichtum, der Gebrauchswert, sondern vielmehr der abstrakte Reichtum, der Mehrwert. Foucault will demgegenüber zeigen, dass die liberale politische Ökonomie auf das Leben, auf die Bevölkerung und damit auf den konkreten Reichtum und die Macht der Gesellschaft zielt.

Marx stellt im ersten Abschnitt des ersten Bandes des *Kapital* das Modell der Warenproduktion dar, das er als rationelle Logik des gesellschaftlichen Reichtums bestimmt. Das von der Konkurrenz aufgezwungene Wertgesetz sichert die Steigerung der Produktivität und die optimale Ressourcenallokation (Bidet 2004, 50f.). Aber, so fährt er im dritten Abschnitt fort, man kann nicht auf dieser Stufe der Analyse stehen bleiben, da auf dem kapitalistischen Markt die Konkurrenz sich nicht um die Produktion von Waren als Gebrauchswerten, sondern um die Maximierung von Profit dreht. Ziel der kapitalistischen Produktion, des kapitalistischen Unternehmers, ist also nicht der Reichtum überhaupt, sondern der Profit, d.h. der *abstrakte* Reichtum. Marx leugnet nicht, dass die 'kapitalistische Produktionsweise' (was den stofflichen Reichtum anbelangt) unendlich viel produktiver ist als die ihr vorangehenden Produktionsweisen. Er behauptet jedoch, dass die auf Ausbeutung basierende kapitalistische Akkumulation nicht in Begriffen des stofflichen Reichtums, sondern des Mehrwerts analysiert werden muss. Im Gegensatz zu den Liberalen arbeitet Marx die Begriffe der Differenz und des Widerspruchs zwischen stofflichem Reichtum und Profit heraus. Von hier aus interpretiert er dann den Gang der Geschichte.

Für Foucault dagegen erfinden die liberalen Ökonomen ganz einfach „die moderne und zeitgenössische Gouvernamentalität“ (STB, 500), d.h. unsere „politische Rationalität“ (Schriften IV, 1014). Sie überwinden die 'souveräne Macht' der Renaissance und die 'Staatsraison' des klassischen Zeitalters und führen die bescheidenere Figur der 'Regierung' ein. Diese beschränkt sich darauf, die „natürlichen Prozesse“ der (Markt-)Wirtschaft und die ebenfalls als natürliches Phänomen gedachte „Verwaltung der Bevölkerung“ zu befördern (STB, 507ff). Der Liberalismus entwickelt ein *Wissen*, das den Reichtum der Nation zum Gegenstand hat; er kümmert sich nicht mehr um Untertanen, sondern um eine *Bevölkerung*, deren Lebenskraft er zu steigern versucht. Und er entdeckt Eigengesetzlichkeiten einer Gesamtheit von Lebewesen (Fruchtbarkeits- und Sterberaten, Epidemien, Produktion), eines Kollektivsubjekts, das nicht mehr das eines Gesellschaftsvertrages ist. Das alleinige Ziel des modernen Staates ist nicht die „Reproduktion der Produktionsverhältnisse“ (163): Er *regiert*. Die Geschichte des Kapitalismus kann daher nicht auf dieselbe Weise wie bei Marx begriffen werden.

Natürlich kann man versuchen, diese beiden Diskurse miteinander zu verbinden. Marx übergeht keineswegs, dass die Kapitalisten nur dann Profit machen, wenn sie ihre Waren verkaufen, diese also mit einem angemessenen Gebrauchswert versehen sein müssen. Diese Frage steht im Zentrum seiner Analyse von Reproduktion, Krise

und Akkumulation. Aber Marx hat keinen Begriff des 'gouvernementalen', d.h. des *hegemonialen* Zwangs entwickelt, der sich der herrschenden Klasse in der kapitalistischen Gesellschaftsform aufdrängt. Er hat das vielgestaltige Netz des sozialen Wissens und der sektoriellen Praktiken nicht berücksichtigt, durch das hindurch solch eine Macht ausgeübt wird. Foucault, der Marx zweifellos die Existenz der Ausbeutung zugestehen würde, fügt ihm das Bindeglied hinzu, das fehlt, um zu begreifen, warum der Kapitalismus ein Zeitalter des Fortschritts ist.

Wenn man die zwei Ansätze lediglich auf diese Weise kombiniert, birgt das jedoch die Gefahr, das Trennende zwischen ihnen zu kaschieren. Foucault argumentiert ausgehend von einer *ganz anderen politischen Philosophie*, die - selbst wenn sie Marx nicht verabschiedet - den Marxismus zumindest äußerst problematisch erscheinen lässt. Wenn man aber verstehen will, worin diese zwei Diskurse einander entgegengesetzt sind, muss man von dem ausgehen, worin sie sich ähnlich sind. Man muss sich zunächst auf die von Foucault dargebotene Form der 'großen Erzählung' einlassen.

## Die große foucaultsche Erzählung und die Frage des Neoliberalismus

Foucault unterbreitet eine „Genealogie des modernen Staates und seiner verschiedenen Apparate“, die ihren „Ausgang von einer Geschichte der gouvernementalen Vernunft“ nimmt (STB, 508). Diese *Genealogie* wird anhand dreier progressiver 'Stadien' entwickelt, die letztlich einen 'politischen Einsatz' abstecken, nämlich die Frage des 'Überlebens des Kapitalismus' und die mögliche Erfindung eines 'neuen Kapitalismus'. Foucault herrscht seine Zuhörer mit außergewöhnlichem Pathos an: „Man versteht wohl“, dass bei einer einzigen 'Logik des Kapitals', bei der des Profits, von vorneherein ein Ende in „auswegslosen Sackgassen“ angelegt wäre, dass es also bald „überhaupt keinen Kapitalismus mehr“ geben würde; auf Grundlage einer Vielzahl von Talenten und Rationalitäten aber eröffnet sich (wie ich ihnen zeigen werde!) für den Kapitalismus ein ganz neuer „Raum der Möglichkeiten“ (GdB, 232f., korr. Übers.). Ist das etwa nicht, sublimiert zu einer großen Infragestellung, die unerbittliche Fortsetzung einer 'großen Erzählung'?

Der Eintritt in die Moderne beginnt in der Renaissance mit dem Triumph der Figur der *Souveränität*, die mittels des Gesetzes über ein unterworfenen Subjekt ausgeübt wird. Dies ist der „Staat der Justiz“, der vom „System des Gesetzbuches mit seiner binären Aufteilung zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen“ angeleitet wird (STB, 19, korr. Übers.).

Der Westfälische Frieden von 1648 kennzeichnet den Beginn des klassischen Zeitalters, für das der *administrative Staat* und die Entwicklung von Disziplinarinstitutionen stehen. Jenseits der rechtlichen und gerichtlichen Formen versucht man

nun, vorzubeugen und Fehlentwicklungen mit adäquaten „polizeilichen, medizinischen, psychologischen“ (ebd.) Techniken zu korrigieren. Es ist das auf die 'Statistik' über Ressourcen und Bevölkerung gegründete Zeitalter der 'Staatsraison' und des 'Polizeistaates' (396); die Zeit der Merkantilisten, die die Senkung der Kornpreise für den Export und den Rückfluss von Gold als ökonomisches Ziel vorgeben. Auf diese Weise soll der Tauschhandel entwickelt und die Macht des jeweiligen Staates gesichert werden. Dieser Staat geht seinerseits auf dem Weg der Organisation vor: durch Vorschriften, Verbote, Regelungen und disziplinäre Normen in der Werkstatt, der Schule und der Armee.

Mit den Physiokraten tritt seit 1750 die Denkfigur der *Regierung auf*, deren Haupttechnik in der politischen Ökonomie besteht. Der Markt als Produktionslogik ist ihr „Ort der Verifikation“ (GdB, 55), der sie mit 'natürlichen Mechanismen' konfrontiert. Er stellt die rechtlichen Voraussetzungen der Freiheit des Eigentums, des Marktes und schließlich der Meinung auf den Prüfstand, welche die liberale Gouvernamentalität zu fördern trachtet (97f.). Dort, wo sich Ökonomisches und Rechtliches überschneiden, entsteht somit, gegenüber der Grenzenlosigkeit des Polizeistaates, die Selbstbegrenzung der gouvernementalen Vernunft. *Andererseits* entwickelt sich zugleich das vielseitige Feld des Regierungseingriffs, aber in einer flexibleren Form als in der vorangehenden, disziplinarischen Epoche. Halten wir im Vorgriff auf Späteres fest, dass sich als entscheidendes Problem der 'liberalen Regierungstechnologie' ihre Aufteilung auf zwei Pole erweisen könnte: auf der einen Seite der *Markt*, den die liberale Regierungstechnologie steuert, indem sie ihm folgt, auf der andren Seite die *Bevölkerung*, derer sie sich durch Organisation annimmt.

Ab dem 24. Januar 1979 widmet sich Foucault der neuen, einseitig marktförmigen Option, um die damals viel Lärm gemacht wird: dem *Neoliberalismus*. Dieses 'neue Dispositiv der Gouvernamentalität' wird ab den 1930er Jahren von Hayek und anderen entworfen, wobei allerdings erst die Situation im Deutschland der Stunde Null ein Versuchsfeld liefert. Die vollständige Zerstörung der vormaligen wirtschaftlichen Ordnung erlaubt es, reinen Tisch zu machen und das Problem auf neue Weise zu stellen: der Markt wird nicht mehr als *natürliche Realität*, sondern als zu realisierendes und verallgemeinerndes *Ziel* begriffen. Ein 'Rechtsstaat', der ausschließlich von 'formalen Prinzipien' angeleitet ist (241): Das ist es, was der Markt erfordert. Man muss also von einer „wirtschaftlich-juridischen Ordnung“ (230, korr. Übers.) sprechen, in der „das Rechtswesen das Wirtschaftswesen informiert“ (229) - und man wird umgekehrt feststellen, dass es sich um „Rechtsregeln [handelt], die in einer durch die wettbewerbsbezogene Marktwirtschaft bestimmten Gesellschaft notwendig sind“ (226, korr. Übers.). Die Vorstellung, dass Beschäftigung ein Ziel und Gleichheit eine sozial dienliche Kategorie sein könnte, wird verworfen: Die 'soziale Frage' wird außerhalb des Rechts und an den Rändern der Ökonomie als *moralische* Frage verhandelt, nämlich als die der moralisch vertretbaren Armut. Der

amerikanische Neoliberalismus geht mit seiner "Theorie des Humankapitals" (305ff.) noch darüber hinaus. Im Gegensatz zu Marx wird Arbeit hierbei als Kapital gefasst, das der Arbeiter vom Standpunkt der Verteilung „knapper Ressourcen auf alternative Zwecke" (310) zu betrachten hat.

Foucault versäumt es nicht, sich von „Handlungsweisen" zu distanzieren, die „der Freiheit mindestens genauso abträglich sind wie jene [...], die man vermeiden will" (105, korr. Übers.), also genauso abträglich wie Kommunismus, Sozialismus, Nationalsozialismus oder Faschismus. Aber, fügt er hinzu, diese 'politischen Kollateralschäden' rechtfertigen keine einfache 'Denunziation'. Vor dem Hintergrund der Aufklärung, die neoliberale Analysen für etliche Phänomene erbracht haben, wäre eine solche vielmehr 'falsch und gefährlich'. Foucault wirft anschließend so unterschiedliche Fragen auf wie die nach dem Bildungsengagement von Eltern, dem tendenziellen Fall der Profitrate, aber auch dem japanischen Wachstum und dem Wachstum im Allgemeinen, bis hin zu einem möglichen Aufschwung der Dritten Welt. Er betont die „Wirksamkeit neoliberaler Analyse und Gestaltung" (324), die genau wie „ihre Bedrohungsfaktoren" (ebd.) in Rechnung zu stellen sei. Er sieht darin „das programmatische Thema einer Gesellschaft, in der es eine Optimierung der Systeme von Unterschieden gäbe, in der man Schwankungsprozessen einen Spielraum zugestehen würde, in der es eine Toleranz gäbe, die man den Individuen und den Praktiken von Minderheiten zugesteht" (359, korr. Übers.).

Es handelt sich bei alledem natürlich um Beschreibungen von 'Rationalitäten', bezüglich derer Foucault sich anderswo viel deutlicher in eine Beobachterposition begibt (Schriften III, 1020ff). Dass man bei ihm keine weitergehende Einschätzung dieser 'Rationalität' findet, ist jedoch erstaunlich. Er beschreibt den Neoliberalismus als Technologie, die es versteht, zugleich das *Recht und die Ökonomie zu vereinigen* und die *Ökonomie und das Soziale voneinander zu trennen*. Dies läuft darauf hinaus, ein *vom Sozialen, d.h. auch vom Politischen getrenntes Recht* hervorzubringen. Sollte eine derartige Vorstellung im Inneren der liberalen Rationalität nicht ein theoretisches Unbehagen hervorrufen?

Man darf wohl davon ausgehen, dass Foucault ab dem 28. März 1979 aufgrund eines solchen Unbehagens die Analyse des klassischen Liberalismus wieder aufnimmt. Gemäß dem Programm, das er zu Beginn seiner Vorlesung entworfen hatte, geht es jetzt tatsächlich darum, die Frage des öffentlichen Rechts und der ökonomischen Nützlichkeit zusammen zu denken. Foucault hatte von Anfang an unterstrichen, dass es im 'Liberalismus' zwei Wege gibt, um diese Einheit zu denken: den „revolutionären Weg" (GdB, 68), der seinen Ausgang von den Menschenrechten nimmt, und den „radikalen, utilitaristischen Weg" (69, korr. Übers.), der auf die Unabhängigkeit der Regierten zielt. Während der erste Weg „regrediert" (72, korr. Übers.) ist, hat sich der zweite „behauptet" (ebd.). Dieser zweite Weg inspiriert den letzten Teil von Foucaults Vorlesung, die der Rekonstruktion eines bestimmten Liberalismus gewidmet ist.



## Das große Tableau Foucaults: die Zivilgesellschaft und die Regierungskünste

Foucault versäumt zu keinem Zeitpunkt herauszustellen, dass die drei mehr oder weniger nacheinander entstehenden Figuren der gouvernementalen Vernunft (Souveränität, Staat, Regierung) einander nicht ausschließen, sondern sich anordnen, zusammenfügen und als ein „Dreieck“ (STB, 161) behandelt werden müssen. Das heißt, erst ihr Zusammenspiel erschafft die komplexe Figur der modernen politischen Rationalität, deren Einheit es nun zu denken gilt.

Deren Zielvorgabe lautet, dass man „die Regierungskunst nicht mehr in zwei Zweige aufspalten müsste, nämlich die Kunst, ökonomisch zu regieren, und die Kunst, juristisch zu regieren“ (GdB, 404). Es geht darum, die Spaltung zwischen dem *homo oeconomicus* und dem *homo juridicus* zu überwinden. Dies erreicht der Liberalismus, in dem er sich ein „neues Referenzfeld“ (405, korr. Übers.) gibt: die „Zivilgesellschaft“ (ebd., korr. Übers.). Für diesen Begriff liefert Foucault ausgehend von Adam Ferguson zwei, nur durch wenige Seiten voneinander getrennte Lesarten.<sup>2</sup>

Diese können meines Erachtens anhand der Begriffe der *Gemeinschaft* und der *Gesellschaft* [im Orig. deutsch] differenziert werden, wobei deren vorausgesetzte Verschmelzung auf effektive und zugleich wundersame Weise einen Schlüssel zur Lösung des Problems bereitstellen soll. In der ersten Lesart wird die Zivilgesellschaft als Form des konkreten Lebens einer historischen Gemeinschaft gefasst. Diese ist immer die *spontane* Symbiose selbstloser Interessen, durchzogen von eigennützigen ökonomischen Beziehungen. Sie ist also weder durch „rein wirtschaftliche noch rein politische“ (422, korr. Übers.) Verhältnisse konstituiert. Diese Verhältnisse fügen sich vielmehr in eine Beziehung der „Unterordnung“ (423) ein, d.h. in eine Beziehung zwischen Regierenden und Regierten. Das zu lösende Problem besteht darin, in einem „von Wirtschaftssubjekten bevölkerten Raum der Souveränität“ (403, korr. Übers.) „nach Rechtsregeln“ (405) zu regieren. Die zweite Lesart lehrt uns, dass die Zivilgesellschaft, nun als spezifisch moderner Begriff verstanden, als Problemlösung eine 'Preisbindung' des Rechts an die Markt-Ökonomie präsentiert: Das ist „die juristische Ökonomie einer Gouvernementalität, die an eine ökonomische Ökonomie gebunden“ (ebd., korr. Übers.) wird. Im Gegensatz zu Marx, der der 'schlechten Unendlichkeit' des Kapitals entgegentritt, seinem durch nichts begrenzten Drang nach abstraktem Reichtum,

2 *Anmerkung der Übersetzer:* Im Unterschied zu den deutschen Übersetzungen von Foucault und Ferguson wird 'société civile' bzw. 'civil society' hier nicht mit 'bürgerliche Gesellschaft', sondern mit 'Zivilgesellschaft' wiedergegeben. Bei Ferguson steht der Begriff der 'civil society' in Kontrast zu dem der 'commercial' oder 'polished society', also zum Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft', wie ihn Hegel im Anschluss an Hume und Smith geprägt hat. Es ist genau dieser Kontrast, auf den Foucault in seiner Ferguson-Rezeption hinaus will - zumindest in der von Bidet konstatierten 'ersten Lesart'.

hat Foucault gemäß der liberalen Denkweise beständig den unstillbaren Hunger des Staates nach konkreter Macht im Visier. Die Regierung 'begrenzt sich selbst' durch ihre Anpassung an die Unstetigkeit des ökonomischen Naturgesetzes, das durch Offenheit bzw. Unvollständigkeit charakterisiert ist - mit „Selbstbegrenzung“ (ebd.) als einem Schlüsselbegriff. Durch Achtung der „Besonderheit der Wirtschaft“ (406) respektiert die Regierung „die Regeln des Rechts“ (ebd.).

Man kann sich jedoch fragen, ob Foucault auf diese Weise seinem selbst auferlegten Programm gerecht wird, nämlich das heterogene '*Dreieck*' von Souveränität, Staat und Regierung in seiner Einheit zu denken. Mir scheint eine Schwierigkeit zunächst darin zu liegen, dass der Begriff der Zivilgesellschaft, übersetzt in Begriffe der Markt-Ökonomie, die andere Dimension der Gouvernamentalität nicht beachtet. Diese Dimension umfasst die sogenannte Disziplin, die Polizei und allgemeiner: die Steuerung der Bevölkerung, die Foucault ebenfalls in Begriffen der Gouvernamentalität so eindrucksvoll analysiert hat. Ohne dass er diesen Schritt ausweist, führt Foucault somit das Problem des '*Dreiecks*' auf *zwei Begriffe* zurück: *Recht* und *Ökonomie*. So kommt es zu einer falschen Auflösung des Dreiecks, indem die beiden Begriffe ineinander übersetzt werden: Foucault behauptet, dass dem Recht gehorchen der Ökonomie gehorchen heißt und umgekehrt. Es fällt schwer, diesen Begriff der Zivilgesellschaft als Lösung der Probleme zu akzeptieren, die sich für Foucault aus der Heterogenität der modernen politischen Rationalität ergeben.

Das merkt zweifellos auch Foucault: Er unterbreitet uns nämlich am Ende seiner letzten Vorlesung und als Quintessenz der Lehrveranstaltung ein Gesamtbild, in dem sich die Elemente des '*Dreiecks*' (Souveränität, Staat, Regierung) als Spiel *dreier Regierungskünste* darstellen. Man erkennt „in der modernen Welt, in der Welt, die wir seit dem 19. Jahrhundert kennen, eine ganze Reihe von Rationalitäten der Regierung, die sich überschneiden, sich stützen, im Widerstreit miteinander stehen und sich bekämpfen. Die Regierungskunst gemäß der Wahrheit, die Regierungskunst gemäß der Rationalität des souveränen Staates, die Regierungskunst gemäß der Rationalität der Wirtschaftsakteure“ (429). Dieses ökumenische Wort zum Sonntag erweitert 'unsere Rationalität' in diverse Rationalitäten. Das ändert aber nichts daran, dass Foucault dem, was er spezifisch als 'Liberalismus' bezeichnet, eine privilegierte Position einräumt. Um alle Zweifel auszuräumen, sei auf die zwei Mal wiederholte Formulierung unmittelbar zuvor verwiesen. Ihr zufolge hat der Liberalismus durch die Anpassung an die Rationalität der „Wirtschaftssubjekte“ und der Subjekte „als Interessenssubjekte“ - „Interesse im weitesten Sinne“ (428) - die „Regierungskunst auf das rationale Verhalten der Regierten“ gegründet: eine „Regierungskunst nach Maßgabe der Rationalität der Regierten selbst“ (429).

Die interessante Frage ist hier nicht, in welchem Maß Foucault sich den von ihm wiedergegebenen liberalen Äußerungen anschließt. Sie richtet sich vielmehr auf die theoretische Erschleichung, die Foucault begeht, wenn er die gesamte politisch-soziale

Szenerie der Moderne in eine Angelegenheit zwischen 'Regierung' und 'Regierten' transformiert.

## Die Regierungskunst und die Kunst der Selbstregierung

Genau hierhin führt uns die Frage, die Foucault mit dem weit ausholenden Begriff der 'Regierungskunst' stellt. Diese Figur findet ihre Triebfeder in etwas, von dem in der modernen philosophisch-politischen Debatte bis dato noch niemand gehört hatte: dem *Pastorat*. Zweifelsohne gelingt es Foucault auf diese Weise, den Begriff der 'Gouvernementalität' mit großem Scharfsinn einzuführen. Er fördert eine Richtung des Denkens und von Praktiken zu Tage, die im alten, v.a. klösterlichen Christentum Gestalt angenommen hat: die der 'Regierung der Seelen'. Diese Figur verbindet einen Imperativ der Kenntnis eines jeden und des Heils aller mit der Kategorie des Gehorsams, die auch den Regierenden einen ebensolchen Zwang auferlegt. Dieser 'Führung der Führungen' zufolge wird das Subjekt zu einer Kritik seiner inneren Wahrheit angehalten, zu einer authentischen Selbstreflexion, die zwischen freiwilliger Unterwerfung und Widerstand oszilliert. Die aus dem Evangelium stammende Formel des 'guten Hirten' - von dem man sagt, dass er seine Schäfchen kennt und seine Schäfchen ihn; dass ein jedes soviel zählt wie alle; dass er auf der Suche nach dem verlorenen Schaf ist und dass er für seine Schäfchen sein Leben gibt - hat sich ganz selbstverständlich in den revolutionären Korpus der Moderne eingeschrieben. Zur Zeit der Reformation und der Gegen-Reformation tritt diese Formel in religiösen und politischen Begriffen wieder hervor. Der Aufschwung des wissenschaftlichen Geistes nimmt dem Souverän seinen transzendenten Charakter: Der politische Hirte regiert nicht mehr nach dem Bilde Gottes, denn Gott selbst regiert nicht mehr; er herrscht nur noch durch allgemeine Gesetze, zu denen die Vernunft Zugang hat und von denen aus sie regiert - mit der Folge, dass die Regierung nun zu einer Angelegenheit der menschlichen Verantwortung und der gesellschaftlichen Vernunft wird. Foucault schreibt in diese Linie richtigerweise sowohl das sukzessive Aufkommen des Verwaltungsstaates und der liberalen Regierung, als auch die „Verhaltensaufstände“ (STB, 332) ein, die sich an die Ära der Reformation und der Revolutionen bis 1917 anschließen.

Foucault liefert in seinen Texten keine vertiefte analytische Herleitung dieser für die Untersuchung moderner politischer Rationalität so wichtigen Figur - außer wenn er uns auf die Fährte der Häresien, der Widerstände und anderer Dissidenzen führt, wobei er einen besonderen Nachdruck auf den Fall der UdSSR legt, der exzessiven 'Pastoralmacht' (291). In Wirklichkeit ist der Gegenstand dieses Paradigmas jedoch viel weiter und fundamentaler angelegt. Es verschafft Foucault den Schlüssel für eine gründliche Wiederaufbereitung der sog. 'Liberalismus'-Frage und ermöglicht ihm, die gesamte Analyse der sozialen und politischen Rationalität der Moderne

ausgehend von dem Begriff der 'Regierungskunst', *ausgehend von der Beziehung zwischen Regierenden und Regierten*, auf eine neue Grundlage zu stellen. Und genau diese Art der politischen Problemstellung erlaubt es, die *revolutionäre* Problematik eines Rechts, das von seinem 'Anfangspunkt' her gefasst wird, zu umgehen, nämlich „das theoretische und juristische Problem der ursprünglichen Konstitution der Gesellschaft" (GdB, 423). Das zeigt sich gleichermaßen in einer bestimmten Definition von Freiheit: „Die Freiheit ist niemals etwas anderes - aber das ist schon viel - als ein aktuelles Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten" (97).

Dagegen möchte ich einwenden, dass die politische Frage der Moderne nicht auf diese zwischen Regierenden und Regierten aushandelbare 'Regierungskunst' reduziert werden kann. Geht es (seit Hobbes) für die modernen Subjekte nicht vielmehr darum, *sich selbst* zu regieren? Zudem, kann eine Regierungskunst im modernen Zeitalter sich anders *darstellen* als in einem Austauschmodus zwischen Subjekten, die beanspruchen, *sich selbst* zu regieren?

Man könnte natürlich einwenden, dass es - statt von solch einem *Anspruch* - realistischer ist, von dem auszugehen, *was ist*: den Verhältnissen der Macht und des Macht-Wissens. Denn von hier aus lassen sich auch die *Widerstände* denken, mit denen sich Foucault erfolgreich beschäftigt hat. Aber kann man in solchen Begriffen das politische Problem der Moderne in seiner ganzen Radikalität fassen? Wäre dann nicht *unser Anspruch*, *uns selbst* zu regieren - von der eine ganze Tradition der politischen Philosophie von Hobbes, Locke, Rousseau, Kant und, wie wir ebenfalls sehen werden, Marx ausgeht - sozusagen eine *irreale Angelegenheit*? Es muss hervorgehoben werden, dass sich das Ausweichen vor dieser Frage in Foucaults Diskurs darin zeigt, dass er regelmäßig 'wir' durch 'man' ersetzt. Seite um Seite wird die Rationalität der Regierungskunst beschrieben. Sie wird *uns* jedoch unterbreitet im Vokabular eines 'man'. Es lässt sich beobachten, dass die Frage nach der Demokratie, die im Resümee als eine der 'parlamentarischen Demokratie' aufgeworfen wird, in seiner Untersuchung paradoxerweise abwesend ist, ganz so, als ob sie 'unserer modernen Rationalität' äußerlich wäre.

Diese Unsicherheit schlägt sich in den Kategorien nieder, die Foucault uns zur Lösung des Problems an die Hand gibt. Der Totengräber des Humanismus und der Figur des Menschen beschwört hier den *homo* wieder herauf. Im Gefolge von Hume verharret er vor der 'formalen Heterogenität', der radikalen Diskrepanz zwischen dem *homo oeconomicus*, dem Interessenssubjekt, und dem *homo juridicus*, dem Rechtssubjekt (GdB, 379). Und wir haben gesehen, zu welchem Preis ihm die 'Zivilgesellschaft' die Synthese dieser beiden Begriffe ermöglicht. Dagegen hätte Foucault mit Hilfe der Figur des 'Dreiecks' die Natur der politischen Herausforderung der Moderne, ihre spezifisch politische Subjektivität, besser identifizieren können. Die Anforderungen, die das Politische stellt, sind nämlich nicht einerseits ökonomisch-*rationeller*, andererseits *rechtlich-normativer* Art. Sie sind vielmehr rationell, normativ und *'identitär*

in dem Sinn, dass es darum geht, *sich selbst* zu regieren. Das drückt der 'linguistic turn' durch den Übergang von einer Philosophie des *Subjekts* zu einer Philosophie der *Transaktion* aus. Jedenfalls ist das die Lehre, die man aus der habermas'schen Analyse des kommunikativen Handelns ziehen kann. Der politische Anspruch der Moderne besteht in letzter Instanz darin, dass die Subjekte sich über diskursive Verständigung selbst regieren. Die modernen Ansprüche der Regierung müssen mithin der dreifachen 'illokutionären' Anforderung genügen, *rationell, gerecht* und die *Unsrigen*, durch *uns* gesetzt, zu sein (Bidet 1999, 11 ff).

## Foucault und Marx: unentwirrbar

Nun gibt es genau einen Autor, der gezeigt hat, warum der ökonomische Liberalismus nicht in der Lage gewesen ist, es mit dieser dreifachen illokutionären Anforderung aufzunehmen: Es handelt sich um Marx, der im ersten Abschnitt des *Kapital* die gesellschaftliche Logik der Warenproduktion analysiert. Das erste Kapitel stellt, wie wir gesehen haben, deren *Rationalität* (gegründet auf das Privateigentum sorgt die Konkurrenz für eine Maximierung der Produktion und eine Optimierung der Faktorenallokation) und *Legitimität* (die nur freie und gleiche Partner kennt) dar. Das zweite Kapitel berücksichtigt die dritte Anforderung, jene der *Identität* des Bürgers [*citoyen*] und der *Authentizität* seines Regierungsanspruchs. Marx zeigt hier, dass Geld und Marktförmigkeit, deren Bedingung es ist, keine Naturgegebenheiten sind, da die Geschichte andere Organisationsformen hervorgebracht hat. Das Geld schließt also eine gesellschaftliche *Handlung* ein, die diese Organisationsformen setzt. „Im Anfang war die Tat“ (MEW 23, 101), sagt Marx - was nicht im historischen Sinn, sondern als Prinzip einer gesellschaftlichen Logik zu verstehen ist. Eine solche Handlung zwischen als *frei* vorausgesetzten Warenproduzenten kann nur ein Pakt sein - aber der einer *freiwilligen Knechtschaft* [*servitude volontaire*]. Sie ist eine instituierende Handlung, die vergessen wird, sobald sie den Markt als eine natürliche Ordnung gesetzt hat, der man sich unterworfen erklärt. Diese im zweiten Kapitel vollzogene Umwendung der hobbeschen Figur in einen Pakt der Markt-Knechtschaft muss als Kritik des *liberalen* Konzepts eines marktförmigen Gesellschaftsvertrages aufgefasst werden. Ihr Resultat besteht darin, dass es erstens für freie Wesen unmöglich ist, sich einem Gesetz zu unterwerfen, das sie nicht selbst geschaffen haben, *und* dass sie zweitens alle Freiheit verlieren, wenn sie 'frei' ein vorausgesetztes transzendentes Naturgesetz als konstitutiv für die soziale Ordnung setzen. Das vorausgesetzte Markt-'Gesetz' - das in Wirklichkeit nur eine 'Regel' ist, die man sich gibt - beinhaltet also einen 'pragmatischen Widerspruch' in der Art des Sklavenvertrags, in dem die Möglichkeit Verträge zu schließen, negiert ist. *Ein solches 'Gesetz' kann nicht als 'Tatsache der Vernunft' aufgefasst werden.* Es ist in Wirklichkeit eine historische Tatsache, die historisch gesetzt worden sein muss.



Foucault zeigt, dass die Neoliberalen die traditionelle liberale Auffassung des Marktes als natürliches Phänomen ablehnen und ihn in ein rein rationelles Ziel verwandeln. Auf diese Weise stößt er zwar auf das Problem der *Instituierung*, vernachlässigt schließlich jedoch die Tatsache, dass der Neoliberalismus Vernunft und Recht voneinander trennt. Sein geordneter Rückzug hin zum klassischen Liberalismus ändert, wie wir gesehen haben, daran nicht viel. Eine aufmerksame Lektüre zeigt Foucaults eigentümlichen Gebrauch des Begriffs der 'Zivilgesellschaft'. Die epistemologische Distanz, mit der er diesen Begriff behandelt, erlaubt es ihm, einen Weg zwischen dem, was man den konstruktivistischen Institutionalismus der Neoliberalen nennen könnte, und dem historischen Naturalismus des klassischen Liberalismus zu finden. Das wenigstens autorisiert seine Übersetzung der Kategorien der 'Zivilgesellschaft' in Begriffe der 'Transaktionsrealitäten'. „Ich glaube, dass man sehr vorsichtig sein muss, was den Grad an Wirklichkeit angeht, den man dieser Zivilgesellschaft zugesteht.“ (GdB, 406, korr. Übers.) Anders als die politischen Institutionen ist sie nicht als „ursprüngliche und unmittelbare Wirklichkeit“ (ebd.) aufzufassen. Sie „ist etwas, das zur modernen Regierungstechnik gehört. [...] Es bedeutet [...] nicht, dass sie keine Realität hat. Die Zivilgesellschaft ist wie der Wahnsinn, wie die Sexualität, etwas, das ich Transaktionsrealitäten nenne, d.h., dass jene transaktionalen und vorübergehenden Gestalten gerade im Spiel sowohl der Machtverhältnisse als auch dessen, was diesen Verhältnissen entgeht, also gewissermaßen an der Schnittstelle der Regierenden und der Regierten entstehen. Diese Gestalten sind, obwohl sie nicht schon immer existiert haben, nicht weniger wirklich“ (406f., korr. Übers.). Diese Transaktionsrealität ist nicht das Wirkliche der Struktur der untersuchten Gesellschaft, sie bestimmt nicht ihr Wesen. Es geht auch nicht um eine reine Idealität, an deren Verwirklichung man arbeitet. Vielmehr gehört sie zur Ordnung wirklicher, in wirklichen Praktiken enthaltener Äußerungen, die zu dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Form gehören.

Hier haben wir ziemlich genau das, was ich meinerseits - und in Bezug auf Marx - in Begriffen der 'Metastruktur' zu fassen vorgeschlagen habe. Tatsächlich gibt es wiederum einen Autor, der die institutionalistische Fragestellung in solchen Begriffen verhandelt: Marx. Denn gemäß seiner Analyse ist das 'Gesetz des Marktes' keine ahistorische Tatsache der Vernunft, sondern eine historische Tatsache: In seiner historischen Form des universellen und exklusiven Gesetzes der gesellschaftlichen Verhältnisse ist es gerade der Kapitalismus, der *es setzt* und der *es als seine Voraussetzung* setzt. Der Markt - die 'Zivilgesellschaft' in diesem Sinn - ist die gesetzte Voraussetzung des Kapitalismus, die er schrankenlos erweitert in dem Maß, wie er sich historisch ausbreitet. Nachdem Marx seine theoretische Darstellung mit dem Markt, der Form der Transaktion, begonnen hat, kommt er zur Analyse der *strukturellen* Ordnung des Kapitals. Diese setzt die Marktbeziehungen, die Zivilgesellschaft, als ihre *metastrukturelle* Voraussetzung der Transaktion, als ihre vernünftige Ordnung und ihren Referenzrahmen (Bidet 2004, 220ff).

In diesem Sinn ist es Marx, der uns sagt, wovon Foucault in seinen Büchern über den Liberalismus und den Neoliberalismus spricht. Foucault ist kein 'Ideologe', der uns mit liberaler Ideologie unterhält. Er liefert uns in der Beschreibung der liberalen Regierungskunst auch keinen Schlüssel zum unmittelbaren Verständnis des tatsächlichen Geschichtsverlaufs. Indem er die Wahrheit des Liberalismus festhält, behauptet er nicht, dass der Liberalismus die Wahrheit ist. Er stellt lediglich den *Anspruch*, die Wahrheitsposition des Liberalismus dar, die natürlich nicht bar jeder Wirksamkeit ist. Foucault betreibt etwas anderes als eine Geistesgeschichte, worauf er seit der *Archäologie des Wissens* insistiert. Er analysiert nicht einfach Theorien, sondern Aussagen: Aussagen, die in Dispositiven und Praktiken Gestalt annehmen. Aussagen oder Techno-logien, in denen *techné* und *logos* untrennbar sind. Er analysiert die Verhältnisse zwischen den Praktiken und den Aussagen. Allerdings besteht die Kraft der *dialektischen* Analyse von Marx gerade darin, herauszufinden, in welcher Art *sozialer Struktur* sich Praktiken entwickeln, die als ihre Voraussetzungen eine solche *Metastruktur* setzen, d.h. die Ansprüche und Aussagen der Zivilgesellschaft, die von Foucault als 'Transaktion' gefasst werden. Vom ersten bis zum dritten Abschnitt des ersten Bandes des *Kapital* geht Marx in gewisser Weise von der Analyse des Liberalismus zu der des Kapitalismus über. Letzterer ist etwas (ganz) anderes als der erstere und lässt sich niemals nur durch seine Beziehung zum Liberalismus verstehen. Diesen Schritt hat Foucault nicht vollzogen. Natürlich setzt er hintergründig die unerfreulichen Realitäten des Systems voraus, die seine Analyse oft so eloquent zu Tage fördert. In der allgemeinen Analyse 'unserer Rationalität' bleiben diese jedoch außerhalb seines Untersuchungsgegenstandes. Im Unterschied zu Marx lässt Foucault sich nicht auf die *dialektische* Beziehung zwischen der Rationalität und der Irrationalität des Systems ein. Verlangen wir also nicht von ihm, was er uns nicht geben kann.

Wie wir gesehen haben, besteht das Paradox jedoch darin, dass man in gewisser Weise bei Foucault suchen muss, 'was bei Marx fehlt'. Marx, in diesem Sinn liberaler als die Liberalen, tut - zumindest in seinem großen theoretischen Werk - so, als ob sich die ganze Moderne vom Markt her denken ließe. Dies schließt die 'Form der Organisation' mit ein, die sich (von der Fabrik ausgehend) im Innern des Marktes entwickelt und ihn schließlich ersetzen soll, indem sie zur Abschaffung der 'Markt-Form' führt und zur Konstruktion eines überlegenen Begriffs der solidarischen gesellschaftlichen Subjektivität. Tiefschürfender als alle anderen, die ihm seit Weber in dieser Richtung vorgegangen sind, hat Foucault sichtbar gemacht, dass die moderne politische Rationalität sich parallel zur *Markt-Form* in dieser *Form der Organisation* entwickelt. Deren ambivalente Rationalitäten hat er auf den Gebieten des Krankenhauses, des Gefängnisses, der Schule und der Armee, des Städtebaus und der wissenschaftlichen Tätigkeit erforscht und dadurch die Frage nach dem damit verbundenen 'Macht-Wissen' [*savoirs pouvoirs*] zu Tage gefördert. Dies kann nicht

einfach als 'Ergänzung' zu Marx aufgefasst werden. Denn dadurch, dass Foucault mit den Begriffen des Macht-Wissens auf das Gebiet der Gouvernamentalität vordringt, hat er ein neues Objekt entdeckt, einen neuen Untersuchungskontinent.

So aufgefasst, kann man bei Foucault durchaus in die Lehre gehen und - statt sich von seinen liberalen Obertönen einlullen zu lassen - von ihm profitieren. Wenn Foucault Recht hat, tritt die Regierungskunst, die der 'Liberalismus' eröffnet, ebenso in Begriffen der 'Verwaltungs-', 'Disziplinar-' und 'Polizei-Macht' auf. Foucault sagt, er habe das Modell in der *organisierten* (vs. *marktmäßigen*) Form der Fabrik entdeckt, die von Marx im *Kapital* analysiert wird. Die erste Frage der modernen Politik ist jedoch zweifellos die nach dem Verhältnis zwischen *diesen beiden Transaktionsmodi* (diesen zwei zur Verfügung stehenden Modi gesellschaftlicher Koordination) und die nach dem Antagonismus derer, die an den beiden Polen der ökonomisch-politischen Rationalität (Markt vs. Organisation) ihre jeweiligen Aufgaben erfüllen. Diese Frage reduziert sich nicht auf die (rationelle) Frage der Transaktions-Kosten, da sie von ihrem illokutionären Anspruch her auf die (normative) Frage der Legitimität, der Gerechtigkeit und des Gesetzes, wie auch auf die (authentische) *Souveränität* verweist. Man muss dabei klären, in welchem Sinn man den Begriff der Souveränität versteht. Foucault lässt unter diesem Titel die vermeintlich erste Regierungskunst auftreten und versteht sie im Sinn einer transzendenten Souveränität. Nun markiert der moderne Anspruch des *Bürgers* [*citoyen*], *der sich selbst als souverän auszeichnet*, jedoch den Ursprung der modernen Vorstellung einer 'authentischen' Souveränität. Und wo diese historisch auftritt, hat sie sich in westlichen Gesellschaften schon vor einiger Zeit mit der Frage des Marktes und der der Organisation verbunden. Durch die antinomische Verkettung dieser beiden Figuren konnte allmählich die Frage moderner Politik, des Bürger-Souveräns [*citoyen-souverain*], auftauchen (Bidet 2004, 168ff).

Das Eigentümliche an dieser modernen Frage nach der Politik ist, dass sie durch den dreifachen 'illokutionären' Anspruch hervortritt, der einer der vorausgesetzten sozialen Vertragsförmigkeit zwischen Wesen ist, die frei und gleich zu sein beanspruchen. Diese Ordnung hat nur eine *metastrukturelle* Existenz in der Transaktion - ein Anspruch, der 'in sein Gegenteil verkehrt' ist, sobald sich die modernen gesellschaftlichen Verhältnisse, die Klassen-*Strukturen* als *doppelte* Vermittlung konstituieren. In ihr ist dieser Anspruch - *des Marktes*, wie Marx gezeigt hat, und der *Organisation*, wie sie im Gefolge von Weber gefasst wurde - realisiert, jedoch auf eine Weise, in der er beständig wieder hervorgebracht wird. Und von hier aus lässt sich der revolutionäre Prozess denken, der der Moderne immanent ist. Das aber ist „das theoretische und juristische Problem der ursprünglichen Konstitution der Gesellschaft" (GdB, 423), das Foucault vermeiden wollte - die notwendige Voraussetzung einer Philosophie der *Revolution*, wie sie immer wieder durch den Blutzoll der historischen Kämpfe auf die Tagesordnung gesetzt wird.

Das Entscheidende ist also nicht, inwieweit Foucault Stellung für die Liberalismen bezieht, von denen er spricht. Wichtig ist vielmehr einerseits seine Re-Interpretation 'unserer modernen politischen Rationalität' in Begriffen des Verhältnisses von Regierung und Regierten als Alternative zum revolutionären Anspruch auf *Selbst*regierung; andererseits aber auch die der modernen Gouvernamentalität zukommende Positivität des Macht-Wissens und ihr Gegenstück, demzufolge der als souverän vorausgesetzte Bürger [*citoyen*] der Unterwerfung unter Wissen und Macht nicht entkommen kann.

Der von der pastoralen Figur ausgehende Ansatz, der nur noch Regierende und Regierte kennt, entwirft - wie jeder Ansatz, der eher von der Ungerechtigkeit als vom Anspruch auf Gerechtigkeit ausgeht - *Widerstands*-Perspektiven. Und es könnte gut sein, dass die Revolution umfassend vom Widerstand und seiner erfinderischen Subversion lernen kann, dass beide also im Spiegel der Subjektivierung zu lesen sind. Diese Frage aber bedarf einer eigenständigen Diskussion.

*Aus dem Französischen von Kolja Lindner und Urs Lindner*

## Literatur

Bidet, Jacques, *Theorie generale. Theorie du droit, de l'economie et de la politique*, Paris 1999.  
ders., *Explication et reconstruction du Capital*, Paris 2004.

Foucault, Michel, *Geschichte der Gouvernamentalität I. Sicherheit, Territorium Bevölkerung. Vorlesungen am College de France 1977-1978*, aus d. Französischen v. Claudia Brede-Ko-  
nersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt/M 2004.

ders., *Geschichte der Gouvernamentalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Col-  
lege de France 1978-1979*, aus d. Französischen v. Jürgen Schröder, Frankfurt/M 2004.

ders., *Schriften (Dits et Ecrits) III, 1976-1979*, aus d. Französischen v. Michael Bischoff et al.,  
Frankfurt/M 2003.

ders., *Schriften (Dits et Ecrits) IV, 1980-1988*, aus d. Französischen v. Michael Bischoff et al.,  
Frankfurt/M 2005.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionspro-  
zess des Kapitals, Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 23, Berlin 1973.

## Imagination und Autonomie. Politische Philosophie und Psychoanalyse bei Cornelius Castoriadis

Ob Philosoph des Radikal-Imaginären und der *creatio ex nihilo*, Mitgründer der legendären Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie*, politischer Denker und Soziologe mit maßgeblichem Einfluss auf die Ereignisse des Mai 1968 in Frankreich, Ökonom der 'Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung' (OECD) oder praktizierender Psychoanalytiker und Erneuerer der freudschen Theorie: Cornelius Castoriadis (1922-1997) gehört zu den interessantesten und originellsten Denkern der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Obwohl zu Lebzeiten relativ unbekannt geblieben, hat er dem Phänomen der Bürokratie eine neue Wendung gegeben und einen Begriff des Radikal-Imaginären eingeführt, der die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Psyche als politische zu denken erlaubt. Laut Jürgen Habermas hat Castoriadis „den originellsten, ehrgeizigsten und reflektiertesten Versuch unternommen, die befreiende Vermittlung von Geschichte, Gesellschaft, äußerer und innerer Natur noch einmal als Praxis zu denken.“ (Habermas 1985, 380) Octavio Paz rühmte ihn als einen Denker, „dem wir alle unschätzbare Aufklärung in Sachen Philosophie und Politik verdanken“ (1993, 56) und Axel Honneth bezeichnete ihn als einen „der letzten großen Repräsentanten und Erneuerer der Tradition der europäischen Linken und Schöpfer einer bahnbrechenden Theorie“ (1997, 14).

Fast zehn Jahre nach Castoriadis' Tod im Jahre 1997 besteht das Interesse an seinen Arbeiten fort. In Frankreich und insbesondere in Lateinamerika lässt sich sogar eine Castoriadis-Renaissance feststellen. Jedes Jahr erscheinen Publikationen und Analysen zu Castoriadis' Werk, über sein Denken wird eine wachsende Anzahl von Veranstaltungen und Tagungen abgehalten und eine neue Generation von Wissenschaftlern geht den verschiedensten Aspekten seiner Theorien nach. Im deutschsprachigen Raum dagegen entfalteten Castoriadis' Gedankengänge bisher kaum eine Wirkung.<sup>1</sup> Dabei sind sie nicht nur für die soziologische Forschung und

1 Eine wichtige Ausnahme stellt der 'Verein für das Studium und die Förderung der Autonomie' (VSFA) dar. Sein Ziel lautet, Rezeption und Diskussion des Werkes von Castoriadis im deutschsprachigen Raum zu befördern und sich an der Aktualisierung und Weiterentwicklung des Autonomieentwurfs theoretisch wie praktisch zu beteiligen. Im Vordergrund steht das Publikationsprojekt *Cornelius Castoriadis: Ausgewählte Schriften* (Hg: M. Halbrodt und H. Wolf). Es ist auf mehrere Bände angelegt und soll



Theoriebildung höchst anregend, sondern auch für eine politische Theorie, in deren Mittelpunkt ein Begriff der Institution steht, der selbst aus einer Konzeption des menschlichen Handelns als Streben nach Autonomie entwickelt wird.

Die Autonomie hat nie aufgehört, Castoriadis zu beschäftigen und durchzieht sein Werk wie ein Ariadnefaden: von der Selbstverwaltung der Arbeiter, die sich später als Selbstverwaltung der Gesellschaft verallgemeinert, bis hin zur finalen Fassung als Entwurf der ausdrücklichen Selbstinstitutionierung des Radikal-Imaginären. Der Autonomiegedanke befindet sich aber auch im Mittelpunkt seiner psychoanalytischen Praxis. Am Ende der Therapie steht die Autonomie des Patienten, die dank der radikalen Imagination möglich ist. In beiden Fällen stellt der Autonomieentwurf eine *ex nihilo*-Schöpfung des Radikal-Imaginären dar. Castoriadis sollte bis zum Ende seines Lebens nicht aufhören, die Bedeutung dieses Entwurfs aufzuklären und seine Anwendungen und Grenzen zu erforschen.

Ein Überblick über die Fragen, die Castoriadis als Psychoanalytiker umtrieben, und der Eigensinn seiner Antwortversuche lassen sich am besten von den Stationen seiner psychoanalytischen Tätigkeit aus gewinnen. Castoriadis hat seine psychoanalytische Tätigkeit von 1973 bis zu seinem Lebensende ununterbrochen ausgeübt. Eine erste Analyse nahm er in den 1960er Jahren mit Irene Roubef vor, die der von Jacques Lacan gegründeten freudschen Schule in Paris angehörte, eine zweite Analyse erfolgte dann mit Michel Renard, einem Analytiker der 'Französischen Psychoanalytischen Gruppe'. Ein paar Jahre später wurde seine psychoanalytische Praxis von Jean-Paul Valabrega betreut, dem Mitgründer der 'Vierten Französischen Psychoanalytischen Gruppe' (Quatrième Groupe = Q.G.). Bis 1968 besuchte Castoriadis das Seminar von Lacan, wo er seine erste Ehefrau Piera Aulagnier kennen lernte, und 1969 unterstützte er den Bruch von Piera Aulagnier und anderen bekannten Psychoanalytikern (Fernando Perrier, Jean Paul Valabrega, Gianni Rosolato) mit der freudschen Schule und Lacan.

Der Bruch erfolgte im Zusammenhang mit der Diskussion über die Rahmengestaltung des Psychoanalytikers und führte zur Bildung der Q.G. Für diese hielt Castoriadis Vorlesungen, schrieb Artikel und nahm an vielen wissenschaftlichen Tagungen und Seminaren teil. Dennoch trat er der Q.G. nie offiziell bei und seine Bindung zu ihr wurde im Laufe der Zeit immer lockerer. Was seine psychoanalytische Praxis betrifft, schloss seine Klientel auch psychotische Patienten mit ein. Für Castoriadis stellen die Rätsel, die die Psychose dem Analytiker in seiner klinischen Praxis und theoretischen Beschäftigung aufgibt, grundlegende Fragen bezüglich der Funktionen der Seele. Aus diesem Grund arbeitete er eine Zeit lang - zu Beginn der 1970er Jahre

die wichtigsten noch nicht übersetzten Texte von Castoriadis auf Deutsch zugänglich machen. Siehe <http://www.autonomieentwurf.de/>

- mit chronisch psychotischen Patienten in der von Dr. Noel geleiteten Klinik des psychiatrischen Krankenhauses Maison Blanche, später dann in Longueuil-Annelle, einem Zentrum für psychotische und psychopathische Jugendliche. Von 1992 bis 1995 waren seine Seminare an der *Ecole des Hautes en Sciences Sociales* ausschließlich einer radikalen Neuauffassung des freudschen Werkes mit dem Schwerpunkt der Imagination und des Imaginären gewidmet.

Castoriadis beschreibt das Imaginäre als Kategorie, die über Determinismus und Rationalismus hinausgeht und versucht somit eine poetische Dimension des Seins aufzuzeigen, die auf die Psyche und das Gesellschaftlich-Geschichtliche wirkt. In der castoriadischen Konzeption wird das Imaginäre als unendlich-schöpferisches Potential der Kollektivität und der Psyche verstanden und sowohl dem Subjekt als auch dem Ding übergeordnet: Alles, was man Realität und Rationalität nennt, ist seine Schöpfung. Auf psychischer Ebene wirkt es als radikale Imagination, die jeglicher Form psychischer Organisation und essenzieller Eigenschaft vorausgeht bzw. übergeordnet ist und sich von der darstellenden Imagination unterscheidet. Im Bereich des Gesellschaftlichen-Geschichtlichen taucht es als Gesellschaftlich-Imaginäres auf, das, vom anonymen Kollektiv ausgehend, die gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen schafft und instituiert.<sup>2</sup> Es muss betont werden, dass diese beiden Dimensionen des Radikal-Imaginären sich wechselseitig implizieren und dass sie nur zusammen mit ihrem Gegenüber bestehen können; gleichzeitig sind sie keineswegs aufeinander zurückzuführen und sie bestimmen zwei neue Ebenen des Seins, die sich von der Mengen- bzw. Identitätslogik unterscheiden.<sup>3</sup>

Castoriadis zufolge existiert die Psyche als radikale Imagination, die sich als unbestimmter Vorstellungsstrom gestaltet. Als Hauptmerkmal der Psyche beraubt diese schöpferische Unbestimmtheit<sup>4</sup> die Psychoanalyse der Illusion einer vollständigen

2 In diesem Sinn steht Castoriadis in der hermeneutischen Tradition.

3 Unter einer 'Menge' versteht Castoriadis im Anschluss an Cantor jede Zusammenfassung von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten unserer Anschauung ('Anschauung': dieser Ausdruck umfasst die Gegenstände sowohl der äußeren und inneren Wahrnehmung als auch der 'reinen' kantischen Anschauung) oder unseres Denkens - welche 'Elemente' der Menge genannt werden - zu einem Ganzen. Unter Mengen- oder Identitätslogik versteht man die Logik, durch welche die Welt als rational und technisch aufzufassende und zu steuernde Einheit instituiert wird. Meine These ist, dass Castoriadis den Begriff der Identität aus der Tradition Fichtes, Schellings und vor allem Leibniz' nimmt. Diese Logik bezieht sich auf wohlunterschiedene und bestimmte Objekte, die durch konkrete Eigenschaften ausgezeichnet sind und zu einem Ganzen zusammengefasst bzw. dekomponiert werden können (Castoriadis 1975,372-381).

4 Castoriadis zufolge ist diese schöpferische Unbestimmtheit nicht mit einem Chaos oder einer Unwissenheit gleichzusetzen. Das Absolute und Erkennbare sind allgegenwärtig;

und umfassenden Theorie ihres Objektes. Trotzdem tendiert die Psychoanalyse für Castoriadis unter dem Einfluss einer konventionellen Instituierung der Gesellschaft und befangen in einer undefinierbaren rationalen Wissenschaftlichkeit dazu, sich selbst einmal als etablierte Technik, ein anderes Mal als wissenschaftliche Theorie zu definieren. Auf diese Art und Weise wird sie von den gängigen bürokratisierten psychoanalytischen Institutionen als kodierte Wissens- und Techniklehre überliefert und betrieben.

Die Psychoanalyse als Entdeckung und revolutionäre Schöpfung entsteht für Castoriadis zu einem ganz konkreten Zeitpunkt der westlichen Moderne. Sie wird in einem gegebenen metaphysischen, ideologischen und politischen Rahmen geboren und gleichzeitig durch ihn und gegen ihn konstituiert. Der Ursprung der Psychoanalyse findet sich laut Castoriadis in der westlichen 'Befreiungsbewegung', deren Wurzeln er in Renaissance und Aufklärung ansiedelt. Castoriadis vertritt die Ansicht, dass Psychoanalyse, wie auch Politik und Pädagogik, auf ein und dasselbe abzielen: auf menschliche Autonomie. Geht man von der grundlegend sozialen Natur der Menschen aus, so stellt man fest, dass Autonomie und Freiheit zwangsläufig individuell und kollektiv zugleich sind. Eine autonome Gesellschaft ist nur dann möglich, wenn sie aus autonomen Subjekten zusammengesetzt wird. Diese wiederum können nur in einer autonomen Gesellschaft bestehen, wobei Autonomie als Wiederherstellung einer differenzierten Beziehung zum Radikal-Imaginären auf subjektiver und kollektiver Ebene aufgefasst wird.

Unter diesem Aspekt betrachtet, kann die Psychoanalyse keineswegs als Wissen definiert werden, das die Realisierung eines wohldefinierten Endziels anstrebt, zumal sich das verfolgte Ziel der Psychotherapie und die angewandten Mittel mitnichten in reziproker Beziehung befinden. Folglich kann die Psychoanalyse nicht als Technik, als eine Art von *τεχνήν*<sup>5</sup>, begriffen werden, da sich ihr Ziel (die Autonomie) mittels bestimmter und konkreter Begriffe nicht definieren lässt. Bei den Patienten handelt es sich keineswegs um 'Analyseobjekte', die sich einer Behandlung unterziehen. Sie müssen sich selbst gestalten, sich beim psychoanalytischen Verfahren - bzw. durch dieses - umwandeln und einen neuen Teil ihrer Geschichte schaffen. Die Arbeit des Analytikers besteht darin, bei diesem *ποιεῖν-πραττεῖν εαυτον*, der tätigen Selbstschöpfung, des Patienten mitzuwirken. Das macht seinen Beitrag zur Initiierung und zum Antrieb einer selbstreflexiven Tätigkeit aus. Diesem Beitrag des Psychoanalytikers müssen aber während der Therapie von beiden Parteien Grenzen gesetzt werden; Grundvoraussetzung dafür ist in erster Linie, dass der Psychoanalytiker die poten-

dennoch darf ihre Theorisierung die Bestimmung des schöpferischen Elementes, das in der psychoanalytischen Praxis auftaucht, nicht verhindern. (Ciaramelli 1998).

5 *Τεχνήν* ist der unauslöschbare identitätslogische Bestandteil des gesellschaftlichen Tuns.

tielle Autonomie des Patienten anerkennt und respektiert, deren Entfaltung durch die in der psychoanalytischen Sitzung erfolgende Befreiung des 'Vorstellungsstroms' beginnt.

In der Entwicklung von Assoziationen erkennt der Patient seine Gefühle bzw. Wünsche; er reflektiert sowohl über sie als auch über den analytischen Prozess und beginnt damit eine selbstreflexive Tätigkeit. In dieser Hinsicht ist die Psychoanalyse zugleich Mittel und Zweck: Mittel, weil sie dem Vorstellungsstrom freien Raum lässt; Zweck, weil sie eben diese neue Beziehung zum Unbewussten einleitet und ergründet.<sup>6</sup> Aus diesem Grund definiert Castoriadis die Psychoanalyse als einen praktisch-poietischen Prozess, bei dem beide Beteiligten aktiv sind. Er nennt sie poietisch, weil sie schöpferisch ist, weil sie die Selbstveränderung des Subjekts, konkreter gesagt, die Entstehung eines anderen Wesens bezweckt bzw. herbeiführt. Er nennt sie praktisch, weil er 'Praxis' im Allgemeinen mit der Tätigkeit der Aufklärung gleichsetzt, welche die Entwicklung der menschlichen Autonomie bezweckt und dazu die Autonomie benutzt: Was angestrebt wird (die menschliche Autonomie), steht in einer inneren Beziehung zu dem, womit es angestrebt wird (die Ausübung dieser Autonomie).

Im Rahmen dieser Problematik kann das Ziel der Psychoanalyse nicht in der freudschen Maxime: 'wo *Es* war, soll *Ich* werden' bestehen. In der castoriadissschen Auffassung lässt sich das Unbewusste weder ergründen noch beseitigen oder aufsaugen. Die vollständige Unterdrückung der Triebe und ihre Kontrolle mittels logischer Betrachtungsweisen ist nicht nur abwegig, sondern auch monströs (Whitebook 1992). Denn, würden wir, so Castoriadis, in einen solchen Zustand geraten, so hätten wir das zerstört, was unser menschliches Dasein ausmacht. Zu den Zielen der Analyse gehört gerade die Bewahrung des Vorstellungsstroms vor seiner Verdrängung, die auf ein gesellschaftlich konstituiertes Ich zurückführt. Das Auftauchen der radikalen Imagination in einem Strom von Vorstellungen, Affekten und Intentionen ist für Castoriadis mit der schöpferischen Fähigkeit des Subjekts eng verflochten.

Castoriadis schreibt den freudschen Vorschlag um: 'Wo *Ich* bin, soll     auftauchen'. Die Aufgabe der Psychoanalyse besteht also von jetzt ab in der Förderung einer selbstreflexiven Subjektivität. Das Ich unterliegt einer permanenten Selbstveränderung, indem es - zunächst einmal durch die Analyse - Zugang zum Unbewussten findet und anschließend darüber reflektiert. Der Beginn dieser selbstreflexiven Tätigkeit zielt darauf ab, dem Subjekt die Möglichkeit zu bieten, mit einer gewissen Klarheit zwischen 'Trieben' und 'Vorstellungen' zu wählen; auch trägt sie zur Bereicherung und Erhaltung der Tätigkeit selbst bei. Im Laufe dieser selbstreflexiven Tätigkeit wird die Verdrängung durch die Erkenntnis des Inhalts des Unbewussten wie auch

6 In der castoriadissschen Problematik ist das Unbewusste Produkt und stetige Äußerung der radikalen Imagination.

durch die Reflektion über diesen Inhalt ersetzt. Hemmung und Zwang lassen nach und ebnen einem aufgeklärten Diskurs den Weg. Dem Subjekt werden seine Triebe - soweit es geht - immer bewusster. Dieses Bewusstsein ermöglicht ihm, darüber zu reflektieren und durch diese Reflektion zu entscheiden, welche Triebe es äußern und realisieren kann. Offensichtlich können die psychischen Konflikte keineswegs völlig beseitigt werden, was ohnehin nicht zu den Zielen der Psychoanalyse gehört. Dennoch wird von Castoriadis eine selbstreflexive Subjektivität eingesetzt, welche zum einen die in sich selbst wie auch in der Realität verborgenen Widersprüche erkennt und zum anderen die radikale Imagination zu befreien sucht, die sich im Kern der Psyche befindet. Ich möchte klarstellen, dass diese selbstreflexive Subjektivität kein Zustand ist, sondern ein fortwährender Versuch, ein Prozess, der dazu verurteilt ist, offen zu bleiben und Spannungen auszulösen. Gerade diesen Versuch auf individueller Ebene bezeichnet Castoriadis als Forderung nach Autonomie, als Selbstveränderung des Subjekts, das diesen Prozess einleitet und darin bleibt.

In derselben Art und Weise wie die Psychoanalyse eine differenzierte Beziehung des Ich zum Unbewussten, sprich zum Radikal-Imaginären einleitet, leitet die Politik, aus der castoriadissschen Perspektive betrachtet, eine differenzierte Beziehung der Gesellschaft und ihrer Institutionen zum gesellschaftlichen Imaginären ein, indem sie auf eine Gesellschaft abzielt, die ihre Selbstinstitution anerkennt und die Schaffung autonomer Individuen zulässt. Das gesellschaftliche Imaginäre ist, wie schon erwähnt, nichts anderes als die gesellschaftlich-geschichtliche Dimension des Radikal-Imaginären, Quelle der gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen, die in den Institutionen der Gesellschaft Gestalt annehmen und ihren Zusammenhalt gewährleisten.<sup>7</sup>

In der Regel verhüllt die Gesellschaft, so Castoriadis, ihr eigenes Sein als Selbst-Institution, was sich in der Vorstellung eines außergesellschaftlichen Ursprungs von Institution und Sinn äußert. Dieser Glaube, der auf der Unkenntnis bzw. dem Ausschluss des Gesellschaftlich-Geschichtlichen beruht, stellt eine grundlegende Äußerung der Selbstentfremdung oder Heteronomie der Gesellschaft dar. In diesem Zusammenhang betrachtet Castoriadis Politik als eine Tätigkeit der Aufklärung, deren Objekt die Instituierung einer autonomen Gesellschaft ist und deren Entscheidungen die kollektiven Unternehmungen einer solchen Gesellschaft betreffen. Castoriadis formuliert das Ziel der Politik *„zum einen als Herstellung einer anderen Art von Beziehung zwischen der instituierenden und instituierten Gesellschaft, das heißt, zwischen den jeweils gegebenen Gesetzen und der stochastischen bzw. entscheidungstreffenden Tätigkeit des politischen Korpus, zum anderen als Befreiung der kollektiven*

7 Für eine zusammenfassende Darstellung der Beziehung zwischen Imaginärem und Sozialgeschichtlichem vgl. Urribarri 1999.



*Kreativität, die es der Gemeinschaft ermöglicht, kollektive Forderungen nach kollektiven Unternehmungen zu stellen und daraufhin zu arbeiten"* (1990, 89f.).

In diesem Sinne wirkt Politik auf die menschlichen Wesen, indem sie deren Autonomie für gegeben hält und ihnen dazu verhilft, diese selbst zu erlangen, ohne die Tatsache unberücksichtigt zu lassen, dass das historische Schaffen auf das Radikal-Imaginäre des anonymen Kollektivs gründet. Politik zielt auf eine autonome Gesellschaft ab - und daher auf autonome Subjekte -, indem sie diese gleichzeitig voraussetzt. An dieser Stelle möchte ich darauf aufmerksam machen, dass eine autonome Gesellschaft als selbstinstituierte und selbst regierte Gemeinschaft die Förderung der Fähigkeit ihrer Mitglieder voraussetzt, an den Prozessen einer kollektiven Diskurs- und Entscheidungsfindung teilzunehmen. Unter diesem Aspekt betrachtet, definiert Castoriadis Demokratie als die Regierungsform, in der sich die Menschen auf Grund der Herstellung einer differenzierten Beziehung zum Gesellschaftlich-Imaginären selbst als Schöpfer von Institutionen erkennen und keine transzendenten oder außergesellschaftlichen Garantien dafür verlangen.

Es ist nun an der Zeit, auf die zweite Ausdrucksart des Radikal-Imaginären als gesellschaftliches Imaginäres einzugehen, die sich auf das Gesellschaftlich-Geschichtliche auswirkt und es konstituiert. Da für Castoriadis das Subjekt nicht als ein biologischer Automat verstanden werden kann, darf weder die Instituierung noch die menschliche Geschichte auf natürliche oder biologische Verfahren reduziert werden. Sie können nicht einfach als Produkte rationaler menschlicher Aktivität verstanden werden, sondern nur als Schöpfungen und Ergebnisse der Funktion des Radikal-Imaginären. Deshalb erfüllt im castoriadis'schen Denken das gesellschaftliche Imaginäre eine Funktion, ähnlich derjenigen der radikalen Imagination in der Sphäre des Subjektes: So wie die radikale Imagination dem Subjekt die Besetzung (im freudschen Sinne) der imaginären Bedeutungen ermöglicht, so ermöglicht das Gesellschaftlich-Imaginäre der Gesellschaft die Schöpfung neuer Bedeutungen und garantiert dadurch ihre Autonomiemöglichkeit. Es muss hier unterstrichen werden, dass für Castoriadis jede Gesellschaft eine Selbstschöpfung darstellt. Aber es ist nur die autonome Gesellschaft, die sich als ausdrücklich und unendlich selbstinstituierende Gesellschaft definiert und sich als Ziel die Herstellung einer Aufklärungsbeziehung zwischen ihr und ihrem Gesellschaftlich-Imaginären setzt.

Laut Castoriadis ignoriert die überlieferte Philosophie das Gesellschaftlich-Imaginäre, was dazu führt, dass sie nicht in der Lage ist, das Gesellschaftlich-Geschichtliche sowohl als Seinsfeld als auch als Seinsart anzuerkennen. Was ist damit gemeint? Jeder Versuch, das Gesellschaftlich-Geschichtliche zu erfassen, indem man das Subjekt radikal vom Objekt trennt, oder sich nur zum Teil damit befasst, ist für Castoriadis zum Scheitern verurteilt, weil das Gesellschaftlich-Geschichtliche nicht als ein Seiendes für sich selbst zu betrachten ist. Diese Verhüllung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen führt zu einer trügerischen Wahrnehmung des Subjektes und zu

einer Weltanschauung, die seine gesellschaftlich-geschichtliche Konstruktion nicht in Betracht zieht. Meines Erachtens ist Castoriadis durch die Einführung des Begriffs des Gesellschaftlich-Imaginären bestrebt, über die Welt als einen Raum gesellschaftlich-geschichtlicher Schöpfung neu nachzudenken. Insbesondere zielt er darauf ab, den historischen Charakter des Wissens und die Existenz einer Wissensgeschichte sichtbar zu machen, die in der traditionellen Philosophie: a) entweder unmöglich ist (Kant) und sich in einem Moment der 'Seinsvergessenheit' konzentriert (Heidegger), oder b) in zahlreichen relativistischen Auffassungen unterschätzt wird, die das Thema der Geschichte und der Wahrheit von sich weisen.

Ich werde nun versuchen, auf die Hauptpunkte der castoriadischen Kritik an der traditionellen Auffassung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen einzugehen. Seine Untersuchung lässt sich folgenderweise rekonstruieren: Gesellschaft und Geschichte stellen, aufgrund ihrer Bezugnahme auf andere Kategorien wie Fortschritt (wirtschaftlich, technisch oder sogar moralisch) und Rationalität, Objekte des Denkens dar. Auf ontologischer Ebene wird in der traditionellen Philosophie das Sein des Gesellschaftlich-Geschichtlichen auf traditionelle Formen des Seins (Sache, Subjekt, Begriff) in ihrer Zusammensetzung zurückgeführt. So konzentrieren sich die traditionellen Versuche, das Gesellschaftlich-Geschichtliche zu verstehen, auf seine Reduktion auf rationalistisch-funktionelle Definitionen (z.B. ökonomisch/produktiv, oder sexuell (im engen Sinne des 'Sexuellen')). Auf diese Weise, behauptet Castoriadis, begreift die überlieferte Philosophie jedoch nur die Mengen-Identitätsdimension des Gesellschaftlich-Geschichtlichen.

So ist es folgerichtig, dass die zwei grundlegenden Antworten der traditionellen Philosophie auf die Frage des Gesellschaftlich-Geschichtlichen, der Physikalismus und der Logizismus, deren Hauptvertreter der Funktionalismus und der Strukturalismus sind, von Castoriadis als unzureichend abgewiesen werden. Beide Ansätze spiegeln für ihn nichts wider als die Mengen-Identitätslogik und enthüllen zugleich die Grenzen dieser Logik, indem sie daran scheitern, die Begriffe des Zusammenhangs und der Kontinuität einer Gesellschaft zu interpretieren.

Beginnend mit den in der Mengen-Identitätslogik problematischen Begriffen des Zusammenhangs und der Kontinuität versucht Castoriadis sowohl den Funktionalismus als auch den Strukturalismus zu überwinden und das Gesellschaftlich-Geschichtliche als Schöpfung zu denken. Dieser Versuch erfordert jedoch eine Auffassung der Zeit, die die Existenz von Andersheit verständlich macht. Andersheit wird bei Castoriadis nicht als Verschiedenheit verstanden, sondern als das, was sich nicht von bekannten präexistierenden Formen ableiten lässt. Diese Andersheit zeigt sich sowohl an der Vielfalt von Gesellschaften als auch an der Veränderung der jeweiligen Gesellschaft in der Geschichte. Daher wird verständlich, warum Zeit in der castoriadischen Perspektive nicht nur als unzertrennlich vom Sein begriffen wird, sondern das Sein selbst ist. Das Sein als Chaos, Abgrund und unendliche Tiefe

befindet sich für Castoriadis nicht nur in der Zeit, sondern es ist durch die Zeit oder vielmehr ist es im Wesentlichen Zeit. Da das Sein Schöpfung und Zerstörung darstellt, ist Castoriadis bestrebt, die Zeit als ontologische Schöpfung zu begreifen, indem er sie als Entstehung der Andersheit betrachtet. In diesem Rahmen wird das Gesellschaftlich-Geschichtliche als Instituierung der Zeitlichkeit eines Seienden für sich, als *ὄντος δι' εαυτὸν* erfasst. Ich muss hier betonen, dass jedes Für-sich eine Eigenwelt konstituiert und eine Eigenzeit hat. Die Instituierung dieser Zeitlichkeit auf der Ebene der Gesellschaft erfolgt durch das Gesellschaftlich-Imaginäre.

Das Gesellschaftlich-Imaginäre im castoriadischen Denken prägt und bildet die Geschichte der Menschheit von ihren Ursprüngen an und verbietet ihre Rückführung auf jegliche Realität oder Rationalität. Daher hat die Realität, außer einem Mengen-Identitätsparameter, auch einen imaginären Parameter. Für Castoriadis wird die physische Realität durch eine Menge von Kategorien und Prinzipien als Erfahrungstatsache begriffen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er die Existenz einer tieferen Rationalität im Inneren der Gesellschaft vermutet. Die Rationalität sowie die Mengen-Identitätslogik im Allgemeinen sind eine historische Schöpfung des Gesellschaftlich-Imaginären, d.h. eine gesellschaftlich-imaginäre Bedeutung, die in einem bestimmten Moment entstanden ist.

Die Aufklärung der gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen des Kapitalismus stellt den Beginn einer Revision des überlieferten Denkens dar, das an die griechisch-westliche Welt bzw. an die Transformation des Denkens in Verstand (im Endeffekt nämlich in 'Theorie', die der Mengen-Identität untergeordnet ist), an die Verkenntung der Geschichtlichkeit und die Sozialität des Denkens anknüpft. Aber sie verweist auch auf das Verschweigen der Frage des Handelns und des Tuns, auf die Verheimlichung der Schöpfung, die sich einerseits als radikale Imagination des Subjektes und andererseits als instituierendes Radikal-Imaginäres zeigt. Trotzdem bleibt die Frage offen, ob die Mengen-Identitätslogik mehr als eine historische Schöpfung des Radikal-Imaginären darstellt oder nicht. Ausgehend vom Gesellschaftlich-Geschichtlichen konstruiert Castoriadis eine radikale Ontologie, in der das grundlegende Merkmal des Seins die ständige Selbstveränderung ist. In dieser Ontologie bildet sich das Existierende durch das Auftauchen und die Zerstörung der ontologischen Figuren immer wieder neu. Diese Figuren lassen sich in keine festen Strukturen integrieren und ergeben sich nicht als Kombination unveränderbarer Elemente, und in diesem Sinn stehen sie über der Erklärungskraft der Mengen-Identitätslogik.

Diese von der traditionellen Philosophie unentdeckte Seinsart bezeichnet Castoriadis als Magma. Ein Magma ist eine Mannigfaltigkeit, die aus einer unbestimmten Anzahl von Mengen unterschiedlichen Komplexitätsgrades zusammengesetzt wird, ohne dass sie in ihrer Gesamtheit auf diese zurückzuführen ist. Das heißt, ein Magma kann auf keinen Fall mengen-identitätslogisch vollständig wiederaufgebaut werden. Zum Beispiel existiert ein Traum als Magma. Man kann einen Traum zwar analy-

sieren und Bezugspunkte zur Realität finden, aber vollständig interpretiert ist er und wird er niemals sein. Das Sein, das im castoriadischen Denken als Schöpfung gilt, erscheint immer als Magma. Auf der Basis des Begriffs des Magma befasst sich Castoriadis daher erneut mit der Frage der Instituierung der Gesellschaft.

Jede Gesellschaft ist aus der castoriadischen Perspektive eine Schöpfung, die sich als Geschichte durch die Instituierung eines Magmas gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen seitens des instituierenden Gesellschaftlich-Imaginären äußert. Das instituierende Gesellschaftlich-Imaginäre schöpft sich selbst, reproduziert sich selbst und verändert sich selbst, zumal es soziale Individuen schöpft, indem es die radikale Imagination der psychischen Monade durch die Verinnerlichung der gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen, die es ihr auferlegt, sozialisiert. Die gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen, wie z.B. Gott, Stadt, Nation, Technik und gesellschaftliche Werte, stellen freie Schöpfungen des Gesellschaftlich-Imaginären dar. Ich möchte nun ein paar erklärende Bemerkungen über die gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen formulieren: Sie werden erstens als gesellschaftlich bezeichnet, weil sie von der Gesamtheit der Gesellschaft geteilt werden; zweitens werden sie als imaginär bezeichnet, weil sie nicht auf die Realität zurückzuführen sind, nicht aus einer Rationalität produziert, noch bei der Funktionalität ausgeschöpft werden. Realität und Rationalität stellen im Gegenteil selbst gesellschaftlich-imaginäre Bedeutungen dar, die jedes Mal auf unterschiedliche Art und Weise instituiert werden. Letztlich nennt Castoriadis sie Bedeutungen, weil sie für ihn keine 'Ideen', 'Reproduktionen', logische Kategorien oder 'Interpretationen' darstellen, sondern das, was die Gesellschaft selbst erstellt und prägt. Die gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen bilden die psychische Monade und erschaffen eine Eigenwelt, die die Forderung nach Bedeutung sowohl seitens der psychischen Monade als auch der Gesellschaft zufrieden stellt. Castoriadis bezeichnet als instituiertes Gesellschaftlich-Imaginäres sowohl die gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen sowie auch die Institutionen, die sie verkörpern.<sup>8</sup>

Nun ein paar erklärende Bemerkungen zum Begriff der Schöpfung *ex nihilo*. Was genau bedeutet '*ex nihilo*'? Die Selbstschöpfung der Gesellschaft durch ihre Selbstinstituierung zielt auf die Verschleierung des Abgrundes ab, aus dem die Menschheit auftaucht und lehnt sich an das an, was Castoriadis erste physische Schicht<sup>9</sup> nennt. Es ist also eine Selbstschöpfung, die nicht *in nihilo* oder *cum nihilo* stattfindet. Aus diesem Grunde erlebt die Instituierung, obwohl sie frei und unbestimmt ist (*ex nihilo*), trotzdem Einschränkungen. Castoriadis unterscheidet sowohl innerliche als auch äußerliche Einschränkungen bei der Instituierung. Von außen wird die

8 Als typische Beispiele für Institutionen können die Sprache, die Identität der Geschlechter, die Familie, die Religion, die Autorität und die Arbeit genannt werden.

9 Die erste physische Schicht ist die natürliche Realität der physikalischen Welt und die Biologie des Menschen.

Instituierung von der ersten physischen Schicht eingeschränkt und von innen durch die Existenz der psychischen Monade, die nie völlig sozialisiert wird. Zusätzlich gibt es historische Einschränkungen, da jede Gesellschaft innerhalb einer Tradition geschaffen wird, die sie nie völlig ignorieren kann.<sup>10</sup> Es gibt aber auch immanente Einschränkungen, da die gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen kohärent und vollständig sein müssen, was bedeutet, dass alle Fragen bezüglich der Herkunft der Institutionen und der Werte der Gesellschaft innerhalb des jeweiligen Magmas beantwortbar sein müssen. Die Kohäsion und die Kontinuität der Gesellschaft sind letztlich auf Wiederholung und Reproduktion derselben Figuren innerhalb des und durch das instituierte Gesellschaftlich-Imaginäre zurückzuführen.

Die Verselbstständigung der Institutionen bzw. der instituierten gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen und die Erblindung der Gesellschaft bezüglich der Selbstinstituierung aufgrund des Glaubens an eine außergesellschaftliche Herkunft der Institutionen bilden die Entfremdung, in der castoriadis'schen Terminologie: die Heteronomie der Gesellschaft. Eine heteronome Gesellschaft ist von einer kognitiven, informativen und organisatorischen Geschlossenheit geprägt. Mit anderen Worten: die Eigenwelt einer heteronomen Gesellschaft ist isoliert. Die Aufhebung dieser Entfremdung bzw. der Bruch mit diesem Zusammenschluss erfolgt nur durch die ausdrückliche Selbstinstituierung der Gesellschaft. Meine These ist, dass Castoriadis die Möglichkeit der aufgeklärten Selbstinstituierung sichert, indem er die radikale Unbestimmbarkeit des Seins anerkennt und die Zeit als Sein bzw. als Entstehung der Andersheit bzw. als Schöpfung und Zerstörung der Seienden betrachtet.

Für Castoriadis sind somit die Inhalte der Selbstinstituierung - Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit - besondere Wesen, weil sie weder Mythen noch lediglich Ideen im platonischen Sinne sind. Sie sind gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen, die in der Geschichte auftauchen und Charakteristika einer besonderen Eigenwelt, der Eigenwelt einer autonomen Gesellschaft, darstellen. In diesem Sinne weist Castoriadis die Frage der Letztbegründung dieser Werte zurück. Das sei aus demselben Grund unmöglich, aus dem die Idee der Wahrheit nicht mit logischen Fundamenten versehen werden kann. Jeder Letztbegründungsversuch der Wahrheit setzt nicht nur die Idee der Wahrheit voraus, sondern auch eine Einstellung dazu. Da jedoch Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit sowie die Autonomie in der castoriadis'schen Terminologie als gesellschaftlich-imaginäre Bedeutungen betrachtet werden, können sie im Sinne einer erweiterten freudschen Triebtheorie ein Besetzungsobjekt der Menschen darstellen, selbst wenn sie nicht letztbegründet werden können; denn sonst wären sie weder entstanden noch hätten sie in der Geschichte überlebt.

10 Castoriadis betont die Tatsache, dass die Stellung der Gesellschaft gegenüber der Tradition ihrerseits ein Traditionselement darstellt.



Mit dieser Reflektion glaube ich, handelt Castoriadis konsequent, denn er weigert sich, eine Theorie der Institutionen und der gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen zu formulieren. Eine derartige Theorie der Institutionen würde nämlich eine 'Anschauung' der Institutionen durch einen Beobachter erfordern, der selbst objektiv wäre, mit anderen Worten, unbeeinflussbar durch die herrschenden gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen. Stattdessen versucht Castoriadis die Institutionen aufzuklären, indem er betont, dass die Möglichkeit von Aufklärung und einer eventuellen Anzweiflung der Institutionen ihrerseits eine imaginäre Bedeutung ist, die erstmals im antiken Griechenland entstanden ist und seitdem eine Inspirationsquelle für den Autonomieentwurf darstellt.

Das antike Griechenland stellt in Castoriadis' (eurozentristischer) Perspektive den ersten Bruch in der Geschichte der Menschheit dar. Und das, weil die Institutionen zum ersten Mal ausdrücklich als menschliche Schöpfungen anerkannt werden und das Objekt einer öffentlichen Diskussion darstellen. Die Instituierung wird von den Griechen ausdrücklich als Ergebnis der menschlichen Kreativität und Aktivität angesehen. Selbst die Herkunft der Institutionen wird keiner Gottheit oder Gott angerechnet, so wie es z.B. in der jüdischen Tradition der Fall ist. Die Gesetze der Stadt werden von den Bürgern selbst erlassen; daher kommt auch das bekannte *εδοξε τη βουλη και τω δημω* ('so entschied die Versammlung der Bürger und der Demos'), das auf Beschlüsse der Stadt Athen geschrieben wurde. Ich muss aber betonen, dass für Castoriadis das antike Griechenland weder ein Vorbild noch ein gutes Beispiel, sondern der Samen des Autonomieentwurfs ist. Castoriadis lernt vom antiken Griechenland, dass die Demokratie die Regierungsform der ausdrücklichen und ununterbrochenen Selbstinstituierung ist, eine Selbstinstituierung, die sich jedoch selbst einschränkt." Diese Selbsteinschränkung findet ohne vorherbestimmte Grenzen oder einen höheren Anhaltspunkt statt. Daher ist die Demokratie im castoriadischen Denken eine tragische Regierungsform, in der die Hybris ständig lauert. Auf Basis der Hauptmerkmale der altgriechischen Demokratie, wie z.B. dem direkten Ausüben aller Gewalten durch die Stadt, kritisiert Castoriadis die modernen repräsentativen Demokratien. Gleichzeitig aber unterscheidet er die Instituierung der drei Sphären des gesellschaftlichen Lebens (öffentlich, öffentlich-privat und privat), die jede Gesellschaft prägen und definiert die autonome Gesellschaft als diejenige Gesellschaftsform, die auf die Maximierung der drei Sphären abzielt.

Wir verdanken Castoriadis' politischer Philosophie nicht nur die Entdeckung des Radikal-Imaginären als Kategorie für eine Theorie der Institutionen und der Sozialisierung der Psyche. Wir sind ihm auch verpflichtet, was die Einsicht in die Interdependenz von Imaginärem und Autonomie betrifft. Ohne die schöpferische

11 Die Menschenrechte stellen ein typisches Beispiel der Selbsteinschränkung einer demokratischen Gesellschaft dar.

Kraft des Radikal-Imaginären ist die Autonomie sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene unvorstellbar. In diesem Rahmen erweist sich Castoriadis' Denken als gewichtiger Beitrag zu einer kritischen zeitgenössischen politischen Philosophie. Aber Castoriadis' Auffassung des Radikal-Imaginären führt auch zu einer neuartigen Betrachtung des Seins (also auch der Psyche und der Gesellschaft) als Selbstschöpfung, die immer in der Art und Weise eines Magmas existiert. Castoriadis versuchte zu zeigen, dass das, was man als Realität und Rationalität bezeichnet, selbst noch der Schöpferkraft des Radikal-Imaginären entstammt. An dieser Stelle möchte ich betonen, dass ein Werk, in dem der Autonomiebegriff eine so zentrale Rolle spielt, nicht auf eine *'ontologische Rettung der Revolution'* (Honneth) reduziert werden kann. Der Anschluss an die Problematik der Revolution erfolgt durch die Orientierung am Projekt der Autonomie und dies unterscheidet Castoriadis von einigen Vertretern der Praxis-Philosophie, denen es tatsächlich um eine ontologische Rettung der Revolution geht.

Castoriadis' lebenslange Leidenschaft für den Jazz führt mich in Versuchung, sein Denken als eine Improvisation zu bezeichnen. Ende der 40er Jahre verkehrte er nach seiner Arbeit im Büro, wo er den Kapitalismus analysierte, im *Mutualite*, wo er Kaffee trank und die Revolution vorbereitete. Später in der Nacht besuchte er mit seiner Gruppe das *BalNegre*, ein Tanzlokal, wo er Jazz genoss und mit afroamerikanischen Musikern, Afrikanern und Anarchisten in Kontakt kam. Seine Bewunderung für den jamaikanischen Trotzkisten C.L.R. James, der revolutionäre Reden im Tempo vokalen Improvisationsjazz' hielt, äußerte sich oft in Erinnerungen aus dieser Zeit sowie in längeren Diskussionen über den Jazz. Der Sinn der Improvisation, der Öffnung gegenüber dem Neuen und der Entstehung des Unterschiedlichen, spiegelt sich meines Erachtens auch in der Kritik der Bürokratie wider. Ebenso zeigt er sich in der Schöpfung *ex nihilo* und in der Entdeckung des Radikal-Imaginären sowie in der ständigen Instituierung der Gesellschaft als eine Art endloser, aufgeklärter Improvisation des Radikal-Imaginären. Die Bewunderung, die der große Komponist des 'Free Jazz', Ornette Coleman, wiederholt über Castoriadis' Werk ausdrückte und die mehrstündigen Improvisationen von Castoriadis am Klavier während der ungarischen Revolution deuten vielleicht auf die geistige und politische Aktivität hin, zu der er die Menschen leidenschaftlich zu inspirieren versuchte.

## Literatur

- Castoriadis, Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* (1975), aus d. Französischen v. Horst Brühmann, Frankfurt/M 1990.
- ders., *Homilies in Ellada*, Athen 1990.
- Ciaramelli, Fabio, „An Introduction to Cornelius Castoriadis's work“, in: *Journal of European Psychoanalysis*, 1998, 87-91.

- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M 1985.
- Honneth, Axel, „Die Kreativität des Sozialen. Zum Tode von Cornelius Castoriadis“, in: *Frankfurter Rundschau*, 30. Dezember 1997, 14.
- Paz, Octavio, *Itinerarium. Kleine politische Autobiographie*, Frankfurt/M 1993.
- Urribarri, Fernando, „The Psyche: Imagination and History. A General View of Cornelius Castoriadis's Psychoanalytic Ideas“, in: *Free Associations*, 7. Jg., H. 3, 1999, 374-396.
- Whitebook, Joel, „Ein Stückchen Selbstständigkeit. Das Problem der Ich-Autonomie bei Freud“, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 46. Jg., H. 1, 1992, 32-51. ~

## Teil II

### Politik, Ökonomie und Geschlechterverhältnisse

Cornelia Moser

## **Material queer. Sexualität, Ökonomie und Perspektiven queerer antikapitalistischer Politiken**

Den Zusammenhang von Sexualität und kapitalistischer Ökonomie zu untersuchen, ohne das Eine auf das Andere zu reduzieren, ist selten unternommen worden. Entweder wurde Sexualität direkt aus den Erfordernissen des Kapitals abgeleitet (Fourier, Reich) oder andersrum Kapitalismus auf eine ihm zugrunde liegende Heterosexualität zurückgeführt (Delphy, Wittig). Um die Verbindung zwischen Sexualität und kapitalistischer Wirtschaftsweise zu betrachten, ohne dem einen oder dem anderen Weg zu folgen, geht es in diesem Artikel um verschiedene Berührungspunkte: Der erste Abschnitt wendet sich der Arbeit, der sexuellen Arbeitsteilung, der sexuellen Arbeit und der Sexualität als Arbeit zu. Im zweiten Abschnitt wird gezeigt, dass viele neuere Theorien zu Sexualität und Ökonomiekritik auf einen 'Gesellschaftsvertrag' als Bindeglied Bezug nehmen, allerdings in sehr unterschiedlicher Weise. Während teilweise diese Verträge gekündigt werden sollen, planen andere Ansätze gar, neue Verträge einzugehen. Im dritten Abschnitt wird das warenförmige Begehren, das Begehren nach Waren, aber auch das kommunistische Begehren untersucht. Der letzte Abschnitt fasst die Erkenntnisse der vorangegangenen insofern zusammen, als er die daraus entstandenen Politikfelder von *queer politics* betrachtet und kritisiert. Dabei wird der *queere* Bezug auf Identität und Staat befragt. Die Einsicht in aktuelle Forschungen zur Verschränkung von Sexualität und Ökonomie soll Erkenntnisse für *queere* antikapitalistische Politiken liefern.

### **Sexuelles Arbeiten**

In der Arbeit treffen sich ökonomische und sexuelle Gesellschaftsverhältnisse. Gegenüber älteren Beschreibungen dieses Zusammenhangs von beispielsweise Charles Fourier oder Wilhelm Reich (kritisch zu letzterem: Delphy 1998,63), welche Sexualität zum Nutzen der kapitalistischen Arbeit unterdrückt sahen, haben feministische Analysen im Rückgriff auf Friedrich Engels die marxistischen Ansätze nach Geschlecht differenziert: die vermeintliche Unterdrückung von Sexualität nehme sich bei Frauen anders aus als bei Männern (Firestone 1978; Hartmann 1975). Als Existenzgrundlage von Kapitalismus und Patriarchat diene die gesellschaftliche



Unterteilung in Produktions- und Reproduktionssphäre. Die Arbeitsteilung, die dieser Trennung zugrunde liege, wurde von Heidi Hartmann und Shulamit Firestone 'sexual division of labor' genannt. Beide ziehen diesen Begriff der 'gender division of labor' vor, da sie in ersterem die körperliche Erfahrung reproduktiver Arbeit von Frauen besser ausgedrückt sehen. Die zunächst erfreuliche Tatsache, dass sie als Feministinnen Sexualität in ihrer Analyse der Geschlechter- und Klassenverhältnisse berücksichtigen, erscheint bei genauerer Betrachtung weniger erstaunlich. Sexualität bezieht sich bei Firestone ausschließlich auf das Gebären von Kindern und ist immer schon Heterosexualität. Heidi Hartmann (1975, 102) fasst unter die heterosexuelle Arbeitsteilung neben der biologischen Reproduktion der Menschen auch die Reproduktion der Heterosexualität selbst als Zweck. Deren materielle Basis liege in der Kontrolle erstens der weiblichen Arbeitskraft, zweitens der weiblichen Sexualität.

Die aus der Arbeitsteilung entstandene Sphärentrennung sei geschlechtlich geprägt und würde entsprechend bewertet. Firestones Zurückführung dieser geschlechtlichen Prägung auf biologische Unterschiede zwischen den Geschlechtern hat zwar die Aufwertung weiblicher Rolleneigenschaften zum Ziel, führt jedoch genau deshalb zu essenzialisierenden Zuschreibungen, die sich in dieser Weise auch bei Herbert Marcuse und anderen Vertretern der Kritischen Theorie (z.B. Löwenthal 1936) finden lassen: Aus der Position der Hausfrau im vermeintlichen 'Außen' der kapitalistischen Ökonomie oder gar aus der Gebärd- und Pflegeerfahrung werden spezifisch weibliche Charakterzüge geschlossen, die im Kampf gegen das unmenschliche kapitalistische System und beim Aufbau einer neuen Gesellschaft nutzbar gemacht werden sollen.<sup>1</sup>

Grundlage eines weniger essenzialistischen feministischen Ansatzes bietet die eigenwillige und produktive Interpretation von Engels' Einleitung zum *Ursprung*, die die Anthropologin Gayle Rubin vorgenommen hat. Engels schrieb:

„Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung.“ (MEW 21, 27f.)

Gayle Rubin (1975) sieht hier eine implizite Kritik der Auteilung von Produktions- und Reproduktionssphären und entwendet Engels damit produktiv für feministische Zwecke. Auch in der so genannten Reproduktionssphäre würde etwas

1 Beispielhaft für diese Position ist auch Nancy Hartsocks (1983) Analyse des 'Feminist Standpoint', in welcher sie die Gegenüberstellung von Gebrauchs- und Tauschwert der kapitalistischen Sphärentrennung auf die Geschlechtscharaktere überträgt.

erzeugt', und zwar nichts Geringeres als die Menschen selbst. Dass die Mehrwertproduktion unbezahlte Reproduktionsarbeit voraussetzt, würde noch keinesfalls erklären, warum dafür ausgerechnet Frauen herangezogen werden. Daher müsse die Bedeutung der Verwandtschaftsbeziehungen für die Herstellung der Geschlechterverhältnisse, des *sex-gender-systems*, untersucht werden. Rubin liest an den Arbeiten von Claude Lévi-Strauss und Sigmund Freud die basalen Funktionsstrukturen des *sex-gender-systems* der westlichen Kultur ab, und kommt zu dem Schluss, dass es keine biologische Grundlage der Arbeitsteilung gibt. Lévi-Strauss selbst führe die Arbeitsteilung darauf zurück, dass ein 'reciprocal state of dependency between the sexes' hergestellt werden solle. Rubin schließt daraus:

„The division of labor by sex can therefore be seen as a 'taboo': a taboo against the sameness of men and women, a taboo dividing the sexes into two mutually exclusive categories, a taboo which exacerbates the biological differences between the sexes and thereby creates gender. The division of labor can also be seen as a taboo against sexual arrangements other than those containing at least one man and one woman, thereby enjoining heterosexual marriage." (1975, 178)

Dieses *sex-gender-system* richte sich, so Rubin, gleichzeitig gegen Frauen wie gegen Nicht-Heterosexuelle. In der Reproduktion würden entsprechend dem herrschenden *sex-gender-system* heterosexuelle Männer und Frauen hergestellt, die nicht ausschließlich für die Ökonomie benötigt werden. Auch das politische System der Heterosexualität reproduziere sich an dieser Stelle selbst. Das heißt, bei Rubin schlägt sich das heterosexuelle *sex-gender-system* in der Ökonomie nieder, resultiert jedoch nicht zwangsläufig aus ihr.

Nehmen Hartmann und Firestone in ihren Auseinandersetzungen mit Engels überhaupt erst eine geschlechtsspezifische Analyse der Arbeitsteilung vor, will Rubin diese Aufteilung debiologisieren, indem sie das *sex-gender-system* dafür verantwortlich macht, nicht etwa wie Firestone biologische Voraussetzungen oder heteronormative Reproduktionsnotwendigkeit. Mit dieser erfolgreichen anti-essenzialistischen Wendung wird aus Rubins 'politischer Ökonomie des Sex' eine sozio-kulturelle Beschreibung, welche sehr wohl die wirtschaftlichen Auswirkungen der Geschlechterhierarchie kritisiert, die Ursachen jedoch nicht in der Wirtschaftsweise selbst findet. Damit schafft sie einerseits die Möglichkeit, die von Hartmann und Firestone evakuierte Betrachtung von Sexualität als Praxis und Begehren (wie es unfeministisch bei Fourier und Reich zu finden ist) in die feministische Analyse zu reintegrieren. Andererseits blendet diese Verortung der Herstellung von Geschlecht im Kulturellen - bei aller Brillanz - die historische Relevanz des *sex-gender-systems* für die spezifischen Funktionsweisen des Kapitalismus aus.

Die frühen Ansätze (Fourier und Reich) hatten also die Bedeutung der Unterdrückung von Sexualität (als Trieb) für die Produktivität der Arbeit im Kapitalismus beschrieben. Die Feministinnen Hartmann und Firestone haben die geschlechter-

differenzierte Betrachtung der Arbeitsteilung ermöglicht und weibliche Reproduktionsarbeit (sexueller und materieller Art) damit sichtbar gemacht. Rubin kritisiert diese Sphäreneinteilung und ermöglicht somit, Sexualität auch jenseits von Reproduktionsarbeit herrschaftskritisch zu betrachten.

Thematisierten die genannten Feministinnen bereits die Enteignung der Frauen von ihrem Arbeitsprodukt (Aneignung der Hausarbeit zur Gratis-Reproduktion des Arbeiters schlägt sich in Mehrwert nieder) wie auch ihrer Gebärfähigkeit (Das Recht des Vaters auf die Kinder), so spricht die Postfeministin Beatriz Preciado (2003) als erste von einer weitergehenden sexuellen Enteignung der Frauen: der Enteignung ihres Orgasmus. In ihrer Beschreibung von Technologien des 19. Jahrhunderts - Antimasturbations- und Anti-Hysterieapparaten - zeigt Preciado, wie in dem ersten Fall die 'sinnlos verausgabte Energie' für die Lohnarbeit gespart werden sollte. In dem letzteren Fall soll der durch die Anti-Hysterie-Vibratoren hergestellte Orgasmus als ärztlich-mechanisch regulierter ebenfalls unter Kontrolle gebracht werden. „Aber in beiden Fällen stellt sich der Orgasmus als etwas dar, das nicht der Frau gehört.“ (86) Preciado stellt einen Zusammenhang zwischen sexuellen Energien und kapitalistischer Produktivität her, der an Wilhelm Reichs unterdrückte Sexualität erinnert. (Sie schreibt (ebd.), dass der Wahnsinn des Orgasmus von den Apparaten unterdrückt würde.) Demgegenüber führt sie mit Foucault aber auch die produktive Seite der Macht an: im Anti-Hysterie-Vibrator wird der Orgasmus zum transparenten „Resultat der Arbeit mechanischer Maschinen“ (ebd.). An anderer Stelle fasst sie diese Position folgendermaßen zusammen „Die Disziplinartechniken der Sexualität sind kein repressiver Mechanismus, sondern re-produktive Strukturen, aber auch Techniken von Lust und Begehren, die Subjekte des Wissens hervorbringen.“ (116f.) Sexualität ist Arbeit. Sexualität ist produktiv und nicht nur im generativen Sinne reproduktiv, also Kinder hervorbringend.

Dieser Produktivität nähern sich Renate Lorenz, Brigitta Kuster und Pauline Boudry mit ihrem Begriff der 'sexuellen Arbeit'. Ohne die geschlechtlich aufgeladenen Sphären der (Re)Produktion an biologischen Körpern festzumachen, untersuchen Lorenz u.a., wie Geschlecht weder nur in der 'Reproduktionssphäre' des Kapitals, noch ausschließlich in abstrakten kulturellen Normen hergestellt wird. Die kulturellen Normen selbst sind stark durch die kapitalistische Wirtschaftsweise geprägt. 'Sexuelle Arbeit' beschreibt, wie auch in der Produktionssphäre, also am Arbeitsplatz, Heterosexualität durch ein unterschiedliches Maß an Aufwand hergestellt und 'gemanaged' werden muss (1999, 15f.). Lorenz u.a. greifen auf ein Vertragsmodell zurück und stellen sich damit in die feministische Tradition von Monique Wittigs 'heterosexuellem Vertrag'.<sup>2</sup>

2 In ihrem neuen Buch von 2007 verschiebt sich die Bedeutung ihres Begriffs von 'sexueller Arbeit' insofern, als sie dessen doppeltes Funktionieren betonen, einerseits Hetero-

## Verträge kündigen

Wie ihre Kollegin, die materialistische Feministin Christine Delphy, fasst auch Monique Wittig das spezifische Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnis, in welchem Männer und Frauen stehen, als Klassenverhältnis. Delphy erklärt die Sexualität zum „champ de l'affrontement“ (1975, 280) der beiden Geschlechts-Klassen. Wittig fügt hinzu, dass es *heterosexuelle* Männer und Frauen seien. Und dies ist kein Detail, sondern das entscheidende, verbindende Element. In *On the social contract* beschreibt Wittig, wie die Heterosexualität als politisches Regime die Ausbeutungsbeziehung ermöglicht. Die heterosexuelle Arbeitsteilung ist für Wittig also nicht nur eine Art 'Tabu' gegen andere Entwürfe - wie bei Rubin -, sondern es ist vielmehr andersrum die Heterosexualität selbst, welche diese Arbeitsteilung mitsamt gesellschaftlicher Sphären und Geschlechterrollen hervorbringt. Der heterosexuelle Vertrag als Grundlage der Ausbeutung schafft demnach 'Männer' und 'Frauen', welche die Positionen in diesem Ausbeutungsverhältnis bezeichnen und somit wechselseitig konstitutiv sind. Ohne Ausbeutungsverhältnis - keine Männer und Frauen. Unter diesen Umständen würde auch eine Aufwertung des 'Weiblichen' keine Besserung bringen. Lesben hingegen kündigten diesen 'vormodernen' Vertrag und entzogen sich damit der heterosexuellen Ausbeutung. Daher sind Lesben für Wittig keine Frauen (1992, 45). Denn 'Frau' bezeichne immer schon die Position der Ausgebeuteten. Das Geschlechter- als Klassenverhältnis zu fassen, entlehnt Wittig Friedrich Engels: „Der Mann ist in der Familie der Bourgeois, die Frau repräsentiert das Proletariat.“ (MEW 21, 75) Wie Rubin stellt auch Wittig fest, dass das Geschlechterverhältnis nicht mal einem kapitalistischen Vertragsverhältnis entspricht, auch wenn bei letzterem zweifelsohne über die Willensfreiheit gestritten werden kann. Ein Arbeitsvertrag wird jedoch formuliert und damit (in politischen Grenzen) verhandelbar. Den heterosexuellen Vertrag beschreibt Wittig nach Rousseaus *contrat social* als vormodern, weil er eben nicht offen ist und 'frei' eingegangen werden kann. Als gesellschaftliches Normen- und Subjektverhältnis kann es bei diesem vormodernen Verhältnis kein Außen geben, welches nicht gleichzeitig einem völligen Außerhalb der Gesellschaft gleichkäme. Wittig situiert Lesben dennoch in einer Art 'Außen' des heterosexuellen Vertrags, also analog den oben genannten Marxist-innen, welche die Reproduktionssphäre außerhalb des Kapitalismus verorten und deshalb positiv aufladen. Doch auch Lesben sind den kapitalistischen Gesetzen unterworfen. Und nicht nur das: Lesben müssen ebenfalls an der (Re)Produktion des heterosexuellen Ausbeutungsverhältnisses mitwirken.

Sexualität, andererseits Produkte herzustellen. Vielleicht ist diese Verschiebung eine Reaktion auf Kritiken, denen der Begriff zu einseitig auf der kulturellen Ebene operierte.

Renate Lorenz u.a. bemühen zur Beschreibung der sexuellen Produktivität des Arbeitsplatzes ebenfalls das Vertragsmodell: für das Verhältnis der im Kapitalismus grundlegenden Sphärentrennung in 'Arbeit' und 'Zuhause'. Der vermeintlichen Auflösung dieser Sphärentrennung in Zeiten von *Ich-AGs* und *corporate identity* setzen sie entgegen: „Der Zusammenhang zwischen dem 'privaten' und dem 'öffentlichen' Bereich ist dann besonders produktiv, wenn er verdeckt wird.“ (1999,22) Unter sexueller Arbeitsteilung fassen sie nicht lediglich die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, sondern auch die Integration von (persönlicher) Subjektivität in das Arbeitsverhältnis. Kohärente Heterosexualität wird nicht nur - wie bei Hartmann - in der reproduktiven Sphäre (Zuhause) hergestellt. Auch am Arbeitsplatz muss sie immer wieder (re)produziert werden. Sexualität verstehen Lorenz u.a. dabei als „Set gesellschaftlicher Vorschriften und Möglichkeiten“ (12), das durch die Institution Heterosexualität als sexuelle und soziale Ordnung auf alle wirkt.<sup>3</sup> Das bedeutet im Konkreten, dass Menschen in 'emotionaler' oder 'affektiver' Arbeit ihre psychische Verfassung als Ich-Produkt herstellen (z.B. Flugbegleiterin, Hostess etc.), aber auch, dass produktive Heterosexualität am Arbeitsplatz heterosexuelle Männlichkeit adressieren muss. (Damit ist nicht nur Prostitution gemeint, sondern die Herstellung von Heterosexualität an nahezu jedem Arbeitsplatz.) Der Vertrag zwischen 'privat' und 'öffentlich' besteht also gerade darin, dass beide zusammen erst das Funktionieren der aktuellen Formen von Kapitalismus und Heterosexualität ermöglichen. Die ehemals der 'Reproduktionssphäre' zugeordneten Tätigkeiten Fürsorge, emotionale Arbeit, *carework* usw. werden nicht nur immer mehr kommodifiziert (was einer Ausweitung des Kapitalismus gleichkäme). Der Kapitalismus ist auf die Produktivmachung dieser Arbeiten angewiesen und verändert sich mit dieser veränderten Basis selbst.<sup>4</sup> Der Kapitalismus ist vom industriellen zum *Dienstleistungs-* oder *Informationskapitalismus* übergegangen, und in dieser neuen Form des Kapitalismus spielen ehemals scheinbar unkapitalistische Dinge wie Subjektivität, Affekt, Symbole etc. plötzlich eine entscheidende Rolle.

Da viele dieser Bereiche früher der weiblich zugewiesenen 'Reproduktionssphäre' angehörten, könnte bei der Suche nach neuen angemessenen Widerstandstrategien (die dem Industriekapitalismus entsprechende Form des Streiks ist aufgrund von Vereinzelung etc. immer schwerer realisierbar) auf die Erfahrungen der Frauenbewegungen zurückgegriffen werden, die ja aus einer sehr vergleichbaren Situation in den 1960er und 1970er Jahren Protest organisierten. Unter diesem Blickwinkel kann der Hausarbeits-Streik als Modell dienen, diese 'Produktivmachung' von 'Per-

3 In ähnlicher Weise hatte auch Bebel (1879) die universale Wirkung des bourgeoisen Geschlechtermodells für alle Klassen beschrieben.

4 Auch die Begriffe der 'immateriellen Arbeit' bei Maurizio Lazzarato oder der 'affektiven Arbeit' bei Michael Hardt versuchen, diese Veränderung zu beschreiben.



sönlichem' erst einmal sichtbar zu machen, indem es verweigert wird. Eine Position, welche die vermeintlich von kapitalistischen Gesetzen freie Sphäre des 'Zuhauses' vor einer Verdinglichung schützen will, verkennet jedoch, dass diese vermeintlich unkapitalistische Sphäre ein für das Funktionieren des Kapitalismus notwendiges 'Außen' darstellt.<sup>5</sup>

Die Forderung von Lohn für Hausarbeit (LfH) sollte durch die Weigerung, bestimmte Arbeiten gratis zu verrichten, diese Arbeit überhaupt erst auf die Agenda setzen. Sie half aber auch, die Vereinzelung der 'Betroffenen' zu überwinden und politische Organisierung zu ermöglichen. Die kollektive Aktion ist notwendig, da vor allem jene Gruppen der Frauen besonders vom Staat bedroht und abhängig waren und sind, welche Arbeiten verrichten, die die anderen Frauen gratis machen: Prostituierte und Frauen, die von Sozialhilfe leben (Prescod-Roberts in Lorenz u.a. 1999, 117). Und heute gilt dies auch für 'ethnisierte' Hausarbeiterinnen. Die LfH-Forderung entspricht also in ihrem Wunsch, den Vertrag aufzukündigen, Wittigs Lesbischwerden/Weglaufen. Bereits in den 1970er Jahren begrüßten auch lesbische Gruppen die LfH-Forderung, weil es ihrer gegen Heterosexismus gerichteten Politik zu mehr Sichtbarkeit verhalf (Ruth Hall in Lorenz u.a. 1999, 124-131).

Auch Preciado bezieht sich in ihrem *kontrasexuellen Manifest* auf Wittigs Kritik des *heterosexuellen Vertrages*. Nur dass bei Preciado nicht bloß Männer, sondern Männer und heterosexuelle Frauen von diesem Vertrag profitieren. Statt jedoch diesem unsichtbaren Vertragsverhältnis davonzulaufen, wie es Wittig noch nahe gelegt hatte, entwirft Preciado einen *kontrasexuellen Vertrag*, der die Grundlage einer kontrasexuellen Gesellschaft offen legen soll.<sup>6</sup> In diesem Vertrag wird der Verzicht sowohl auf die aus der sexuellen Position erlangten Privilegien erklärt als auch der Verzicht auf naturalisierende sexuelle Beziehungen, auf Verwandtschaftsbeziehungen und Eigentumsrechte an Produkten des Körpers, seien es Kinder, Sperma oder sonstiges. Die zentrale Rolle des Eigentums als Generator von sozialen Beziehungen und den

5 Z.B. Spivak 1988 bemüht dieses Argument. Für die feministische Lesart von Rosa Luxemburgs notwendigem nicht-kapitalistischem äußerem Milieu in Luxemburgs Kritik der Marxschen Reproduktionsschemata siehe Werlhof 1978. Mit 'Außen' ist hier nicht die Affirmation der oben genannten marxistischen Positionen gemeint. Es wird sich aber darauf bezogen, um es zu kritisieren: Die Rede von diesem 'Außen' wird durch die Beschreibung des wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis und der wechselseitigen Durchdringung der beiden 'Sphären' selbst ad absurdum geführt. Das 'Außen' ist also ein 'Innen' und bezeichnet einfach einen 'privatisierten' Bereich im Kapitalismus.

6 Kontra übersetzt leider nicht die französische Doppelbedeutung von contra-Sexualität, wo in derridascher Weise das contra auch als *contrat* gehört werden kann (das t wird nicht mitgesprochen) und damit die Vertraglichkeit thematisiert ist. Es handelt sich unter anderem um eine Anspielung auf die Vertraglichkeit des Sex im BDSM (Bondage & Discipline, Dominance & Submission, Sadism & Masochism).

damit einhergehenden sozialen Subjektpositionen erinnert an die Beschreibungen von Engels. Doch ist der Eigentumsverzicht offenbar nicht auf alle, sondern nur auf die *körperlichen* Produkte bezogen. Privateigentum an Produktionsmitteln soll nicht insgesamt abgeschafft werden, sondern nur das Privateigentum an körperlichen Produktionsmitteln, was annehmen lässt, dass hier eine politische Ökonomiekritik auf *body politics* angewandt wird, diese aber nicht - in die andere Richtung - in Zusammenhang mit den übrigen gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen gesehen wird.

Der Vorteil gegenüber dem wittigschen Modell liegt offensichtlich darin, dass an der 'Befreiung' aus dem vorangegangenen vertraglichen Verhältnis alle teilhaben können, indem sie auf Privilegien und Eigentum verzichten, also auch (vormalige) Männer. Preciado will den unsichtbaren wittigschen *bisexuellen Vertrags* überwinden, indem sie ihm nicht bloß einen Vertrag entgegenstellt, der bürgerliche Rechte garantiert. Der *kontrasexuelle Vertrag* will mit seinem Verzicht aufheben diese Rechte noch einen Schritt weiter gehen. Aber geht er damit nicht dem gleichen Irrglauben wie Engels nach, dass die Mittellosigkeit allein schon die Grundlage für eine gleiche Gesellschaft stellen könne?<sup>7</sup>

Preciado versucht, eine rubinsche Revolution der Verwandtschaftsbeziehungen durch das Aufkündigen dieser Verträge und der daraus resultierenden Privilegien zu erlangen. Sie verbleibt jedoch auf der Ebene der 'körperlichen Produkte' und 'Praxen'. Ihre *sexual politics* müssten wie der Begriff der *sexuellen Arbeit* von Lorenz u.a. auch auf darüber hinausgehende Besitz- und Arbeitsverhältnisse ausgeweitet werden, damit klar würde, was sie mit „materieller Ausbeutung“ (2003, 15) meint. So aber muss Preciados Verwendung marxistischen Vokabulars - „die Arbeiter des Anus sind die neuen Proletarier einer möglichen kontrasexuellen Revolution.“ (18) - als rein rhetorisch bezeichnet werden.

Der Vertrag, den Bini Adamczak in ihrem Artikel *Theorie der polysexuellen Ökonomie* (2006) beschreibt, überträgt ähnlich dem *kontrasexuellen Manifest* Figuren der politischen Ökonomiekritik auf *sexual politics*. Ihr Versuch geht damit über vorangegangene Analysen hinaus, welche lediglich die Rolle der Sexualität bei der Subjektbildung untersucht hatten. Hatte Preciado sich der Sexualität als *produktiver Arbeit* gewidmet, untersucht Adamczak die *Zirkulation* der Körper (2006, 14). Der Liebesmarkt 'Party' diene dazu, Körper mit dem verschiedenen Wert 'Anziehungskraft' zu tauschen. Über Monogamie werde eine künstliche Knappheit als Marktbeschränkung hergestellt: „Monogamie ist der Tausch von Freiheit gegen Sicherheit,

7 Engels hatte die Proletarier-Ehe aufgrund ihrer Besitzlosigkeit als prädisponiert für das Erringen der wahren Geschlechtsliebe bezeichnet (MEW 21, 73). Feministische Kritikerinnen warfen Engels vor, er habe dabei den Besitz des Proletariats an seiner Ehefrau übersehen (Werthof 1978).

die analog der Logik Konsumverzicht gegen Arbeitsplatz verfährt." (13) Während es im historischen Patriarchat den Phallus als allgemeines Äquivalent gab, kann es in der heutigen sexuellen Ökonomie kein solches geben. Es gibt nur den Wert Anziehungskraft. Kapital und Akkumulation kann es nicht geben, so Adamczak. „Die sexuelle Oekonomie bleibt hinter monetärer zurück, wir 'ficken feudal'. Deswegen ist sie aber keine Gebrauchswertökonomie, keine Bedarfswirtschaft." (15)

Adamczak beschreibt Heterosexualität ebenfalls als vormodern. Der feudalen Planwirtschaft Ehe werde dann jedoch mit der Liberalisierung des Liebesmarktes der krisenhafte Singlemarkt als 'Alternative' angeboten, was immerhin schon eine 'Gleichmachung' und damit Verbesserung gegenüber den Familienstrukturen bedeute. Dennoch schaffe diese Liberalisierung zunächst nur das doppelt freie Individuum der sexuellen Ökonomie, das - wie der marxssche Arbeiter - einerseits frei von Ehe und Familie (als Zwangsverhältnis), andererseits frei von Reproduktionsmöglichkeiten ist. Bei Adamczak liegt der unsichtbare Vertrag der liberalisierten sexuellen Ökonomie in der Gratis-Reproduktion der Pärchenbeziehung durch die Freundinnen. Und auch sie zieht als politische Option zur Sichtbarmachung den Freundinnen-Streik in Erwägung: Er mache sichtbar, dass Reproduktion nur kollektiv zu haben ist. Die communistische Freundschaft, welche die Grenze zwischen Paar und herkömmlicher Freundinnenschaft destabilisiert, wird zum polysexuellen, communistischen Versprechen.<sup>8</sup> Doch riskiert nicht auch die Freundschaft, vom Kapitalismus zur Reproduktion in Dienst genommen zu werden, so wie ja heute auch Freundschaften und Beziehungen eine entscheidende Rolle in etlichen Arbeitsbranchen spielen? Es müsste also die communistische Freundschaft auch in einer communistischen Ökonomie situiert sein. Adamczaks Kritik der Liberalisierung von Reproduktionsverhältnissen als nicht zwingend emanzipatorisch bietet die Grundlage für ihre 'communistische polysexuelle Freundschaft' als eine Art rubinsche *kinship revolution*. Nach der Aufkündigung der heterosexuellen Reproduktionsverträge beziehen sich Preciado und Adamczak positiv auf neu einzugehende Verträge, Versprechen, welchen ein utopisches Moment als Begehren nach neuen sozialen Formen innewohnt.

## Warenförmiges Begehren

Nach Rosemary Hennessy wird Begehren in der postmodernen 'consumer culture' um die Ware herum organisiert. Sie kritisiert Aktivist-innen wie *Queer Nation* da-

8 Diesen Ansatz der dritten Möglichkeit als Negation der Alternativen monogame Ehe versus unverbindliches Single-Dasein wurde bereits von Fremdgenese in dem Aufsatz *Die Romantische Zweierbeziehung. Beleuchtung einer trotzig linken Praxis* thematisiert (<http://www.copyriot.com/sinistra/magazine/sin05/rzb.html>; 20.12.2007). Adamczaks Text betrachtet die Analyse von Fremdgenese in ihrem ökonomischen Kontext.

für, *queer identity* als „the most stylish of the many attitudes on sale at the mall“ (1995, 161) zu kommodifizieren. Damit platzierten sie ihre gesamte Politik auf der kulturellen Repräsentationsebene, statt die Konsumkultur selbst zu kritisieren. Sie plädiert in einer an die Frankfurter Schule erinnernden Weise dafür, die Effekte der Kommodifizierung auf unsere Wahrnehmung und unser Wissen zu untersuchen, und die queere Kritik in einem geschichtlichen sowie einem Kontext der globalen Arbeitsteilung zu betrachten:

„As a way of seeing sexuality, critique insists on making connections between the emergence of a discourse on identity in industrialized social formations and the international division of labor, between sexy commodity images and labor, the spectacle and the sweatshop, style and class.“ (176)

Hennessy fordert, sexuelle Politiken im herrschaftskritischen Kontext zu betreiben. Antke Engel (2002, 214ff.) warf ihr deswegen vor, lediglich die *sexual politics* im kapitalistischen Kontext betrachtet zu haben, nicht aber die Effekte der Sexualität auf den Kapitalismus und andere Herrschaftsverhältnisse. Dabei ist in ihrem Anspruch, postmoderne historisch materialistische Kritik zu üben, sehr wohl dieses wechselseitige Verhältnis ausgedrückt:

„Postmodern historical materialist critiques of sexuality are postmodern to the extent that they participate in postmodernity's historical and critical remapping of social relations, but at the same time they maintain that sexuality is a material practice that shapes and is shaped by social totalities like capitalism, patriarchy, and imperialism as they manifest themselves differently across social formations and within specific historical conjunctures.“ (Hennessy 1995, 144)

Hennessy beschreibt das Begehren als warenförmig strukturiert und kritisiert sexuelle Politiken, nicht ausreichend darauf einzugehen. Eine Beschreibung davon, wie diese warenförmige Strukturiertheit des Begehrens aussieht, bleibt bei Hennessy jedoch auf das Begehren nach Waren beschränkt.

Bodo Niendel bietet eine Analyse des neoliberalen Begehrens in seiner Auseinandersetzung mit der Medienkampagne um das so genannte 'Barebacking' an.<sup>9</sup> Da im Neoliberalismus die Zukunft sich den Einzelnen unsicher darstelle und sie für alle Risiken oder auch Erfolgchancen auf das persönliche 'Selbstmanagement' verweise, sei Bareback-Sex „Ausdruck einer hedonistischen Lebenskultur“ (2004, 14). „Der für mich potentiell gefährliche Sex ist der geilere Sex und ist es auch für den anderen, [...] eine Perspektive der Sorge um den anderen [...] ist gesellschaftlich genauso wenig en vogue wie beim Sex.“ (ebd.) Diese Haltung des 'just-in-time'-Lebens, welches geradezu einen „Zwang zum Verflüssigen, zum Strömen, zur beschleunigten

9 'Bareback' bezeichnet das Reiten ohne Sattel und meint in dieser Diskussion den ungeschützten Geschlechtsverkehr.

Zirkulation des Psychischen, des Sexuellen und des Körperlichen" (1977,30) darstelle, wird von Jean Baudrillard als „Nachbildung jenes Zwangs, der den Warenwert beherrscht" bezeichnet. (30) Für ihn ist die vermeintlich befreite Sexualität „nur die Erscheinungsform des Kapitals auf der Ebene des Körpers" (ebd.). Die neoliberale Selbstverantwortung nicht nur für die körperliche Gesundheit, sondern auch für das sexuelle Glück und die sexuelle Performanz, macht auch bei Baudrillard das Selbst zum Verwalter seiner Kapitale:

„Wenn wir im Wunsch<sup>10</sup> eine phantasmatische und triebhafte Wahrheit des Körpers wiederzuentdecken glauben, bringen wir in Wirklichkeit doch nichts anderes zum Vorschein als die psychische Metapher des Kapitals. [...] Und die sexuellen Normensysteme, die die Regeln des Privateigentums ja nur ins Phantastische extrapolieren, sind das Mittel, jedem von uns die Verfügung über ein Kapital zuzuweisen: eines psychischen Kapitals, eines libidinösen, sexuellen, unbewußten Kapitals, für das jeder im Zeichen seiner eigenen Befreiung selbst verantwortlich ist." (32)

Was aber, wenn es nicht einfach der Kapitalismus war, der das Begehren strukturierte? Vielleicht haben die gewaltigen gesellschaftlichen Veränderungen seit der so genannten sexuellen Revolution der 1960er Jahre sich ja auch im Kapitalismus nieder geschlagen und ihm seine neoliberale Form mit verliehen.

Begehren erscheint hier also als kapitalistisch geprägtes, doch wenn davon ausgegangen wird, dass es auch den Kapitalismus reformieren konnte, dann kann es ihn vielleicht sogar abschaffen.<sup>11</sup> Dafür bräuchte es allerdings auch eine Revolution des Begehrens, vielleicht in ein *communistisches Begehren*, wie Bini Adamczak (2004) es nennt.

### Queer anticapitalist politics

In den bisherigen Analysen waren zum einen die 'Reproduktionssphäre' (z.B. die Verwandtschaftsverhältnisse), zum anderen die kapitalistische Produktion selbst als Heteronormativität generierend analysiert worden. Damit boten sich für lesbischswule Bewegungen zwei politische Strategien an: erstens die *queerfamily*, das Schaffen neuer verbindlicher, nicht-heteronormativer Lebenszusammenhänge, zweitens die so genannte *pink economy*, der schwule Bäcker, die lesbische Automechanikerin etc.

10 Wunsch bedeutet im Französischen 'désir' und könnte auch mit 'Begehren' übersetzt werden. C.M.

11 Auf einen Begriff des Begehrens von Deleuze/Guattari als „a-subjektivem Motor von Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit" beziehen sich auch Katharina Pühl und Nancy Wagenknecht bei ihrer Forderung, die Begehrensökonomie als wechselseitiges „Zusammenspiel psychischer, geistiger, körperlicher und ökonomischer Mechanismen" zu fassen (2001,5).



Die angenehmen lebenspraktischen Effekte liegen auf der Hand: Eine Abkehr vom Hetero-Familienmodell führt heute zumindest in den Metropolen nicht mehr zwingend in die soziale Vereinzelung. Und es ist ganz sicher angenehmer, in einer Firma zu arbeiten, die keine produktive Heterosexualität abverlangt, und z.B. für Lesben beim 'Management von Heterosexualität' eine 'lose-lose' Situation schafft. (Als 'femme' verlieren sie aufgrund sexistischer Zuschreibungen an Autorität, als 'butch' riskieren sie die Kontrolle über ihr Coming Out und müssen Homophobie fürchten.<sup>12</sup>)

Die Kritik an *pink economy* und *queerfamilies* wirft diesen häufig Identitätspolitik vor, welche sich in den zugeschriebenen Identitäten häuslich einrichte, sich den Verhältnissen anpasse, statt diese zu bekämpfen. Nancy Fraser bietet als Ausweg aus dem überkommenem Haupt- und Nebenwiderspruchsmodell an, soziale Bewegungen und Theorien nach Umverteilungs- und Anerkennungsaspekten zu klassifizieren. Emanzipatorische Politik soll sich an einer Kombination aus Sozialismus und Dekonstruktion ausrichten. Diese beiden stellt sie den für sie 'affirmativen' Politiken von *welfare State* und *affirmative action* entgegen (2001). Auf diese Weise erscheint jede Interessenspolitik, die sich z.B. für Rechte einsetzt, als affirmativ und damit ablehnenswert. Fraser ignoriert, dass *affirmative action*-Programme sehr wohl zu der von ihr geforderten Umverteilung geführt haben und dass die liberale Anrufung des Wohlfahrtsstaates in bestimmten politischen Konstellationen für spezifische gesellschaftliche Gruppen von entscheidender Bedeutung sein kann.<sup>13</sup> Die Queer-Theoretikerin Antke Engel kritisiert an dieser Oppositionsbildung, dass damit gerade die wichtige Verschränkung der beiden aus dem Blick gerate: fehlende *Anerkennung* drücke sich materiell aus und *Umverteilungsforderungen* müssten immer auf symbolisch-diskursive Ressourcen zurückgreifen (2002,205). Engel sieht einen „Ansatzpunkt politischer Intervention“ vielmehr „in der Ambivalenz des neoliberalen Individualisierungsversprechens, [...] das zugleich Angebot wie auch Zwang ist.“ (203) Ökonomische Herrschaftsformen in spätmodernen, neoliberalen Gesellschaften hätten sich so verändert, „dass sie unterschiedliche geschlechtliche und sexuelle Subjektivitäten sowie queer/feministische Perspektiven integrieren können bzw., sogar noch grundsätzlicher, die Bedingungen ihrer Konstituierung darstellen.“ (201) Engel thematisiert hier einen Vorwurf, wonach die Errungenschaften sowohl

12 Vgl. Lorenz u.a. 1999, 15f.: *femme* bezeichnet einen eher feminin ausgerichteten lesbischen Style, während *butch* für eher maskulin auftretende Lesben steht.

13 Siehe z.B. Prescod-Roberts in Lorenz et al. 1999. Darüber hinaus könnte man Fraser auch eine verkürzte Kapitalismuskritik vorwerfen, wenn sie ihn durch Umverteilung statt Enteignung überwinden will. Ihre Umverteilungsforderung wirft zum einen die Frage auf, wer sie durchführen soll und wieso die Besitzenden damit einverstanden sein sollten.

der lesbischswulen als auch der feministischen Bewegung einzig auf einen Modernisierungsschub des Kapitalismus zurückzuführen seien, bzw. schlimmer noch: dass die Bewegungen selbst durch ihre Kämpfe zur Modernisierung und damit zum Erhalt des Kapitalismus beigetragen hätten.<sup>14</sup> Dass die feministischen und lesbischswulen Kämpfe mit zur Veränderung des Kapitalismus beigetragen haben, ist offensichtlich, da der Kapitalismus immer gesellschaftlich 'eingebettet' ist. Der Vorwurf verkennt jedoch ökonomistisch den wechselseitig konstitutiven Charakter von Ökonomie und sexuell bestimmten Herrschaftsverhältnissen. Ganz sicher wird der Kapitalismus nicht allein über eine Auflösung sexueller Herrschaft: zu seinem gerechten Ende gebracht. Engel schließt daraus, dass mit den gesellschaftlichen Machtverhältnissen strategisch umgegangen werden müsse: Wenn Männlichkeit im Kapitalismus offensichtlich rentabler ist als Weiblichkeit, dann muss erstere eben enteignet werden, „nicht respektlos, sondern ganz im Sinne des Gemeinwohls an sich nehmen, was vorenthalten werden soll.“ (2001, 183)

Der Nähe zu neoliberalen Identitätsanforderungen ist sich Engel also bewusst. Sie problematisiert, dass Homosexuelle als Avantgarde neoliberaler Subjektivität hervorgehoben würden. „[A]usgereifte private, subkulturelle und bewegungspolitische Versorgungskontexte“ von Schwulen und Lesben würden als vorbildhafte „privatisierte Lösung für ein gesellschaftlich induziertes Problem figurieren.“ (2007, 277) Damit werden „Zustimmung zum Leistungsprinzip und zum Abbau sozialstaatlicher Absicherungen“ (276) schmackhaft gemacht. Der Unterschied zur neoliberalen Politik liege jedoch darin, „ob Modelle, Begriffe, Normen mobilisiert werden oder ob Menschen zur Mobilität angehalten werden. Im letzteren Fall wird die Mobilität zur Norm und ist darin gar nicht mehr mobil.“ (284)

Passen heutige lesbischswule Lebensentwürfe zum staatlichen Durchsetzen neoliberaler Politiken, so hatten früher Teile der *community* den Staat um Rechte und Schutz angerufen. Heike Raab untersucht die Kommodifizierung und Ökonomisierung der Staatsfunktionen sowie das Wirken normativer (Hetero-)Sexualität und hierarchisch binärer Zweigeschlechtlichkeit als Zusammenspiel der „politischen Rationalitäten, Regierungspraktiken und Selbsttechnologien“ (2005, 63). Sie kombiniert den Heteronormativitäts-Begriff der *queer theory* mit Foucaults Begriff der 'Gouvernementalität', wodurch neben den repressiven Funktionen des Staates auch dessen produktive Funktionen in den Blick geraten. Es müsse betrachtet werden, „wie sich heteronormative Werte und Normen in die Individuen hineinverlagern und welche institutionellen politisch-rationalen Formen sie annehmen.“ (ebd.) Damit wird der Staat weniger als Verteiler von Anerkennung bestätigt, sondern seine Praktiken und Institutionen werden zur Kampfzone. Raab orientiert sich hier an der neo-marxistischen Staatsanalyse nach Gramsci und Poulantzas und den Vertre-

14 Beispielhaft könnte hier Andrea Trumann (2002) genannt werden.

tern der Regulationsschule (Demirovic 2006; Jessop 1990). „Der Staat wird [...] zu einem Terrain sozialer Auseinandersetzungen und damit zu einem Konflikt- und Kompromissfeld" (Raab 2005, 62).

Für eine queere und feministische Politik liegt der Unterschied damit in einer wesentlichen Nuance: Mit der 'Gegeninstitutionspolitik' der 1970er bis 1980er Jahre konnten gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse nicht effektiv bekämpft werden. Die gegenläufige Strategie war, den Staat um Rechte und Schutz zu bitten. Sowohl von der *queeren* als auch von der Frauenbewegung wurde der Staat stark fetischisiert, weil er es in letzter Instanz immer war, der Rechte gewährte, der Schutz bereitstellte. Doch tatsächlich waren es die Bewegungen selbst, die mit ihren Kämpfen den Staat dazu gezwungen haben, Rechte zu gewähren. Daher liegt in der Nuance, den Staat um Rechte anzurufen, weil er als legitimer Rechtgeber anerkannt wird, oder aber im Staat als Feld der Auseinandersetzung für die Rechte bestimmter sozialer Gruppen zu kämpfen, ein bedeutender Unterschied.

Wurde die genannte Kritik an den queer Strategien von *queer family* und *pink economy* zwar differenziert und damit abgeschwächt, so bleibt sie dennoch notwendig: Antikapitalistische *queer politics* dürfen vor allem die globale Perspektive und die Kritik von *queers of colour* (El-Tayeb 2004) nicht aus den Augen verlieren. Vielleicht kann Adamczaks Vorstellung eines *communistischen Begehrens* den Begriff der 'sexuellen Arbeit' erweitern, so dass damit auch dem globalisierten heteronormativen Kapitalismus entgegengetreten werden kann. Das globale (Re)produktionsverhältnis verweist gerade die ökonomisch schlechter gestellten Gesellschaftsschichten der konsumkapitalistischen Länder auf die billigen Produkte der ausgelagerten Produktionen in 'Trikont-Ländern'. Der Begriff der 'sexuellen Arbeit' könnte zur Benennung rassistischer Degradierungen benutzt werden, wenn Migrantinnen die Emanzipation 'westlicher' Frauen ermöglichen; in gewisser Weise gibt es auch hier eine Form von unfreiwilligem Vertrag.<sup>15</sup> Die Verschränkung der 'sexuellen Arbeit' mit rassistischen Politiken lässt sich vielerorts finden, so z.B. in der Weigerung der Gewerkschaften, migrierte Sexarbeiter\_innen zu unterstützen. Wenn sich communistisches Begehren mit der Verweigerung 'sexueller Arbeit' bzw. der kollektiven Aktion zur Wiedererlangung der Bestimmung über diese 'sexuelle Arbeit' auf den unterschiedlichsten Ebenen verbindet, dann lassen sich gesellschaftliche Gruppen nicht mehr derart gegeneinander ausspielen. *Queere* antikapitalistische Politik muss kollektiv, aber auch global sein. *Queer politics* sollten dem warenförmigen Begehren grenzenloses Begehren z.B. durch Ehen für Bewegungsfreiheit entgegensetzen.

15 Neben der bereits in Lutz (2007) behandelten Untersuchung müsste eine weit angelegte Untersuchung der Situation von 'Au Pairs' und ihres ökonomisch unsichtbar gemachten Produkts sowie des archaischen Arbeitsverhältnisses selbst, das als modernes Sklaventum bezeichnet werden muss.

**Abgeschrieben bei**

- Adamczak, Bini, „theorie der polysexuellen Ökonomie“, in: *Diskus*, Jg. 54, H. 2, 2006, 12-19.
- Adamczak, Bini, *Kommunismus. Kleine Geschichte, wie endlich alles anders wird*, Münster 2004.
- Baudrillard, Jean, *Oublier Foucault* (1977), aus d. Französischen v. Liliane Etienne, München 1983.
- Bebel, August, *Die Frau und der Sozialismus* (1879), Berlin/Ost 1973.
- Delphy, Christine, „Pour un féminisme matérialiste“ (1975) in: *L'ennemi principal 1: Économie politique du patriarcat*, Paris 1998.
- Demirovic, Alex, *Nicos Poulantzas - Aktualität und Probleme materialistischer Staatstheorie*, 2. Auflage, Münster 2006.
- El-Tayeb, Fatima, „Rassismus als Nebenwiderspruch. Ausgrenzungspraktiken in der queer Community“, in: *izw*, Nr. 280, 2004, 20-23.
- Engel, Antke, *Wider die Eindringlichkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*, Frankfurt/M 2002.
- dies., „Bilder der Verführung in die privatisierte Verantwortung“, Interview, in: Lorenz/Kuster 2007 a.a.O., 273-288.
- Engels, Friedrich, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884), in: MEW 21, Berlin/Ost 1962, 27-173.
- Firestone, Shulamit, *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, aus d. Amerikanischen v. Gesine Stempel-Frohner, Frankfurt/M 1978.
- Fraser, Nancy, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, aus d. Amerikanischen v. Karin Wördemann, Frankfurt/M 2001.
- Hark, Sabine, *Dissidente Partizipation*, Frankfurt/M 2005.
- Hartmann, Heidi, „The Unhappy Marriage of Feminism and Marxism. Towards a more Progressive Union“ (1975), in: Nicholson, Linda (Hg.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, New York 1997, 97-122.
- Hartsock, Nancy, „The Feminist Standpoint“, in: Harding, Sandra/Hintikka, M.B. (Hg.), *Discovering Reality*, London 1983, 283-310.
- Hennessy, Rosemary, „Queer visibility in commodity culture“, in: Nicholson, Linda (Hg.), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, Cambridge 1995, 142-183.
- Heydebrand, Renate v. (Hg.), *Kanon - Macht - Kultur. Theoretische, historische und soziale Aspekte ästhetischer Kanonbildungen*, Stuttgart 1998.
- Hirsch, Joachim, „Die Universität. Elfenbeinturm, Wissensfabrik oder Ort der kritischen Theoriebildung?“, in: Brüchert, Oliver/Wagner, Alexander (Hg.), *Kritische Wissenschaft, Emanzipation und die Entwicklung der Hochschulen. Reproduktionsbedingungen und Perspektiven kritischer Theorie*, Marburg 2007.
- Jagose, Annamarie, *Queer Theory. Eine Einführung*, Berlin 2001.
- Jessop, Bob, *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place* (1990), Altona 1996.
- Löwenthal, Leo, „Das Individuum in der individualistischen Gesellschaft. Bemerkungen über Ibsen“, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*. 5. Jg., H. 3, 1936, 321-363.
- Lorenz, Renate/Kuster, Brigitta/Boudry, Pauline (Hg.), *Reproduktionskonten fälschen! Heterosexualität, Arbeit & Zuhause*, Berlin 1999.

- Lorenz, Renate/Kuster, Brigitta, *Sexuell arbeiten. Eine queere Perspektive auf Arbeit und prekäres Leben*, Berlin 2007.
- Lutz, Helma, *Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung*, Opladen 2007.
- Morton, Donald (Hg.), *Material Queer. A Lesbian Gay Cultural Studies Reader*, Colorado 1996.
- Niendel, Bodo, „Im Neoliberalismus fickt es sich anders“, in: *Gigi*, Nr. 34, 2004, 13-14.
- Preciado, Beatriz, *Kontrasexuelles Manifest*, aus d. Französischen v. Stephan Geene, Berlin 2003.
- Pühl, Katharina/Wagenknecht, Nancy, „Wir stellen uns queer. Die Queer Theory muss ihren inneren dark continent entdecken, die Kapitalismuskritik“, in: *Jungle World* 15, 2002, 5.
- Raab, Heike, „Aspekte queerer Staatskritik - Heteronormativität, institutionalisierte Identitätspolitik und Staat“, in: *fe min a politica*, 9. Jg., H. 1, 2005, 59-69.
- Riot-Sarcey, Michele, *Histoire du féminisme*, Paris 2002.
- Rubin, Gayle, *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. Toward an Anthropology of Women*, London 1975.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, „Feminism and Critical Theory“, in: dies., *In other worlds. essays in cultural politics*, London 1988.
- Trumann, Andrea, *Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus*, Stuttgart 2002.
- Werlhof, Claudia v., „Frauenarbeit: Der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Jg. 1. H. 1, 1978.
- Wittig, Monique, „On The Social Contract“, in: dies., *The straight mind*, New York 1992.



*Jörg Nowak*

## **Neoliberaler Feminismus und konservative Sozialkritik.**

### **Zur Klassenselektivität der neuen deutschen Familienpolitik**

Der Begriff des Feminismus war in Deutschland in den letzten 15 Jahren zunehmend zum Schimpfwort geworden. Kaum jemand wollte als Feministin oder gar als Feminist gelten. Im Zuge der Debatten um eine neue Familienpolitik hat sich diese diskursive Großlage so plötzlich wie grundlegend verändert. Feminismus gilt wieder als hoffähiges Thema und der Ruf nach einem 'neuen' Feminismus erschallt aus der gesellschaftlichen Mitte. Dabei hat sich auch die Bedeutung des Begriffs Feminismus verändert. Feministische Positionen waren seit ihrem Entstehen über die Bandbreite des politischen Spektrums verteilt und sind die unterschiedlichsten politischen Bündnisse eingegangen (vgl. exemplarisch Dietrich 2007 zum kolonialen Engagement der deutschen Frauenbewegung im Kaiserreich). In der zweiten Frauenbewegung seit den 1970er Jahren war eine Verknüpfung mit der politischen Linken innerhalb des westdeutschen Feminismus hegemonial geworden. Mit der erfolgreichen Reetablierung eines liberalen Feminismus, der sich als 'neuer' gegen den älteren, nämlich linksorientierten Feminismus seit den 1970er Jahren abgrenzt, deutet sich an, dass der Zustand einer linken Hegemonie innerhalb des deutschen Feminismus möglicherweise vorerst beendet ist.

Die von Renate Schmidt angestoßene und von Ursula von der Leyen fortgeführte Wende in der deutschen Familienpolitik wird weithin als Bruch mit den bisher politikfeldübergreifenden Geschlechterleitbildern wahrgenommen. Die Kämpfe um neue Geschlechterleitbilder und Ernährermodelle beschränken sich nicht auf Diskussionen um die konkret verabschiedeten und geplanten Maßnahmen, sondern finden ebenso im Bereich der populären politischen Literatur statt (Herman 2006; Dorn 2006; Schwarzer 2007; Koch-Mehrin 2007; Müller 2007). Dort wird vor allem um die Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit sowie damit einhergehende Modelle gesellschaftlicher Arbeitsteilung gestritten.

Im ersten Teil des Textes zeige ich anhand einer Analyse der Maßnahmen der neuen Familienpolitik deren klassenselektive Wirkung und biete die in der Familienpolitik verfolgten Strategien staatstheoretisch ein. Im zweiten Teil lege ich dar, wie in der populären Diskussion um Geschlechterleitbilder der 'alte', außerparlamentarische Feminismus in doppelter Weise enteignet wird. Der 'neue', neoliberal orientierte Feminismus der Regierungspolitik und der aufstiegsorientierten Frauen

besetzt erfolgreich den Begriff des Feminismus, während die Kritik am neoliberalen Charakter der neuen Familienpolitik von rechtskonservativen Anhängern des traditionellen Alleinverdiener-Modells artikuliert wird.

## 1. Asymmetrien der neuen Familienpolitik

Die sozialdemokratische Familienministerin Schmidt hat durch ihre Politik einen entscheidenden Bruch mit der bisherigen Familienpolitik bewirkt: Das konservative Familienernährermodell wurde erstmals offensiv von Regierungsseite angegriffen, indem die Erwerbstätigkeit von Frauen durch einen Ausbau der Kinderbetreuung ermöglicht werden sollte. Die Vereinbarkeit von Familie und Beruf *für Frauen* ist in den Vordergrund gerückt. Das heißt zugleich, dass die hauptsächliche Zuständigkeit von Frauen für Kindererziehung *nicht* in Frage gestellt wird. Zentraler praktischer Ansatzpunkt ist, dass erweiterte öffentliche Kinderbetreuung die Vollzeiterwerbstätigkeit von Frauen ermöglichen soll - dies unter Absehung von geschlechtsspezifischen Einstellungspraxen von Arbeitgeberinnen und den Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt. Als wissenschaftlicher Hintergrund dafür wurden zahlreiche Studien herangezogen und in Auftrag gegeben (Eichhorst/Thode 2002; Rürup/Gruescu 2003; Spieß u.a. 2003), die mit Verweis auf andere Länder einen Zusammenhang zwischen hoher Berufstätigkeit von Frauen, einer geringen Kinderarmut und einer hohen Geburtenrate herstellen. Von der Leyen, die 2006 eingesetzte Nachfolgerin von Schmidt, hat diese Strategie fortgeführt und erfolgreich gegen Widerstände in der eigenen Partei in das rechte Parteienspektrum importiert.

Um die Wirkung der Familienpolitik vor dem Hintergrund der gegebenen Strukturen des deutschen Ernährermodells darlegen zu können, erläutere ich zunächst die Zwänge, denen das Ernährermodell durch Veränderungen in den Lohnarbeitsverhältnissen unterworfen ist. Das Ernährermodell in Deutschland zeichnet sich aus durch einen relativ hohen Anteil von Familien, in denen lediglich der Mann Einkommen erzielt, sowie durch eine große Bedeutung von Teilzeitarbeit für die Erwerbstätigkeit von Frauen. Vor allem in den letzten 10 Jahren war der Anteil von weiblichen Vollzeitbeschäftigten relativ konstant, während eine starke Zunahme von Teilzeitbeschäftigten zu verzeichnen war. Dieses Modell wird in der Literatur der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung wegen der Fortdauer der männlichen Ernährerrolle und dem hohen Anteil an weiblichen Zuverdienerinnen als 'modifiziertes Familienernährermodell' bezeichnet (Ostner 1998, 246; Gottfried/O'Reilly 2002, 36). Die dominierende Entwicklung in den letzten 15 Jahren war die Ausdehnung weiblicher Teilzeitarbeit: Im Jahre 1991 gab es in Deutschland 29,2 Mio Vollzeitstellen, diese sind bis zum Jahr 2004 auf 24,2 Mio gesunken. Der Frauenanteil bei den Vollzeitstellen hat sich nur marginal verändert: er sank von 34,5 % auf 35,1 %.

Die Teilzeitstellen sind hingegen von 4,7 Mio auf 7,2 Mio angestiegen. Von diesen waren 1991 92 %, im Jahr 2004 85 % von Frauen besetzt. Mit diesem absoluten Anstieg der Teilzeitstellen ist auch die relative Bedeutung der weiblichen Teilzeitarbeit gestiegen: 1991 haben 30 % der erwerbstätigen Frauen in Teilzeit gearbeitet, 2004 waren es 41 %. Teilzeitstellen erreichen im Durchschnitt nur 60 % des Stundenlohns von Vollzeitstellen, 30 % der Teilzeitjobs sind im Niedriglohnsektor angesiedelt (Statistisches Bundesamt 2005; Weinkopf 2007). Dabei ist zu beachten, dass viel mehr gut ausgebildete Frauen erwerbstätig sind als solche, die niedrig qualifiziert sind. Frauen mit relativ hohem Ausbildungsstatus sind zu 80 % erwerbstätig, solche mit niedrigem nur zu 50 %.<sup>1</sup> Zudem gibt es wenig Veränderungen bei der Verteilung der nicht entlohten Arbeit im Haushalt: Frauen arbeiten im Schnitt 31 Stunden pro Woche nicht entlohnt gegenüber 19,5 Stunden bei Männern. Zwischen 1991 und 2002 hat sich dies nur unwesentlich verschoben: Männer arbeiten 14 Minuten pro Tag mehr, Frauen 21 Minuten weniger - das sind knapp unter 10 % Veränderung. Der erhöhte Zeiteinsatz bei den Männern verteilt sich zudem nicht gleichmäßig auf die Gesamtgruppe, sondern ist bei einer kleinen Untergruppe konzentriert (Statistisches Bundesamt 2004; Meier u.a. 2004).

Die seit dem Amtsantritt von Schmidt verabschiedeten Maßnahmen in der Familienpolitik betreffen vor allem drei Komplexe: den Ausbau der öffentlichen Kinderbetreuung, die veränderten Freibeträge für Kinderbetreuung sowie das Elterngeld. Die Maßnahmen werden im Folgenden erst einzeln, dann in ihrer Wirkung als Gesamtkomplex betrachtet.

## 1. Ausbau der Kinderbetreuung

Im Jahr 2002 gab es etwa 200.000 Kinderbetreuungsplätze. Mit dem Tagesbetreuungsausbaugesetz, das zum 1.1.2005 in Kraft getreten ist, sollen bis 2010 230.000 zusätzliche Plätze geschaffen werden. Eine Studie des Deutschen Jugendinstituts (Bien u.a. 2007) zur Kinderbetreuung hat festgehalten, dass vor allem für unter dreijährige Kinder mehr Plätze geschaffen werden müssen und dass 230.000 zusätzliche Plätze zuwenig sind. Die durch von der Leyen angestoßene neue Initiative vom Sommer 2007 hat darauf reagiert, indem sie bis 2013 für ein Drittel der unter dreijährigen Kinder Plätze schaffen soll (bisher sind in Westdeutschland ca. 10 % abgedeckt, in Ostdeutschland sind es bereits 40 %). Insgesamt sollen die Ende 2006 bestehenden 285.000 Plätze auf 750.000 erweitert werden.

1 Die Zahl der arbeitenden Frauen ist absolut gestiegen: von 1991 bis 2005 um 700.000 auf 16,4 Millionen, die Zahl der arbeitenden Männer ist in diesem Zeitraum gesunken von 22 auf ca. 20 Millionen.

Die arbeitspolitische Bedeutung dieser Maßnahme wird bisher äußerst selten erwähnt: In der Kinderbetreuung sind etwa 375.000 Beschäftigte angestellt. Davon arbeiten 60 % in Teilzeit, etwas weniger als 4 % Prozent sind Männer. Die Verdienste für eine Vollzeitbeschäftigte liegen rund um den Niedriglohnsektor, für Teilzeit liegen sie deutlich darunter (GEW Hauptvorstand 2004). Der Ausbau der Kinderbetreuung vollzieht sich unter den spezifisch deutschen Bedingungen als Ausbau prekärer Beschäftigung durch den Staat.

## 2. Neue Freibeträge für Kinderbetreuung

Die seit dem November 2005 regierende große Koalition hat mit Wirkung ab dem 1.1.2006 neue Freibeträge für die Kinderbetreuung eingeführt: Doppelverdienerinnen und Alleinerziehende können zwei Drittel ihrer Ausgaben für die Betreuung ihrer Kinder unter 14 Jahren von maximal 6.000 Euro Betreuungskosten steuerlich geltend machen, bei männlichen oder weiblichen Familienernährerinnen gilt dies nur eingeschränkt, nämlich nur für Kinder zwischen drei und sechs Jahren. Dieselbe Einschränkung gilt für Alleinerziehende, die nicht erwerbstätig sind. Mit 460 Mio Euro, die dabei mehr für Kinderbetreuung zur Verfügung stehen, ist das finanzielle Volumen relativ gering. Wichtig war bei dieser Maßnahme jedoch der Bruch mit dem Familienernährermodell durch die Familienministerin von der Leyen (CDU) sowie großen Teilen ihrer Partei.

Im Prozess der Durchsetzung des Gesetzes war die Förderung der Doppelverdiener-Familien unstrittig; die SPD hat sich zudem für die Förderung der Alleinerziehenden, die CDU/CSU für die der Alleinverdiener-Familien eingesetzt. In der Diskussion des Gesetzes hat die SPD für die Unterstützung der Alleinerziehenden Gründe der sozialen Gerechtigkeit geltend gemacht, die CDU/CSU hat dagegen im Fall der Paare mit einem/r Verdiener/in den Wert traditioneller Familienformen betont. Vor allem eine eindeutige Bevorzugung von Doppelverdiener-Familien wurde von der CDU/CSU abgelehnt, da dies der Bevölkerung eine bestimmte Lebensweise diktieren würde.

Wirkung des Gesetzes ist, dass vor allem Familien, in denen beide Partner Erwerbsarbeit nachgehen, finanziell entlastet werden. Familien, in denen beide Partner Vollzeit arbeiten, werden durch das Steuersystem benachteiligt, insofern soll damit ein Ausgleich geschaffen werden. Dieser ist jedoch gering im Verhältnis zur Benachteiligung der Doppelverdienerinnen im Steuerrecht. Insofern waren die Argumente der CDU/CSU sachlich nicht vollkommen zutreffend, da Vollzeit-Doppelverdiener-Familien bisher durch das Ehegattensplitting benachteiligt werden. Da aber das modifizierte Familienernährermodell, in dem ein Partner Vollzeit und ein anderer Teilzeit arbeitet, bisher steuerlich begünstigt wird, wird dieses Ernährerarrangement mit den neuen Regelungen zur Absetzbarkeit ein weiteres Mal und damit doppelt

bevorzugt. Da die Freibeträge für alle gleich hoch sind, werden Eltern mit geringem Einkommen durch das Gesetz benachteiligt.<sup>2</sup> Eben dies hatte die SPD der CDU im Bundestagswahlkampf 2005 vorgeworfen, da die CDU diese Maßnahme in ihrem Wahlprogramm verankert hatte und sie durch von der Leyen vertreten wurde.

Die Umverteilungswirkung des Gesetzes ist offensichtlich: Die Kombination von Elternschaft und Erwerbstätigkeit soll gefördert werden. Besser verdienende Eltern können mehr von der Steuer absetzen, weil sie mehr verdienen - zudem ist für besser verdienende Eltern das restliche Drittel leichter aufzubringen. Aufgrund des geringen finanziellen Volumens des Gesetzes hatte diese Maßnahme den Charakter eines Testballons, da das nachfolgende, finanziell relevantere Elterngeld eine ähnlich selektive Wirkung hat.

### 3. Das Elterngeld

Als zweiter großer Schritt der Familienpolitik der großen Koalition folgte die Verabschiedung des Elterngelds, das statt des zweijährigen Erziehungsgeldes nur für ein Jahr gezahlt wird, dafür aber höher ausfällt. Es wird seit dem 1.1.2007 gezahlt. Zwölf Monate erhalten Eltern 67 % des bisherigen Nettoeinkommens des erziehenden Elternteiles, höchstens 1.800 Euro. Alleinerziehende erhalten Elterngeld volle 14 Monate lang, sofern sie das alleinige Sorgerecht haben. Generelle Voraussetzung für den Elterngeldbezug ist, dass die Berufstätigkeit für die Kinderbetreuung unterbrochen oder auf höchstens 30 Wochenstunden reduziert wird. Eltern können auch zeitgleich Elterngeld beziehen. Dann verkürzt sich der Bezugszeitraum entsprechend, zum Beispiel auf sieben Monate für beide Partner. Mit dem geschätzten Gesamtvolumen für 2009, wenn das 2007 und 2008 noch gezahlte Erziehungsgeld wegfällt, ist die Maßnahme mit 4 Mrd. Euro finanziell recht großzügig ausgestattet. Das bisher gezahlte Erziehungsgeld betrug im Jahr 2006 2,9 Mrd. Euro, insofern stellt das Elterngeld eine Erhöhung der Leistungen für Familien dar (Fraunhofer-Institut 2006).

Das Elterngeld soll das Erziehungsgeld ersetzen, dass seit 2001 entweder 300 Euro pro Monat für zwei Jahre oder monatlich 450 Euro für ein Jahr beträgt. Das Erziehungsgeld wird nach den ersten sechs Monaten nur innerhalb enger Einkommensgrenzen gezahlt, mit steigendem Einkommen geht es zurück (Eichhorst/Thode 2002, 33f). Nach sechs Monaten bekommt nur noch die Hälfte der Familien die vollen Leistungen (Dingeldey/Reuter 2003, 663). Mit dieser sozialen Staffelung ist aber auch verbunden, dass es für den Elternteil mit dem höheren Einkommen (das

2 Im Fall von sehr geringem Einkommen oder ALG II-Bezug trotz Erwerbstätigkeit werden Gebühren zur Kinderbetreuung erlassen bzw. nicht auf das Einkommen angerechnet.



ist in der Regel der Vater) unattraktiv ist, Elternzeit wahrzunehmen. Dem soll mit der neuen Regelung entgegengewirkt werden.

Mit dem Elterngeld, das über prozentual am Einkommen orientierte Zahlungen Männern Anreize zur Übernahme von frühkindlicher Erziehung bieten soll, wird ein Dilemma deutlich zwischen der sozial gerechten Gestaltung einer solchen Leistung und dem Anspruch, Männer in Kinderbetreuung einzubeziehen. Die Tendenz der neuen Regelung besteht darin, soziale Gerechtigkeit zu vernachlässigen. Damit wird erkennbar, dass eine Regelung, die allein auf dem Feld der Familienpolitik angesiedelt ist, angesichts der bestehenden Strukturen in der Erwerbsarbeit nicht jenseits dieses Dilemmas operieren kann: Eine sozial gerechtere Regelung wie das Erziehungsgeld verstärkt die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung bei der Kinderbetreuung (vgl. Farahat u.a. 2006, 986). Dieses Dilemma könnte nur aufgelöst werden, wenn die Strukturen der Erwerbsarbeit verändert werden, in denen Männer im Durchschnitt die besser bezahlten Arbeitsplätze erhalten. Dennoch könnte durch höhere Mindestsätze vermieden werden, dass GeringverdienerInnen beim Elterngeld weniger Leistungen erhalten als beim Erziehungsgeld. In diesem Aspekt sind deutliche Konvergenzen der Familienpolitik zur 'aktivierenden' Sozialpolitik erkennbar (Henninger u.a. 2008). Leistungskürzungen für Geringverdienerinnen sollen dazu beitragen, den Niedriglohnsektor auszudehnen, was das Familienministerium als positive Anreize zur Erwerbsarbeit benennt (BMFSFJ 2006). Damit unterstützt die Familienpolitik über das Elterngeld den marktvermittelten Zwang, schlecht bezahlte Jobs anzunehmen.

Die größeren Anreize für Männer sind jedoch nur ein Aspekt des Gesetzes. Finanziell werden wie bisher Familienernährerinnen begünstigt: „Der Wegfall der Einkommensgrenzen begünstigt die, die gemeinsam mit einem/einer gut verdienenden Partnerin in einem Haushalt leben und die ohnehin durch das Ehegattensplitting begünstigt sind.“ (Bothfeld 2006, 103) Dagegen werden Geringverdienerinnen und arbeitslose Eltern durch relativ geringe Leistungen benachteiligt. Die Zielgruppe, die das Gesetz privilegiert, sind also Familien mit einem/r Familienernährer/in und relativ gut verdienende Doppelverdiener-Familien. „In den Vordergrund rückt (...) das Ziel, nicht bedürftige erwerbstätige Paare zu motivieren, sich für Kinder zu entscheiden“ (Farahat u.a. 2006, 985).

Trotz einiger Mechanismen des sozialen Ausgleichs - so wird z.B. für GeringverdienerInnen, die vor der Geburt des Kindes weniger als 1000 Euro netto monatlich verdient haben, das Elterngeld je nach Verdienst angehoben (zwischen 67 und 100 %) - ist mit dem Elterngeld eine Umverteilung familienpolitischer Leistungen verbunden, die Geringverdienerinnen gegenüber der früheren Regelung benachteiligt. Am stärksten benachteiligt sind Empfängerinnen von ALG II: Sie konnten bisher 24 Monate lang 300 Euro beziehen und erhalten nun höchstens 14 Monate lang denselben monatlichen Betrag (ebd., 987).

Die ersten Zahlen zum Elterngeld, die sich auf die ersten 9 Monate des Jahres 2007 beziehen, bestätigen diese Einschätzungen. Von der Leyen hat bei der Präsentation der Zahlen im Dezember 2007 als Erfolg herausgehoben, dass das Elterngeld von 92 % aller Eltern beansprucht wurde gegenüber 77 % beim Erziehungsgeld (FAZ 2007,4). Auf die Veränderungen bei diesem Bezug für bestimmte Einkommensgruppen, die aus den Zahlen hervorgehen, ist sie nicht eingegangen. Aus diesen Zahlen geht hervor, dass ca. 60 % der Antragstellerinnen weniger Leistungen erhalten als zuvor - diese befinden sich am unteren Ende der Einkommenshierarchie. Dagegen erhalten 25 % der Antragstellerinnen mehr Leistungen als mit dem Erziehungsgeld. Besonders drastisch sind die Einschnitte beim unteren Drittel der Bezieherinnen: Diese erhalten nur die Hälfte der Leistungen, die ihnen vorher zugestanden hätten.

Von der Leyen hat bei der Vorstellung des siebten Familienberichts im Deutschen Bundestag am 29. September 2006 zynischerweise die Vorteile für Geringverdienerinnen betont: „Die skandinavischen Staaten haben auch gezeigt, dass die Einführung des Elterngeldes ein wichtiger Baustein ist, um Kinderarmut zu senken, da insbesondere Alleinerziehende und Geringverdiener davon profitieren.“ (von der Leyen 2006, 2)

Deutlich wird mit dem Elterngeld und den beiden anderen Leistungen der Abschied vom Leitbild der sozialen Mobilität: Anstatt relativ arme Eltern soweit zu fördern, dass sie sich öffentliche Kinderbetreuung leisten können und sie finanziell mehr Spielräume haben, was nachweislich Bildungskarrieren beeinflusst, werden gut ausgebildete und relativ gut verdienende Eltern dazu ermuntert, mehr Kinder zu gebären. Bevölkerungspolitik hat die Maxime der sozialen Mobilität abgelöst, statt der Integration der Unterklassen setzt die Familienpolitik auf die Reproduktion der relativ Privilegierten.

Deutlich wird am Ausbau der Kinderbetreuung und an den Zahlen zur Entwicklung der Teilzeitarbeit, dass ein Teil der Frauen dauerhaft auf schlecht bezahlte Jobs verwiesen bleibt. Es gibt damit eine Verfestigung und Verstärkung der geschlechtsspezifischen Segregation auf dem Arbeitsmarkt, während ein anderer Teil der Frauen zunehmend bessere Jobs erhält. Damit wird auch deutlich, dass die Familienpolitik nur begrenzte Spielräume hat und sich gegenwärtig innerhalb des Terrains bewegt, das durch die aktivierende Arbeitsmarktpolitik definiert ist. Aktivierung ist im Fall der schlechter verdienenden Familien gleichbedeutend mit einer Einschränkung der Leistungen und mit einer Stärkung der Marktzwänge, also einem Anreiz zur Aufnahme von schlecht bezahlter Arbeit (bzw. alternativ Kriminalität, Prostitution oder Sozialbetrug). Im Fall der besser verdienenden Familien hat Aktivierung einen anderen Charakter: Sie wirkt sich als finanzielle Unterstützung der Elternschaft aus, damit die monetären Einbußen und/oder die Abhängigkeit vom Ehemann im Fall einer Geburt nicht zu groß sind. Die Umverteilung im Rahmen

der Familienpolitik folgt damit dem vorherrschenden Akkumulationsmodell, das produktive Zentren fördert und für den mehr oder weniger breit definierten Rest die Marktkräfte verstärkt wirken lässt.

Resultat der neuen Familienpolitik, die ihrem eigenen Anspruch nach auf eine bessere Vereinbarkeit von Familie und Beruf für Frauen abzielt, ist vor allem eine Stärkung des Zuverdiener-Modells, da dieses auch durch das weiter bestehende Ehegattensplitting steuerlich begünstigt wird. Das Alleinverdiener-Modell wird mit der kürzeren und für viele Bezieherinnen niedriger dotierten Elternzeit unattraktiver; das Doppelverdiener-Modell bleibt eine Möglichkeit, die vor allem für gut verdienende Paare attraktiv ist, die nicht entlohnte Hausarbeit durch Haushaltshilfen und öffentliche und/oder private Kinderbetreuung ersetzen können. Da sich mit der neuen Familienpolitik die möglichen Ernährermodelle je nach Einkommenshierarchie stärker differenzieren, bezeichne ich das damit entstehende Ernährermodell als *klassenselektives* Ernährermodell.

Auf politischer Ebene wurde das klassenselektive Ernährermodell durch die Gruppierung des liberalen Feminismus durchgesetzt, die seit dem Amtsantritt von Schmidt im Familienministerium dominant ist. Kennzeichen der Politik dieser Gruppierung ist, dass Gleichstellungspolitik auf die Erhöhung der weiblichen Erwerbsquote verengt wird. Dies geht damit einher, dass das Paradigma der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik - Ausweitung des Niedriglohnsektors und geringfügiger Beschäftigung, stärkere Kommodifizierung der Arbeitskraft - als Rahmenbedingung akzeptiert wird. Die neue Familienpolitik konnte nur dadurch durchgesetzt werden, dass sie sich als effektive Verstärkung der Ziele der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik präsentiert hat: Durch die Verkürzung der Elternzeit auf 1 Jahr werden mehr niedrig qualifizierte Frauen schneller gezwungen, sich in den Arbeitsmarkt zu reintegrieren, eine höhere Kinderzahl bei Gutverdienenden soll das Bildungsniveau anheben, die zusätzlichen Betreuungsmöglichkeiten sollen gut qualifizierten Müttern Anreize geben, für den Arbeitsmarkt verfügbar zu sein. Die Hegemonie des liberalen Feminismus, der mit dem Amtsantritt von von der Leyen allmählich auch im konservativen Parteienspektrum verankert wurde, ist Ausdruck der staatlichen Integration der Frauenbewegung in Form einer 'passiven Revolution' (Gramsci 1991ff, H. 1, § 44, 102; Showstack Sassoon 1987, 183). Die Forderungen der Frauenbewegung nach beruflicher Gleichstellung wurden nach langem Stillstand in den politischen Institutionen der BRD seit der Ausrufung der Agenda 2010 gewissermaßen staatlich kooptiert im Rahmen von klassenpolitischen Strategien zur Senkung des Werts der Ware Arbeitskraft. Die spezifische Form des bundesdeutschen Korporatismus, in dem die Gewerkschaften vor allem die überwiegend männlichen Kernbelegschaften vertreten haben, hat die institutionelle Reproduktion des Alleinverdienermodells begünstigt. Erst mit dem definitiven Ende dieser Form des Korporatismus nach dem Scheitern des Bündnis für Arbeit und der Einsetzung der Hartz-Kommission

war es möglich, den maskulinistischen Wohlfahrtskompromiss zugunsten einer offensiven Förderung der Erwerbstätigkeit von Frauen aufzukündigen. Diese findet jedoch unter den Bedingungen eines 'Maskulinismus des Wettbewerbs' (Sauer 2003, 109) statt. Das bedeutet, dass Pflegearbeiten vor allem zwischen Frauen - und nicht zwischen den Geschlechtern - neu verteilt werden, die Integration von Frauen in Erwerbsarbeit zunehmend als schlechter bezahlte Teilzeitarbeit verläuft und dass die in Erwerbsarbeit zugebrachte Zeit pro Familie tendenziell ansteigt, da das männliche Vollzeitarbeitsverhältnis weiter als Norm fungiert. Während die mit dem weiblichen Gebärstreik verbundene kollektive Strategie das Ziel hat, die mit Pflegearbeit *und* Berufseinhergehende Doppelbelastung zu vermeiden, zielt die neue Familienpolitik darauf, finanzielle und infrastrukturelle Anreize zu schaffen, dass Frauen diese Doppelbelastung auf sich nehmen. Es bleibt abzuwarten, ob die Ziele der Familienpolitik mit den verabschiedeten Maßnahmen erreicht werden. Erfolgreich konsolidiert wurde mit den neuen Maßnahmen der Familienpolitik in jedem Fall die Orientierung darauf, Geringverdienerinnen und Arbeitslose durch geringere staatliche Unterstützung zur Annahme schlecht bezahlter Jobs zu zwingen, während für Besserverdienende höhere finanzielle Ressourcen aufgewendet werden als bisher.

Die spezifische Form der Integration feministischer Forderungen in staatliche Strategien kann unter Bezug auf das Konzept der strategischen Selektivität des Staates (Jessop 2001) erklärt werden. Nach diesem Konzept haben aufgrund von Kräfteverhältnissen, die in die institutionelle Materialität des Staates eingeschrieben sind, bestimmte Strategien einen bevorzugten Zugang zu den Machtzentren. Die Strategie der im Staatsapparat verankerten Feministinnen, Gleichstellung institutionell zu befördern, hatte in Deutschland solange keinen Erfolg, wie die maßgeblichen Akteure in der Regierung diese nicht als effektive Verstärkung ihrer dominanten politischen Strategien angesehen haben. So hat die in der ersten rot-grünen Regierung auf Gleichstellung hinarbeitende Familienministerin Christine Bergmann zwar einige Neuerungen durchsetzen können, ihr gelang aber kein Bruch mit der Ideologie des deutschen Familienernährermodells. Erst mit der Wende der zweiten Schröder-Regierung zu einer aktivierenden Arbeitsmarktpolitik und dem Bruch des korporatistischen Pakts hat die Strategie des liberalen Feminismus Zugang zu den Machtzentren erhalten. Dies war nicht allein durch die Verschiebung der klassenpolitischen Strategie der Schröder-Regierung ermöglicht, sondern war auch Produkt einer engeren Zusammenarbeit der Familienministerin mit den dominanten Fraktionen in der Regierung und der Einbindung ihres Projekts in den Umbau der Sozialsysteme. Die Politik des liberalen Feminismus ist damit nicht eine Politik, die Frauen als Gruppe vertritt, sondern in die die Interessen und Strategien unterschiedlicher Akteure eingegangen sind und die darauf abzielt, bestimmte Gruppen von Frauen in ein hegemoniales Staatsprojekt einzubinden.

## 2. Eva-Prinzip versus Neue F-Klasse

Die diskursiven und institutionellen Brüche in der deutschen Familienpolitik haben ein gewaltiges Echo in der öffentlichen Diskussion. Fast wöchentlich erscheinen Publikationen, die jeweils einen neuen Vorschlag für die Neuverteilung der Arbeit zwischen den Geschlechtern präsentieren. Dabei haben sich zwei Hauptgruppen herausgebildet: (1) Die erste Gruppierung thematisiert als Antwort auf die neue Familienpolitik die Doppelbelastung von Frauen aus konservativer Perspektive. Gründungsmanifest ist der Bestseller der ehemaligen Fernsehmoderatorin Eva Herman, *Das Eva-Prinzip*. (2) Die Protagonistinnen der neuen F-Klasse (nach dem gleichnamigen Buch von Thea Dorn) unterstützen im Wesentlichen die Familienpolitik von der Leyens und sehen mit der Kanzlerschaft von Angela Merkel ein Signal für einen neuen Feminismus, der sich gegen gleichzeitige Tendenzen zu einem geschlechterpolitischen Rollback zur Wehr setzen muss. Sie reagieren zugleich auf die von der Gruppierung um Eva Herman vorgebrachten Positionen. Im Folgenden sollen die Positionen dieser beiden Gruppierungen kurz vorgestellt und die damit einhergehende Positionsverteilung beschrieben werden.

Eva Herman sieht die Feministinnen als kinderlose und tendenziell homosexuelle Verführerinnen der Mehrheit der Frauen, die sie ins Unglück und zum Verlust ihrer Weiblichkeit führen. Dies geschehe durch eine Angleichung an die Männer und die Teilnahme am Erwerbsleben. Dieselbe Entwicklung sei verantwortlich dafür, dass immer weniger Frauen Kinder bekommen. Herman kritisiert den Zwang zur Erwerbsarbeit (für Frauen), die 'natürliche' Weiblichkeit werde dem Streben nach Gewinn geopfert. Als Ausweg aus der Doppelbelastung propagiert sie eine Rückkehr zu den traditionellen Geschlechterrollen, die sie religiös - „Wir wurden vom Schöpfer mit unterschiedlichen Aufträgen in diese Welt geschickt“ (2005,46) - und biologisch begründet: „Die Weigerung, ein Leben als Hausmann zu führen, ist nicht etwa ein Zeichen für mangelnde Vaterliebe, sondern sie entspricht einfach dem natürlichen Rollenverhalten.“ (82) Hermans „Gegenentwurf zur Ich-Gesellschaft“ (55) kombiniert eine romantische Kritik des Kapitalismus mit einem Differenzdenken, in dem Frauen für Familie und menschliche Werte zuständig sind. Werden Frauen in den Beruf integriert und dadurch 'vermännlicht', so müssten notwendigerweise auch die menschlichen Werte verschwinden. Durch die Gleichsetzung von Ökonomie und Konkurrenzdenken erübrigt sich dann auch die Frage, wie ökonomische Verhältnisse demokratisiert werden und 'vermenschlicht' werden könnten.

Herman teilt mit Christa Müller den Befund, dass das Ansehen der Hausfrau-entätigkeit systematisch entwertet wurde und wieder aufgewertet werden müsse. Müller ist familienpolitische Sprecherin der Linkspartei im Saarland, kooperiert aber ebenso wie Herman mit dem rechtskonservativen Familiennetzwerk. Konsequenterweise ist ihr Buch *Dein Kind will dich* (2007) im St. Ulrich Verlag des Augsburgers



Bischofs Walter Mixa erschienen. Ihrem Anspruch nach vertritt Müller aber linke Positionen. Sie argumentiert zum einen stark in Bezug auf das Wohlergehen von Kindern und wendet sich unter Verweis auf mehrere Studien gegen die öffentliche Betreuung von unter dreijährigen Kindern und gegen eine Ganztagsbetreuung von Kindern im Vorschulalter. Zum anderen wendet sie jedoch ein, dass die höhere Erwerbsquote von Frauen für die Senkung der durchschnittlich gezahlten Löhne instrumentalisiert wird (2007,121) und dass die bestehende Arbeitsteilung bei nicht entlohnter Arbeit Frauen ausbeutet. Müller begrüßt die von der Frauenbewegung in den 1980er Jahren geforderte Einführung des Sechs-Stunden-Tags, die eine gleiche Beteiligung von Männern und Frauen an allen Arbeiten ermöglichen kann. Da der Sechs-Stunden-Tag jedoch nicht durchgesetzt werden konnte, sind die Frauen in den Gebärstreik getreten: „Der Gebärstreik in Deutschland ist ein Anzeichen dafür, dass Frauen immer weniger bereit sind, unentgeltlich Fürsorge- und Erziehungsarbeit zu leisten.“ (140) Müller steht anders als Herman dem Feminismus nicht feindlich gegenüber, sieht es aber als „Fehler der Frauenbewegung, die Befreiung der Frau vor allem durch die Gleichstellung im Erwerbsleben herstellen zu wollen.“ (136) Sie plädiert einerseits für die Gleichstellung der Frauen innerhalb der Erwerbsarbeit, aber zugleich für eine Gleichstellung von Erwerbsarbeit und „Arbeit der Frauen in den Privathaushalten“ (ebd.). Daraus resultiert ihre Forderung danach, Hausarbeit durch ein „Erziehungsgehalt“ (178) wie Erwerbsarbeit zu entlohnen und sozial abzusichern. Müller kapituliert vor den gegebenen Sachzwängen des deutschen Ernährermodells und verkleidet die Zwänge geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung als 'Wahlfreiheit', innerhalb der sich Frauen meistens für Hausfrauenarbeit entscheiden: „Die deutschen Familien sind größtenteils mit dem Familienmodell 'Vater arbeitet Vollzeit - Mutter Teilzeit' zufrieden: Die Regierung drängt auch die Mütter in die Vollzeiterwerbstätigkeit, die Kinder sollen möglichst früh wegorganisiert werden. Das alles geschieht im Interesse der deutschen Wirtschaft.“ (179) Müllers Anliegen ist es, das 'Wohl der Kinder' und 'die Familie' angesichts von längeren Arbeitszeiten und unsicheren Arbeitsverhältnissen zu retten. Da sie - bisweilen auch unter Verweis auf unterschiedliche Erwartungen bzw. 'Wertekataloge' von Frauen und Männern (134f.) - eine gleichberechtigte Beteiligung von Männern an nicht entlohnter Arbeit angesichts der vorherrschenden Arbeitszeitmodelle als gescheitert ansieht, will sie als Ausweg aus Verarmung und Pflegenotstand die Ausbeutung der Hausfrauen zumindest finanziell abmildern. Die durch von der Leyen vertretene Strategie wird Müllers Meinung nach nicht aufgehen, da sie die Doppelbelastung verstärkt. „Daß Frauen in einem Vollzeitberuf ihr eigenes Geld aus Gründen der Existenzsicherung verdienen müssen oder aus Gründen der Unabhängigkeit verdienen wollen und darüber hinaus als Mutter ganz überwiegend die unbezahlte Haus- und Erziehungsarbeit leisten und erstens zu wenig Zeit für ihre Kinder haben und zweitens kaum noch über Freizeit und Erholungszeit verfügen: für diesen Lebensentwurf kann man sich doch nicht

allen Ernstes einsetzen." (125) Ihrer Ansicht nach werden sich die Frauen dagegen wehren: „Der Gebärstreik wird sich fortsetzen." (180)

Die in vielen Aspekten divergenten Ansätze von Herman und Müller teilen das Anliegen, die bestehende oder drohende Doppelbelastung von Frauen durch mehr Zeit für Kindererziehung im häuslichen Rahmen abwenden zu wollen. Während Herman konsequent die traditionelle Mutterrolle von Frauen betont, geht es Müller eher darum, die Ausdehnung der in Familien geleisteten außerhäuslichen Erwerbsarbeit einzuschränken. Sie nimmt die vorherrschende geschlechtsspezifische Arbeitsteilung billigend in Kauf, begrüßt aber durchaus das Engagement von Hausmännern. Beiden Autorinnen geht es darum, das 'Familienleben' vor einer immer zeitintensiveren Beanspruchung durch Lohnarbeit zu retten. Mit einem konservativen Fokus auf Familie als Selbstzweck wird die Verknüpfung der etablierten Gleichstellungspolitik mit Klassenherrschaft thematisiert, die sich darin auswirke, dass Freizeit immer knapper wird und angesichts der politisch nicht durchsetzbaren weiteren Arbeitszeitverkürzung die kommerzielle und die nicht entlohnte Pflegearbeit für Kinder und Senioren unter immer prekäreren Bedingungen verrichtet wird. Mit dieser Positionierung stellen sich Herman und Müller tendenziell gegen den überfälligen Ausbau der Kinderbetreuung und eine gerechtere Aufteilung der Geschlechterrollen, da sie die im fordistischen Kompromiss vorgesehene größere Absicherung, was verfügbaren Wohlstand und verfügbare Freizeit angeht, der Flexibilisierung der mit diesem Kompromiss verbundenen Geschlechterhierarchie vorziehen.

Als Verteidigerinnen der neuen Familienpolitik treten die Krimiautorin Thea Dorn und die Unternehmensberaterin und FDP-Politikerin Silvana Koch-Mehrin auf. Beide richten sich gegen die geschlechtsspezifischen Hierarchien in allen Bereichen der Gesellschaft, vor allem in der Erwerbsarbeit. Sie haben als erfolgreiche Frauen die berühmte 'gläserne Decke' selber kennen gelernt und plädieren für einen Aufbruch starker Frauen.

Dorn betont, dass der Geschlechterkampf keineswegs vorbei ist und dass nach den Kämpfen um rechtliche Gleichstellung eine neue Form des Feminismus geschaffen werden muss. „Ein neuer Begriff muss gefunden werden für Frauen, die neue Wege zwischen Feminismus und Karriere gehen [...] Warum nicht zugeben, dass es in diesem Buch nicht um Frauensolidarität um jeden Preis geht, sondern um eine bestimmte Klasse von Frauen, die sich allerdings nicht durch ihre privilegierte Herkunft definiert, sondern einzig und allein durch das individuell von ihr Erreichte und Gelebte?" (37) In elf Gesprächen mit mehr oder weniger prominenten Frauen werden Lebenswege und Ansichten dargestellt, die sich traditionellen Rollenerwartungen erfolgreich widersetzt haben. Dorn richtet sich gegen die „öffentlichen Gebäraufrufe" (311) wie gegen die Vorstellung, dass sich Kindererziehung und Berufskarriere nicht vereinbaren lassen. In ihrer Verteidigung der Werte der Aufklärung und der französischen Revolution wendet sie sich nicht gegen Männer als Geschlecht, sondern vielmehr gegen „die

dummen Männer" (340). Aber: „Allerdings wäre es naiv und unfair zu behaupten, dass an dieser Misere einzig und allein die deutschen Männer Schuld sind. Es gibt einen zweiten mächtigen F-Klassenfeind: Die dumme Frau" (341) Damit sind jedoch nicht ungebildete Personen gemeint, sondern einfach diejenigen, die weiterhin traditionellen Geschlechtervorstellungen oder -lebensmustern anhängen. Die Frage danach, ob es nicht rationale Gründe für die Einzelnen gibt, das männliche Familienernährermodell aufrechtzuerhalten, da mit den bestehenden Arbeitszeitmodellen, geschlechtsspezifischen Entlohnungsbedingungen und der Verfügbarkeit von Kinderbetreuung bestimmte Lebensmodelle einfacher zu bewältigen sind als andere, kommt bei Dorn erst gar nicht auf. Der Kampf um Emanzipation wird bei ihr individuell geführt und stellt keine Forderungen an Politik und Gesellschaft. Es geht um die Emanzipation und Gleichstellung der Frauen und Männer, die sie sich 'leisten' können - im durchaus doppelten Sinn des Wortes. Die strukturellen Zwänge sollen durch eine kollektive Willensanstrengung durchbrochen werden, da es nach Dorn dumme und böswillige Personen beiderlei Geschlechts sind, die diese Zwänge aufrechterhalten - und nicht Strukturen, die politisch verändert werden können.

Silvana Koch-Mehrin plädiert für einen neuen „Feminismus *mit* den Männern" (16), der sich gegen die „Retro-Sehnsucht" und die „Rückbesinnung auf die guten alten Zeiten" wendet, „als Muttern noch fürs traute Heim und Vater für das nötige Kleingeld sorgte!" (12) Sie arbeitet heraus, wie rückständig die Geschlechterbilder in Deutschland im europäischen Vergleich sind und lastet dies den „politischen Strukturen" und der „deutschen Muttertümelei" (19) an. Die Unterstützung des männlichen Ernährermodells durch das Ehegattensplitting findet sie grotesk, die Hausfrauenehe ist für sie „eine gediegene Form des betreuten Wohnens für männliche Erwachsene" (23). Für genauso absurd hält sie den Vorschlag, Hausarbeit staatlich zu entlohnen, da die Arbeitsteilung im Haushalt von jedem Paar eigenständig verabredet werden könne. Ihre politische Parole lautet, den abwertenden Begriff der 'Rabenmütter' umzudrehen und positiv zu besetzen. Koch-Mehrin führt die verschiedenen politischen und strukturellen Hindernisse für eine gleichberechtigte Partizipation von Frauen an: den segregierten Arbeitsmarkt, die geschlechtsspezifische Berufswahl, die Lohndifferenz zwischen Frauen und Männern sowie die Rituale und Verhaltensweisen von Männerbünden. Um dagegen anzugehen, erklärt sie die Volkswirtschaft zur Verbündeten im feministischen Kampf: „Denn die Ökonomie ist eine Schwester! (...) Es ist nicht nur für die Beziehung, sondern in der Tat für die ganze Volkswirtschaft besser, wenn qualifiziertere Frauen Karriere machen und weniger qualifizierte Männer zu Hause anpacken." (161) Koch-Mehrin fordert dementsprechend „eine weibliche Kaderschmiede" (193), mehr Frauennetzwerke, Frauenquoten in der Politik, eine Verankerung der Familienpolitik in den 'harten Ressorts' wie Wirtschaft, Arbeit und Finanzen, die Abschaffung des Ehegattensplittings und eine quantitativ wie qualitativ bessere Ausstattung der Kinderbetreuung. Für ein FDP-Mitglied sind dies ungewöhnlich viele Vorschläge für staatliche

Intervention und Regulierung. Geschlechterpolitisch gehen ihre Forderungen weit über die konkreten Projekte des Familienministeriums hinaus. Dennoch fällt auf, dass die bessere Integration von Frauen in Erwerbsarbeit im Zentrum steht. Die Arbeitsteilung im Haushalt bleibt weitgehend ein 'privates' Thema, das der politischen Regulierung entzogen bleibt und die Geschlechterdifferenzen auf dem Arbeitsmarkt werden nicht im Zusammenhang mit dem dominanten Arbeitszeitmodell gesehen. Wie zu erwarten, werden eine allgemeine Arbeitszeitverkürzung und die Gewerkschaften bzw. die Arbeiter insgesamt als mögliche Bündnispartner nicht einmal erwähnt.

Die hier vorgestellten vier Autorinnen ordne ich im Folgenden zwei Richtungen zu: Herman und Müller bilden das Lager der konservativen Romantikerinnen und Dorn und Koch-Mehrin ordne ich dem ebenso von der Leyen vertretenen liberalen Feminismus zu. Die konservativen Romantikerinnen zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Doppelbelastung von Frauen und die Ausdehnung der in Familien geleisteten Erwerbsarbeit im Namen einer von diesen Zwängen relativ abgeschotteten Familienwelt kritisch betrachten. Dem zunehmenden Leistungsdruck soll nicht durch eine Umstrukturierung der Arbeitszeitmodelle, sondern durch eine defensive Abwehr des Doppel-Vollzeitmodells entgegengearbeitet werden. Der liberale Feminismus wendet sich gegen geschlechterhierarchische Strukturen und den nostalgischen Blick zurück auf die Hausfrauenehe. Die Emanzipation soll in neuer Form weitergeführt werden, beschränkt sich jedoch wie die herrschende Familienpolitik auf Maßnahmen, in deren vollen Genuss nur die relativ Privilegierten kommen würden. Die Probleme der schlecht qualifizierten Angestellten im Lebensmittelhandel, die auch mit besserer Kinderbetreuung äußerst geringe Aufstiegschancen hat oder der 50 % der gering qualifizierten Frauen, die erst gar keinen Arbeitsplatz finden, befinden sich außerhalb der Perspektive des liberalen Feminismus. Daher wird in den Büchern von Dorn und Koch-Mehrin zwar die aufgeregte Diskussion um Demografie kritisch rekapituliert, die Klassenselektivität der neuen Familienpolitik findet jedoch keine Erwähnung und die steigende Arbeitsbelastung wird nicht als Problem verstanden.

Mit der Herausbildung dieser zwei, die Diskussion um Familienpolitik dominierenden Richtungen ergibt sich die Situation, dass Gleichstellung mit Neoliberalismus und Elitenorientierung, tradierte Geschlechterhierarchien dagegen mit einem Widerstand gegen die zunehmenden Marktzwänge artikuliert sind. Iris Nowak hat diese Konstellation bereits vor einigen Jahren mit der Formel „Feminismus für die Elite - Familie fürs Volk“ (2002, 459) auf den Punkt gebracht. Die Polarisierung entlang dieser Linien hat sich jedoch in den letzten Jahren erheblich verschärft. Bezeichnenderweise ist es dem 'alten', linken und herrschaftskritischen Feminismus nicht gelungen, innerhalb dieser Debatte massenwirksam Position zu beziehen.<sup>3</sup>

3 Im aktuellen Buch der von den herrschenden Gruppen kooptierten Alice Schwarzer ist in etwa soviel Kritik am neoliberalen Charakter der neuen Familienpolitik zu finden

Dessen Bastionen wurden in zweifacher Weise geschleift: Die liberalen Feministinnen haben erfolgreich die Position des Feminismus und die damit verbundene Forderung nach Gleichstellung besetzt, die konservativen Romantikerinnen die Klage über die Doppelbelastung von Frauen und die zunehmenden Marktzwänge. Damit ist die Kritik der in den gesellschaftlichen Arbeitsteilungen vorherrschenden Herrschaftsstrukturen auf zwei Positionen innerhalb des etablierten Herrschaftsgefüges aufgespalten. Davon ausgehend lautet meine These, dass ein linker Feminismus und eine linke gegenhegemoniale Position sich nur dann erfolgreich konstituieren können, wenn sie in der Lage sind, beide Kritiken in herrschaftskritischer Weise zu verbinden. Dies erfordert die doppelte Aufgabe einer Verteidigung der begrenzten Fortschritte, die mit der neuen Familienpolitik verbunden sind, gegen die konservativen Romantikerinnen sowie einer offensiven Kritik des klassenselektiven Charakters des liberalen Feminismus und der neuen Familienpolitik.

### 3. Schluss

Mit Bezug auf hegemonie- und strategietheoretische Ansätze in der marxistischen und feministischen Staatstheorie konnte verdeutlicht werden, inwiefern die neue Familienpolitik in die klassenpolitische Strategie der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik und den damit verbundenen Abschied vom bundesdeutschen Korporatismus eingebettet ist. Die mit dieser Mischung aus Zwängen und Anreizen verbundene ökonomische Strategie hat die politische Funktion, Konsensbasen in der Bevölkerung auszubauen. Über die gezielte materielle Förderung bestimmter Gruppen hinaus hat die neue Familienpolitik die Wirkung, dass Anliegen von erwerbstätigen Frauen und ein modernisiertes Geschlechterbild symbolisch durch die Regierungspolitik vertreten werden. Familienministerin von der Leyen spricht dementsprechend im Namen aller Frauen und ihrem Anspruch auf eigenständige Erwerbstätigkeit und verbindet diese Anrufung mit dem Idealbild des heterosexuellen Paares, das Kinder aufzieht (von der Leyen/von Welser 2007). Die hegemoniale Familienpolitik tritt symbolisch als Schutzmacht aller Frauen auf, verwirklicht aber faktisch einen 'Feminismus der Besserverdienenden'.

An der aktuellen Artikulation von Gleichstellungspolitik und Klassenherrschaft wird deutlich, dass jedes politische Projekt, so auch das des Feminismus und der Gleichstellungspolitik, umkämpft ist: Es wird sowohl von den Herrschenden wie von den Subalternen reklamiert. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (1985, 210f, 221) haben bereits Mitte der 1980er Jahre darauf verwiesen, dass es keine notwendige

wie in dem von Silvana Koch-Mehrin. Schwarzer erwähnt zwar ähnlich wie Müller, dass eine 30-Stunden-Woche die einzige Lösung für Eltern sei (2007, 92), insgesamt bleibt dies jedoch ein Randthema.



Verbindung zwischen den neuen sozialen Bewegungen der 1970er Jahre (Feminismus, Ökologie, Antikolonialismus) und linken, progressiven Bewegungen gibt. Diese Verbindung muss, um sie zu erhalten, immer wieder neu durch politische Kämpfe hergestellt werden. Im Deutschland des 21. Jahrhunderts zeichnet sich ab, dass das in den 1990er Jahren erneuerte, aber bereits in Bezug auf Einfluss und Massenbasis geschwächte Projekt des Feminismus innerhalb weniger Jahre durch neoliberale Kräfte innerhalb und außerhalb der Regierung hegemonial umartikuliert wurde. Eine herrschaftskritische, mit dem Feminismus einstmals verbundene linke Position ist damit so weit marginalisiert, dass Gleichstellungspolitik als liberales Projekt der Flexibilisierung der Familien- und Erwerbsarbeitsstrukturen identifiziert wird. Diese Tendenz wird dadurch verstärkt, dass die öffentlich wahrnehmbare Kritik der sozialen Selektivität der neuen Familienpolitik durch antifeministische und/oder am Familienernährermodell orientierte Akteure vertreten wird.

Nicos Poulantzas hat in seiner Analyse der neuen sozialen Bewegungen die These vertreten, dass diese Bewegungen universalistische, d.h. hegemoniale Perspektiven entwickeln müssen, wenn sie der Gefahr entgehen wollen, als partikularistische Ein-Punkt-Bewegungen in die neu entstehende Staatsform nach der Krise des Wohlfahrtsstaates integriert zu werden (1979a, 135; 1980a, 61). Er hat dabei betont, dass die schwindende Rolle der Parteien als Vermittler zwischen Verwaltung und Bevölkerung und die Tendenz zu direkten Verhandlungen zwischen der Verwaltung und politisch organisierten Gruppen die Gefahr einer korporatistischen Integration dieser Bewegungen erhöht. Knapp 30 Jahre später ist dieser Prozess im Fall der Frauenbewegung abgeschlossen, da - auch aufgrund mangelnder Bündnispartner und einem Niedergang der sozialen Bewegungen in Westeuropa — eine hegemoniale Artikulation mit anderen progressiven Bewegungen nicht möglich und/oder von einer oder von beiden Seiten nicht gewollt war. An die Stelle einer Bündelung verschiedener Anliegen, eine in den 1970er und 1980er Jahren diskutierte 'transversale' Politik, ist die Professionalisierung und Filterung der je einzelnen Anliegen sozialer Bewegungen in den NGOs getreten (vgl. Brand 2000). In seiner Analyse ging es Poulantzas keineswegs darum, wie dies anderenorts verstanden wurde, der Arbeiterbewegung einen universalistischen und den neuen sozialen Bewegungen einen partikularistischen Charakter zuzuschreiben (vgl. Brand/Heigl 2006, 281). Es ging ihm vielmehr darum, dass die Ausarbeitung alternativer hegemonialer Ansprüche in den oppositionellen Bewegungen ein Gegenmittel gegen die korporatistische Tendenz sein kann, soziale Bewegungen in das System zu integrieren.

Wenn damit die Spaltung eines gegenhegemonialen Blocks und die Herauslösung von Bestandteilen dieses Blocks zugunsten einer Integration in Staatsprojekte permanente Aufgabe der Reproduktion des Klassencharakters des Staates ist (vgl. Jessop 1985, 128), so ergibt sich für gegenhegemoniale Kräfte die Aufgabe, ihre Bewegungspraxis danach auszurichten, ob sie die Stärkung eines gegenhegemonialen Blocks zur

Folge hat. Partikulare, für die einzelnen Teilbewegungen kurz- oder mittelfristig vielversprechende Bündnisse können zur Herauslösung dieser Teilbewegungen aus dem gegenhegemonialen Block führen. Ex post sind derartige Diagnosen natürlich immer leichter zu treffen als in den Situationen selbst. Für die Frauenbewegung gilt zudem, dass angesichts des maskulinistischen Charakters der deutschen Gewerkschaften und der mit der Arbeiterklasse verbundenen politischen Organisationen die einflussreichen oppositionellen Bündnispartner nicht gerade zahlreich waren und sind. In der aktuellen Situation jedoch, in der es nur sehr schwache und relativ fragmentierte linke soziale Bewegungen in Deutschland gibt und daher die Rekonstruktion eines gegenhegemonialen Blocks zu den langfristigen politischen Aufgaben gehört, stellt sich für einen linken Feminismus die Aufgabe (sofern er nicht als Teil des neoliberalen Machtblocks wahrgenommen werden will und weitergehende politische Ansprüche hat), sich als politisches Projekt gegen den liberalen Feminismus zu konstituieren, indem die in der aktuellen Konstellation getrennten Kritiken der beiden wichtigsten Modi von gesellschaftlicher Arbeitsteilung neu zusammen geführt werden (vgl. hierzu auch Adelheid Biesecker's Ansatz 'Das Ganze der Arbeit'). Das durch den liberalen Feminismus und die konservativen Romantikerinnen besetzte Terrain kann nur durch eine Kritik zurückerobert werden, die gleichermaßen geschlechtsspezifische und klassenbezogene Hierarchien thematisiert.

## Literatur

- Bien, Walter/Rauschenbach, Thomas/Riedel, Birgit (Hg.), *Wer betreut Deutschlands Kinder? Dfl-Kinderbetreuungsstudie*, Berlin 2007.
- BMFSFJ (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend), „Einkommensersatz Elterngeld: 365.000 Familien in Deutschland profitieren“, 11.05.2006, <http://www.bmfsfj.de/Kategorien/Presse/pressemitteilungen,did=75678.html> [17.01.2008]
- Bothfeld, Silke, „Das Elterngeld - Einige Anmerkungen zum Unbehagen mit der Neuregelung“, in: *femina politica*, 10. Jg., H. 2, 2006, 102-107.
- Brand, Ulrich, *Nichtregierungsorganisationen, Staat und ökologische Krise. Konturen kritischer NRO-Forschung*, Münster 2000.
- ders./Heigl, Miriam, „'Innen' und 'Außen'. Zu Staat, Bewegung, und 'radikaler Transformation' bei Poulantzas“, in: L. Bretthauer u.a. (Hg.): *Poulantzas lesen*, Hamburg 2006, 274-289.
- Dietrich, Anette, *Weisse Weiblichkeiten. Konstruktionen von „Rasse“ und Geschlecht im deutschen Kolonialismus*, Bielefeld 2007.
- Dingeldey, Irene/Reuter, Silke, „Beschäftigungseffekte der neuen Verflechtung zwischen Familien- und Arbeitsmarktpolitik“, in: *WSI-Mitteilungen*, 56. Jg., H. 11, 2003, 659-665.
- Dorn, Thea, *Die neue F-Klasse. Wie die Zukunft von Frauen gemacht wird*, München-Zürich 2006.
- Eichhorst, Werner/Thode, Eric, *Vereinbarkeit von Familie und Beruf. Benchmarking Deutschland Aktuell*, Gütersloh 2002.

- Farahat, Anuscheh/Janczyk, Stefanie/Mängel, Anett/Schönig, Barbara, „Exklusive Emanzipation. Zur Frauen- und Familienpolitik der großen Koalition“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 51. Jg., H. 8, 2006, 985-994.
- Fraunhofer-Institut, „Familienbezogene Leistungen und Maßnahmen in Deutschland“, 15.12.2006, <http://www.bmfsfj.de/bmfsfj/generator/Kategorien/Forschungsnetz/forschungsberichte.html?suchbereich=familie&suchtext=&suchvon=&suchbis=&suchsprache=&x=5&y=3>, [11.02.2008]
- GEW (Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft) Hauptvorstand, *Stellungnahme der GEW zum Referentenentwurf eines Gesetzes zum qualitätsorientierten und bedarfsgerechten Ausbau der Tagesbetreuung und zur Weiterentwicklung der Kinder- und Jugendhilfe (Tagesbetreuungsausbaugesetz - TAG)*, 27.4.2004, [http://www.gew.de/Binaries/Binary6565/TAG\\_GEW-Stellungnahme.pdf](http://www.gew.de/Binaries/Binary6565/TAG_GEW-Stellungnahme.pdf) [20.12.2007]
- Gottfried, Heidi/O'Reilly, Jacqueline, „Reregulating Breadwinner Models in Socially Conservative Welfare Systems: Comparing Germany and Japan“, in: *Social Politics*, Vol. 9, No. 1, 2002, 29-59.
- Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Klaus Bochmann u. Wolfgang Fritz Haug, Hamburg 1991 ff.
- Henninger, Annette/Wimbauer, Christine/Dombrowski, Rosine, „Geschlechtergleichheit oder 'Exklusive Emanzipation'? Ungleichheitssoziologische Implikationen der aktuellen familienpolitischen Reformen“, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 2008, i.E.
- Herman, Eva, *Das Eva-Prinzip. Für eine neue Weiblichkeit*, unter Mitarbeit von Christine Eichel, München 2006.
- Jessop, Bob, *Nicos Poulantzas. Marxist Theory and Political Strategy*, Houndmills u.a. 1985.
- ders., „Die geschlechtsspezifischen Selektivitäten des Staates“, in: Eva Kreisky, Sabine Lang, Birgit Sauer (Hg.), *EU. Geschlecht. Staat*, Wien u.a. 2001, 55-85.
- Koch-Mehrin, Silvana, *Schwestern. Streitschrift für einen neuen Feminismus*, Düsseldorf 2007.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (1985), Wien 2000.
- Meier, Uta/Küster, Christine/Zander, Uta, „'Alles wie gehabt?' Geschlechtsspezifische Arbeitsteilungs- und Mahlzeitenmuster im Zeitvergleich“, in: Statistisches Bundesamt (Hg.): *Alltag in Deutschland*, Wiesbaden 2004, 114-130.
- Müller, Christa, *Dein Kind will dich. Echte Wahlfreiheit durch Erziehungsgehalt*, Augsburg 2007.
- Nowak, Iris, „Feminismus für die Elite - Familie fürs Volk“, in: *Das Argument* 247/44. Jg., H. 4, 2002, 459-472.
- Ostner, Ilona, „Quadraturen im Wohlfahrtsdreieck. Die USA, Schweden und die Bundesrepublik im Vergleich“, in: dies./Lessenich, Stephan (Hg.), *Welten des Wohlfahrtskapitalismus*, Frankfurt/M-New York 1998, 225-252.
- Poulantzas, Nicos, „Es geht darum, mit der stalinistischen Tradition zu brechen!“, in: *Prokla* 37, 1979, 9. Jg., H. 4, 127-140.
- ders., „Marxismus zwischen Sozialdemokratie und 'realem Sozialismus'“, in: J. Bischoff, J. Kreimer (Hg.): *Annäherungen an den Sozialismus*, Hamburg 1980, 55-74.

- Rürup, Bert/Gruescu, Sandra, *Nachhaltige Familienpolitik im Interesse einer aktiven Bevölkerungsentwicklung. Gutachten im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend*, Berlin 2003.
- Sauer, Birgit, 2003: „Gender makes the World go round?. Globale Restrukturierung und Geschlecht“, in: A. Scharenberg, O. Schmidtke (Hg.): *Das Ende der Politik?*, Münster, 98-126.
- Schwarzer, Alice, *Die Antwort*, Köln 2007.
- Showstack Sassoon, Anne, „Women's New Social Role: Contradictions of the Welfare State“, in: dies. (Hg.), *Women and the State*, London u.a. 1987, 158-188.
- Spieß, Katharina C./Schupp, Jürgen/Grabka, Markus/Haisken-De New, John P./Jakobeit, Heike/Wagner, Gerd W., *Abschätzung der Brutto-Einnahme-Effekte öffentlicher Haushalte und der Sozialversicherungsträger bei einem Ausbau von Kindertageseinrichtungen*, Berlin 2003.
- Statistisches Bundesamt, (Hg.), *Alltag in Deutschland. Analysen zur Zeitverwendung*, Stuttgart 2004.
- dass., *Leben und Arbeiten in Deutschland - Mikrozensus 2004*, 2005 <http://www.destatis.de/presse/deutsch/pk/2005/mikrozensus2004b.htm> [02.05.2005]
- Weinkopf, Claudia, „Frauen und Niedriglöhne. Plädoyer für einen gesetzlichen Mindestlohn in Deutschland“, 2007, [http://www.iaq.uni-due.de/aktuell/veroeff/2007/weinkopf\\_070127.pdf](http://www.iaq.uni-due.de/aktuell/veroeff/2007/weinkopf_070127.pdf) [06.02.2008]
- Von der Leyen, Ursula, 2006: „Rede der Bundesministerin für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Ursula von der Leyen, zum Elterngeld und Familienbericht im Deutschen Bundestag am 29. September 2006, Berlin“, 29.09., <http://www.bmfsfj.de/Kategorien/Presse/reden,did=84682.html> [11.02.2008]
- dies./Von Welser, Maria, *Wir müssen unser Land für die Frauen verändern*, München 2007.

## **Warum nachhaltige Entwicklung auch eine Frage der Zeit ist. Die Relevanz der (Re)Produktion für Ökonomie und Ökologie als Zeitfrage**

In den Debatten über den erforderlichen Richtungswechsel der herrschenden Wirtschaftsweisen werden bisher überwiegend die ökologischen und sozialen Interdependenzen theoretisch bearbeitet. Seltener wird zum einen die Problematik der diese begründenden Geschlechterverhältnisse mit betrachtet, während zum anderen die Dimension 'Zeit' bei all diesen Diskursen zwar immer vorhanden ist, deren gewollter oder ungewollter Einsatz, deren Eigenschaften und machtpolitisch/männlich dominierende Strukturen aber kaum Beachtung finden. Daher werde ich hier einige Wurzeln der heute (vor)herrschenden Zeitstrukturen in Erinnerung rufen und deren Auswirkungen auf gesellschaftliche wie wirtschaftliche Entwicklungen skizzieren, um gezielte Fragen für die Herausforderungen eines sozial-ökologischen Transformationsprozesses daraus abzuleiten. Mit dem Verständnis von 'Zeit' unmittelbar verknüpft ist auch der Umgang und das Verhältnis der Menschen zur Natur. Diese Beziehungen sowohl untereinander (Natur und Zeit) als auch zwischen Natur/Zeit und Menschen in ihren sozialen Geschlechterverhältnissen in den analytischen Blick zu nehmen, ist für eine Weiterentwicklung der Theorien über nachhaltige Wirtschaft, für das 'Ganze der Wirtschaft' nicht unwesentlich.

### **1. Zeit wird als 'Lineare Zeit' 'geboren'**

Die Zeit zu definieren, ist schon immer auch für Philosophinnen eine zentrale Frage, denn sie kann weder gesehen noch berührt werden, niemand kann aus ihr heraustreten. Als Maßzahl der Bewegung hinsichtlich des 'Davor' und 'Danach' - wie Aristoteles die Zeit definiert - wird sie funktionalisiert, ist Grundvoraussetzung aller Lebens- und Produktionsprozesse, gilt als beherrschbar, berechenbar und absolut. Dagegen wird die Vorstellung von Zeit als rhythmische, zyklische Maßeinheit für Veränderungen nur wenig wahrgenommen. Diese einseitige Ausrichtung im Umgang mit Zeit lässt sich anhand der Veränderungen der sozialen Gemeinschaftsstrukturen festmachen. Parallel mit der Durchsetzung linearer Zeitförmigkeit haben sich Herrschaftsstrukturen etabliert, die auch mit der Herrschaft des Mannes über das Universum und über die Natur begründet werden.



Einer der 'Gründungsväter der modernen Wissenschaft', Francis Bacon, hat zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts die Zeit als sachliche Kopfgeburt oder geistige Sachgeburt mit seiner Schrift *Masculine Birth of Time or the great Instauration of Dominion of Man over the Universe* (Bacon 1603, vgl. v. Winterfeld 2006) 'geboren'. In dieser Schrift wendet sich Bacon gegen die antike Philosophie (gegen Platon, Aristoteles, Epikur) und gegen die Naturphilosophie der Renaissance (Agrippa von Nettesheim, Paracelsus). Mit der Propagierung und Durchsetzung dieser neuen, männlich bestimmten Zeit ist gleichzeitig die Ausgrenzung von Frauen aus der Produktion von Wissenschaft sowie die Aneignung ihres Wissens, ihrer Sexualität und ihrer Arbeit verbunden (v. Winterfeld 1999, insb. 65).

Dieser Sichtwechsel vom organischen zum mechanistischen Weltbild wird auch als 'Tod der Natur' gesehen, was für die Zeit auch bedeuten könnte, dass der Übergang von der zyklischen zur linearen Zeit 'den Tod der Zeit' markiert.

„Zyklische Zeitvorstellungen orientieren sich an Naturrhythmen (Tag und Nachtjahreszeiten, Mondzyklen) und am Lebendigen bzw. am Prozess von Werden und Vergehen. Zugleich ist zyklische Zeit mit subjektivem Zeiterleben verbunden. Zeit wird ganzheitlich erlebt - gleichzeitig, nicht linear aufeinander folgend. Das persönliche Zeiterleben kann sich beschleunigen, verlangsamen oder sogar stillstehen. [...] Das subjektiv-ganzheitliche Zeiterleben bedeutet auch, mit und in der Zeit zu sein. Hingegen ist bei linearen Zeitvorstellungen die Zeit tot. Hier tritt Zeit als objektive Zeit, als Zeitkonstruktion, den Menschen objektiv gegenüber. [...] Diese objektive, physikalische Zeit wurde bis ins 19. Jahrhundert mit Stetigkeit, Endlosigkeit und im Ablauf durch absolute Geschwindigkeit charakterisiert und als eine überall gleiche, kontinuierliche und absolute Größe angesehen. Zeit wird analytisch-linear betrachtet als stetiges Geschehen, das chronologisch fortschreitet und messbar ist. Diese Einstellung wurde von Albert Einstein insofern relativiert, als dass Zeit ortsgebunden zu betrachten sei. Seine Relativitätstheorie hat aber nicht zur Überwindung der mechanistischen Zeitkonzeption mitsamt ihrer Prägekraft für alle gesellschaftlichen Bereiche geführt. Falsch wäre allerdings die Behauptung, dass es sich bei unseren heutigen Zeitformen ausschließlich um eine lineare Form handeln würde. Auch zyklische Zeitvorstellungen schwingen weiter mit. Wichtig ist aber, dass die lineare Zeitform die dominante und auch die Zeit-Macht prägende ist.“ (v. Winterfeld 1999,65)

### 1.1 Zeit-Macht

Nach Lewis Mumford war es die Uhr als Vorbild des Automaten und die Automatisierung der Zeit in der Uhr als Modell aller größeren Automatisierungssysteme (und nicht die Dampfmaschine), die die industrielle Revolution geprägt habe. (Mumford 1974) Als Zeit-Macht-Mittel allerdings wurde die Uhr zuerst von den Kirchen (Kirchturmuhren der Klöster ab dem 13. Jh, die zum Gebet riefen) eingesetzt. Galileo Galilei hat die inzwischen entwickelten verfeinerten Methoden der Zeitmessung für die speziellen Erfordernisse der Labortechniken und Naturwissenschaften präzisiert. Im Anschluss an diese Methodenbestimmungen führte

dann Isaac Newton (1687) den Begriff der 'absoluten Zeit' ein, mit dem er behauptete, dass die Anordnung von Zeitmomenten und die Länge von Zeitintervallen durch die 'Natur der Zeit' festgelegt seien und unabhängig von jeder empirischen Erfahrbarkeit feststehen. Demnach bestimmen absolute Zeit und absoluter Raum zusammen die absolute Bewegung. Diese zwei Grundpfeiler der Physik, die Begriffe vom absoluten Raum und von der absoluten Zeit wurden erst nach über 200 Jahren von Albert Einstein zum Einsturz gebracht. Er widerlegte die Absolutheit von Zeit und Raum und setzte sie in gegenseitige Abhängigkeit voneinander. Zudem zeigte er, dass Raum und Zeit erst mit der Entstehung der Materie und des Kosmos entstanden sind.

Andererseits wird die Zeit durch die Arbeitswertlehre (Smith, Ricardo) zu einer wesentlichen Kategorie der politischen Ökonomie<sup>1</sup>: Zeit ist expliziter Gegenstand der Theorie, steuert die Tauschrelationen, determiniert die Arbeitsteilung, vor allem die geschlechtliche dadurch, dass 'private' Hausarbeit unbezahlt für Frauen signifikant wurde, abgetrennt von der außerhäuslichen Lohnarbeit des Mannes. In der Soziologie wird Zeit als 'soziale Konstruktion' gefasst, die sowohl ökonomische als auch soziale Interessen beschreibt.<sup>2</sup> Als soziales und ökonomisches Verhältnis ist Zeit ebenso wirklich wie die Zeiten der Natur. Aber das herrschende Produktionssystem hat 'seiner Zeit' eine grundlegende abstrakte Form zugewiesen, die sich in der Formel 'Zeit ist Geld' zuspitzen lässt. Die Natur-Zeiten werden ausgeblendet, Natur wird zu einer Konstanten in der ökonomischen Theorie, zu einer zeitlosen, für 'alle Zeiten' sprudelnden Quelle, deren Bestand und deren Produktivität vorausgesetzt wird. Die ökonomisch bewertete 'Produktionssphäre' wird von der unbewerteten 'Reproduktionssphäre' abgetrennt, wobei dieser Riss auch die Zeiten voneinander absplattet. Der 'Haushalt der Menschen' und der 'Haushalt der Natur' gehören verschiedenen Zeitdimensionen an. Nur zögerlich wird der destruktive Charakter dieser Bewertungslogik entlang von ökologischen Krisen und Umweltzerstörung wahrgenommen.

Ökologische Krisenerscheinungen werden von Sabine Hofmeister z. B. auch als 'Synchronisationsprobleme' gedeutet, was sie mit dem Exempel 'Treibhauseffekt' so erklärt:

- 1 Es bleibt zu untersuchen, wie weit Marx, der die Arbeitswertlehre kritisiert, in der Dimension der Zeit darüber wirklich hinaus geht.
- 2 Uta v. Winterfeld verweist hier auf die von Pierre Bourdieu untersuchten Zeitperspektiven von kabyllischen Bauern und Bäuerinnen in Algerien, den Fellachen, die bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts nach den Prinzipien der Bedarfsdeckung und des Naturaltauschs lebten, bei denen keine von den konkreten Bedürfnissen abgetrennte Zeitstruktur existierte, Ereignisse nicht als Funktion der Zeit betrachtet werden, vielmehr bestimmen umgekehrt die Ereignisse und Rhythmen die zeitliche Dauer.

„Nicht der Treibhauseffekt ist neu, sondern die Geschwindigkeit, mit der dieser durch anthropogene Prozesse zunimmt. Weil die Kohlenstoffdepots, die die Natur in Jahr-millionen produziert und angelegt hat, jetzt innerhalb weniger Generationen abgebaut und umgewandelt werden, beginnt eine insgesamt kaum bemerkenswerte Veränderung des natürlichen Kohlenstoffkreislaufes - verursacht durch die anthropogenen CO<sub>2</sub>-Emissionen - nun zu einem ernststen Problem zu werden, dessen Folgewirkungen wir nicht überschauen können. Auf den ersten Blick mag der Gedanke, dass sich das krisenhaft zuspitzende Naturverhältnis der Industriegesellschaft als ein Zeiten-Problem begreifen lässt - ja, dass gar von einem 'Synchronisationsdefizit' zwischen Gesellschaft und Natur gesprochen werden kann -, zwar noch ungewohnt und widerständig anmuten. Doch öffnet gerade dieser Gedanke einen weit reichenden Zugang zum Verständnis nachhaltiger Ökonomie." (1999,88)

## **1.2 Eigenzeiten der Natur**

Die lebendige Natur organisiert, produziert und reproduziert (sich) in direkter Abhängigkeit von den kosmischen Zeit-Rhythmen. Vergehendes verbindet sich mit dem neu Entstehenden, die Produktivität der Natur besteht aus der Verknüpfung von Reproduktion, Verwertung, Wiederherstellung, Erneuerung und innovativen Kreationen im Zeit-Rhythmus, den die jeweiligen Prozesse erfordern. Die lebendige Natur stellt sich ihren eigenen Haushalt immer wieder neu her. Naturschätze, Ressourcen, die über einen jeweils verschiedenen spezifischen Zeitraum entstanden sind und wieder neu entstehen - vergangene und künftige Produktionszeiten der Natur - werden in immer kürzeren Zugriffszeiten durch die Menschen aufgebraucht oder gar soweit ruiniert, dass für einen Erneuerungsprozess der Natur die Zeit fehlt (und vielfach fehlen auch die erforderlichen Grundstoffe oder sie sind 'verdorben'). Die Entwicklungsdynamik des herrschenden Wirtschaftssystems beruht auf der stetigen Beschleunigung des 'Raubbaus' an der Natur, des „Diebstahls an den Produktionszeiten der ökologischen Natur - an der selben Natur, die dem ökonomischen System der Industriegesellschaft: das 'andere', sein Gegenüber ist" (Hofmeister 1999, 97)

In diesen Produktionsprozessen werden sowohl vergangene als auch zukünftige Naturzeiten verbraucht, indem die Bodenschätze, Stoffe und Lebensformen der Natur, deren Produktion und evolutionäre Anlage Millionen von Jahren gedauert hat, jetzt in nur wenigen Generationen von Menschen nahezu vollständig aufgezehrt werden, wobei auch gleichzeitig noch die Ausgangsprodukte und Stoffe für die Reproduktionszeiten der Zukunft schon mit verbraucht werden. Diese Ökonomie nimmt auf ihrer Bewertungsebene nicht wahr, dass sie durch jeden einzelnen Verwertungsprozess physisch auch die Zeiten der Natur, die diese für ihre Reproduktion benötigt, aufzehrt. Die ökonomisch bewertete Zeit enthält immer schon unbewertete Zeiten - vergangene und künftige Naturproduktivität -, durch deren Vernachlässigung sich das Industriesystem langfristig seiner eigenen reproduktiven Grundlagen beraubt: „Auf der Ebene der ökonomischen Bewertung [...] glaubt die

Ökonomie, die Produktivität der ökologischen Natur weiter ignorieren zu dürfen. Das ökonomische Bewusstsein des Industriesystems will von seinem ökonomischen Sein nichts wissen." (98)

Da die Zeit nach bisherigen wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht angehalten oder zurückgedreht werden kann, wird es wohl nicht zu umgehen sein, ein Verständnis von einer Ökonomie „in Zeiten“ zu entwickeln. „Erst das Wissen um die physische Einheit von Erneuerung und Wiederherstellung - von Produkt und Produktivität - führt in einen Entwicklungsweg, der nachhaltig genannt werden kann." (101) Dabei sollte uns bewusst werden, dass die Naturzeiten der in der Gegenwart erzeugten physischen Produkte deren Nutzungszeiten im anthropogenen Produktions- und Konsumtionssystem bei weitem überdauern werden. Die lineare Projektion der Zeit, die Nutzung von Naturzeiten und die Bewertung ökonomischer Zeit werden gesellschaftlich konstruiert, sie sind keine objektiv gegebenen Kategorien. Deswegen kann für den Umgang mit Zeit und mit Naturzeiten erwartet werden, dass wir als Handelnde selbst lernen müssen, die Verantwortung für den Umgang mit diesen Zeiten zu übernehmen.

Adelheid Biesecker betont in diesem Zusammenhang, dass die soziale Konstruktion von ökonomischer Zeit auch durch Zeitmaße der natürlichen Mitwelt und der sozialen Lebenswelt begrenzt wird. „Werden diese Zeitmaße nicht beachtet, sind die Folgen Störungen bis hin zu Zerstörungen von natürlicher und sozialer Evolution. [...] Ständig wird uns der Rhythmus der Arbeitszeit aufgedrängt und beherrscht auch Teile der restlichen Lebenszeit." (1999, 111)

### **1.3 Beherrschung der Natur und der Zeit**

Was unter Naturbeherrschung zu verstehen ist, wird spätestens mit den Ausführungen von Francis Bacon über den richtigen Gebrauch der Vernunft deutlich: Die Natur wird nicht durch die Vernunft, sondern durch die Tat unterworfen. Er will durch menschliche Werke die Natur selbst besiegen. „Damit zeigen sich in der baconischen Naturphilosophie andere Qualitäten von Herrschaft als in der cartesianischen: Während bei Rene Descartes eine zentrale Aussage 'Ich denke, also bin ich' lautet, kann sie hier mit 'Ich handle, also herrsche ich' bezeichnet werden." (v. Winterfeld 2006, 176) Bacon überantwortet den Fortschritt zur Naturbeherrschung den menschlichen Regierungskünsten, womit er auch seine Vorstellung von Freiheit verbindet, die er nicht im autonomen Denken, sondern in der Regierungsgewalt bzw. in der Kraft und Potenz zur Hervorbringung einer neuen Zeit paradiesischer Verhältnisse vermutet. Durch Naturbeherrschung soll Fortschritt erzeugt werden, der herausführt aus der Situation, der Natur ausgeliefert zu sein.

Descartes und Bacon, die Uta v. Winterfeld als „Natur-Patriarchen" (ebd.) entlarvt, plädieren jedenfalls beide dafür, dass die Natur zum Wohle des Menschen

(anthropozentrische Ausrichtung des Naturverständnisses) vom Mann in Gebrauch zu nehmen sei (androzentrisches Weltbild). Die geschlechtsspezifische Problematik dieser androzentrischen Sichtweise liegt nun vor allem darin, dass einerseits die Frauen als der Natur näher stehende Wesen definiert werden, gleichzeitig als weniger 'vernunftbegabte' Subjekte angesehen werden, zum anderen aber auch darin, dass sich die vernunftbegabteren Subjekte, die Männer, von ihrer eigenen Naturzugehörigkeit entbunden haben:

„Descartes beschreibt sich selbst als denkendes Ich, er verabschiedet sich selbst als Mann von seiner Naturbindung und von seiner Verantwortung *in* Natur. Die männliche Selbstentlassung aus dem Naturzusammenhang bringt Natur als mechanische Konstruktion mit hervor. Im Gegensatz zu Rene Descartes, der in seiner 'Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs' weder von Frauen, noch von Natur als Frau spricht, ist die Natur im 'Neuen Organon' von Francis Bacon weiblich. Diese Annahme einer weiblichen Natur geschieht in herrschaftlicher Absicht: Es geht um eine Verheiratung, Unterwerfung und Versklavung von Natur als Frau. Der cartesischen Entnaturalisierung des männlichen Subjekts steht eine baconische Naturalisierung des weiblichen Subjekts gegenüber. Damit verbunden ist die Verleugnung und Verdrängung weiblicher Produktivität und Arbeit aus dem Geschichtszusammenhang. Hier wird umgekehrt die Frau aus dem Sozialzusammenhang entlassen." (275 f.)<sup>3</sup>

Uta v. Winterfeld resümiert ihre Ausführungen über die 'Naturpatriarchen' mit folgender Aufforderung:

„In einer nicht-patriarchalen Verfassung muss daher den alten und neuen Gründungs Vätern die Definitionsmacht dessen abgesprochen werden, was Natur(zustand) ist und was Gesellschaft bzw. gesellschaftlicher Fortschritt. Zugleich steht ihnen keinerlei patriarchale Verfügungsgewalt über das zu, was sie zur Natur erklärt haben. Damit kommt Natur nicht als unwandelbarer Zustand und verfügbares Eigentum in den Schatten der Gesellschaft. Natur verändert (sich) und ist veränderbar. Natur gehört sich selbst und gehört der Gesellschaft an, der jetzigen wie der künftigen." (369)

- 3 In der späteren Philosophie hat vor allem Martin Heidegger einen ehrgeizigen Versuch unternommen, dieses neuzeitliche Zeitverständnis zu überwinden: In seiner Fundamentalontologie wird Zeitlichkeit als dasjenige Existenzial des menschlichen Daseins gefasst, dessen Explikation den Übergang von der fundamentalontologischen-methodischen Frage nach dem Sein des Dasein (der Subjektivität des Subjekts) zur ontologischen Frage nach dem Sinn von Sein ermöglicht. Die so gewonnene Distanz zu einer linearen Zeitauffassung wird von Heidegger aber nicht dafür genutzt, die gelebte, kontextbezogene und konkrete Perspektive auf die Zeit und in der Zeit - die zeitliche Erfahrung gleichsam von 'unten' - zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen.



## 2. Natur-Zeiten sich selbst überlassen?

Die Zeit, die die Natur braucht(e) ohne die Einwirkungen von Menschen und die Zeit, die sie benötigt, wenn der Mensch in sie eingreift, will ich an einigen Beispielen gegenüberstellen: Vor 300 bis 350 Millionen Jahren starb die Biomasse (überwiegend Phytoplankton) ab, wurde durch Sedimentschichten zusammengepresst und zu Öl verflüssigt.

### 2.1. Öl schädigt die Ökosysteme nachhaltig

Das Ausmaß der schädigenden Wirkung von Öl z. B. im Meer und im Trinkwasser wird mit folgenden Mengenverhältnissen veranschaulicht: Ein Liter Öl verschmutzt eine Million Wasser langfristig, mehrere hundert Liter Trinkwasser werden von nur einem Tropfen Öl unbrauchbar. Wie viele Jahre über eine ganze Region an den Folgen einer Öl-Verschmutzung zu leiden hat, zeigt u.a. das Beispiel der Öl-Tanker-Katastrophe *Exxon Valdez* vom März 1989: Im Prinz-William-Sund lief 1989 der Öltanker auf das Bligh Riff auf und 40.000 Tonnen Erdöl verschmutzten das Meer mit einem 70 Kilometer langen Ölteppich und rund 2000 Kilometer der Küstenregion. Bis heute sind die Folgen schwerwiegend, weil noch immer die Gezeitenzone verölt ist, was Muscheln und Heringe belastet, und die giftigen Öl-Rückstände in der Nahrungskette vieler Arten immer noch nachweisbar sind. Einige Arten haben sich davon gar nicht mehr erholt. Auch der Meeresboden und sehr bedeutsame Laichgründe wurden so stark geschädigt, dass noch immer missgebildete Eier und Larven nachzuweisen sind. Ölverschmutzungen in arktischen Gebieten richten besondere Schäden an, weil das Erdöl bei tieferen Temperaturen viel langsamer abgebaut wird und die Ökosysteme aufgrund ihrer geringeren Artenvielfalt und der daraus resultierenden kürzeren Nahrungskette empfindlicher sind als andere Regionen. Der Abbau der Ölrückstände an den Kiesstränden wird noch mehrere Jahrzehnte dauern (Greenpeace 2005a; 2005b).

In Westsibirien sind die Böden in Folge der Ölförderung und undichter Pipelines großflächig derartig verseucht, dass die Menschen dort nur ölhaltiges Trinkwasser zur Verfügung haben und verölten Fisch essen müssen, auch hier ist die Region für viele Jahrzehnte massiv geschädigt. Auch das Niger-Delta ist durch tausende Öllecks im Laufe der letzten vier Jahrzehnte ölverseucht, zwischen 1982 und 1992 sollen allein 1,6 Millionen Barrel Öl ausgelaufen sein. Durch das Verbrennen von bei der Ölförderung freiwerdenden Gasen wird die Luft so stark verunreinigt, dass der dadurch entstehende saure Regen die Vegetation schädigt und die Flüsse so sehr beeinträchtigt, dass daraus kein Trinkwasser mehr gewonnen werden kann. Durch die Ölförderung aus dem Boden der Nordsee sind bislang 5.000 bis 8.000 Quadratkilometer Nordseeboden verseucht (die doppelte Fläche des Saarlandes) - etwa 300.000

Tonnen an Chemikalien, die für die Ölbohrungen gebraucht werden, gelangen jedes Jahr in die Nordsee (Greenpeace 2005b).

## **2.2 Kautschuk aus Öl bleibt in der Natur auch bestehen:**

Aus den Kohlenwasserstoffketten, die aus Rohöl gewonnen werden, wird u.a. Styrol und Butadien hergestellt, das eine Ausgangsmischung für künstlichen Kautschuk darstellt, aus dem u.a. Autoreifen hergestellt werden. Autoreifen sind - einmal durch Vulkanisation in Form gebracht - nur durch mechanische Abnutzung oder durch Zerschreddern aus ihrer Form zu bringen, nur durch direkte Sonneneinstrahlung und bodennahes Ozon brechen die chemischen Verbindungen auf (die vulkanisierten Schwefelbrücken zwischen den Kohlenstoffketten). Es ist noch kein Mikroorganismus bekannt, der dieses Material verarbeiten könnte.

## **2.3 Plutonium wird alles überdauern**

Als eine der giftigsten Substanzen überhaupt (Millionstel Gramm können durch die Atemluft zum Tod von Menschen und Tieren führen; wenige Milliardstel Gramm lösen Zellanomalitäten aus, die zu Krebserkrankungen führen) hat Plutonium-239 eine Halbwertszeit von 24110 Jahren, d.h. nach ca. 24000 Jahren ist erst die Hälfte seiner Atome zerstrahlt. Als ein Schwermetall, das weit schwerer als Blei ist, konzentriert es auf kleinem Raum sehr viele Atome, weshalb auch schon kleinste Partikel eine sehr hohe Radioaktivität besitzen, die auch über Pflanzen in der Nahrungskette weitergegeben werden (Uran-235 hat eine Halbwertszeit von 704 Millionen Jahren, das angereicherte Uran-238, dessen Halbwertszeit bei vierhalb Milliarden Jahren liegt, ist weniger radioaktiv, wovon allein in den USA mindestens eine halbe Million Tonnen davon lagert) (vgl. Splieth 1987).

## **2.4 FCKW begannen vor ca. 80 Jahren die Ozonschicht zu zerstören**

In den 1930er Jahren wurde begonnen, Fluorchlorkohlenwasserstoffe (FCKW) - die Stoffe Fluor 11 und Fluor 12 sind extrem schwer abbaubar, ihre Halbwertszeiten liegen bei 70 Jahren für F11 und bei 130 Jahren für F12 - als Kühlmittel, als Treibmittel für Spraydosen oder auch als Zusatzstoffe zum Aufschäumen zu produzieren. Die sehr stabilen FCKW steigen seitdem auf in die Stratosphäre, werden durch die energiereiche UV-Strahlung aufgespalten. Dabei wird das Chlor freigesetzt, das die Sauerstoffatome des Ozons bindet und damit die Ozonschicht dezimiert. Ozon (O<sub>3</sub>) hält durch das Gleichgewicht seiner Wechsel der Sauerstoffatome die UV-Strahlung von der Erdoberfläche ab. In dem Maße, wie sich diese Ozonschicht über die Entwicklung der Erdgeschichte stabilisierte, begann auch das Leben auf der Erde, das diesen Schutz für die Entwicklung der Artenvielfalt benötigte. (Auch

die Ersatzstoffe für die endlich verbotenen FCKW, die teilhalogenierten Fluorchlorkohlenwasserstoffe (H-FCKW) sind nur etwas weniger aggressive Ozonkiller. Über ein Verbot wird weltweit noch immer verhandelt.) Davon abgesehen, sind FCKW, H-FCKW und fast alle chlorfreien Ersatzstoffe auch höchst wirksame Treibhausgase.

## **2.5 Gentechnik mit unabsehbaren Folgen**

In der Biologie ist mit der Gentechnik eine Technologie mit hoher Eingriffstiefe entwickelt worden, die gezielte Veränderungen innerhalb der Erbinformationssysteme (DNA) ermöglicht. Damit kann die Evolutionsgeschwindigkeit für einzelne Arten erhöht werden, es werden aber auch die zeitlichen Prozesse beeinflusst, z.B. die Reifung von Tomaten durch Abschalten ihrer Zerfallswerkzeuge. Wachstum wird beschleunigt, Verfall wird verlangsamt. Inwieweit gentechnisch verändertes Erbgut in der Nahrungsmittelproduktion die konventionell oder ökologisch angebauten Nahrungsmittel beeinflusst, ist heute noch völlig ungeklärt, dennoch werden gentechnisch veränderte Pflanzen unter freiem Himmel angebaut, dem Wind, Wetter und dem Boden sowie dem Grundwasser und allen Lebewesen ausgesetzt.

## **3. Respekt vor den Eigenzeiten der Natur für eine nachhaltige Entwicklung**

Diese kurzen, aber prägnanten Beispiele für das, was als die 'Eigenzeiten der Natur' - im Gegensatz zu ihrer Beeinflussbarkeit durch den Menschen - bezeichnet wird, illustrieren, dass die herrschende Ökonomie die Zeiten der natürlichen Produktivkräfte, die sie ständig in Anspruch nimmt, nicht berücksichtigt. Aber genauso wenig sind die Naturzeiten der Produkte, die sie hervorbringt, Gegenstand langfristiger Planungen. Alle Produkte, die im anthropogenen Wirtschaften entstehen, und alle Stoffe, aus denen sie produziert werden, haben jeweils eigene Zeiten für ihre Herstellung und für ihre Abbauprozesse. Mit der überwiegend kurzfristigen Ausrichtung aller Wirtschaftsprozesse weltweit nimmt die kapitalistische Produktionsweise die ökologischen, sozialen und auch die ökonomischen(!) Risiken unhinterfragt in Kauf, die mit der Dauerhaftigkeit ihrer Produkte oder deren Folgeprodukte innerhalb der Ökosysteme verbunden sind. Damit greifen die ökonomischen Prozesse der Gegenwart weit in die Zukunft hinaus, wobei für viele Generationen die Handlungsspielräume und Gestaltungsmöglichkeiten stark eingeschränkt oder sogar vollständig vernichtet werden.

Auch wenn wir nicht wissen, über welche Möglichkeiten künftige Generationen verfügen werden, um mit diesen Auswirkungen 'fertig zu werden', so ist doch einsehbar,

„dass die Naturzeiten der in der Gegenwart erzeugten physischen Produkte deren Nutzungszeiten im anthropogenen Produktions- und Konsumtionssystem bei weitem überdauern werden. Ob und für welche Zeiträume wir unser physisches Erbe an die nachfolgenden Generationen weitergeben dürfen, ist daher eine vordringlich zu klärende Frage, wenn wir den 'Zeitdieben', die sich an unserer Zukunft zu vergreifen suchen, Einhalt gebieten wollen. Eine Frage, in der sich ökologische Politik als Zeitpolitik formuliert. Es gilt, das Wissen über die ökologischen Zeiten in der Zukunft, die wir durch unsere Wirtschaftsweise hindurch jetzt schon in Anspruch nehmen, den Entscheidungen über die Gegenwärtigkeit wirtschaftlichen Handelns zugrunde zu legen - und dies mit dem Ziel, die Innovationsfähigkeiten und Innovationsgeschwindigkeiten des ökonomischen Systems an die Bedingungen und Zeiten der physischen Reproduktion wieder anzunähern. [...] In der Organisation von Wertschöpfungsprozessen als Prozesse der physischen Wiederherstellung verbindet sich die Gestaltung des Naturhaushaltes mit dessen Erhaltung: Die Resultate ökonomischer Prozesse bilden die Ausgangsbasis für neue Prozesse. [...] Vorsorge wird zu einem ökonomischen Prinzip." (Hofmeister 1999, 102f.)

Im Verständnis der herrschenden Industriegesellschaft werden die Stoffkreisläufe im System 'Natur' und die Stoff- und Materialströme im 'ökonomisch-technischen System', wiederum abgetrennt vom sozialen System, als voneinander getrennte Systeme betrachtet und entsprechend bewertet. Diese Trennung ist ein Charakteristikum der 'Durchflussökonomie'; durch das ökonomische System fließen Energie und Materie hindurch.

Für den Einsatz und Umgang mit Materialien und Stoffen innerhalb einer nachhaltig wirtschaftenden Gesellschaft, die sich von der Durchflussökonomie verabschiedet, sind die folgenden Regelungen ein Orientierungsrahmen: Der systematische Zusammenhang von Input- und Outputseite wird einbezogen. Die in den bisherigen Fassungen der Managementregeln nachhaltigen Wirtschaftens üblicherweise fehlende Diversität wird eingearbeitet.<sup>4</sup> Der gesamte Stoffumsatz im technisch-ökonomischen und im ökologischen System wird zum Gegenstand der Betrachtung. Von der Ressourcenentnahme aus der Natur durch die produktiven und konsumtiven Transport- und Transformationsprozesse der Ökonomie bis hin zu den abfallwirtschaftlichen Prozessen gilt es, den Stoffstrom nach Art und Menge zu erfassen und ihn in seiner *zeitlichen Dimension* von vornherein mit dem Ziel der beabsichtigten Rückführung in den Stoffhaushalt der Natur so zu organisieren, dass deren Abbau- und Regenerationspotentiale, kurz Reproduktionspotentiale, zwar ausgenutzt, aber nicht überstrapaziert werden.

Die quantitative Dimension des anthropogenen Stoffumsatzes wird in einer 'Mengenquantitätsregel' berücksichtigt, die Qualitäten anthropogener Stoffe in einer 'Qualitätsregel':

4 In Weiterentwicklung der Managementregeln der Enquete-Kommission schlagen Held, Hofmeister u.a. (2000) eine neue Regelung zur nachhaltigen Stoffwirtschaft vor.

- Quantitätsregel: Die anthropogenen Stoffumsätze sind in Bezug auf ihre Mengen in der Zeit so zu gestalten, dass die Nutzung der Abbau- und Regenerationspotentiale von Ökosystemen nachhaltig erfolgt, das heißt, sie als Reproduktionspotentiale langfristig erhalten bleiben oder gefördert werden.
- Qualitätsregel: Die anthropogenen Stoffumsätze sind so zu gestalten, dass sie auch in ihren Qualitäten (insbesondere in Bezug auf ihre Persistenz, ihre Bioakkumulierbarkeit sowie auf ihre akute und langfristige Toxizität) zur räumlichen und zeitlichen Diversität der Ökosphäre passen. Das heißt, bei den räumlichen und zeitlichen Übergängen der Stoffe von der Ökosphäre in die Anthroposphäre und umgekehrt ist auf die Qualitäten insbesondere der betroffenen Ökosysteme in allen ihren Funktionen und auf die ihnen eigenen Zeiten zu achten. Es gilt daher, sich über die räumliche und zeitliche Reichweite der Stoffumsätze (Eingriffstiefe) Kenntnis zu verschaffen.

Auch die (Arten)Vielfalt der Ökosphäre in Raum und Zeit ist zu beachten, dazu dient die Diversitätsregel:

- Diversitätsregel: Soziale, ökonomische und ökologische Prozesse sind an verschiedene Raum- und Zeitskalen gebunden und deshalb durch Variabilität in Raum und Zeit gekennzeichnet. Bei der Gestaltung anthropogener Stoffumsätze in Raum und Zeit ist daher die Diversität der Ökosphäre zu beachten.

Mit der Diversitätsregel wird darauf hingewiesen, dass sich im Prozess einer nachhaltigen Entwicklung die Abstimmung von sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Prozessen in den ihnen jeweils eigenen Raum- und Zeitskalen als eine der wichtigsten Aufgaben stellt. Dabei geht es nicht allein um das Erfordernis einer 'Anpassung' ökonomisch-technischer und sozialer Prozesse in Raum und Zeit an die vermeintlichen (und damit konstant gesetzten) ökologischen Raum- und Zeitskalen, sondern um die bewusste Ausgestaltung der mit den ökonomischen Prozessen notwendig einhergehenden physischen Verbindung mit der natürlichen Mitwelt (Umweltmanagement).

Das menschliche Erkenntnisvermögen ist beschränkt, insbesondere was große Raum-Zeitskalen sowie die damit verbundenen Prozesse betrifft. Eine nachhaltige Stoffwirtschaft: muss sich deshalb ausdrücklich die Frage stellen, wie gesellschaftlich mit der daraus resultierenden Ungewissheit umgegangen werden soll. Sie muss ihr Handeln so gestalten, dass die ökologischen Folgen auch vor dem Hintergrund beschränkter Kenntnisse den Kriterien einer nachhaltigen Entwicklung genügen. Der Umgang mit Nicht-Wissen und Nicht-Wissbarkeit wird hier unmittelbar Teil des gesellschaftlichen Stoffstrommanagements (dazu ausführlich Kümmerner 1997; 2000; Kümmerner/Held 1997).

Dies wird ausdrücklich in der Ungewissheitsregel zum Ausdruck gebracht:

- Die anthropogenen Stoffumsätze sind nach Art und Menge derart zu gestalten, dass ihre Raum- und Zeitskalen dem Erkenntnisstand über ihre Eigenschaften



und ihr Verhalten entsprechen. Das heißt, die zeitliche und räumliche Reichweite anthropogener Stoffströme ist in Abhängigkeit von der bestehenden Ungewissheit und Unsicherheit zu begrenzen.

Die Managementregeln der ersten Enquete-Kommission des 12. Bundestages 'Schutz des Menschen und der Umwelt' für einen nachhaltigen, zukunftsfähigen Umgang mit Stoffen und Produkten bilden eine Orientierung für die Anforderungen an eine mit der Ökologie verträglichere Technologie-Entwicklung:

- Die Abbaurate erneuerbarer Ressourcen soll ihre Regenerationsrate nicht überschreiten. Dies entspricht der Forderung nach Aufrechterhaltung der ökologischen Leistungsfähigkeit, d.h. (mindestens) nach Erhaltung des von den Funktionen her definierten ökologischen Realkapitals.
- Nicht-erneuerbare Ressourcen sollen nur in dem Umfang genutzt werden, in dem ein physisch und funktionell gleichwertiger Ersatz in Form erneuerbarer Ressourcen oder höherer Produktivität der erneuerbaren sowie der nicht-erneuerbaren Ressourcen geschaffen wird.
- Stoffeinträge in die Umwelt sollen sich an der Belastbarkeit der Umweltmedien orientieren, wobei alle Funktionen zu berücksichtigen sind, nicht zuletzt auch die 'stille' und empfindliche Regulationsfunktion.
- Das Zeitmaß anthropogener Einträge beziehungsweise Eingriffe in die Umwelt muss im ausgewogenen Verhältnis zum Zeitmaß der für das Reaktionsvermögen der Umwelt relevanten Prozesse stehen.
- Gefahren und unvertretbare Risiken für die menschliche Gesundheit durch anthropogene Einwirkungen sind zu vermeiden.

#### 4. Die soziale Dimension:

##### Zeitzwang, Zeitarmut und Zeitwohlstand

Die oben beschriebene ökonomische Logik hat auch für den unmittelbaren Arbeits- und Lebensalltag der Menschen zeitpolitische Komponenten, die sie zu 'gehetzten Zeitsparern' (Reisch 1999) macht. Während in der Ökonomik Theorien zur optimalen Zeitallokation der Wirtschaftssubjekte existieren, in denen Zeit lediglich als knappe Ressource gesehen wird, spielen alle anderen sozialen (und ökologischen) Zeitmaße keine Rolle.

In der multidisziplinären Debatte über eine 'Ökologie der Zeit'<sup>5</sup> geht es um den Umgang mit Zeit in der sozialen und der ökologischen Mitwelt, es geht um „mitweltverträgliche Zeitverwendungen" (132). Soziale Zeitmaße sind vor allem unter

5 In der 'Ökologischen Ökonomie' wird dieses Konzept auch von Daly 1990, Costanza 1991, Oblong 1992, Kümmerer 1995, Geißler/Held 1995, Scherhorn 1994 u. 1995 aufgegriffen.

dem Aspekt 'Zeitwohlstand' Gegenstand der Analysen, was als 'mehr Zeitwohlstand' gesehen wird, ist nichts anderes als 'mehr oder andere Zeit pro Zeitverwendung, nicht bessere Zeit'. Hier wird einseitig die materielle Seite bewertet und mit einem partiellen Wohlbehagen ergänzt. Erst mit der Thematisierung der 'Eigenwertigkeit' bzw. dem 'Eigenwert' der Zeit (Biesecker 1995; Scherhorn 1995) bekommt die Zeit einen „eigenen Nutzen zugesprochen, eine selbstständige Funktion für Erleben und Befriedigung." (Reisch 1999, 134)

Die Frage der sozialen Zeitmaße spielt eine entscheidende Rolle bei der Verteilung von Erwerbsarbeit und sog. Reproduktionsarbeit zwischen den Geschlechtern. Herrschende Arbeitstheorien basieren ausschließlich auf der männlichen Arbeits-Zeit-Biographie, in der alle Arbeiten im Sektor der (weiblichen unbezahlten) Sorgearbeit unsichtbar bleiben. Unterschiedliche Geschlechterzeiten bleiben unberücksichtigt.

Auf der Ebene des Konsums allerdings ist die Zeit dann doch wieder eine gefragte Größe: In dem 'produktionstheoretischen Modell des Konsumverhaltens' (Reisch 1999) produziert der (Privat-)Haushalt seine Endprodukte selbst (die für ihn eigentlich befriedigenden Erlebnisse wie z.B. 'gut gelungene Erziehung der Kinder' oder Güter wie z. B. eine Mahlzeit). Dafür werden zwei Produktionsfaktoren benötigt: am Markt erworbene Güter und Konsumzeit. - Für die grundsätzliche Bewertung spielen Humankapital oder technische Ausstattung des Haushalts hier keine Rolle. „Die dem Haushalt zur Verfügung stehende Gesamtzeit (T) setzt sich aus Konsumzeit ( $t_c$ ) und Erwerbszeit ( $t_w$ ) zusammen. Unter Konsumzeit wird hier diejenige Zeit verstanden, die im Konsumsektor, d.h. im nicht-gewerblichen Bereich (sog. Informeller Sektor), verbracht wird - also nicht nur die eigentliche Zeit des Konsumierens. [...] Um beide Zeitverwendungen zur Gesamtzeit addieren und die Kosten von Konsum- und Erwerbszeit vergleichen zu können, wird eine gemeinsame Maßeinheit benötigt." (136)

Lucia Reisch kritisiert diesen Ansatz, da für diese Maßeinheit der 'Lohnsatz' benutzt wird (Becker 1982), der für die Erwerbszeit durchaus eine nachvollziehbare Größe ist, aber für die Konsumzeit gerade nicht aussagekräftig sei, da diese Zeit entsprechend am 'entgangenen Lohn' gemessen wird, womit der Lohn gemeint ist, auf den jemand verzichtet, der die Zeit im Konsumsektor verbringt anstatt im Erwerbssektor ('Opportunitätskosten'). Damit wird Zeit auf die rein quantitative Dimension verkürzt, auf die gleiche Stufe gestellt mit Gütern, die am Markt gehandelt werden.

„De facto wird damit die Wertigkeit der Konsumzeit der der Erwerbszeit untergeordnet. Dies ist durchaus realitätsprägend und wirkt sich auf die Norm aus, wie in einer Gesellschaft 'richtig' mit der Zeit umzugehen ist - nämlich effizient, produktiv, nutzenmaximierend. Damit wird die Gleichung 'Zeit ist Geld', die bereits Benjamin Franklin aufgestellt hatte und Max Weber in seiner *Protestantischen Ethik* ausführte, Realität -

und Zeitsparen bedeutet Geldverdienen. Dabei ist nicht die Vorstellung an sich, dass mit Zeit haushälterisch umgegangen werden muss, problematisch. Dies ist selbstverständlich nötig und auch lange vor der Industrialisierung und Kommerzialisierung so gewesen. Es ist vielmehr die Ausschließlichkeit, mit der die Zeit als Ressource und Produktionsfaktor betrachtet wird und die daraus folgende Verengung auf die Kostenseite, die den Blick auf den Eigenwert der Zeit verstellt. [...] Immaterielle Befriedigungen, die mit der Haushaltsproduktion verbunden sein können, werden vernachlässigt. [...] Es wäre auch durchaus möglich, die (Opportunitäts-)Kosten der Erwerbszeit am entgangenen immateriellen Nutzen zu messen, den die Konsumzeit stiftet. Denn dieser kann vom entgangenen Lohnsatz völlig unabhängig sein." (137f.)

Im privaten Haushalt kann im Gegenteil die 'immaterielle Produktivität' (Scherhorn 1995, 1998) gesteigert werden, wenn die Zeitdauer für eine Zeitverwendung nicht verkürzt, sondern sogar verlängert wird. Über die Steigerung des 'Handlungsnutzens' (Winston 1982) kann die Zufriedenheit insgesamt steigen, ohne dafür den Gebrauch von Waren zu intensivieren oder zu vermehren. Persönlicher Zeitdruck hingegen kann auch das „bis ins Süchtige reichende Streben nach Macht, Prestige und Respekt, die Aufrechterhaltung von Netzwerken, die systematische Unterschätzung des Zeitbedarfs und ein permanentes *overcommitment* für den Beruf" (Hirschmann 1973; Reisch 1999, 139) zum Ausdruck bringen.

Das nach der ökonomischen Theorie rationale Zeitverhalten der Menschen wirft die Frage auf, inwieweit dieses einige negative Phänomene im gesellschaftlichen Zusammenleben auslöst. Neben der Verstärkung von Konsumaktivitäten durch Erhöhung der Güterausstattung der Haushalte, die zu durchaus mehr Zeitdruck führen kann, steht auch immer weniger Zeit für Informationsbeschaffung für Kaufentscheidungen zur Verfügung. Zu beobachten ist ebenfalls, dass der Zeitaufwand für die Instandhaltung und Reparatur von Gebrauchsgütern minimiert wird. Die zeitintensiven Tätigkeiten des sozialen Zusammenlebens werden immer weniger attraktiv und werden daher delegiert oder eingeschränkt (z.B. Erziehungsarbeit, Pflege von Angehörigen, Pflege sozialer Beziehungen oder Übernahme sozialer Verpflichtungen). Diese Tätigkeiten sind aber für den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft wesentlich und gleichzeitig auch die soziale Voraussetzung des Wirtschaftens.

„Der Preis der Beschleunigungsdynamik sind kranke Menschen, zerfallende Gesellschaften und eine versiegende Natur [...], innere und soziale Vereinsamung und ihre verzweifelte Kompensation durch Arbeits- oder Kaufsucht. Zeit für die persönliche Reproduktion - also Zeiten für Pausen, Muße oder Erholung - wird zum puren Luxus. Wenn sozialen Zeiten, Muße, Krankheits- oder Trauerzeiten kein Eigenwert zugestanden wird, können sie als Rationalisierungsreserven betrachtet und beliebig beschnitten werden. Die psychischen und sozialen Kosten solcher entrhythmisierten Non-Stop-Lebensentwürfe sind hinlänglich bekannt." (142f.)

Für den Zeitwohlstand und eine Ökologie der Zeit ebenso wichtig sind darüber hinaus die Fragen nach dem richtigen Zeitpunkt (Kairos), der angemessenen Ge-

schwindigkeit, der 'Zeitsouveränität', den Eigenzeiten (s.o.) sowie die soziale Koordination und die Synchronisationen von sozialen und ökologischen Zeit(en), auch als Rückbindung an den Kontext der sozialen und natürlichen Lebenswelt (Spitzner 1993) bezeichnet. Die Deutsche Gesellschaft für Zeitpolitik (2005) fordert in ihrem Manifest die Selbstbestimmung der Lebensführung, eine moderne und humane Zeitpolitik: „Moderne Zeitpolitik hat zum Ziel, jedem Menschen die Teilhabe an dem sozialen und kulturellen Leben zu ermöglichen, das in und jenseits der Arbeit stattfindet. - Zeit ist Leben.“

## 5. Fazit

Wenn wir die Herausforderungen annehmen, die aus den Vereinbarungen der UN-Umweltkonferenzen von Rio 1992 und Johannesburg 2002 für eine nachhaltige Entwicklung für uns alle folgen, sollten wir den Kopf nicht in den Sand stecken, wie es das folgende Zitat empfiehlt:

„Die Vergangenheit existiert nicht mehr, also existiert sie nicht. Die Zukunft existiert noch nicht, also existiert sie nicht. Die Gegenwart existiert nicht, denn sobald wir von ihr reden, ist sie Vergangenheit. Aber was existiert dann überhaupt?“ (Lelord 2006, 58)

Stattdessen könnten wir mit langem Atem lernen wahrzunehmen, wo das *window of opportunity* offen steht, um Einfluss zu nehmen: Der Mensch verfügt über die Fähigkeit, die Zeit in jedem Augenblick als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu erfassen und ihm ist bewusst, dass es keine Zeit ohne Bewegung gibt und keine Bewegung ohne Zeit, daher ist es ihm möglich, die Bewegung zu beeinflussen, ihre Richtung und ihre Geschwindigkeit.

Betrachten wir die gegenwärtige Lage als das Zeitfenster zur politischen Weichenstellung, als den Moment der Möglichkeiten, Entscheidungen für die Determinierung der Zukunft zu treffen, den herrschenden Kurs zu ändern oder gar einen neuen einzuschlagen, sind die Rahmenbedingungen und Dimensionen sowohl der zivilgesellschaftlichen, als auch der wirtschaftlichen und ökologischen Gegebenheiten in ihrem jeweiligen Kontext möglichst umfassend zu analysieren und zu bewerten. Dazu soll dieser Text einen kleinen Beitrag leisten und dafür plädieren, die Zeitdimension häufiger in die Überlegungen zur sozial-ökologischen Transformation mit einzubeziehen, gerade weil die Zeiten innerhalb der politischen Dimension keine weiteren Entschleunigungen mehr vertragen.

## Literatur

- Bacon, Francis, „The Masculine Birth of Time, or Three Books on the Interpretation of Nature" (vermutlich 1603), aus d. Lateinischen v. Benjamin Farrington, in: Farrington, Benjamin, *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago 1964.
- Biesecker, Adelheid, „Vom (Eigen)Wert der Zeit. Normative Grundfragen der Zeitökonomik bezüglich einer Neubewertung der Zeit", in: Biervert, Bernd/Held, Martin (Hg.), *Zeit in der Ökonomik. Perspektiven für die Theoriebildung*, Frankfurt/M. 1995.
- dies., „Vorsorgendes Wirtschaften braucht Zeiten. Von einer 'Ökonomie der Zeit' zu 'Ökonomien in Zeiten'", in: Hofmeister, Sabine/Spitzner, Meike, 1999, 107-130
- Decartes, René, *Abhandlung über die Methode* (1637), aus d. Französischen v. Kuno Fischer, Mainz 1948.
- Deutsche Gesellschaft für Zeitpolitik, *Manifest*, 2005: [www.zeitpolitik.de](http://www.zeitpolitik.de)
- Enquete-Kommission 'Schutz des Menschen und der Umwelt' (Hg.), *Die Industriegesellschaft gestalten. Perspektiven für einen nachhaltigen Umgang mit Stoff- und Materialströmen*, Bonn 1994.
- dies. (Hg.), „Konzept Nachhaltigkeit - Fundamente für die Gesellschaft von morgen", in: *Zur Sache*, H. 1, 1997.
- dies. (Hg.), „Konzept Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Umsetzung", in: *Zur Sache*, H. 4, 1998.
- Greenpeace, „Exxon Valdez Katastrophe - 16 Jahre später", Hamburg 1995, [www.greenpeace.de/themen/oel/oeltanker/artikel/exxon\\_val](http://www.greenpeace.de/themen/oel/oeltanker/artikel/exxon_val) (a).
- Greenpeace, „Brent Spar und die Folgen - Zehn Jahre danach", Hamburg 1995, [www.greenpeace.de](http://www.greenpeace.de) (b).
- Held, Martin/Hofmeister, Sabine/Kümmerer, Klaus/Schmidt, B., „Auf dem Weg von der Durchflussökonomie zur nachhaltigen Stoffwirtschaft - Ein Vorschlag zur Weiterentwicklung der grundlegenden Regeln", in *GALA*, H. 4, 2000, 257.
- Hofmeister, Sabine, *Von der Abfallwirtschaft zur ökologischen Stoffwirtschaft. Wege zu einer Ökonomie der Reproduktion*, Opladen 1998.
- dies., „Über die Produktivität des Reproduktiven - Der Beitrag des Konzepts 'Vorsorgendes Wirtschaften' zum Nachhaltigkeitsdiskurs", in Weller, Ines/Hofmann, Esther/Hofmeister, Sabine (Hg.), *Nachhaltigkeit und Feminismus: Neue Perspektiven - Alte Blockaden*, Bielefeld 1999, 73 ff".
- dies./Spitzner, Meike (Hg.), *Zeitlandschaften - Perspektiven öko-sozialer Zeitpolitik*, Leipzig 1999.
- dies., „Natur der Zeiten - Zeiten der Natur oder 'Momos Entdeckung'. Zur Bedeutung der Verbindung von Reproduktion und Innovation für das Verständnis einer nachhaltigen Entwicklung", in: Hofmeister, Sabine/Spitzner, Meike (Hg.), 83-106.
- Jochimsen, Maren/Kesting, Stefan/Knobloch, Ulrike (Hg.), *Lebensweltökonomie*, Reihe Lebensweltökonomie 1, Bielefeld 2004.
- dies./Knobloch, Ulrike (Hg.), *Lebensweltökonomie in Zeiten wirtschaftlicher Globalisierung*, Reihe Lebensweltökonomie 2, Bielefeld 2006.
- Kümmerer, Klaus, „Systemare Parameter in der Ökologie" und: „Die Vernachlässigung der Zeit in den Umweltwissenschaften . Beispiele - Folgen - Perspektiven", in: *UWSF - Z. Umweltchem. Ökotox.* 9, 1997.



- ders., 2000, „Zeiten der Natur - Zeiten des Menschen. Ein Beitrag zur Ökologie der Zeit“, in: Held, Martin/Geißler, Karlheinz A. (Hg.), *Ökologie der Zeit. Vom Finden der rechten Zeitmaße*, Stuttgart 2000.
- ders./Held, Martin, „Die Umweltwissenschaften im Kontext von Zeit - Begriffe unter dem Aspekt der Zeit“ sowie „Vielfalt der Zeiten in den Umweltwissenschaften: Herausforderungen und Hilfe“, in: *UWSF-Z. Umweltchem. Ökotox.* 9,1997.
- Lelord, Francois, *Hector und die Entdeckung der Zeit*, München 2006.
- Lipietz, Alain, *Die große Transformation des 21. Jahrhunderts*, Münster 2000.
- Lutz, Bernd (Hg.), *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart/Weimar 1995.
- Mittelstraß, Jürgen (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1996.
- Mumford, Lewis, *Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht* (1974), aus d. Englischen v. Liesl Nürenberger u. Arpad Hälbig, Frankfurt/M 1980.
- Newton, Isaac, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), Hamburg 1988.
- Paust-Lassen, Pia, „Strategien und Interessenkonflikte zur nachhaltigen Entwicklung, in: Wolf, Frieder Otto/Paust-Lassen, Pia, *Ökologie der Menschheit - Strategien der Nachhaltigen Entwicklung als Transformationsaufgabe*, Berlin 2001.
- dies., „Erneuerung der Ökonomie auf dem Weg zum Nachhaltigen Wirtschaften - Elemente für ein Nachhaltiges Wirtschaften: Stoff und Zeit“, in: Wolf, Frieder Otto/Paust-Lassen, Pia, *Ökologie der Menschheit*, Berlin 2001.
- dies., „Arbeit, Technik, Ökologie im Reproduktionszusammenhang“, in: Peter, Gerd/Wolf, Frieder Otto, *Welt ist Arbeit. Im Kampf um die neue Ordnung*, Münster 2008.
- Reisch, Lucia, „Güterwohlstand und Zeitwohlstand - Zur Ökonomie und Ökologie der Zeit“, in: Hofmeister, Sabine/Spitzner, Meike (Hg.), 131-160.
- Splicht, Benno, *Plutonium - Der giftigste Stoff der Welt*, Hamburg 1987.
- Weismann, Alan, *Die Welt ohne uns - Reise über eine unbevölkerte Erde*, München 2007.
- Winterfeld, Uta v., „Zeit und Macht“, in: Hofmeister, Sabine/Spitzner, Meike (Hg.), 59-82.
- dies., *Naturpatriarchen - Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit*, München 2006.
- Wolf, Frieder Otto, 2006/2007, Sustainability Politics and the EU SDS - A Synthesis Model, [www.sustainability-strategy.net](http://www.sustainability-strategy.net)

Michael Heinrich

## **Grenzen des 'idealen Durchschnitts'. Zum Verhältnis von Ökonomiekritik und Staatsanalyse bei Marx**

Wie Marx am Ende des dritten Bandes des *Kapital* betont, zielte seine Darstellung auf die kapitalistische Produktionsweise in ihrem „idealen Durchschnitt“ (MEW 25, 839): Nicht die konkrete Gestalt des englischen Kapitalismus in den 1860er Jahren war Gegenstand seiner Analyse, sondern all das, was notwendigerweise zu einer voll entfalteten kapitalistischen Produktionsweise gehört. Eine Analyse des bürgerlichen Staates auf einer ähnlich allgemeinen Abstraktionsebene hat Marx allerdings nicht mehr unternommen. Doch finden sich bei ihm nicht nur Untersuchungen von konkreten staatlichen Zuständen, sondern auch eine ganze Reihe von recht grundsätzlichen staats-theoretischen Überlegungen. In den Debatten des 20. Jahrhunderts dienten diese Überlegungen gerne als Zitatensteinbruch für eine 'marxistische' Staatstheorie. Welchen Stellenwert die jeweiligen Äußerungen aber überhaupt haben, wurde meistens nicht weiter diskutiert. Allenfalls unterschied man zwischen den sehr frühen, in einem eher 'philosophischen' Kontext stehenden Äußerungen und den späteren 'materialistischen' Überlegungen. Nimmt man jedoch ernst, was Marx 1859 im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* als seine grundlegende Einsicht beschreibt, dass „Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen 'bürgerliche Gesellschaft' zusammenfasst, dass aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei“ (MEW 13, 8), dann ist diese Einsicht auch auf die Entwicklung seiner eigenen staats-theoretischen Äußerungen zu beziehen und zu fragen, inwieweit sich diese Äußerungen überhaupt einem entwickelten Verständnis der politischen Ökonomie verdanken.

### **I.**

Für die frühen 'philosophischen' Manuskripte, wie etwa die *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843) ist diese Frage leicht zu beantworten: Marx arbeitet sich dort erst zur genannten Einsicht durch, aus der dann die Beschäftigung mit der

politischen Ökonomie resultierte.<sup>1</sup> Den ersten Versuch einer kritischen Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie stellen die 1844 entstandenen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* dar. Sie gehen von der Vorstellung aus, dass die Menschen im Kapitalismus von ihrem menschlichen 'Gattungswesen' 'entfremdet' seien. In der am Ende seiner Arbeit an diesem Manuskript verfassten 'Vorrede' kündigte Marx mehrere Broschüren an, welche „die Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc.“ (MEGA I/2, 314) behandeln sollten.

Im Jahr 1845 verfasst Marx aber nicht solche Broschüren, sondern die *Feuerbachthesen* und danach gemeinsam mit Engels die verschiedenen Manuskripte zur *Deutschen Ideologie*. Hier werden nicht nur die ehemaligen junghegelianischen Mitstreiter einer grundsätzlichen Kritik unterzogen, sondern auch der 1844 von Marx und Engels noch hoch geschätzte Ludwig Feuerbach. Statt einer weiteren Ausarbeitung der 1844 begonnenen Ökonomiekritik folgt die Kritik der konzeptionellen Grundlagen der vormaligen Kritik. Rückblickend schreibt Marx 1859 im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, es sei ihm und Engels darum gegangen, „mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen“ (MEW 13, 10). In der *Deutschen Ideologie* kritisiert Marx die philosophische 'Spekulation' (zu der er nun auch die Überlegungen über ein menschliches Wesen rechnet) und betont die Notwendigkeit, mit den „wirkliche[n] Voraussetzungen“ zu beginnen, nämlich den „wirklichen Individuen“ und ihren „materiellen Lebensbedingungen“ (MEW 3, 20). Immer wieder betont er: „Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar.“ (ebd.)

Was Marx und Engels im sogenannten 'Feuerbachkapitel' der *Deutschen Ideologie* vorlegten, galt sowohl im Rahmen des Marxismus-Leninismus als auch in vielen, dem Marxismus-Leninismus kritisch gegenüberstehenden Varianten des Marxismus als die erste, grundlegende Formulierung von Marxens 'materialistischer Geschichtsauffassung'.<sup>2</sup> Allerdings war dieses 'Feuerbachkapitel' ein aus Manuskripten verschiedener Bearbeitungsstufen zusammengebautes Konstrukt der verschiedenen Editoren, die die *Deutsche Ideologie* lange nach Marxens Tod publizierten.<sup>3</sup> Die im *Marx-Engels-Jahrbuch* 2003 erfolgte Veröffentlichung der Originalmanuskripte,

- 1 Einen neuen und interessanten Versuch, das marxsche Verständnis von Staat und Demokratie ausgehend von dessen philosophischen Frühschriften (insbesondere der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* und *Zur Judenfrage*) zu untersuchen, macht Jürgen Behre (2004). Dabei wird allerdings stillschweigend unterstellt, dass zentrale staats-theoretische Einsichten auch ohne eine entfaltete Ökonomiekritik zu haben sind.
- 2 Eine grundsätzliche Kritik dieser verbreiteten Auffassung habe ich in Heinrich (2004) formuliert.
- 3 1932 erschien die *Deutsche Ideologie* sowohl im Rahmen der ersten MEGA als auch in einer erheblich abweichenden, von Siegfried Landshut und Jakob Peter Mayer herausgegebenen Fassung.

in dem Zustand, wie sie hinterlassen wurden<sup>4</sup>, macht deutlich, dass Marx und Engels die 'idealistische Geschichtsauffassung' der nachhegelschen Philosophie zwar überzeugend zu kritisieren wussten, dass ihr positiver Gegenentwurf aber noch weitgehend in methodischen Vorüberlegungen stecken blieb. So heißt es über die Untersuchung der politischen Verhältnisse lediglich programmatisch:

„Die Tatsache ist also die: bestimmte Individuen, die auf eine bestimmte Weise produktiv tätig sind, gehen diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein. Die empirische Beobachtung muss in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen.“ (MEW 3, 25)

Dass nicht nur die empirische Untersuchung, sondern auch die theoretische Durchdringung der empirischen Ergebnisse erst am Anfang stand, wird deutlich, wenn man die zentrale inhaltliche Bestimmung des Staates betrachtet, die in der *Deutschen Ideologie* vorgenommen wird. Ausgehend von einer gänzlich formunspezifischen Auffassung der Arbeitsteilung wird ein notwendiger Widerspruch zwischen den besonderen und einzelnen Interessen auf der einen Seite und den gemeinschaftlichen Interessen auf der anderen konstatiert, aus dem dann der 'Staat' (womit Marx zu dieser Zeit alle politischen Herrschaftsformen bezeichnete) begründet wird:

„und eben aus diesem Widerspruch des besondern und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als *Staat* eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an, und zugleich als illusorische Gemeinschaftlichkeit, aber stets auf der realen Basis der in jedem Familien- und Stamm-Konglomerat vorhandenen Bänder.“(33)

Dem ahistorischen Konzept der Arbeitsteilung entspricht eine genauso ahistorische Vorstellung vom Staat. Damit soll nicht gesagt werden, dass Marx dem Staat in der *Deutschen Ideologie* keine historische Variabilität zugebilligt hätte, sondern dass sich diese Variabilität lediglich als historische Ausgestaltung einer festen und unveränderlichen Grundkonstellation ergibt: dem Widerspruch von einzelnen und gemeinschaftlichen Interessen. Von der Einsicht, dass zwischen der kapitalistischen und allen vorkapitalistischen Produktionsweisen ein ganz grundsätzlicher Unterschied besteht und dass dieser Unterschied auch Konsequenzen für die politische Gliederung der Gemeinwesen hat, ist Marx in der *Deutschen Ideologie* noch ein ganzes Stück weit entfernt.

4 Auch die Darbietung im 1972 gedruckten *Probeband* der MEGA folgt schon weitgehend diesem Prinzip, verzichtet aber noch nicht ganz auf interpretierende editorische Eingriffe (dazu Marx-Engels-Jahrbuch 2003, 17\*ff.).

## II.

Bei der Analyse der ökonomischen Verhältnisse verlässt sich Marx in den nächsten Jahren weitgehend auf die Theorie Ricardos. Sie scheint für Marx das in der *Deutschen Ideologie* geforderte 'empirische Konstatieren' fern von aller philosophischen 'Spekulation' geradezu vorbildlich umzusetzen. Im 1847 erschienenen *Elend der Philosophie* werden die Einsichten Ricardos gegen Proudhon in Anschlag gebracht und von Marx in den höchsten Tönen gelobt.<sup>5</sup>

An den einzelnen Kategorien Ricardos und an seiner Analyse hat Marx zu dieser Zeit nichts auszusetzen. Er kritisiert lediglich ganz allgemein das unhistorische Vorgehen der bürgerlichen Ökonomie: dass sie etwas historisch Vorübergehendes - die kapitalistische Produktionsweise - absolut setzt.<sup>6</sup> Doch ist selbst diese Kritik noch beschränkt: Marx ist sich über diesen Ahistorismus zwar als Faktum klar, *warum* es aber zu ihm kommt, kann er noch längst nicht angeben. Dies ist erst möglich, nachdem er den Warenfetisch analysiert hat (dazu insbesondere MEW 23, 95f.).

Auf diesem weitgehend ricardianischen Ökonomieverständnis bauen dann auch Marxens Vorstellungen über Klassen und Staat auf, wie er sie im *Kommunistischen Manifest* äußert. Dort ist die Existenz der Klassen der selbstverständliche und unhinterfragte Ausgangspunkt der Analyse. Bereits der erste Satz des analytischen Teils konstatiert geradezu apodiktisch: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“ (MEW 4,462) Klassen konstituieren hier die Gesellschaft; dass Klassen selbst etwas Konstituiertes sind, ist Marx noch lange nicht klar. Ähnlich wie die politische Ökonomie übernimmt Marx auch die Klassentheorie zunächst von 'bürgerlichen' Wissenschaftlern. Vor allem französische Historiker wie Guizot und Thierry hatten den Verlauf der Französischen Revolution als Ausdruck des Klassenkampfs analysiert. Offen räumt er in einem Brief an Weydemeyer vom 5. März 1852 ein:

- 5 „Ricardo zeigt uns die wirkliche Bewegung der bürgerlichen Produktion, die den Wert konstituiert. Herr Proudhon abstrahiert von dieser wirklichen Bewegung... Ricardos Theorie der Werte ist die wissenschaftliche Darlegung des gegenwärtigen ökonomischen Lebens; die Werttheorie des Herrn Proudhon ist die utopische Auslegung der Theorie Ricardos. Ricardo konstatiert die Wahrheit seiner Formel, indem er sie aus allen wirtschaftlichen Vorgängen ableitet und auf diese Art alle Erscheinungen erklärt, selbst diejenigen, welche im ersten Augenblick ihr zu widersprechen scheinen“ (MEW 4, 81f.).
- 6 Vgl. etwa den Brief an Annenkow vom 28. Dezember 1846, wo vom „Irrtum der bürgerlichen Ökonomen“ die Rede ist, „die in diesen ökonomischen Kategorien ewige Gesetze sehen und nicht historische Gesetze, die nur für eine bestimmte historische Entwicklung, für eine bestimmte Entwicklung der Produktivkräfte gelten“ (MEW 4, 552).



„Bürgerliche Geschichtsschreiber hatten längst vor mir die Entwicklung dieses Kampfs der Klassen und bürgerliche Ökonomen die ökonomische Anatomie derselben dargestellt.“ (MEW 28, 507f.)

Für sich selbst beansprucht Marx (ganz analog zu seiner damaligen Kritik an der bürgerlichen Ökonomie) lediglich den Nachweis der historisch bloß vorübergehenden Existenz der Klassen (ebd.). Für die erstmals in der *Einleitung von 1857* ausgesprochene Einsicht, dass die Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise nicht mit der Bevölkerung und den Klassen beginnen kann (MEW 42, 34f.), dass sich diese vielmehr als zusammenfassendes Resultat der kategorialen Analyse erst ergeben, braucht Marx noch eine Weile. Im *Kapital* steht die Analyse der Klassen dann auch nicht am Anfang, sondern am Ende: Das letzte Kapitel des dritten Bandes ist ihnen gewidmet, es bricht allerdings nach eineinhalb Seiten ab.

Mit den Klassen wird im *Kommunistischen Manifest* auch umstandslos das Klasseninteresse vorausgesetzt. Dass ein solches gemeinsames Interesse auch der 'herrschenden Klasse' überhaupt erst konstituiert werden muss, ist für Marx hier noch kein Problem. Ihm geht es gleich um eine Instanz, die dieses gemeinsame Interesse *umsetzt*:

„Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuss, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisie verwaltet.“ (MEW 4, 464)

Genauso wenig wie die Konstitution des Klasseninteresses reflektiert Marx, in welchem Verhältnis dieser 'Ausschuss' zur Klasse steht. Er legt allerdings die Vorstellung nahe, dass sich die 'Bourgeoisie' der Staatsgewalt ganz unmittelbar bemächtigt. In dieselbe Richtung zielt auch eine weitere Aussage im *Manifest*:

„Die politische Gewalt im eigentlichen Sinn ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern.“ (482)

Der Klassencharakter des bürgerlichen Staates scheint für Marx zu dieser Zeit also darin zu bestehen, dass die bürgerliche Klasse den Staat beherrscht und ihn ganz bewusst und gezielt für ihre eigenen Klasseninteressen einsetzt.

### III.

Im Jahr 1849 sieht sich Marx zur Emigration nach London gezwungen, wo er bis zu seinem Tod bleiben wird. Diese Emigration war nicht nur ein wichtiges biographisches Ereignis. Auch für die Entwicklung seiner theoretischen Auffassungen markiert Marxens Übersiedelung nach London einen tiefgreifenden Einschnitt. In London befindet sich Marx im Zentrum des damals am weitesten entwickelten kapitalistischen Landes. Nicht nur gab es für die Beobachtung des Kapitalismus keinen besseren Ort. Darüber hinaus verfügte das Britische Museum auch über die damals beste und bei weitem umfangreichste Bibliothek mit ökonomischer Litera-

tur. In dem bereits zitierten Vorwort von 1859 bemerkt Marx, dass er in London beschloss, mit seinen ökonomischen Studien „ganz von vorn wieder anzufangen“ (MEW 13, 11). Er nahm sich nun aber nicht nur erneut die Werke von Smith, Ricardo und vielen anderen Autoren (die er zum Teil bis dahin noch gar nicht kannte) vor. Erst jetzt setzt auch eine Kritik an den Grundkategorien der bürgerlichen Ökonomie ein. Marx beginnt erstmals an Ricardos Rententheorie und bald auch an dessen Geldtheorie zu zweifeln (vgl. seine Briefe an Engels vom 7. Januar 1851 und vom 3. Februar 1851, MEW 27,157ff, 173ff.). Später folgt die Kritik an der Werttheorie und schließlich an der methodischen Grundkonstruktion der bürgerlichen Ökonomie, die ihre Gesetze aus dem Wirken der Konkurrenz ableitet. Erst in den 1850er Jahren geht Marx über eine bloß *kritische Verwendung* der politischen Ökonomie hinaus und entwickelt in einem lang andauernden Prozess eine wirkliche Kritik der politischen Ökonomie, d.h. eine Kritik ihrer kategorialen und methodischen Voraussetzungen. Ihre erste und noch längst nicht abgeschlossene Formulierung erhält diese Kritik in der *Einleitung von* 1857 und den *Grundrissen* von 1857/58.

Die 1850er Jahre markieren nicht nur einen Einschnitt für die Herausbildung der Kritik der politischen Ökonomie, Marx setzt sich auch mit einer bis dahin nicht gekannten Intensität mit konkreten historischen und politischen Entwicklungen in einzelnen Ländern auseinander: 1849/50 schreibt er *Die Klassenkämpfe in Frankreich* 1848-1850 und 1851/52 *Der 18.te Brumaire des Louis Napoleon*. In beiden Schriften analysiert er detailliert die Interessen und Strategien einzelner Klassenfraktionen und deren Verhältnis nicht allgemein zum Staat, sondern zu den einzelnen staatlichen Institutionen. Ihre Fortsetzung finden diese Studien vor allem in der 1854 entstandenen Artikelserie *Revolutionary Spain* (die, wie der gerade erschienene Band MEGA IV/12 zeigt, durch umfangreiche Exzerpte zur Geschichte Spaniens vorbereitet wurden), in Marxens verschiedenen Artikeln zur britischen Herrschaft in Indien sowie in den Artikeln zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert. In diesen Untersuchungen ganz unterschiedlicher konkreter Situationen wird deutlich, dass mit den recht grobschlächtigen Aussagen des *Kommunistischen Manifests* zum Staat nicht allzu viel anzufangen ist.

#### IV.

1857 beginnt Marx schließlich mit der Ausarbeitung seiner lange geplanten Ökonomiekritik. Es entstehen zunächst *die Einleitung* und die *Grundrisse*. Diese Texte sind noch keine Entwürfe für den Druck, es sind Forschungsmanuskripte, in denen Marx sich eine ganze Reihe von Fragen erst bewusst macht. Dabei sind die Lücken, gerade bei der Behandlung der grundlegenden Kategorien, noch ganz erheblich. In den *Grundrissen* weiß Marx z.B. noch nichts vom Doppelcharakter der Waren produzierenden Arbeit, auch taucht der Warenfetischismus noch nicht auf, allenfalls

erste Ahnungen lassen sich im Text erkennen. Ebenso ist der Aufbauplan des Werkes noch keineswegs klar. Erst während der Arbeit an den *Grundrissen* bildet sich der sogenannte 6-Bücher-Plan heraus, wie er von Marx dann auch 1859 im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* der Öffentlichkeit vorgestellt wird. Dieser Plan sieht vor, nach drei Büchern über Kapital, Grundeigentum und Lohnarbeit, welche „die ökonomischen Lebensbedingungen der drei großen Klassen“ (MEW 13, 7) behandeln sollen, drei Bücher über Staat, auswärtigen Handel und Weltmarkt folgen zu lassen.

Zwar findet sich in den *Grundrissen* keine Skizze dieses geplanten Buches über den Staat, doch kommt Marx zumindest an zwei Punkten weiter, die für die Analyse des Staates von zentraler Bedeutung sind. Zum einen erkennt er, dass ein qualitativer Unterschied zwischen der kapitalistischen Produktionsweise auf der einen Seite und allen vorkapitalistischen Produktionsweisen auf der anderen Seite existiert. Die kapitalistische Produktionsweise setzt die rechtliche Freiheit und Gleichheit ihrer Akteure voraus, die vorkapitalistischen Produktionsweisen die Ungleichheit und Unfreiheit der Mehrheit der unmittelbaren Produzenten; Politik und Ökonomie sind unter vorkapitalistischen Bedingungen noch keine zwei unterschiedenen Sphären. Für vorkapitalistische Produktionsweisen sind persönliche Abhängigkeitsverhältnisse konstitutiv, für die voll ausgebildete kapitalistische Produktionsweise sind persönliche Abhängigkeitsverhältnisse dagegen nicht mehr konstitutiv, obwohl sie durchaus noch vorkommen. Erst unter kapitalistischen Bedingungen kann man von einer Trennung von Politik und Ökonomie sprechen (zur historischen Herausbildung der modernen Staatlichkeit unter diesen Aspekten Gerstenberger 2006). An die Stelle persönlicher Abhängigkeit tritt eine allseitige sachliche Abhängigkeit, der nicht nur die beherrschte und ausgebeutete sondern auch die herrschende Klasse unterliegt. Das hat dann auch Konsequenzen für die politische Form des Gemeinwesens: Dieses hat jetzt die formelle Gleichheit und Freiheit der Bürger sowie deren Eigentum zu garantieren. Da die Mehrheit der freien Bürger auch frei von Produktions- und Subsistenzmitteln ist, impliziert die vom Staat erzwungene wechselseitige Anerkennung von Freiheit, Gleichheit und Eigentum zugleich Ausbeutung und Klassenherrschaft.

Zum anderen stößt Marx auf eine zentrale Aufgabe des bürgerlichen Staates: Dieser muss die Voraussetzungen der kapitalistischen Produktion bereit stellen, die von den Einzelkapitalen nicht selbst bereit gestellt werden können, weil deren Produktion nicht profitabel ist. Marx diskutiert das anhand des Wegebaus (MEW 42, 434ff.). Dabei ist ihm auch klar, dass Umfang und Inhalt dieser vom Staat bereitzustellenden Voraussetzungen nicht ein für allemal gegeben sind, sondern sich mit der Entwicklung und Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise verändern.

Auf Basis der *Grundrisse* erscheint 1859 als Anfang der Realisierung des 6-Bücher-Plans *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft*. Im Vorwort formuliert Marx ganz kurz jenes 'allgemeine Resultat' seiner Studien, das von späteren Generationen

zum zentralen Dokument des 'historischen Materialismus' (ein Begriff, den Marx nie benutzt hat) gemacht wurde. Dort findet sich auch die oft zitierte Aussage, dass die Produktionsverhältnisse die „reale Basis“ bilden, über der sich „ein juristischer und politischer Überbau erhebt“ (MEW 13,8). Diese Rede von Basis und Überbau wirkte prägend für einen großen Teil der marxistischen Debatten im 20. Jahrhundert und wurde nicht selten überstrapaziert. So wurde häufig argumentiert, dass die 'Basis' das einzig Entscheidende sei, der 'Überbau' das bloß Abgeleitete, Unselbständige. Dem wurde dann die 'relative' Selbständigkeit des Überbaus entgegengehalten und leidenschaftlich um das Ausmaß der Determiniertheit gestritten. So manche Debatte über 'Basis' und 'Überbau' wäre einem aber vielleicht erspart geblieben, wenn der etwas sarkastische Kommentar, den Marx dazu im *Kapital* geliefert hat, ernst genommen worden wäre. Dort schließt Marx die kurze Auseinandersetzung mit einem Kritiker seiner im Vorwort von 1859 gegebenen Skizze mit dem Satz:

„Andrerseits hat schon Don Quixote den Irrtum gebüßt, dass er die fahrende Ritterschaft mit allen ökonomischen Formen der Gesellschaft gleich verträglich währte.“ (MEW 23,96)

Die Komik, die sich jedem Leser des Romans von Cervantes sofort erschließt, rührt gerade daher, dass die politischen und normativen Vorstellungen, von denen Don Quixote ausgeht, so gar nicht mit den ökonomischen und sozialen Verhältnissen seiner Zeit zusammenpassen. Beim Verhältnis von 'Basis' und 'Überbau' geht es Marx nicht um die viel diskutierte Determinierung, sondern darum, dass die politischen Institutionen zu den ökonomischen Formen passen.<sup>7</sup>

## V.

Als direkte Fortsetzung des 1859 erschienenen ersten Heftes seiner Kritik der politischen Ökonomie entsteht zwischen 1861 und 1863 Marxens umfangreichstes Manuskript. Noch während er an diesem Manuskript arbeitet, entschließt sich Marx jedoch, die Fortsetzung als selbständiges Werk unter dem Titel 'Das Kapital' zu publizieren. Über dessen geplanten Inhalt schreibt Marx am 28. Dezember 1862 an Ludwig Kugelmann:

„Es umfasst in der Tat nur, was das dritte Kapitel der ersten Abteilung bilden sollte, nämlich 'Das Kapital im Allgemeinen'. Es ist also nicht darin eingeschlossen die Konkurrenz der Kapitalien und das Kreditwesen. Was der Engländer 'the principles of political economy' nennt, ist in diesem Band enthalten. Es ist die Quintessenz (zusammen mit dem ersten Teil), und die Entwicklung des Folgenden (mit Ausnahme etwa

7 Es ist genau dieser Zusammenhang, den Marx in dem eingangs dieses Textes angeführten Zitat anspricht, dass 'Rechtsverhältnisse und Staatsformen in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln'.

des Verhältnisses der verschiedenen Staatsformen zu den verschiedenen ökonomischen Strukturen der Gesellschaft) würde auch von andern auf Grundlage des Gelieferten leicht auszuführen sein." (MEW 30, 639)

Das *Kapital*, wie Marx es hier skizziert, umfasste weniger als das im Rahmen des 6-Bücher-Plans geplante Buch vom Kapital.<sup>8</sup> Mit der 'Entwicklung des Folgenden' sind offensichtlich die fehlenden Teile des Kapital-Buches sowie die übrigen fünf Bücher gemeint. Anscheinend begann sich Marx an den Gedanken zu gewöhnen, dass er selbst den 6-Bücher-Plan nicht mehr umsetzen könne: Dieser wird in der Folge auch nie wieder erwähnt. Im *Kapital* ist nur noch recht unbestimmt von „speziellen“ Lehren, die „nicht in dieses Werk“ gehören (MEW 23, 565; MEW 25, 627, 839), und von einer „etwaigen Fortsetzung“ (MEW 25, 120) die Rede.

Bemerkenswert ist allerdings die Ausnahme, die Marx hier macht: die Darstellung 'des Verhältnisses der verschiedenen Staatsformen zu den verschiedenen ökonomischen Strukturen der Gesellschaft' traut er 'anderen' nicht zu. Warum dachte Marx, dass ausgerechnet diesen Punkt nur er selbst ausführen könnte? Wir können nur spekulieren, aber es scheint mir nicht abwegig zu sein, dass der Grund darin liegt, dass hier ein zentraler Bereich der Formanalyse angesprochen ist: Es geht um den Zusammenhang von ökonomischen und politischen *Formen* und die Formblindheit nicht nur der bürgerlichen Ökonomen<sup>9</sup>, sondern auch der Sozialisten, war ihm durchaus bewusst.

Ein anderer Aspekt, der anhand dieses Briefes deutlich wird, ist allerdings nicht spekulativ. Marx spricht hier nicht vom 'Staat' (Singular) im Verhältnis zur ökonomischen Grundlage, sondern von den 'verschiednen Staatsformen' (Plural). Neben die Analyse des 'Kapitals im Allgemeinen' wollte er anscheinend keine (zumindest keine besonders umfangreiche) Theorie des 'Staats im Allgemeinen' stellen, als entscheidend sah er hier eher die *Formunterschiede* an. Vermutlich war dies keine bloß beiläufige Formulierung. Da dies der erste Brief an den ihm bis dahin unbekannten Kugelmann war, kann man davon ausgehen, dass Marx seine Worte durchaus mit Bedacht wählte.

## VI.

1867 erschien schließlich der erste Band des *Kapital*, die Bände zwei und drei konnte Marx nicht mehr selbst veröffentlichen; sie wurden 1885 und 1894 von Engels auf der Grundlage von marxschen Manuskripten, die seit 1864/65 entstanden sind, herausgegeben. Diese drei Bände des *Kapital* umfassen weit mehr als nur den im

8 Wie aus Marxens Briefwechsel hervorgeht, sollte das Buch vom Kapital aus vier Abschnitten bestehen: Kapital im Allgemeinen, Konkurrenz, Kredit, Aktienkapital, vgl. Heinrich 2006, 179ff..

9 Über die „ökonomischen Kompendien“ schreibt er später im *Kapital*, dass sie „mit ihrer brutalen Interessiertheit für den Stoff jeden Formunterschied vernachlässigen“ (MEW 23, 565).



Brief an Kugelmann angekündigten Abschnitt über das 'Kapital im Allgemeinen'.<sup>10</sup> Nicht nur geht es hier auch um Konkurrenz und Kredit, auch wesentliche Teile des Stoffs, der im Rahmen des 6-Bücher-Plans ursprünglich für die Bücher über Grundeigentum und Lohnarbeit vorgesehen war, werden behandelt. Insofern ist es plausibel, dass das *Kapital*, wie es Marx seit 1863 konzipierte, an die Stelle der ersten drei Bücher des 6-Bücher-Plans getreten ist. Nicht mit dem *Kapital* abgedeckt sind jedoch die drei letzten Bücher über Staat, Außenhandel und Weltmarkt.

Allerdings wird die Existenz des Staates (genauso wie die des Weltmarktes) stets vorausgesetzt. Doch werden Staat und Weltmarkt nicht systematisch entwickelt. Lediglich im Rahmen der Darstellung anderer Verhältnisse wird auf sie eingegangen, sofern dies notwendig ist. Auf den Staat kommt Marx im ersten Band des *Kapital* vor allem im 8. und im 13. Kapitel anhand der Fabrikgesetzgebung zu sprechen.

Die Festsetzung eines Normalarbeitstages, um den es im 8. Kapitel geht, sieht Marx als Resultat eines beständigen Kampfes zwischen Arbeiter- und Kapitalistenklasse. Der Staat verallgemeinert das Ergebnis dieses Kampfes in Form staatlicher Regelungen. Dabei ist der Staat aber weder der neutrale Dritte, noch einfach nur ein Instrument der Kapitalistenklasse. Vielmehr muss das kapitalistische Gesamtinteresse an einer kontinuierlichen Ausbeutung der Arbeiterklasse vom Staat gegen den Widerstand der Kapitalisten durchgesetzt werden, die, angetrieben von der Konkurrenz, den Arbeitstag immer weiter ausdehnen und damit die Arbeitskraft vorzeitig zerstören (MEW 23, 285f.). Um die Kapitalverwertung langfristig sicher zu stellen, muss die Ausbeutung begrenzt werden. Setzt der Staat so das kapitalistische Gesamtinteresse durch, verändert er damit auch die Kampfbedingungen der Arbeiterklasse: die kapitalistischen Verhältnisse reifen heran, die Übergangsformen verschwinden und zugleich kann der Kampf gegen das Kapital verallgemeinert werden (526).

Der formanalytische Ansatz, den Marx einer Untersuchung des Verhältnisses von Ökonomie und Politik zugrunde legt, kommt sehr deutlich in einer recht grundsätzlichen Bemerkung zum Ausdruck, die sich im Manuskript zum dritten Buch des *Kapital* findet:

„Die spezifische ökonomische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, wie es unmittelbar aus der Produktion selbst hervorwächst und seinerseits bestimmend auf sie zurückwirkt. Hierauf aber gründet sich die ganze Gestaltung des ökonomischen, aus den Produktionsverhältnissen selbst hervorwachsenden Gemeinwesens und damit zugleich seine politische Gestalt.“ (MEW 25, 799)

10 Ob Marx in den *Kapital*-Manuskripten, die ab Mitte 1863 entstanden sind, konzeptionell überhaupt noch vom 'Kapital im Allgemeinen' ausgeht (die Bezeichnung verwendet er nach 1863 jedenfalls nicht mehr: weder in Manuskripten noch in erläuternden Briefen), ist heftig umstritten (dazu u.a. Heinrich 2006, 185ff. und als Gegenposition Moseley 2007).

Allein die Tatsache, dass sich Klassen gegenüberstehen und dass eine Klasse die 'herrschende' ist, bedingt noch nicht die politische *Form* des Gemeinwesens; es ist vielmehr die spezifische Formbestimmung der Ausbeutung, welche die 'politische Gestalt' des Gemeinwesens bedingt. Aus dem Kontext dieser Bemerkung geht hervor, dass Marx mit den unterschiedlichen ökonomischen Formen der Ausbeutung, die verschiedenen historischen Produktionsweisen, wie etwa die antike, auf Sklaverei beruhende, die feudale oder die kapitalistische Produktionsweise meint. Die kapitalistische Produktionsweise unterscheidet sich aber grundsätzlich von allen vor-kapitalistischen, da sie nicht auf persönlicher Unfreiheit und Ungleichheit beruht, sondern den rechtlich freien Arbeiter voraussetzt, der als formell gleicher mit dem Kapitalisten einen Arbeitsvertrag abschließt. Der Schutz von Freiheit, Gleichheit und Eigentum wird zur ersten Aufgabe des bürgerlichen Staates, wobei der Umfang des jeweiligen Eigentums zu den bloß individuellen Besonderheiten der einzelnen Bürgerinnen und Bürger gehört. Indem der Staat jedes Eigentum schützt, ist diejenige Klasse, deren einziges Eigentum ihre Arbeitskraft ist, dazu gezwungen, sich per Vertrag in ein ökonomisches Ausbeutungsverhältnis zu begeben. Es ist also gerade die formelle Neutralität des Staates, durch welche die kapitalistische Ausbeutung rechtlich abgesichert wird.<sup>11</sup> Allerdings ist dabei vorausgesetzt, dass sich eine Arbeiterklasse entwickelt hat, „die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliches Naturgesetz anerkennt“ (MEW 23, 765). Nur unter dieser Bedingung genügt die „stumme Gewalt der ökonomischen Verhältnisse“ (ebd.) zur Sicherstellung der Herrschaft des Kapitals.

Auf dieser allgemeinen Ebene kann die Analyse des Staates aber nicht stehen bleiben.<sup>12</sup> Nach der oben zitierten Stelle aus dem Manuskript zum dritten Buch des *Kapital* betont Marx, dass „dieselbe ökonomische Basis - dieselbe den Hauptbedingungen nach“ eine Vielzahl von Variationen zeigen kann, „die nur durch Analyse dieser empirisch gegebenen Umstände zu begreifen sind“ (MEW 25, 800). Dasselbe gilt auch von der politischen Gestalt des Gemeinwesens.

## VII.

Der Großteil der marxistischen Staatsdiskussionen im 20. Jahrhundert knüpfte an diese formanalytischen Überlegungen von Marx allerdings nicht an. In den Debatten des frühen 20. Jahrhunderts spielten vor allem zwei Werke eine wichtige Rolle: *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871), Marxens Schrift zur Pariser Kommune, und Engels

11 Daher bemerkt Marx auch sarkastisch, dass die „Sphäre der Zirkulation“ ein „wahres Eden der angeborenen Menschenrechte“ ist (MEW 23, 189).

12 In Heinrich 2007 gebe ich im 11. Kapitel eine Zusammenfassung solcher allgemeinen Aussagen über den bürgerlichen Staat.

Untersuchung *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884). Im *Bürgerkrieg* schrieb Marx über die Entwicklung der „Staatsmacht“ in Frankreich: Sie „erhielt mehr und mehr den Charakter einer öffentlichen Gewalt zur Unterdrückung der Arbeiterklasse, einer Maschine der Klassenherrschaft.“ (MEW 17, 336) Diesen repressiven Charakter des Staates stellte auch Engels im Schlusskapitel seines Buches heraus. Die Existenz des Staates begründete er mit einer Entwicklung der Klassengegensätze, die nur noch durch eine der Gesellschaft gegenüberstehende Gewalt im Zaum gehalten werden könnten. Doch sei der Staat nicht neutral, sondern „in der Regel Staat der mächtigsten, ökonomisch herrschenden Klasse, die vermittels seiner auch politisch herrschende Klasse wird.“ (MEW 21, 166f.)

Die Betonung des repressiven Charakters des Staates wurde von Lenin aufgenommen und später zum festen Bestandteil des Marxismus-Leninismus. In seiner 1917 entstandenen Schrift *Staat und Revolution* fasst Lenin den Staat ganz explizit als 'Werkzeug' der herrschenden Klasse auf. In einer revolutionären Situation, wo einem der Staat in erster Linie als eine solche Gewaltmaschine begegnet, ist, wie im *Bürgerkrieg in Frankreich*, die Konzentration auf diesen repressiven Charakter durchaus plausibel. Dass sie zur Analyse des bürgerlichen Staates zu kurz greift, wurde aber schon in den 1920er und 1930er Jahren sehr deutlich. Die beherrschten Klassen werden nicht einfach nur durch die Androhung von Gewalt eingeschüchtert. Wie der Staat bzw. der 'herrschende Block' Zustimmung zu seiner Politik organisiert, 'Hegemonie' erzielt, welche Rolle dabei die verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen wie Schule, Kirche und Wissenschaft spielen, wurde insbesondere von Gramsci in seinen *Gefängnisheften* untersucht. Gramscis Hegemoniekonzept wurde nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem in den romanischen Ländern und im angelsächsischen Raum rezipiert und zum geradezu selbstverständlichen Bestandteil vieler staats-theoretischer Ansätze. Althusser verallgemeinerte mit seiner Unterscheidung in 'ideologische' und 'repressive' Staatsapparate die beiden vorangegangenen Schwerpunkte marxistischer Debatten. Nicos Poulantzas schließlich stellte den fixen Charakter der Staatsapparate in Frage, betonte, dass diese stets umkämpft seien und charakterisierte den Staat als „materielle Verdichtung von Kräfteverhältnissen zwischen Klassen und Klassenfraktionen“ (1978, 159).

Betrachtet man diese Diskussionslinie von Lenin über Gramsci zu Althusser und Poulantzas, dann wurde zwar die einseitige, auf den repressiven Charakter des Staates ausgerichtete Perspektive überwunden und die Herstellung von Konsens, die ideologische Anrufung der Person und der umkämpfte Charakter staatlicher Institutionen thematisiert. Die marxsche Formanalyse blieb aber ausgeblendet.<sup>13</sup> Von daher ist es auch nicht weiter überraschend, dass zentrale, auf der Formanalyse aufbauende

13 Das Verhältnis von Poulantzas zur Formanalyse diskutieren Hirsch/Kannankulam (2006) sowie Gallas (2006).

Einsichten von Marx, wie etwa seine Fetischismusanalyse (die sich nicht auf den Warenfetisch beschränkt, sondern integraler Bestandteil der Kategorienentwicklung in den drei Bänden des *Kapital* ist und ihren Abschluss erst in der 'Trinitarischen Formel' findet) für die genannten Autoren keine Rolle spielen.

An die marxsche Formanalyse knüpfte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lediglich Paschukanis (1929) an. In einer umfassenden Weise wurde eine solche Anknüpfung dann in der westdeutschen 'Staatsableitungsdebatte' der 1970er Jahre versucht.<sup>14</sup> Allerdings blieb diese Debatte beim Versuch, 'den' bürgerlichen Staat abzuleiten, in zweierlei Hinsicht stecken: Sie kam einerseits über den Versuch, Bestimmungen des bürgerlichen Staats im Allgemeinen zu finden, kaum hinaus, und sie setzte andererseits den in den 1970er Jahren nicht nur in Deutschland existierenden keynesianischen Wohlfahrtsstaat weitgehend mit 'dem' entwickelten bürgerlichen Staat gleich: Der Tendenz nach wurde das, was tatsächlich existierte (und was zum Teil, wie etwa die keynesianische Wirtschaftspolitik, nur einige Jahre später wieder aufgegeben wurde), als notwendiger Bestandteil bürgerlicher Staatlichkeit 'abgeleitet'.

Im Unterschied zu solchen Übertreibungen kommt es einerseits darauf an, die marxsche Formanalyse als Grundlage zu nutzen und die von Gramsci bis Poulantzas zu Tage geförderten Ergebnisse vor diesem Hintergrund zu diskutieren und auch zu kritisieren, andererseits dürfen aber auch die Grenzen der Formanalyse nicht außer Betracht bleiben. Schon Marx stellte heraus, dass die „dialektische Form der Darstellung nur richtig ist, wenn sie ihre Grenzen kennt“ (MEGA II/2, 91).<sup>15</sup> Die Logik kategorialer Beziehungen, um die es in der 'dialektischen Form der Darstellung' geht, zielt auf den „idealen Durchschnitt“ (MEW 25, 839) der kapitalistischen Produktionsweise. Dieser ideale Durchschnitt ist nicht mit der empirischen Gestalt, der „wirklichen Bewegung“ (ebd.) zu verwechseln. Bei den von Marx angesprochenen Grenzen der dialektischen Darstellung geht es jedoch nicht einfach um irgendeine historische Ergänzung oder Konkretisierung jener dialektischen Entwicklung. Die Analyse der ökonomischen und politischen Formen hat vielmehr selbst ihre eigenen Grenzen aufzuzeigen und zu begründen, an welchen Punkten die Darstellung *notwendigerweise* (und nicht bloß als historische Illustration) in eine historische Betrachtung übergehen muss. Marx liefert solche Begründungen im Zusammenhang mit der Darstellung des Kampfs um den Arbeitstag sowie der 'ursprünglichen Akkumulation'. Für die Diskussion des Staates steht die Debatte über die Beziehung der allgemeinen Formbestimmungen des bürgerlichen Staates zum Verhältnis „der verschiedenen Staatsformen zu den verschiednen ökonomischen Strukturen der Gesellschaft“ (MEW 30, 639) aber erst am Anfang.

14 Kostede (1976) liefert ein Überblick über die bis dahin geführte Debatte.

15 Anhand von drei instruktiven Beispielen werden diese Grenzen von Frieder Wolf (2006) diskutiert.

## Literatur

- Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, aus d. Französischen v. Peter Schöttler, Hamburg 1977.
- Behre, Jürgen, *Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen*, Hamburg 2004.
- Brethauer, Lars/Gallas, Alexander/Kannankulam, John/Stützle, Ingo (Hg.), *Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*, Hamburg 2006.
- Gallas, Alexander, „'Das Kapital' mit Poulantzas lesen. Form und Kampf in der Kritik der politischen Ökonomie", in: Brethauer u.a. (Hg.), 101-119.
- Gerstenberger, Heide, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung der bürgerlichen Staatsgewalt*, 2. Aufl., Münster 2006.
- Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, 10 Bde, Hamburg 1991-2002.
- Heinrich, Michael, „Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung", in: Engemann, Christoph u.a. (Hg.), *Gesellschaft als Verkebrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*, Freiburg 2004, 249-270.
- ders., *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, 4. Aufl., Münster 2006.
- ders., *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, 5. Aufl., Stuttgart 2007.
- Hirsch, Joachim/Kannankulam, John, „Poulantzas und Formanalyse. Zum Verhältnis zweier Ansätze materialistischer Staatstheorie", in: Brethauer u.a. (Hg.), 65-81.
- Internationale Marx Engels Stiftung (Hg.), *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, Berlin 2004.
- Kostede, Norbert, „Die neuere marxistische Diskussion über den bürgerlichen Staat. Einführung - Kritik - Resultate", in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 8/9, Frankfurt/M. 1976, 150-198.
- Lenin, W. I., *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution* (1917), in: ders., *Werke* Bd. 25, 393-507.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe (MEGA) Probeband*, Berlin 1972.
- Moseley, Fred, „Das Kapital im Allgemeinen und Konkurrenz der vielen Kapitalien in der Theorie von Marx. Die quantitative Dimension", in: Internationale Marx Engels Stiftung (Hg.), *Marx-Engels-Jahrbuch 2006*, Berlin 2007, 81-117.
- Paschukanis, Eugen, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe* (1929), aus d. Russischen von Edith Hajos, Freiburg 2003.
- Poulantzas, Nicos, *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus* (1978), aus d. Französischen von Horst Arenz, Theo Brackmann, Helga Friedhoff u. Rolf Löper, Hamburg 2002.
- Wolf, Frieder Otto, „Marx' Konzept der 'Grenzen der dialektischen Darstellung'", in: Hoff, Jan/Petrioli, Alexis/Stützle, Ingo/Wolf, Frieder Otto (Hg.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster 2006, 159-188.



Ingo Elbe

## Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Anmerkungen zu einem blinden Fleck in der Gesellschaftstheorie von Nicos Poulantzas

Frieder Otto Wolf nannte einmal die Formanalyse des Staates und die struktur-marxistische Staatsanalyse „die beiden großen Initiativen zu einer Erneuerung des Marxismus als politische Theorie, die die 60er und 70er Jahre geprägt haben.“ (1983,186).

Diese Initiativen werden seit einigen Jahren wiederentdeckt und weiterentwickelt. Vor allem an den Untersuchungen des 1979 verstorbenen marxistischen Theoretikers Nicos Poulantzas ist ein immer stärkeres Interesse zu verzeichnen. Es wurde nicht nur sein Hauptwerk *Staatstheorie* im Jahre 2002 neu herausgegeben, außerdem erschien 2006 ein Sammelband (Bretthauer u.a. 2006), in dem beinahe sämtliche Aspekte von Poulantzas' Schaffen systematisch betrachtet werden. In einigen Beiträgen dieses Bandes (Hirsch/Kannankulam 2006; Buckel 2006) wird das Verhältnis von Poulantzas' relationaler Staatstheorie zur sogenannten Staatsableitung bzw. deren Vorläufer Eugen Paschukanis thematisiert. Auch wenn ich die grundlegende Stoßrichtung der Darstellungen von Joachim Hirsch/John Kannankulam und Sonja Buckel teile, die Überlegungen von Poulantzas und Paschukanis nicht zu unvereinbaren Paradigmen zu stilisieren, so möchte ich doch die dabei m.E. voreilig vorgebrachte These, zwischen beiden bestünde ein 'heimlicher Dialog' (Buckel 2006, 171), in Frage stellen. Zu diesem Zweck sollen hier Poulantzas' Kritiken an den Ansätzen einer Formtheorie des Staates kurz beleuchtet und ihre Mängel herausgearbeitet werden.

In der Tat richten sich sowohl der im Folgenden als Formtheorie bezeichnete als auch der relationale Ansatz der Staatstheorie gegen die traditionsmarxistische Deutung von Recht und Staat als bloßen Instrumenten der ökonomisch herrschenden Klasse zur Niederhaltung der Ausgebeuteten.<sup>1</sup> Beiden geht es dagegen um die

1 Diese Deutung findet sich in politischen Schriften von Marx und Engels (u.a. MEW 4, 482), wurde von Engels zur Theorie erhoben (MEW 21, 166f., 300) und ist von Lenin in *Staat und Revolution* aufgegriffen worden. In der Rechtstheorie setzt sich die instrumentalistische Lesart in der Sowjetunion vor allem mittels der Arbeiten von Petr Stutschka und vollends als voluntaristische Repressionstheorie des Rechts bei Andrej Wyschinski durch (Elbe 2002).

Betonung der relativen Autonomie des Rechts und des Staates bzw. um das Begreifen ihrer Spezifik gegenüber einer Reduktion auf bloße Klassenherrschaft. Auf diese sehr allgemeinen Gemeinsamkeiten weisen auch die angesprochenen Beiträge von Hirsch und anderen treffend hin. Als m.W. erster Marxist stellt Eugen Paschukanis gegen zeitgenössische traditionsmarxistische Positionen fest, bei ihnen werde das Recht als Form nicht analysiert und es werde stets nur nach dem Klasseninhalt desselben gefragt (1924, 26).<sup>2</sup> Auch hinsichtlich des Staates sei diese Inhaltsfixiertheit konstatierbar. Wie der Inhalt der Klassenherrschaft die Form eines *außerökonomischen*, mittels *abstrakt-allgemeiner* Gesetze herrschenden Apparats *öffentlicher* Macht annehme, bleibe unbegriffen: „Warum“, so fragt Paschukanis, „wird der Apparat des staatlichen Zwanges nicht als privater Apparat der herrschenden Klasse geschaffen, warum spaltet er sich von der letzteren ab und nimmt die Form eines unpersönlichen, von der Gesellschaft losgelösten Apparats der öffentlichen Macht an?“ (120). An einer ausführlichen Beantwortung dieser sogenannten 'Paschukanis-Frage' versuchte sich allerdings erst die bundesdeutsche Staatsableitungsdebatte der 1970er Jahre, deren bloße Erwähnung bei einer Reihe heutiger akademischer Linker heftigste Abwehrreaktionen hervorruft. In aller Kürze kann der gemeinsame Nenner dieser durchaus kontrovers geführten Debatte darin gesehen werden, die allgemeinen *Formbestimmungen* bürgerlicher Staatlichkeit, den Typus moderner Herrschaftsorganisation mittels öffentlicher Gewalt, als notwendige Implikationen der im Warentausch enthaltenen Rechtsprinzipien zu erklären. Ein *explanatorischer* Bezug zum Warentausch – egal auf welcher Ebene des *Kapital* dieser nun verortet wird – ist also ein grundlegendes Kennzeichen dieses rechts- und staats-theoretischen Paradigmas. Genau an dieser Stelle nun sind m.E. fundamentale Differenzen zu Poulantzas konstatierbar, die eine glatte Kompatibilität zwischen seinem Denken und der Formtheorie fraglich erscheinen lassen. Poulantzas kritisiert nämlich den formtheoretischen Ansatz als per se ökonomistisch. Dieser Kritik soll im Folgenden anhand zweier Schriften von Poulantzas nachgegangen werden. Anschließend werde ich die formanalytische Erklärungsstrategie selbst grob skizzieren.

## I Poulantzas' Ansatz bei den 'Produktionsverhältnissen'

### 'Aus Anlass der marxistischen Rechtstheorie'

In seiner Auseinandersetzung mit Paschukanis erhebt Poulantzas den Vorwurf, eine Ableitung der Rechtsform aus der Warenform bedeute, dem Recht keine relative Autonomie zuzugestehen und sei Ausläufer der 'historizistischen Problematik des Subjekts', die Gesellschaft als unselbständige Emanation eines fundierenden

2 Vgl. Paschukanis 1969, S. 26.

Prinzips konzipiere.<sup>3</sup> Poulantzas geht davon aus, die rechtssoziologische Betrachtungsweise von Paschukanis und anderen *reduziere* Recht mit ihrem Erklärungsmodus auf die Ökonomie. Damit sei aber dessen Charakter als selbständiges Objekt negiert und es mit dem sozialen Basis-Verhältnis identisch gesetzt: Man könne hier keine Beziehungen zwischen Basis und Überbau mehr entdecken, da der eine Begriff, die Warenform, den anderen, die Rechtsform, absorbiere.<sup>4</sup>

Zur Stützung seiner These von der letztlich identitätsphilosophischen Konstruktion des Rechts verweist Poulantzas auf Karl Korschs Kritik an Paschukanis aus dem Jahre 1930 (Poulantzas 1967, 182), wo von einer unzulässigen „Gleichstellung [...] der Rechtsform mit der Warenform“ (Korsch 1930, Xf.) die Rede ist. Bereits Korsch habe damit die „Konsequenzen dieser Konzeption“ (Poulantzas 1967, 182) erkannt.

Es ist nun zu fragen, was Poulantzas mit seiner Betonung der Irreduzibilität der dialektisch zueinander in Beziehung zu setzenden Elemente Ökonomie auf der einen und Recht/Staat auf der anderen Seite (185) meint. Die Aussage, „daß die *Möglichkeit* einer selbständigen Theorie auf der Autonomie und Selbständigkeit ihres *Objektes* beruht“, eine marxistische Rechtsanalyse daher nur dann 'gültig' sei, wenn sie „ihr eigenes Objekt *konstituiert*“ (182), scheint ja zunächst einmal nichts anderes zu besagen, als dass ein von anderen *unterscheidbares empirisches* Phänomen (hier: Recht) existieren muss, um theoretisch untersucht werden zu können, dass aber die Theorie dieses Objekt *begrifflich* rekonstruieren, erklären muss, es also nicht bereits begrifflich voraussetzen darf. Jede andere Deutung der von Poulantzas in diesem Zusammenhang verwendeten Termini der 'Selbständigkeit' des Objekts und seiner Untersuchung würde auf die *begriffliche* Vorausgesetztheit und Unbegründbarkeit rechtstheoretischer Kategorien sowie eine *Unvermitteltheit* (Isolierung) des Rechts als Gegenstand verweisen.

Wer 'Ableitung' und 'Autonomie' in diesem Sinne kontrastiert, der begibt sich um die Chance einer jeglichen Erklärung des Gegenstands.

Gleichgültig nun, ob man das Verhältnis von Warenform und Rechtsform als historische Kausalrelation, funktionalen Zusammenhang oder kausales Koexistenz-

3 Damit knüpft Poulantzas an Louis Althusser's Kritik eines Modells 'expressiver Kausalität' an, welches dieser als schlechtes Hegelsches Erbe im marxistischen Diskurs identifiziert.

4 Paschukanis' Ansatz impliziere, „daß man keine Beziehungen zwischen Basis und Überbau entdecken könnte. Von Beziehungen zwischen zwei Begriffen kann man nur sprechen, wenn beide als solche durch ihre Beziehung und in ihr bestehen und ihre Beziehung in ihrer Spezifität und Autonomie begründen. Wenn jedoch diese Beziehung auf ein zentrales Subjekt zurückgeführt wird“ - bei Paschukanis angeblich 'der Warentausch' -, „das der Ursprung dieser Begriffe sei, wird diese Beziehung zur Identität [...] Diese Identität bestünde in der Absorption des einen Begriffs durch den anderen“ (Poulantzas 1967, 185).

Verhältnis deutet, die These vom 'Aufgehen' rechtlicher Sachverhalte in ökonomischen ist mit Hubert Rottleuthner als „weit verbreitetes Mißverständnis" (1975, 249) zurückzuweisen: Die Ökonomismus- als Reduktionismuskritik sitzt nach Rottleuthner dem Irrtum auf, jede Erklärung bedeute die restlose Auflösung des Explanandums in den Vordersatz der Gesetzeshypothese des Explanans (250). Damit verliere eine Erklärung aber ihren Sinn, da sie z.B. als Ableitung des Rechts aus der Ökonomie vielmehr voraussetze, „rechtliche Phänomene von anderen abzugrenzen". Solange dies geschehe, drohe „überhaupt keine Reduktion des Rechts auf die Ökonomie" (249). Die Reduktions-Vorstellung resultiere entweder aus einer Unkenntnis des logischen Status deduktiv-nomologischer Erklärungen<sup>5</sup> oder aus der wörtlichen Interpretation der Ausdrucksmetapher in Aussagen wie der, das Recht sei Ausdruck der Produktions- oder Tauschverhältnisse (250). Als Konsequenz der Reduktionismuskritik wird festgehalten: „Daß das 'Recht' in der 'Ökonomie' aufginge, entspräche der Behauptung [...], daß die Wirkung in der Ursache aufginge - als ob, um das billigste Beispiel zu nehmen, die Bewegung der Billardkugel in der des Queues aufginge" (ebd.). Sinnvoll könne von Ökonomismus nur dann gesprochen werden, wenn man eine vollständige Erklärung des Rechtssystems mit Hilfe ökonomischer Variablen anstreben wolle (ebd.). Dies wird im Versuch der Ableitung der Rechts- aus der Warenform aber nicht beansprucht. Allerdings können Rottleuthners Überlegungen zur Ursache des Explanandum-Pulverisierungs-Arguments bei Poulantzas und anderen<sup>6</sup> noch dahingehend ergänzt werden, dass hier eine starre räumliche Vorstellung von 'Basis' und 'Überbau' eine zentrale Rolle spielt. So kann Poulantzas' Kronzeuge Korsch offenbar nichts damit anfangen, Recht als notwendige Implikation der Tauschbeziehungen von Warenbesitzern zu beschreiben. Hier herrscht schlicht die Assoziationskette: Warentausch = ökonomische Basis  $\neq$  Recht vor, da Recht mit der fertigen, institutionalisierten Form des staatlichen Zwangsgesetzes oder wahlweise der luftigen, von der 'materiellen Realität' entfernten juristischen Ideologie in eins gesetzt wird.<sup>7</sup>

Hier wird also eine 'räumliche' Entfernung suggeriert, wo es um verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben sozialen Verhältnisses geht, das nur analytisch in ökonomisches (gesellschaftliches Verhältnis der Sachen) und rechtliches (soziales Willensverhältnis der Warenbesitzer) unterschieden werden kann.

5 Es soll damit nicht behauptet werden, dass Marx' Darstellungsweise in solchen Erklärungen aufgeht.

6 Rottleuthner führt z.B. Norbert Reich an (Rottleuthner 1975, 249).

7 Bei Korsch scheint eher Letzteres der Fall (Korsch 1930, X).

### 'Staatstheorie'

Poulantzas beansprucht als Marxist dennoch, eine Verbindung von Ökonomie und Recht herzustellen, die allerdings das Phänomen des Bedingungsgefüges von Warenform und Willensverhältnissen der Warenbesitzer im Austausch vollends zu umgehen versucht, da ihm dieser Ansatz ja identitätsphilosophisch kontaminiert erscheint. Eine Präzisierung seiner Argumentation über die bloße Wiederholung strukturmarxistischer Gemeinplätze hinaus, die freilich noch in den 1990er Jahren einigen Interpreten zur Kennzeichnung des Beitrages von Paschukanis als ökonomistisch ausreichen (Maihofer 1992, 28; Müller-Tuckfeld 1994, 189), legt Poulantzas erst in seiner *Staatstheorie* vor. Hier widmet er sich auch direkt der Staatsableitungsdebatte und unterzieht ihre Ausgangspunkte einer scharfen Kritik: Diese versuche, die Grundlage des Staates „in der *Sphäre der Zirkulation des Kapitals und in der 'Verallgemeinerung der Warenbeziehungen* zu suchen" (1978, 44). Die bürgerliche Gesellschaft würde sich dort folglich „darstellen als vertraglich geregelte Assoziation von individualisierten juristischen Subjekten" (ebd.). Die Trennung von Gesellschaft und Staat werde damit „reduziert auf einen den Warenbeziehungen immanenten ideologischen Mechanismus, auf die Fetischisierung-Verdinglichung des Staates ausgehend von dem berühmten Warenfetischismus" (ebd.). Dieser Ansatz sei letztlich vormarxistisch, weil er den Staat aus der Zirkulation ableite, statt aus den Produktionsverhältnissen, und mache zudem die Verbindung zwischen „dem Paar Staat-bürgerliche Gesellschaft und dem Paar Staat-Klassenkampf unmöglich, weil die Klassen selbst ihre Grundlage in den Produktionsverhältnissen haben" (ebd.).<sup>8</sup>

Poulantzas' Kritik beinhaltet nun diverse Missverständnisse: Zunächst werden die realen Bestimmungen der einfachen Zirkulation zu einem ideologischen Mechanismus verflüchtigt und der 'materiellen' Basis der Produktionsverhältnisse unvermittelt gegenübergestellt, worauf die Sozialistischen Studiengruppen in ihrer Kritik hinweisen. Poulantzas vertrete die vulgärmarxistische These „vom Grund und dem über diesem schwebenden betrügenden Schein der Zirkulation" (SOST 1983, 39). Dabei werde übersehen, dass die tauschvermittelte Aneignung und ihre

8 Hirsch/Kannankulam (2006, 80) meinen, Poulantzas treffe damit zwar nicht Paschukanis, aber doch dessen 'Epigonen', denen eine Überbetonung der einfach bestimmten Warenbesitzer gegenüber deren Klassendeterminiertheit unterstellt wird. In welchem Beitrag dies geschehen sein soll, wird nicht erwähnt. M.E. kann eher vom Gegenteil gesprochen werden - einer *Unterschätzung* der Realität der Bestimmungen der einfachen Zirkulation in den Anfängen der Staatsableitungsdebatte. Ein prominentes Beispiel dafür sind die Positionen des PKA 1973 und von Flatow/Huisken 1973, die noch sehr deutlich zur Auffassung des 'bloß scheinhaften' Charakters privatautonomer Freiheit und zirkulationsbezogener Gleichheit tendieren.



Bestimmungen reale Prinzipien der materiellen Reproduktion im Kapitalismus sind und damit „selbst wesentlicher Bestandteil der Produktionsverhältnisse" (ebd.).<sup>9</sup> Daraus resultiert auch Poulantzas' These, der Ausgang von der Austauschrelation verunmögliche die Einbeziehung des Klassencharakters der Produktionsverhältnisse in die politische Theorie. Da er das Verhältnis Zirkulation-Produktion als rein äußerliches konzipiert, ist für ihn ein dialektischer - oder vorsichtiger ausgedrückt: ein deren inneren Zusammenhang reflektierender theoretischer - Übergang von der einen in die andere undenkbar.

Während Poulantzas in seiner Paschukanis-Kritik den abstrakt-allgemeinen Charakter des Rechts nur behauptet, bemüht er sich nun, ihn materialistisch zu begründen. Die Spezifität des modernen Rechts bzw. Gesetzes bestehe darin, dass es „ein *axiomatisiertes System* bildet, das aus einem Ensemble *abstrakter, allgemeiner, formaler und strengreglementierter Normen* besteht" (Poulantzas 1978, 78). Auch diese Spezifik sei nicht ausgehend von der Zirkulation zu erfassen, sondern müsse aus der „gesellschaftlichen Arbeitsteilung" (ebd.) heraus entwickelt werden. Das Recht bilde den „*formalen Kohäsionsrahmen*" (79) von Akteuren, die aus feudalen direkten Abhängigkeitsverhältnissen sowie von der Verfügung über Produktionsmittel freigesetzt seien und arbeite damit als „Organisator der *Einheit und Homogenisierung*" (ebd.) bereits unterstellter Klassenunterschiede. Seine abstrakt-universale Form verkörpere

- 9 Poulantzas vertritt hier also tendenziell die bereits von Marx in den 'Resultaten' kritisierte Position, „die die Lohnarbeit, den Verkauf der Arbeit an das Capital, und damit die Form des *Salariats*, als der capitalistischen Production *äusserlich* betrachten" (MEGA II/4.1, S. 129). Sie sei aber „eine *wesentliche* und durch das capitalistische Produktionsverhältniß selbst stets von neuem producirt *Form* der Vermittlung desselben" (ebd.). Man vergleiche auch Poulantzas' analoge Bestimmung der Individualisierung als der staatlichen Zentralisierung komplementäre Struktur der Sozialbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft: Sie dürfe keinesfalls aus dem Warentausch begründet werden, da dies ihre Reduktion auf eine „mystifizierende Erscheinung" (Poulantzas 1978, 56) bedeuten würde. Individualisierung stelle dagegen eine „sehr reale Angelegenheit" (ebd.) dar, die sich aus der Trennung der unmittelbaren Produzenten von den Realisierungsbedingungen ihrer Arbeitskraft ergebe. Poulantzas unterstellt damit der Ableitungsdebatte, den Austauschprozess als isolierte und selbstgenügsame Ebene zu begreifen und seine Bestimmungen zugleich als bloße „juristisch[...]politische[...] Ideologie" (57) zu fassen. Dass die Zirkulation die spezifische Vermittlungsform der kapitalistischen gesellschaftlichen Arbeitsteilung darstellt, bleibt unbeachtet. Auch Hirsch/Kannankulam (2006, 73) kritisieren Poulantzas' Trennung von Zirkulation und Produktion, bleiben dabei aber sehr allgemein. Zudem landen sie, ebenso wie Sonja Buckel (2006), sehr schnell bei der These, Poulantzas' Begründung der Trennung von Ökonomie und Staat im Kapitalismus ähnele „im Kern" (Hirsch/Kannankulam 2006, 74), bzw. „der Sache nach" (Buckel 2006, 180) derjenigen der Staatsableitung. Wie gezeigt wurde, ist aufgrund des Fehlens eines Formbegriffs bei Poulantzas diese These kaum aufrecht zu erhalten.

die Fragmentierung des Sozialen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und die Individualisierung der Menschen im unmittelbaren Arbeitsprozess. Dessen Raum-Zeit-Matrix sei nämlich „seriell, kumulativ, kontinuierlich und homogen“ (ebd.) und schlage „sich am klarsten in der Fließbandproduktion nieder“ (57). Sowohl das Recht als auch die institutionelle Struktur der staatlichen Apparate werden damit direkt aus den Produktionsverhältnissen im Sinne der *Vergesellschaftungsbedingungen* der Arbeit ('gesellschaftliche Arbeitsteilung') und den arbeitsorganisatorischen *Wirkungen* des Verwertungsprozesses in der großen Industrie (Arbeitsprozess und dessen Raum-Zeit-Matrix') abgeleitet. Über eine bloß vage Analogie zwischen den empirischen Durchschnittsbestimmungen des reell subsumierten Arbeitsprozesses, letztlich tayloristischer Arbeitsorganisation, und der Rechtsform/Organisationsstruktur staatlicher Bürokratien gelangt dieses Erklärungsmuster nicht hinaus. Zwischen den Bestimmungen des isolierten Privatproduzenten und der des unmittelbaren Arbeitsprozesses fällt der Austauschprozess regelrecht hindurch und wird vergessen. Es ist zwar die Rede vom Wertgesetz, doch der Wert als soziale Form ist eine unbekannte Größe in Poulantzas' Konzeption, die nur dessen Voraussetzungen (freigesetztes, fragmentiertes Individuum) und stoffliche Resultate (entleerter, vereinheitlichter, nivellierter industrieller Arbeitsprozess) kennt.

Die spezifischen Formen ökonomischer und sozialer Integration, Wert (abstraktes Einheitsprinzip dissoziierter Arbeitsprodukte) und Recht (abstraktes Einheitsprinzip dissoziierter Willen<sup>10</sup>) bleiben in dieser Rechtstheorie nur in einer auf irrationale Weise mit ihren ideologischen Wirkungen vermischten Gestalt präsent - als Waren- und Rechtsfetisch.<sup>11</sup> Schließlich fällt auf, dass Poulantzas nicht begrifflich zwischen Recht und Gesetz unterscheidet und damit das von ihm selbst formulierte Ziel, die (relative) Autonomie des Rechts kategorial zu fassen, nicht erreicht.<sup>12</sup> Sonja Buckel spricht in diesem Fall von einer „methodischen Überschätzung des Staates“ (2006, 183). Ironischerweise ist es dagegen gerade der von Poulantzas und dessen Epigonen verworfene Paschukanis, der die Autonomie des Rechts in Gestalt seiner abstrakt-allgemeinen Form adäquater begründen kann, da, wie erwähnt, die Ableitung dieser Form aus einem anderen Phänomen nicht deren 'Auflösung' bedeutet und die abstrakt-allgemeine Form einen direkten Zugriff partikularer Zweckbestimmungen, Interessen und Gewaltmaßnahmen auf das Recht ausschließt, worauf Buckel hinweist: „Nur dann, wenn die Rechtsform relationale Autonomie aufweist und somit den

10 Gemeint sind Willensverhältnisse von Akteuren, die nur indirekt, über gesellschaftliche Sachen, miteinander in gesellschaftlichen Kontakt treten.

11 Hier bewegt sich Poulantzas zumindest implizit in der Tradition des italienischen Marxisten Lucio Colletti. Dieser begreift: die ökonomischen Formen als „irreale, wenn auch *versachlichte* Größen“ (1977, 35).

12 Daraufweist auch Urs Lindner im besagten Sammelband hin (2006, 164).

unmittelbaren Zugriff mächtiger gesellschaftlicher AkteurInnen verunmöglicht oder zumindest erheblich erschwert, kann in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften von 'Recht' gesprochen werden [...] Das Recht als Rechtsform zu begreifen, ermöglicht den Anschluss an Poulantzas' Intuition der relativen Autonomie" (182).

Damit wird Poulantzas aber auch *korrigiert*, und zwar mit Hilfe von Gedanken-  
gängen Franz Neumanns, der die These einer Identität von Recht und partikularer  
Machttechnik ablehnt, und Paschukanis, der unterstellt, Recht als Form erlange  
seine Spezifik nur in Abgrenzung von Repressionstheorien des Rechts, die dieses als  
autoritative Weisung missverstünden (Paschukanis 1924, 72, 78).

Poulantzas' Kritik des vermeintlichen Ökonomismus der Staatsableitung of-  
fenbart also seine Defizite in methodologischer und objekttheoretischer Hinsicht,  
namentlich die Irrealisierung der Zirkulationsbestimmungen, die Abwesenheit  
einer Formtheorie der Arbeit und des Willens sowie das Fehlen eines begrifflichen  
Entwicklungsprinzips. Damit ist selbstredend der staatsrechtliche Beitrag von  
Poulantzas nicht in Gänze erledigt. 'Poulantzas *kritisch* lesen' lohnt noch immer, weil  
sein Ansatz eine intermediäre Theorieebene zur Erforschung innerkapitalistischer  
sozialer Kräftekonstellationen und ihrer politischen Dimension eröffnet. Hier wird  
hingegen mit dem Begriff der Form eine strukturtheoretische Ebene thematisiert.

## II Ein alternativer Erklärungsansatz: Warenform, Rechtsform, Staatsform

Die Unterschätzung der Ebene der Zirkulation in der Klärung des Charakters  
moderner Gewaltorganisation, die wir bei Poulantzas entdeckt haben, war auch  
in der ersten Phase der bundesdeutschen Staatsableitungsdebatte ein verbreitetes  
Phänomen (Müller/Neusüß 1972, 56; PKA 1973, 129f.; Flatow/Huisken 1973,  
126f.; Gerstenberger 1975, 10). Die seit 1970 geführte Diskussion konnte sich erst  
mit den Beiträgen von Bernhard Blanke und Mitarbeitern im Jahre 1974 zu der  
Erkenntnis durchringen, die Zirkulationssphäre sei der *einzig mögliche* Ausgangs-  
punkt einer solchen Erklärung, während die Zirkulation zuvor meist als *bloßer*  
Schein den '*wirklichen*' Klassenverhältnissen entgegengesetzt wurde. Blanke u.a.  
denken dagegen nun den Zusammenhang zwischen Warenform und Staatsform  
als über den der Rechtsform vermittelten, „was bislang nur marxistischen *Rechts*-  
theoretikern aufgefallen" (1974, 69) sei.<sup>13</sup> Die Rekonstruktion dieser „genetischen

13 Wie die Besprechung des PKA-Beitrages von 1973 ergab, ist auch deren Ausgang von  
der einfachen Zirkulation noch unzureichend, führt letztlich zur Irrealisierung des  
Formaspekts und fällt damit unter die Kritik von Blanke u.a., auch wenn eine explizite  
Berücksichtigung desselben nach Angaben der Autoren nicht mehr möglich war (1974,  
85, Fn. 69).

Beziehung und strukturellen Identität zwischen Wert und Recht" (73), bzw. Recht und Staat, orientiert sich dabei eng an den Überlegungen von Paschukanis.

Das Tauschverhältnis der Waren auf der Ebene der einfachen Zirkulation wird von Blanke u.a. als „sachlich-ökonomischer Vermittlungszusammenhang" (70) verstanden, als spezifisch gesellschaftliches Verhältnis von Sachen, in welches sie von Menschen gesetzt werden. Menschen beziehen sich darin nur vermittelt über diese gesellschaftlichen Sachen aufeinander, als Repräsentanten von Waren.<sup>14</sup> Die gesellschaftliche Beziehung der Warenbesitzer ist vermittelt über ihre Arbeitsprodukte, sie stehen hinsichtlich der Vergesellschaftung ihrer Arbeiten/Produkte in keinem direkten sozialen Zusammenhang zueinander. Die Wertrelation als im Geld verselbständigte gesellschaftliche Relation von Sachen impliziere nun ein spezifisches, indirektes soziales Verhältnis der Menschen, da die Waren eben „nicht selbst zu Markte gehn" (MEW 23, 99) können. Während die Wertrelation hinsichtlich der Konstitution der ökonomischen Form - als *Real*abstraktion - unabhängig vom Willen der Menschen bestehe (Blanke u.a. 1974, 70), erfordere sie zugleich ein spezifisches Willensverhältnis der Warenbesitzer zueinander, um ihre Arbeitsprodukte als *Waren* aufeinander zu beziehen, d.h. zu tauschen und nicht gewaltsam anzueignen. Die „Wertform muß somit auf der 'subjektiven Seite' eine adäquate Form finden, die es erlaubt, die isolierten Privateigentümer als Subjekte zu verbinden" (68). Die sachlichen Beziehungen der Arbeitsprodukte finden nur statt, wenn sich die Individuen „der Wertbewegung adäquat verhalten" (73). Eine Realabstraktion von den Gebrauchswerten und konkreten Arbeiten verlange zugleich eine von den Menschen als konkreten Individuen mit mannigfaltigen Eigenschaften, was die Individuen zu gleichen Rechtssubjekten konstituiere<sup>15</sup>: „Entsprechend der Struktur des Tauschaktes: vergleich ungleicher Arbeitsprodukte (Gebrauchswerte) im Bezug auf ein abstraktes Maß (Geldquantum, das Arbeitszeit repräsentiert) beziehen sich die Tauschenden als unterschiedliche Menschen mit unterschiedlichen Bedürfnissen aufeinander, wodurch sich auf der Handlungsebene ein abstrakter Bezugspunkt bilden muß, von dem her der Vergleich möglich wird" (71). Als Repräsentanten freibeweglicher und wertgleicher Waren anerkennen sich die Menschen gegenseitig als freie und gleiche Privateigentümer ihrer Produkte und bringen dies in der wechselseitig verpflichtenden Willensübereinstimmung, dem Vertrag als „ursprüngliche Rechtsfigur" (71), zum Ausdruck. Die abstrakt-allgemeine Form des Rechts verdanke

14 „Die Individuen treten sich nur als Eigenthümer von Tauschwerthen gegenüber, als solche, die sich ein gegenständliches Dasein für einander durch ihr Product, die Waare, gegeben haben. Ohne diese objektive Vermittlung haben sie keine Beziehung zueinander". (MEGA II/2, 53; vgl. ausführlich zu dieser Problematik Wolf 2004).

15 Joachim Bruhn nennt das Rechtssubjekt daher treffend die „Wertform des Menschen" (1994, 96).

sich der sachlich vermittelten „Form des Zusammenhangs der gesellschaftlichen Arbeit“ (72).<sup>16</sup>

Wenn also mit Marx davon gesprochen werden kann, dass der Rechtsinhalt die Rechtsform bestimmt oder diese jenen ausdrückt<sup>17</sup>, so nur dahingehend, als dieser Inhalt, das ökonomische Verhältnis, selbst eine spezifische Form aufweist: das Realabstraktum Wert als Vergesellschaftungsform privat-dissoziierter Arbeiten und Produkte (die wiederum den Inhalt dieser ökonomischen Form darstellen), die sich im Willensverhältnis der Akteure reproduzieren muss. Keineswegs kann damit gemeint sein, dass sich hier ein partikulares Klasseninteresse oder ein besonderer Wille unmittelbar zum Gesetz aufschwingt, wie das im Voluntarismus der spätleninistischen Phase der sowjetischen Rechtstheorie unterstellt wurde (Elbe 2002). Die Rechtsform, so Blanke u.a. weiter, werde nun im Staat mittels einer außerökonomischen Zwangsgewalt kodifiziert („inhaltliche Rechtsgewißheit“) und garantiert („Vollstreckungsgewissheit“ (1974, 72, Fn. 47)), was die legislative und exekutive Funktion des Staates ausmacht. Außerökonomisch sei diese Gewalt, weil der Zwang, den sie auf die Rechtssubjekte ausübt, außerhalb der sachlichen Zwänge der Zirkulation (wechselseitige Abhängigkeit der Akteure in arbeitsteiliger Privatproduktion, objektive Reduktion von individuell-konkreter Arbeit auf das gesellschaftliche Durchschnittsmaß abstrakter Arbeit, Zwang zum Verkauf der Arbeitskraft usw.) situiert ist und sein muss, damit von Zirkulation, also Austausch, noch die Rede sein kann (68, Fn. 37; 1975, 479, Fn. 13).

Die Aneignung darf also nicht selbst gewaltvermittelt verlaufen, die Gewalt muss sich jenseits des Verfügungsbereichs der einzelnen Warenhüter in einer gesonderten Instanz monopolisieren und die Gewaltsubstitution in der Ökonomie notfalls gewaltsam erzwingen.<sup>18</sup>

16 Vgl. auch die präzise Definition der Rechtsform bei Umberto Cerroni (1974, 91) als „Form des Zusammenhangs des Willens der einzelnen Individuen, die durch die wirkliche Vermittlung der Sachen gesellschaftlich aufeinander bezogen sind“ oder die Formulierung von Ulrich Krause, dass „die Beziehung zwischen Menschen als Beziehung zwischen Dingen eine besondere Form der Beziehung zwischen Menschen konstituiert“ (1977, 155).

17 Vgl. MEW 6, 245 oder MEW 25, 352. Marx spricht auch von der Widerspiegelung des Inhalts durch die Rechtsform (vgl. MEW 23, 99) oder davon, dass der Inhalt die Form „schafft“ (MEW 19, 377).

18 „Sicherheit des Rechts als Grunderfordernis erzeugt den außerökonomischen Zwang“ (Blanke u.a. 1974, 72). Warum dies der Fall ist, warum also die wechselseitigen Anerkennungsverhältnisse der Warenbesitzer im Staat eine selbständige Gestalt annehmen müssen, darüber schweigen sich Blanke u.a. allerdings aus. Sie stellen lediglich eine Beziehung zwischen Warenform, Rechtsform und *vorausgesetzter* Staatsform her, was ihnen von Dieter Läßle (Läßle 1976, 122) zu Recht vorgehalten wird. Hier war allerdings lediglich von Interesse, wie die Form der Organisation moderner Zwangsgewalt mit der Waren- und Rechtsform zusammenhängt.



Als „nächste[r] Schritt der Ableitung“ (1974, 72) wird nun die Form der legislativen und exekutiven staatlichen Maßnahmen bestimmt: Die generelle Norm, das allgemeine Gesetz (im Gegensatz zum Privileg im Feudalismus) fungiert als staatliches Formprinzip, das den anonymen faktischen Rechtsverhältnissen der Zirkulationssphäre, in der sich die Individuen nur als Repräsentanten gleichwertiger Waren aufeinander beziehen, adäquat ist: „Ihre Voraussetzung ist die abstrakte Gleichheit, deshalb kann ihre Wirkung auch keine andere sein als eine für alle gleiche“ (79). Staatliche Regeln müssen demnach eine abstrakt-allgemeine Form annehmen, Gesetze ohne Ansehen der Person gelten, staatliche Maßnahmen im Namen dieser Gesetzesform ausgeübt werden, als subjektlose oder öffentliche Herrschaft (72f.). Analog zu Paschukanis' Kritik am Rechts- und Staatsinstrumentalismus betonen Blanke u.a., dass die *Realität* der abstrakt-allgemeinen Form des Rechtsstaates - ihr Charakter als mittels *genereller* Normen und im Namen derselben über *alle* Warenbesitzer *gleichermaßen* herrschender, *öffentlicher*, *außerökonomischer* Zwangsgewalt - durch die Berücksichtigung der Klassenverhältnisse nicht verschwindet und sich nicht als pure ideologische Nebelbildung entpuppt. Die Bestimmungen der einfachen Zirkulation, von denen die Rekonstruktion der Form Staat auszugehen habe, seien nämlich reale Bestimmungen des begrifflich fortentwickelten Kapitalverhältnisses, die „inneren Funktionsänderungen, die mit der Herausbildung des Kapitals entstehen, ändern an dieser äußeren Form nichts“ (73).<sup>19</sup>

Aufgrund des dialektischen Ineinanders von Freiheit/Gleichheit auf der Ebene der Zirkulation und Unfreiheit/Ungleichheit auf der Ebene der Produktion<sup>20</sup> erhält der bürgerliche Staat seinen Doppelcharakter als Rechts- und Klassenstaat, der *aufgrund* seiner Rechtsstaatsfunktion, der *wirklichen* neutralen Garantie des Privateigentümerstatus *aller* Warenbesitzer, zugleich die Reproduktionsbedingungen des Klassenverhältnisses garantiert:

„Eigentumsgarantie, die sich auf das *Eigentum an der Ware* bezieht, bedeutet demnach primär Garantie der bestimmten Form des Produktionsprozesses, des *Kapitalverhältnisses*. Von der Form des Rechtes her ist dem ganzen keinerlei Funktionswandel anzusehen. Formal ist Eigentum = Eigentum (und auch das ist keine 'Illusion'! Die außerökonomische Zwangsgewalt schützt auch das Eigentumsrecht an der Arbeitskraft). Inhaltlich bedeutet jedoch der Schutz des *Kapitaleigentums* zugleich Schutz der *Herrschaft* des Kapitals über die Lohnarbeit“ (75).

19 Vgl. auch Blanke u.a. 1975, 428.

20 Zu diesem zentralen Sachverhalt, dass der Äquivalententausch im Verhältnis Kapital-Arbeitskraft *nicht* scheinbar ist und der Umschlag der Aneignungsgesetze *keine* Verletzung des Äquivalenzprinzips darstellt, daher die Bestimmungen der einfachen Zirkulation und ihrer Rechtsform auch keinen Maßstab der Kritik des Kapitalismus abgeben können, vgl. Rottleuthner 1975, 272; Heinrich 1999, 259, 375ff.; Iber 2005, 131f., 233f.

Blanke u.a. weisen schließlich daraufhin, mit dieser Strategie keineswegs *den Staat*, als „zusammengesetzte Institution [...], die verschiedenste Funktionen für den und im Bezug auf den kapitalistischen Reproduktionsprozeß formell verbindet“ (64) erklärt zu haben. Die Frage nach der Entstehung spezifischer Staatsfunktionen und den Prozessen ihrer Institutionalisierung sei „durch die Formanalyse nicht mehr zu beantworten. Sie müßte zum Gegenstand historischer Analyse gemacht werden“ (65) statt zu unterstellen, dass „alle Funktionen 'des Staates' im Keime schon in seinem Wesen enthalten“ (63) seien.

Hier wäre dann auch die Brauchbarkeit des Beitrages von Nicos Poulantzas und der in seinem Gefolge entstandenen Denkansätze zu verorten.

### Literatur

- Buckel, Sonja, „Die juridische Verdichtung der Kräfteverhältnisse. Nicos Poulantzas und das Recht“, in: Bretthauer, Lars u.a. (Hg.), *Poulantzas lesen*, Hamburg 2006, 171-187.
- Blanke, Bernhard/Jürgens, Ulrich/Kastendiek, Hans (1974), „Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates. Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Ökonomie“, in: *Prokla* 14/15, 1974, 51-102.
- dies., „Das Verhältnis von Politik und Ökonomie als Ansatzpunkt einer materialistischen Analyse des bürgerlichen Staates“, in: dies. (Hg.), *Kritik der politischen Wissenschaft. Analysen von Politik und Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt/M-New York 1975, 414-444.
- Bretthauer, Lars/Gallas, Alexander/Kannankulam, John/Stützle, Ingo (Hg.), *Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*, Hamburg 2006.
- Bruhn, Joachim, „Unmensch und Übermensch. Über Rassismus und Antisemitismus“, in: ders., *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg 1994, 77-110.
- Cerroni, Umberto, *Marx und das moderne Recht* (1962), Frankfurt/M 1974.
- Colletti, Lucio, „Marxismus und Dialektik“, in: ders., *Marxismus und Dialektik*, Frankfurt/M 1977, 5-41.
- Elbe, Ingo, „(k)ein Staat zu machen? Die sowjetische Rechts- und Staatsdebatte auf dem Weg zum adjektivischen Sozialismus, 2002, <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/K-ein-Staat-zu-machen.html> [11.03.2008]
- Flatow, Sybille/Huisken, Freerk, „Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates. Die Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, der Staat und die allgemeinen Rahmenbedingungen der Produktion“, in: *Prokla* 7, 1973, 83-153.
- Gerstenberger, Heide, „Klassenantagonismus, Konkurrenz und Staatsfunktionen“, in: *Gesellschaft* 3, Frankfurt/M 1975, 7-26.
- Heinrich, Michael, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition* (1991), 2. Aufl., Münster 1999.
- Hirsch, Joachim/Kannankulam, John, „Poulantzas und Formanalyse. Zum Verhältnis zweier Ansätze materialistischer Staatstheorie“, in: Bretthauer, Lars u.a. (Hg.), *Poulantzas lesen*, Hamburg 2006, 65-81.

- Iber, Christian, *Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie*, Berlin 2005.
- Korsch, Karl, „[Rezension von:] E. Paschukanis, Allgemeine Rechtslehre und Marxismus; K. Renner, Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion" (1930), in: Paschukanis, Eugen, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*, Frankfurt/M 1969, 1-XI.
- Krause, Ulrich, „Die Logik der Wertform", in: *Mehrwert* 13, 1977, 141-164.
- Läpple, Dieter, „Zum Legitimationsproblem politischer Herrschaft in der kapitalistischen Gesellschaft", in: Ebbinghausen, Rolf (Hg.), *Bürgerlicher Staat und politische Legitimation*, Frankfurt/M 1976, 106-170.
- Lindner, Urs, „Staat, Herrschaft und Politik. Zum Verhältnis Poulantzas-Foucault", in: Bretthauer, Lars u.a. (Hg.), *Poulantzas lesen*, Hamburg 2006, 154-170.
- Maihofer, Andrea, *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*, Baden-Baden 1992.
- Müller, Wolfgang/Neusüß, Christel, „Die Sozialstaatsillusion und der Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Kapital", in: *Prokla*, Sonderheft 1, 1972, 7-70.
- Müller-Tuckfeld, Jens Christian, „Gesetz ist Gesetz. Anmerkungen zu einer Theorie der juristischen Anrufung", in: ders. u.a. (Hg.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburg 1994, 182-205.
- Paschukanis, Eugen, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe* (1924), 2. Aufl., Frankfurt/M 1969.
- Poulantzas, Nicos, „Aus Anlass der marxistischen Rechtstheorie" (1967), in: Reich, Norbert (Hg.), *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*, Frankfurt/M 1972, 181-199.
- ders., *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie*, Hamburg 1978.
- Projekt Klassenanalyse (PKA), *Materialien zur Klassenstruktur der BRD. Erster Teil: Theoretische Grundlagen und Kritiken*, Berlin 1973.
- Rottleuthner, Hubert, „Marxistische und analytische Rechtstheorie", in: ders. (Hg.), *Probleme der marxistischen Rechtstheorie*, Frankfurt/M 1975, 159-311.
- Sozialistische Studiengruppen (SOST), *Einführung Staatstheorie. Marxistische Analyse des Sozialstaats*, Hamburg 1983.
- Wolf, Dieter, „Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie", in: Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition (Hg.), *Wissenschaftliche Mitteilungen, Heft 3: Zur Konfusion des Wertbegriffs*, Berlin 2004, 9-190.
- Wolf, Frieder Otto, „Diesseits und Jenseits der 'Staats-Politik'. Theoretische Fragen zur Aktualität des 'Absterbens des Staates'", in: Albers, Detlev u.a. (Hg.), *Aktualisierung Marx'*, Berlin 1983, 171-190.

## Staatsverschuldung als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie. Eine Forschungsnotiz

Eines der gängigen Ressentiments gegenüber alternativer Wirtschaftspolitik ist die spöttische Frage nach deren Finanzierbarkeit. Darauf wird zumeist erwidert, dass dieses Problem auch eine Verteilungsdimension besitze. Die Entgegnung ist sicherlich richtig, doch sollte nicht aus dem Blick geraten, in welcher vorherrschenden Form Reichtum produziert wird und was die öffentlichen Finanzen als spezifische Form kapitalistischer Vergesellschaftung überhaupt ausmacht. Warum nimmt das 'ökonomische Dasein' (Marx) des Staates die Form des Steuerstaates an? Welche Reproduktionsbedingungen bringt diese Form für das Kapitalverhältnis mit sich? - Diese und ähnliche Fragen werden und wurden in den Debatten im Anschluss an Marxens Werttheorie kaum gestellt.<sup>1</sup> Die Staatsfinanzen auch als Gegenstand der marxischen Kritik der politischen Ökonomie zu begreifen, wird vielmehr zumeist pragmatischen Imperativen untergeordnet. Dabei waren die Staatsfinanzen für Marx ein durchaus relevantes Feld theoretischer Reflexion - gerade um zu verstehen, welchen ökonomischen Bedingungen staatliche Politik überhaupt unterliegt.

Mit Marxens Ökonomiekritik lassen sich - durchaus relevante - Aussagen über Grenzen und Möglichkeiten wirtschaftspolitischer Maßnahmen formulieren. Wer sich nicht allein mit dieser Form der Kritik begnügen möchte, sondern - wie es so schön heißt - 'gestaltend' im *Rahmen* alternativer Wirtschaftspolitik die konkreten Bedingungen der kapitalistischen Produktion verändern und beeinflussen möchte, landet meist bei keynesianischen wirtschaftspolitischen Konzeptionen.<sup>2</sup> Das ist kein Zufall. Marx hat schließlich alles andere als eine politische Ökonomie des Sozialismus geschrieben. Leider wird aber nur selten die Kluft zwischen der im besten Sinne allgemeinen - und damit grundlegenden - marxischen Ökonomiekritik und konkreten, meist an Keynes anknüpfenden wirtschaftspolitischen Überlegungen geschlossen.

- 1 Eine Ausnahme stellen Krätke (1984a; 1984b), Cogoy (1973) sowie Ostendorf (1987) dar. O'Connor (1973) wurde zwar breit diskutiert, bietet aber alles andere als einen werttheoretischen Zugang im Anschluss an Marxens Kritik der politischen Ökonomie.
- 2 Als prominentes Beispiel sei hier die *Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik* genannt, die seit 1978 am 1. Mai zu den Wirtschaftsgutachten der sog. Wirtschaftsweisen ein Gegengutachten veröffentlichen.

Alternative wirtschaftspolitische Konzeptionen bleiben damit zumeist blind für die Grenzen und Bedingungen ihrer Strategien. Die grundlegenden Voraussetzungen politischer Auseinandersetzungen werden kaum mehr unter Rückgriff auf marx-sche Erkenntnisse untersucht, sondern als gegeben im Rahmen des keynesianischen Paradigmas verhandelt (hierzu Herr 2001). Der Ökonomiekritik wird damit nicht nur die radikale Spitze genommen, sondern die ProtagonistInnen sind sich der Grenzen und Bedingungen ihres politischen Handelns und ihrer Strategie nicht mehr bewusst und produzieren somit selbst Hindernisse für eine emanzipatorische und aufklärerische Politik.

Das liegt sicherlich nicht nur am grundlegenden Charakter der marx-schen Kritik, sondern auch am Umfang ihrer kategorialen Darstellung. Marx beendete bis zu seinem Tod nur den ersten Band des *Kapital*, legte aber sein Projekt auf mehrere Bücher an, das trotz diverser konzeptioneller Änderungen auch weitere ökonomische und politische Kategorien in die Analyse mit aufnehmen sollte - so den Staat oder auch den Weltmarkt. Im Folgenden soll nun auf die Staatsverschuldung eingegangen werden. Ich möchte dabei nicht aktuelle finanzpolitische Phänomene diskutieren, sondern 'Staatsverschuldung' als theoretischen Begriff, als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie. Gezeigt werden soll der spezifische Charakter der Staatsverschuldung und welche Bedingungen diese für die gesellschaftliche Reproduktion und somit für politische Handlungsfähigkeit unter kapitalistischen Vorzeichen etabliert.

## Marxens Kritik der Staatsfinanzen

Staatsverschuldung und Staatsfinanzen thematisiert Marx in dreierlei Hinsicht: *Erstens* verhandelt er sie im Rahmen seiner journalistischen Tätigkeiten in den 1850er Jahren für die *New York Tribune* (Krätke 2006, 87f.). Auch wenn diese Arbeit von eifriger Lesetätigkeit und dem Erstellen von Exzerpten zu geld- und finanzpolitischen Fragen begleitet war (Jahn/Noske 1983; Schröder 1980), so ist es doch unmöglich, daraus eine Theorie der Staatsfinanzen zu destillieren. Oft beschwert sich Marx über das zeitraubende und langweilige „beständige Zeitungsschmieren“ (Brief an Adolph Cluß vom 15.09.1853; MEW 28, 592). Trotzdem war diese Arbeit eine wichtige Form der Selbstverständigung. Marx lernte viel, nicht zuletzt von seinem Freund Friedrich Engels, den er immer wieder um Erklärungen zu wirtschaftlichen Zusammenhängen bat. Zudem sammelte er statistisches Material, das er auch bei der Ausarbeitung des *Kapital* verwenden und das seine Ökonomiekritik zu einer Sozialwissenschaft machen sollte (Krätke 1996). *Zweitens* befasst sich Marx im *Kapital* in Form von Anmerkungen zur historischen Relevanz der 'Staatsschuld' im Kapitel zur sog. ursprünglichen Akkumulation. Ähnliche - eher verstreute - Auseinandersetzungen finden sich in den Exzerpten der 1850er Jahre (MEGA<sup>2</sup> IV.7 bis MEGA<sup>2</sup> IV.11; noch nicht alle erschienen). *Drittens* verhandelt



Marx Staatsschuld-papiere im fünften Abschnitt des dritten *Kapital*-Bandes als Form des fiktiven Kapitals. Auf die letzten beiden Punkte soll im Folgenden ausführlicher eingegangen werden.

### **Die Staatsverschuldung als Moment der ursprünglichen Akkumulation**

Die Debatte um den Stellenwert historischer Passagen im *Kapital* ist inzwischen ein Klassiker innerhalb der *Kapital*-Diskussion. Meist wird sie wenig konstruktiv und mit viel Polemik geführt. Jedenfalls ist es außerordentlich hilfreich, bei der Frage nach der Staatsverschuldung Marxens Ausführungen im Kapitel über die sog. ursprüngliche Akkumulation zur Kenntnis zu nehmen. Die sog. ursprüngliche Akkumulation ist Gegenstand des 24. Kapitels im ersten Band des *Kapital*. Hier begründet Marx eine zentrale historische Voraussetzung für die Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise, die er in der Darstellung bis zu diesem Kapitel voraussetzt: Die Existenz des „doppelt freien Lohnarbeiters“ (MEW 23, 742) und damit die Existenz der Ware Arbeitskraft auf dem Markt (dazu auch Wolf 2006, 164 ff.).

Marx zählt jedoch zur sog. ursprünglichen Akkumulation weitere Momente hinzu: das Kolonialsystem, den Protektionismus und die Handelskriege, das moderne Steuersystem sowie das Staatsschuldensystem. Alle diese Momente sind unmittelbar mit der 'Staatsmacht' verbunden - der „konzentrierten und organisierten Gewalt der Gesellschaft“ (MEW 23, 779). Hier tritt die Gewalt als „ökonomische Potenz“ (ebd.) auf den Plan. Neben der Freisetzung des doppelt freien Lohnarbeiters geht es vor allem darum, die Menschen per Zwang in die sich etablierende Warenwirtschaft und vor allem in den Verwertungsprozess zu integrieren. Die Staatsfinanzen spielen hierbei eine zentrale Rolle: Verordnete Steuern zwingen Menschen, die ursprünglich in Subsistenzverhältnissen leben und eigentlich keinen Grund und kein Interesse am Tausch bzw. an der Warenproduktion haben, Überschüsse zu produzieren und zu veräußern, Hab und Gut zu verkaufen oder intensiver zu arbeiten.<sup>3</sup> Aus der 'Möglichkeit' - um es mit Ellen Meiksins Wood (2002) auszudrücken - an Markt und Tausch teilzunehmen, wird ein 'Imperativ', der staatlich organisiert ist.

Der Staatsverschuldung wird im *Kapital* jedoch erst ab der französischen Auflage eine zentrale Bedeutung zugesprochen.<sup>4</sup> Marx stellt für die Übersetzung die Textpas-

3 Diese Form der Zwangsintegration in den Weltmarkt findet bis heute statt. Mike Davis (2001) führt die diversen Methoden in seiner Genealogie der 'dritten Welt' vor.

4 Vgl. MEGA<sup>2</sup> II.5, 604; MEGA<sup>2</sup> II.6, 677 sowie die entsprechende Stelle in der französischen Auflage MEGA<sup>2</sup> II.7, 671ff; bzw. in MEW 23, 782ff.

sage zur Staatsverschuldung nicht nur um und überarbeitet sie geringfügig. Vielmehr erweitert er sie und folgende Punkte werden nun erstmals im Text diskutiert:

- Staatsschuld-papiere werden als gebündeltes Spekulationsobjekt eingeführt - ohne dass Marx den Begriff des fiktiven Kapitals nennt. Diesen führt Marx systematisch erst im dritten Band ein.
- Weiter geht Marx auf die Entstehung des „selbst fabrizierten Kreditgeldes“ (MEW 23, 783) durch die Bank von England ein, also dem Umstand, dass die von ihnen ausgestellten Banknoten, Anweisungen auf eigentliches Geld (Gold), gleichzeitig als tatsächliches Geld zirkulierten. Er registriert also durchaus die Besonderheit dieser Bank, die „außergewöhnliche Position“ (MEW 9, 310) innerhalb des englischen und Welthandels, ist sich aber nicht bewusst, dass hier der Kern des modernen zweistufigen Bankensystems gelegt wird (Dickson 1967, 408; Hunt/O'Brien 1999). Auf der einen Seite bezeichnet er sie als „Mischmasch zwischen Nationalbank und Privatbank“ (MEGA<sup>2</sup> II.4.2, 474; MEW 25, 417), nimmt aber nicht die ersten Ansätze der bereits existierenden Offenmarktpolitik zur Kenntnis.<sup>5</sup> Walter Bagehot ist der erste, der eine „Theorie einer zentralen Bank, einer Bank, die glaubt oder vorgibt, ausschließlich eine Depositenbank zu sein“ (Rist 1938, 380) entwickelt. Sein Hauptwerk *Lombard Street: A Description of the Money Market* (1873) hätte Marx kennen können, aber an keiner Stelle im marxschen Werk wird Bagehot erwähnt. Zentral für die Auseinandersetzung ist dieser Punkt, weil die Bank von England nicht nur in einer schweren Finanzkrise des englischen Königs gegründet wurde und zur Hausbank der Regierung wurde und sich in wenigen Jahrzehnten zur Zentralbank entwickelte (Clapham 1970; Dickson 1967, 54ff., 408; Giuseppi 1966). Für Marx ist die Schaffung eines Geldmarktes gleichbedeutend mit der Brechung des Geldmonopols und damit des Wuchers (MEW 25, 617; MEGA<sup>2</sup> II.4.2, 655). Das Geldkapital kann damit dem industriellen Kapital untergeordnet werden und der Staat von privaten Finanziers unabhängig werden.
- Für Marx ist weiter das mit der 'Staatsverschuldung' entstehende internationale Kreditsystem von zentraler Bedeutung. Marx thematisiert aus einer historischen Perspektive, ähnlich wie die Weltsystemtheorie, wie sich die hegemonialen Handelszentren Kredit gewähren: Venezianischer Kredit bildete den Kapitalreichtum in Holland, der wiederum später, Anfang des 18. Jahrhunderts, die Entwicklung in England finanzierte. Ein ähnliches Verhältnis sei zwischen England und den USA zu konstatieren (MEW 23, 783f.). Ohne die chronischen Finanzkrisen der souveränen Herrscher und das damit entstehende Finanzsystem, so

5 Offenmarktpolitik ist inzwischen das bedeutendste Instrument der Geldpolitik und der Geldschöpfung. Die Zentralbank verändert die Geldmenge über sog. Offenmarktpapiere, die sie den Geschäftsbanken zum Kauf anbieten.

Marx, hätte es keine Finanzarchitektur und Infrastruktur gegeben, die diesen Geldtransfer zwischen den kommerziellen Zentren ermöglicht. Wobei Marx durchaus klar war, dass eine verstärkte Kommodifizierung, wofür die italienischen Handelsstädte sowie die wirtschaftliche Entwicklung in einigen holländischen Städten standen, für sich genommen unzureichend ist, „um den Übergang einer Produktionsweise in die andere zu vermitteln und zu erklären“ (MEW 25, 339; MEGA<sup>2</sup> 11.4.2, 398).

- Als letzten Punkt führt Marx im Kapitel über sog. ursprüngliche Akkumulation den Zusammenhang zwischen der modernen Fiskalität und der Staatsverschuldung an (MEW 23, 784): Das Steuersystem sei eine notwendige Ergänzung der 'Staatseinnahmen' und dem Fiskalsystem, d.h. der spezifisch 'staatlichen' Organisation der Finanzen, würde die 'Staatsschuld' entsprechen. Marx behauptet somit eine *systematische Abhängigkeit* zwischen diesen beiden Formen der 'Staatsfinanzen', ohne näher darauf einzugehen.

Was jedoch bedeutet die Überarbeitung dieser Passage? Zum einen sind verstärkte Verweise auf Thematiken des dritten Bandes festzustellen und ebenso auf Teile, die zwar geplant, aber wohl nie von Marx selbst zu Papier gebracht worden wären. Es ist also der These von Michael Krätke (2001b; 2002) zuzustimmen, dass Marx mit den Überarbeitungen des ersten Bandes zunehmend Themen verhandelt, die weder systematisch, noch kategorial im ersten Band des Kapitals ihren Platz haben. Grund ist sicherlich seine berechtigte Befürchtung, dass er sich nicht mehr im Rahmen weiterer Bände seines Projekts ausführlich damit beschäftigen kann. Folge ist, dass Marx erst später zu diskutierende Problematiken in die Darstellung des ersten Bandes hinein nimmt. Marx sprengte somit an einigen Stellen die Darstellungs- und Abstraktionsebene des ersten Bandes, um für ihn wichtige Themen zu verhandeln (u.a. nationale Verschiedenheit der Arbeitslöhne und Modifizierung des Wertgesetzes aus dem Weltmarkt, Weltmarkttendenzen und Staatsschuld).<sup>6</sup>

Diese erweiterte Darstellung der 'Staatsschuld' geht auch auf Kosten einer stringenten Argumentation. Marx müsste strenggenommen in der Passage des 24. Kapitels die Relevanz der 'Staatsschuld' bei der *Herausbildung* des Kapitalismus darstellen; er schneidet aber mit der Überarbeitung an der falschen Stelle der Darstellung durchaus relevante Punkte an, ohne sie genauer auszuführen. Im Anschluss an die Debatten des *political marxism*, die Robert Brenner in den 1970er Jahren angestoßen hat, muss jedoch zwischen der historischen Rolle der 'Staatsverschuldung' bei der Herausbildung des Kapitalismus und deren Funktion im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise, dem Gegenstand von Marxens Untersuchung im *Kapital*, unterschieden

6 Auch die Herausgeberinnen der MEGA<sup>2</sup> konstatieren, dass ab der französischen Auflage vor allem weltwirtschaftliche Tendenzen in einem stärkeren Umfang in der Darstellung von Marx berücksichtigt werden (MEGA<sup>2</sup> II.10, 23).

werden. Von der spezifischen Relevanz, die die 'Staatsschuld' historisch gehabt hat, kann nicht einfach auf ihre Funktion *innerhalb* des Kapitalismus geschlossen werden. Es ist hier nicht möglich, die immer wieder geführte Debatte über die Entstehung des Kapitalismus darzustellen (u.a. Aston/Philpin 1985; Kriedte 1980; Sweezy u.a. 1984; Wood 2002). Dennoch lässt sich anhand von zwei Punkten deutlich machen, dass die vorkapitalistische 'Staatsschuld' eine signifikant andere Rolle spielt als die kapitalistische.

## Verschuldung als persönlicher Besitz

'Staatsverschuldung' war in vorbürgerlichen Gesellschaften im strengen Sinne keine *öffentliche* Schuld - wie überhaupt im strengen Sinn auch weder von 'Staat', noch von 'Staatsschuld' gesprochen werden kann.<sup>7</sup> Die Schuldner waren Personen als Souveräne - nicht die 'subjektlose Gewalt' (Gerstenberger) des bürgerlichen Staates, wie er sich dann später formierte. Der Souverän war der König, der zugleich *Besitzer* des feudal oder absolutistisch organisierten Herrschaftsgebietes war. Vor dem Hintergrund der fehlenden Trennung zwischen öffentlicher Gewalt und privatem Eigentum verfügte der König über den 'Staat' als sein persönliches Eigentum in dem Sinne, dass er das legitime, d.h. von Gott gegebene und ausschließliche Recht hatte, Steuern zu erheben und Gesetze zu erlassen (Teschke 2007, 163). Entsprechend „erschien auch nicht der Staat, sondern der König als eigentlicher Schuldner. Es entstand also ein königlicher Personalkredit, und den König traf auch die Pflicht zur Rückzahlung.“<sup>8</sup> Kaemmel 1966, 149; vgl. auch Landmann 1927, 490; für Frankreich Bonney 1981, 490; für Deutschland Ullmann 1983).

Das hat theoretische wie praktische Implikationen: Der Souverän hatte auch die Souveränität, die Schulden nicht zurück zu zahlen.<sup>8</sup> Die allgemeine Rechtsunsicherheit vorbürgerlicher Gesellschaften drückte sich somit auch in den Kreditver-

7 Der Zusammenhang von moderner Staatsschuld und Staatlichkeit ist daher theoretisch zentral und kann nicht, wie Häuser (1977, 5) meint, vernachlässigt werden, nur weil es kein 'historisches Datum' für den Beginn von Staatlichkeit gibt. Schließlich geht es um die *theoretische* Frage nach der Spezifik der modernen Staatsschuld. 'Staat' setze ich deshalb im Anschluss an Gerstenberger in Anführungszeichen, da solchen „Begriffen im angesprochenen historischen Zusammenhang noch keine (vollständige) empirische Strukturwirklichkeit“ (1990, 41) entspricht.

8 Deshalb auch Marxens Anmerkung im 24. Kapitel, dass mit der modernen Staatsverschuldung „an die Stelle der Sünde gegen den heiligen Geist, für die keine Verzeihung ist, der Treuebruch an der Staatsschuld“ (MEW 23, 782) tritt. Im Mittelalter herrschte eine ganz spezifische Praxis vor: Bei Zahlungsunfähigkeit drohten keine drakonischen Strafen oder die Versteigerung des Besitzes. Vielmehr war es weit verbreiteter Brauch, dass der Gläubiger für die Zeit, in der sich beide Parteien auf gutlichem Weg einigten, einen Geleitschutz organisierte (Le Goff 1956, 28).

hältnissen aus. Die Schulden des Souveräns wurden nicht zurückgezahlt oder von Nachfolgern (eben gerade nicht Rechtsnachfolgern) nicht übernommen (Hoffmann 1994, 232f.; Parker 1996, 197). Die Folge war, dass die Finanziere Wucherzinsen verlangten, auf kurzfristige Laufzeiten drängten oder dingliche Sicherheiten verlangten (Verpfändungen, Münzhoheit etc.) (Landmann 1927, 482, 492ff.). Aber auch der 'Staatsbankrott' war eine Lösung. So meldete sich die kastilische Regierung zwischen 1557 und 1627 sechs Mal bankrott. Daneben gab es noch andere Praktiken: Zinszahlungen wurden eingestellt, gesenkt oder in andere Papiere konvertiert (Braudel 1979, 579).

In England wurden die Schulden bereits ab 1622 eine unpersönliche Schuld, nachdem das Parlament dem König die feudalen Rechte abkaufte. Staatsschuld war seitdem Schuld des Parlaments. 1694 gründet dieses die Bank von England. Tatsächlich bedeutete die Gründung, dass einige Gläubiger gegen neue Anleihen das Privileg erkaufen, u.a. Hausbank der Regierung zu sein. Zu Anfang war die Bank von England, die später Zentralbank wurde, noch eine Privatbank, deren Zweck der Profit war. Staatsschuld wurde als handelbares Papier eine ganz spezifische Ware und damit ein Katalysator bei der Entwicklung der Finanzmärkte und des zweistufigen Bankensystems (Dickson 1967; Krätke 2002, 255, Fn. 58).

Der 'persönliche' Charakter der Schuld verweist auf einen weiteren Punkt: Weder Steuern, noch die 'Staatsschuld' waren eine normale Form der Einnahme. Diese waren vielmehr eine einmalige und besondere Form und den Einnahmen aus Monopolen, Landgütern (Domänen), den unterschiedlichsten Hoheitsrechten (Regalien) etc. nachgeordnet (Landmann 1927; Mann 1959, 112). Steuern waren außerordentliche Formen der Staatsfinanzen, wenn andere Formen der Einnahmen nicht ausreichten (Mann 1937, 38ff.).<sup>9</sup> Aus diesen Quellen wurden dann auch, wenn überhaupt, die Schulden finanziert. Die Gesellschaftsformation basierte noch nicht vorherrschend auf dem geldvermittelten Kapitalverhältnis und einem allgemein durchgesetzten Zwang zur Lohnarbeit. Steuern gab es deshalb in Naturalform oder in Form von abzuleistenden Diensten. Vor allem gab es keine zentralisierte Staatsgewalt und somit keine Form staatlicher Steuerpolitik im modernen Sinn. Die Steuerabgaben waren vielmehr „persönliche Angelegenheiten“ (Schumpeter 1918, 335) der lokalen Herrscher bzw. „eine Organisation privater Aneignung“ (Gerstenberger 1990, 352). Die politische Herrschaft des *Ancien Regime* hatte somit nicht die ökonomische Form des Steuerstaats.<sup>10</sup>

9 Neben diesen Quellen stellten Ämterkauf und räuberische Aneignung im Krieg weitere Quellen des Reichtums dar.

10 Zur Entstehung der Steuersysteme im Zuge der Herausbildung des bürgerlichen Staates vgl. Bonney (1999) sowie Stasavage (2003); weiter Braudel (1979, 569ff.), Elias (1939 (Bd. 2), 297ff.), Gerstenberger (1990, 340ff.) sowie Schumpeter (1918).



## Verschuldung als Mittel zur Staatsgründung?

Auch wenn Verschuldungs- und Finanzkrisen den Aufbau einer Finanzbürokratie vorantrieben, so war Verschuldung nicht der Grund für Staatsgründungen und schon gar nicht deren Zweck, wie u.a. Landmann (1927, 483) behauptet. Gleiches gilt übrigens auch für die Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise. Auch wenn die Entstehung des Kapitalismus durch enorme 'Staatsverschuldung' begleitet wurde und die damit entstehende Fiskalität in groben Zügen die Finanzarchitektur des modernen Staates beschreibt, ist sie nicht Mittel für dessen Durchsetzung - was auch Marx in einigen Äußerungen nahe legt.

Vielmehr waren seit Ausgang des Mittelalters Krieg und Kriegsfähigkeit Antrieb der Verschuldung (Brewer 1990; Krippendorff 1985, 250ff.; Landmann 1927, 482f.; Le Goff 1956, 60; Sombart 1913; Teschke 2007, 172ff.).<sup>11</sup> Krieg begleitete die Etablierung moderner Staatlichkeit und war zugleich eine Form nicht-kapitalistischer Aneignung. Die Funktionsweise des absolutistischen 'Staates' und der Herrschaft des *Ancien Regime* widersprachen den Formen kapitalistischer Ausbeutung und Entwicklung und stellten z.B. in Frankreich sogar eine Blockierung der Modernisierung dar (Teschke 2007, 145ff.). 'Staatsverschuldung' fiel jedoch nicht nur bei Kriegen an, sondern finanzierte vor allem Machtgewinn und Machterhalt, denn Herrschaft musste nicht nur ständig ausgeübt, sondern auch repräsentiert werden (Landmann 1927, 482ff.). Das galt vor allem für Frankreich (Comninel 1990, 198). Ziel des 'Staates' war schließlich nicht, den 'Reichtum der Nationen' (Smith) zu vermehren, sondern den des 'Staates', d.h. des Souveräns. Dieser entwickelte Techniken, seine Machtressourcen (Geld und Menschenmaterial) zu erweitern - ohne deshalb die kapitalistische Produktionsweise einzuführen.<sup>12</sup>

„Finanzkrisen waren im *Ancien Regime* endemisch" (Gerstenberger 1990, 348) und dessen Funktionsweise basierte auf dem Vertrauen, dass die Finanziers die für sie selbst einträglichen Kredite gaben. Die ständigen Finanzschwierigkeiten wurden aufgrund der spezifischen Voraussetzungen in Frankreich und England - aber nicht nur hier (vgl. Bonney 1999) - sehr unterschiedlich gelöst. In Frankreich wurde durch

11 Die damit einhergehende erste Form der Massenproduktion von u.a. Uniformen wurde in 'staatlichen' Manufakturen organisiert. Es ist also kein Wunder, wenn Marx feststellt, dass das „System des öffentlichen Kredits" (MEW 23, 782) Europa während der Manufakturperiode in Besitz nimmt.

12 Damit entsteht nicht nur das, was Foucault 'Biopolitik' nennt, sondern auf der einen Seite die politische Ökonomie als Wissensfeld, als wissenschaftliche Disziplin neben anderen Disziplinen und die Notwendigkeit von 'Wirtschaftspolitik', die sich den von der politischen Ökonomie formulierten Gesetzen anpasst und die Bevölkerung als Hauptzielscheibe hat (Foucault 1977/78, 162ff., 494ff.; 1978/79, 393; Meuret 1988; Stützle 2006, 194ff.).

Beteiligung der Stände an der zentralisierten Abpressung, durch Ämterverkauf mit dem Privileg der Steuerpacht eine Modernisierung der Finanzorganisation geradezu verhindert.<sup>13</sup> Die „zentralisierte Aneignung war durch die Konkurrenz von Klientelgruppen um den Zugriff auf Teile königlicher Fiskalgewalt strukturiert. War der Kampf vorübergehend stillgelegt, so hatte die Regierung keinen Kredit mehr und damit keine ausreichende Basis in den privilegierten und wohlhabenden Schichten der Bevölkerung. Die Kreditverweigerung war die Form, in der sich die ständisch und damit materiell dominanten Schichten im französischen Königreich Einfluss auf die Politik verschafften.“ (Gerstenberger 1990, 353, 479). Die Französische Revolution beschleunigte eine Veränderung der Organisation der Finanzen (340; Rosanvallon 1990, 18ff). Aber erst 1814 bedeutete für die Staatsfinanzen ein Wendepunkt, denn erst seitdem musste die Regierung einen Haushaltsplan vorlegen, über den pauschal abgestimmt wurde. Während der ganzen Restaurationszeit (1814-1830) war der Kampf des Bürgertums für ein parlamentarisches Regime gleichbedeutend mit der Verbesserung des *Procedere* der Haushaltsberatung (Rosanvallon 1990, 27). Mehr und mehr Ministerien wurden der Beratung und Abstimmung durch das Parlament unterworfen. Obwohl bereits wenige Monate vor der Revolution die Käuflichkeit der höchsten Finanzämter abgeschafft und die Eigenständigkeit verschiedener Kassen beseitigt wurde, entstand erst nach und nach mit der Trennung von Verwaltung und Finanzgeschäft eine neue Form von Staatsfinanzen und Kreditgeschäft (Bosher 1970).<sup>14</sup>

England weist demgegenüber eine andere Entwicklung auf. Dort lösten sich ab dem 14. Jahrhundert die feudalen Organisationsformen auf. Die Macht des Adels entwickelte sich von Anfang an innerhalb der Strukturen verallgemeinerter königlicher Gewalt und war damit zugleich abhängig von der Praxis königlicher Herrschaft (Gerstenberger 1990, 65, 93). Das bedeutete, dass mit dem Fehlen fiskalischer Privilegien und der Verallgemeinerung der Interessen des Adels im 'Parlament' die Krone den Adel an der 'Verwaltung' ihrer lehensherrschaftlichen Aneignungsgewalt beteiligen musste. Das hatte als Resultat, dass es nicht möglich war, über längere Zeit eine Politik durchzusetzen, die den Herrschaftsinteressen des Adels widersprach. Gleichzeitig hatte die Pflicht des Adels an der königlichen Herrschaftspraxis mitzuwirken, neue „Formen und Praktiken einer Herrschaftsöffentlichkeit“ (Gerstenberger 1990, 489) zur Folge. Aufgrund dieser - von Frankreich unterschiedenen - Herrschaftskonstellation war nicht nur der Einfluss auf die Finanzpolitik größer, sondern diese wurde zudem zentral organisiert (Brewer 1990, 129). Begleitet wurde diese Entwicklung

13 Der Ämterkauf war „eine der schnellsten Möglichkeiten, zu Geld zu kommen“ (Gerstenberger 1990, 341).

14 Zu Neckers Vorstößen zur Bürokratisierung des Finanzapparats vor der Revolution Bosher (1970, 142-165).

durch die frühe Entstehung einer politischen Öffentlichkeit, die sowohl das Steuersystem als gerecht als auch die Organisation des Fiskus als durchsichtig erscheinen ließ - die Staatsfinanzen gehörten nicht zum Staatsgeheimnis. Dies ist einer der zentralen Unterschiede zwischen Frankreich und England. Während in Frankreich noch 1764 Abbe Morellet für seine Forderungen, die Staatsfinanzen auf Grundlage von Effizienzkriterien zu veröffentlichen, in der Bastille landete (Rosanvallon 1990, 22), waren die öffentlichen und parlamentarischen Diskussionen über die Staatsfinanzen in England durch eine nicht vergleichbare Transparenz geprägt (Brewer 1990, 130f.; Gerstenberger 1990, 489ff.).

Während in Frankreich die Kritik der Herrschaft in eine strukturelle Krise führte, stellte diese in England - auch im 19. Jahrhundert (Wirsching 1990) - ein Moment der Modernisierung dar. In Frankreich verband sich somit auf der einen Seite die Steuer als private Form der Aneignung mit den Interessen der privaten Finanziers. Erst nachdem letztere nicht mehr bereit waren, weiterhin die Schulden des Königs zu finanzieren und innerhalb der 'herrschenden Klasse' die Widersprüche so groß waren, dass eine grundlegende Veränderung der *politischen* Verhältnisse auf der Tagesordnung stand, war es möglich, die Staatsfinanzen neu zu organisieren. In England hingegen wurde die Organisation der Staatsfinanzen, aber auch der Geldmärkte umgestaltet, um die Verschuldung und den außerordentlichen Finanzbedarf zu decken, die in Folge der ständigen Kriege und der Rolle Englands als koloniale und hegemoniale Weltmacht anfielen (Brewer 1990; Dickson 1967).

Die Herrscher des *Ancien Regime* hatten kein Interesse an der Etablierung der kapitalistischen Produktionsweise, sondern vielmehr ein 'Interesse an sich selbst', d.h. an sich selbst als mächtigen und kriegsfähigen Akteuren, so dass selbst die Finanzkrisen und die Etablierung einer modernen Finanzverwaltung in England und Frankreich einen sehr unterschiedlichen Verlauf nahmen. Während die *Financial Revolution* in England den Handel auf Grundlage einer sich bereits umwälzenden Produktionsweise unterstützte, hatte die Finanzkrise in Frankreich vor dem Hintergrund der englischen Konkurrenz und den überkommenen Produktionsverhältnissen nicht mehr als den Zusammenbruch des Absolutismus als Resultat (Teschke 2007, 160ff.).<sup>15</sup> Die kapitalistische Produktionsweise setzte sich in Frankreich nicht schon mit der Französischen Revolution durch (Comninel 1990, 189, 203), sondern erst

15 Wood betont für England neben dem agrarischen Ursprung der kapitalistischen Logik die Tatsache, dass die englischen gegenüber den italienischen und holländischen Banken auch neue Instrumente und Geschäftsschwerpunkte entwickelten (2002, 135). Die frühe Dominanz der Ausbeutung in der Produktion gegenüber der Prellerei deutet auch daraufhin, wie wichtig die Reduzierung der Zinsrate war, was als eines der entscheidenden Resultate der Gründung der Bank von England bezeichnet werden kann (Dickson 1967, 15f.).

viel später, als Frankreich durch die englische Konkurrenz dazu gezwungen wurde. Zusammengefasst bedeutet dies, dass die vorbürgerliche 'Staatsschuld' durchaus in historiographischer Hinsicht von Interesse ist, aber keine Auskunft über deren Relevanz und Funktion in einer Gesellschaft geben kann, in der die kapitalistische Produktionsweise herrscht.

### Staatsschuldbriefe als fiktives Kapital

Neben den historischen Ausführungen verhandelt Marx Staatsschuldscheine im dritten Band des *Kapital* als Form des fiktiven Kapitals (MEW 23, 483; MEGA<sup>2</sup> 11.4.2, 521). Ihm geht es an diesen Stellen jedoch nicht primär um die Bewegung der Staatsschuldbriefe auf dem Finanzmarkt, sondern um die *Form defiktiven Kapitals als solche* (Krätke 2001c, 92). Also stellt Marx sich auch hier nicht die Frage, was Staatsverschuldung ist. Vielmehr identifiziert er sie wie andere Briefe (u.a. Aktien und anderen Wertbriefe) als fiktives Kapital, ist also eher an der Form, in der die Staatsschuld vorliegt, interessiert und nicht daran, woher sie kommt und was sie als Staatsschuld, d.h. als Kredit des Staates ausmacht.

Die begriffliche Voraussetzung für das fiktive Kapital ist das zinstragende Kapital. Die im zweiten Band des *Kapital*s dargestellten Zirkulationsformen des Waren- und des Geldkapitals werden im dritten Band vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Arbeitsteilung von spezialisierten Kapitalfraktionen vollzogen. Marxens Unterstellung bis zum zweiten Band, dass ein individuelles Kapital den Kreislauf vollständig vollzieht, wird also modifiziert. Ein individuelles Kapital kann z.B. nur noch die Bewegung G-G' durchlaufen, ohne je die Form des produktiven Kapitals annehmen zu müssen. Gleichzeitig bekommt Geld eine neue Bestimmung: Es ist potenzielles Kapital, da es den Gebrauchswert besitzt, als Kapital zu fungieren, d.h. in produktives Kapital verwandelt zu werden, um aus vorgeschossenem Geld mehr Geld zu machen. Diese Möglichkeit des Geldes wird im Kredit warenförmig und das zinstragende Kapital damit zu einer Ware *suigeneris*.<sup>16</sup> Der Zins ist der 'Preis' der Ware. Für das zinstragende Kapital ist jedoch nicht der Wert das bestimmende Moment, sondern die Verwertung, d.h. die zukünftigen Zinszahlungen. Die damit einhergehende Trennung von Profit in Unternehmergewinn und Zins bringt zugleich neue Gegensätze mit sich, nämlich die zwischen Vermögensbesitzern auf der einen und borgenden Unternehmern auf der anderen Seite. Während die ersteren an einer hohen Verwertung ihres Kapitals interessiert sind - einem hohen Zins -, ist der Zins für den fungierenden Kapitalisten Kostenfaktor, den es möglichst niedrig zu halten gilt. Dieser strukturelle Gegensatz verfestigt und artikuliert sich als interner

16 Das zeigt, dass die Bestimmung der Geldfunktionen mit dem dritten Kapitel des ersten Bandes des *Kapital* noch lange nicht abgeschlossen ist.

Klassengegensatz, sobald die unterschiedlichen 'funktionellen Formen' (Marx) des Kapitals in seinem Zirkulationsprozess von spezifischen Kapitalfraktionen vollzogen werden.

Das zinstragende Kapital, so Marx, ist die „Mutter aller verrückten Formen“ (MEW 25, 482; MEGA<sup>2</sup> II.4.2, 522). Erst mit ihm kann sich die Vorstellung etablieren, dass allein eine gewisse Masse Geld bereits die Eigenschaft besitzt, sich zu verwerten. Damit ist das zinstragende Kapital auch die begriffliche Voraussetzung für das fiktive Kapital. Mit dem Zins kann sich die Vorstellung verallgemeinern, dass jede regelmäßige Geldzahlung Zinszahlung darstellt und jeder gezahlte Zins auf ein zu Grunde liegendes Kapital verweist (MEW 25,482; MEGA<sup>2</sup> II.4.2, 520). Das fiktive Kapital unterscheidet Marx vom wirklichen, fungierenden Kapital, das die Gestalt von Geld und Ware annimmt. In Form des industriellen Kapitals muss es den Verwertungsprozess als Produktionsprozess durchlaufen. Das fiktive Kapital dagegen stellt nur einen Anspruch auf Teile der Verwertung dar. Der Anspruch wird durch den Kauf von Wertpapieren (z.B. Aktien oder Schuldverschreibungen) erworben. Das Kapital hat sich somit scheinbar verdoppelt: Es fungiert als tatsächliches Kapital und existiert zugleich als fiktives Kapital in Form von Finanztiteln. Diese können wiederum selbst zu Waren werden, deren Preisentwicklung unabhängig von der Bewegung des wirklichen Kapitals verläuft und sich auf potenzielle Verwertung in der Zukunft bezieht (MEW 25,483; MEGA<sup>2</sup> II.4.2,521). Der Unterschied zwischen Aktien und Staatspapieren ist, dass bei ersteren tatsächlich Produktionsmittel gekauft werden, wenn auch der Aktionär keinen Eigentumsanspruch auf diese hat, sondern nur auf einen Teil des Profits. Bei Staatspapieren hingegen wird das mobilisierte Geld durch den Staat unproduktiv ausgegeben. Der Anspruch der Verzinsung bezieht sich hier allein auf die Partizipation an zukünftigen Steuereinnahmen oder anderen Formen von Staatseinkünften. So ist es durchaus möglich, dass durch Umschuldung auszahlende Gläubiger mit neu mobilisiertem Kredit ausgezahlt werden.<sup>17</sup>

Als fiktives Kapital behandelt Marx die Staatsverschuldung in Form von langfristigen und handelbaren Anleihen. Denn neben (kurzfristigen und langfristigen) Anleihen gibt es für die öffentliche Hand durchaus weitere Möglichkeiten der Verschuldung (Andel 1998,406f.).<sup>18</sup> Kapital sind diese Ansprüche für die Besitzer nur noch insoweit, als dass diese die Scheine wieder verkaufen können (MEW 25,464f., 817f.).

17 Diese Form der permanenten Staatsschuld ist schließlich mit dem etablierten Steuerstaat eine Finanzinnovation des 18. Jahrhunderts.

18 Wie stark die Staatsverschuldung inzwischen anerkannt ist, zeigt sich daran, dass Anfang 2004 Großbritannien eine Staatsanleihe mit einer 34-jährigen Laufzeit emittierte, was zu diesem Zeitpunkt die längste Laufzeit innerhalb der G-7-Länder war (FAZ, 23.4.2004).



## Exkurs: Anschlüsse an Keynes

Vor allem bei der Thematik des fiktiven Kapitals und des Kredits lassen sich Anschlüsse an die keynessche Theorie stichpunktartig formulieren. Im Gegensatz zur Neoklassik ist der Kredit bei Marx und Keynes zentral. Nicht das Sparen, sondern die Verfügung über Geld ist für Investitionen bzw. die Akkumulation das zentrale Moment. Dennoch ist das Geld nach Marx eben nicht einfach Vermögen wie bei Keynes, sondern dem Zwang der Verwertung unterworfen. Damit kann Keynes auch nicht denken, dass die Vermögenssicherung vom Verwertungszwang dominiert wird. Weil Keynes die zugrunde liegende Struktur, den Verwertungszwang, nicht in den Blick nimmt, löst er die Verbindung von Gegenwart und unsicherer Zukunft, die bei ihm über das Geld verknüpft sind, über die Psychologie der Akteure auf. Weil Keynes nicht erklären kann, warum die Akteure im Kapitalismus mit Unsicherheit geplagt sein müssen, bleibt sein Begriff der Liquiditätsprämie - die ökonomischen Kosten, nicht unmittelbar über Geld verfügen zu können (Keynes 1936, 186ff.) - mangelhaft begründet.<sup>19</sup>

Schließlich werden Zins und Unternehmensgewinn bei Marx nicht wie bei Keynes nur ideell verglichen, sondern beide werden aus der gleichen Profitmasse bezahlt. Der Widerspruch ist also nicht nur eine Entscheidungsfrage der Akteure bei der Vermögenssicherung, sondern ein materieller Widerspruch, der sich in Interessensgegensätzen zwischen Kapitalfraktionen ausdrückt. Marxens Ausführungen zu fiktivem Kapital und Schuldscheinen sind - in Abgrenzung zu Keynes - zwar durchaus hilfreich, besonders für die Auseinandersetzung über den Zusammenhang von Weltmarkt, Währungssystem und Staatsanleihen; zur Frage, was Staatsschulden tatsächlich sind, tragen seine Ausführungen aber nur begrenzt bei. Dafür müssen weitere Begriffsanstrengungen unternommen werden.

## Staatsverschuldung und die Systematik der Kritik der politischen Ökonomie

Der dritte Band des *Kapital*, in welchem Kredit, fiktives Kapital und Staatsschuld-papiere systematischer behandelt werden, ist Fragment geblieben. Die ihm zugrunde liegenden Manuskripte tragen den Charakter eines Forschungsprozesses, weniger den einer systematischen Darstellung der Kategorien und sind zwischen Sommer 1864 und Dezember 1865 entstanden, also vor den Manuskripten zum

19 Die Liquiditätsprämie gilt es besonders für die globale Ebene und den monetären Weltmarkt, auf dem weitere fiktive Waren gehandelt werden - die Währungen -, fruchtbar zu machen. Sowohl aus marxsscher als auch aus monetär-keynesianischer Sicht sind hier nur erste Schritte unternommen worden Girschner 1999, 214ff.; Herr/Hübner 2005, 98ff.).

veröffentlichten ersten und den wesentlichen Manuskripten zum zweiten Band des *Kapital*. Marx ist hier oft erst dabei, sich den Stoff anzueignen und bleibt deshalb über weite Passagen deskriptiv. Und es ist ein weiteres Problem zu konstatieren: Die Staatsverschuldung bzw. der öffentliche Kredit setzen den Staat als Kategorie bereits voraus.

Marx thematisiert zwar Staatsanleihen im Rahmen des fiktiven Kapitals (s.o.), setzt aber die Kategorie 'Staatsverschuldung' - im Gegensatz zum zinstragenden Kapital - voraus. Der Aufbauplan in den *Grundrissen* berücksichtigt hingegen noch explizit die Staatsschuld bzw. den öffentlichen Kredit (MEGA<sup>2</sup> II. 1.1,43), und zwar durchaus im Sinne einer Formbestimmung, d.h. als Kategorie der politischen Ökonomie, die es zu begründen gilt. Nach der Darstellung der drei großen Klassen und deren Austauschverhältnissen kommt in Marxens Konzeption das private Kreditwesen. In einem neuen Buch schließlich soll die 'Zusammenfassung der bürgerlichen Gesellschaft in der Form des Staats' verhandelt werden und dessen Beziehung zu sich selbst. Weiter notiert Marx die Stichworte 'unproduktive Klassen' und 'Steuern'. Im Anschluss an die Steuern erhalten Staatsschuld und öffentlicher Kredit ihren Platz in der Darstellung. Nach weiteren Mittelgliedern und Kategorien schließt der Plan mit dem sechsten Buch, mit Weltmarkt und Krise. Im Vorwort von *Zur Kritik* behält Marx diese grobe Struktur des sog. 6-Bücher-Plans bei (MEW 13,7; MEGA<sup>2</sup> II.2.2, 99; vgl. auch den Brief an Engels vom 2. April 1858, MEW 29, 312), geht aber nicht mehr detaillierter auf die einzelnen Bücher ein, sondern konkretisiert die Gliederung des ersten Buches.

Für Marx ist klar, dass es sich bei allen diesen Punkten um theoretische Auseinandersetzungen und keine Realanalyse handelt. Es geht um die Bestimmung ökonomischer und politischer Begriffe - theoretischer Begriffe. Gleiches gilt für den öffentlichen Kredit. Diese Kategorie hat nach der Konzeption des 6-Bücher-Plans weitere und andere Bestimmungen als der Kredit, wie er im dritten Band des *Kapital* eingeführt wird. Unklar bleibt, welche Bestimmungen das sind. Außer den drei Büchern zum Kapital wurde keines der geplanten Bücher konkreter konzipiert.<sup>20</sup>

20 Für die Entstehung des *Kapital* war der 6-Bücher-Plan für Marx weder der Weisheit letzter Schluss, noch sollte dieser zum unkritischen Maßstab genommen werden (MEGA 11.15, 1042f.). Die Plan-Debatte ist aber durchaus fruchtbar. Die Frage, welche Kategorie unter welchen Voraussetzungen 'wohin gehört' ist auch die Frage danach, was den Kapitalismus zum Kapitalismus macht und wie allgemein, d.h. grundlegend die Aussagen sind. Zur Diskussion um den 6-Bücher-Plan vgl. Jahn 1986; 1992 sowie Heinrich 2002.

## Der Staat als Steuerstaat

Den öffentlichen Kredit im Rahmen des marxischen Kritikprogramms zu thematisieren, bedeutet somit mit einer doppelten Aufgabe konfrontiert zu sein: zum einen mit einer näheren Bestimmung der Form Staat, dessen Funktionen und dessen ökonomische Existenzweise als Steuerstaat; zum anderen mit einer konkreteren bzw. abweichenden Bestimmung des öffentlichen Kredits gegenüber dem kapitalistischen, der die Finanzierung der Produktion betrifft, und dem Handelskredit. Michael Krätke ist deshalb zuzustimmen, wenn er konstatiert: „Das Buch vom Staat hätte die besondere 'ökonomische Existenz' des Staates im Kapitalismus zu kritisieren, die besonderen Formen der staatlich organisierten und durch die Staatsgewalt erzwungene bzw. legitimierte Ausbeutung zu analysieren, die Kategorien der 'öffentlichen Finanzen' zu entziffern, die begrenzte Wirksamkeit der Staatsaktionen, die die kapitalistische Ökonomie regulieren sollen, ebenso zu zeigen wie deren (unbeabsichtigten) Folgen.“ (2002, 251f.)<sup>21</sup>

Damit wäre nicht nur gezeigt, dass der Staat eine bestimmte ökonomische Existenz benötigt und die kapitalistische Ökonomie ohne staatliche Politik gar nicht existieren kann. Die Analyse würde die Formen bestimmen, *wie* Staat und Ökonomie aufeinander verwiesen sind. Die zentralen Formen sind das Geld und das Recht (Blanke u.a. 1975, 430; Nuss 2006, 172ff.). Während der mit dem Monopol auf physische Gewalt ausgestattete Rechtsstaat für den Warentausch überhaupt erst die adäquate Rechtsform garantiert, bricht er mit seinem Steuermonopol und der Zwangsabgabe Steuer das Äquivalenzprinzip des Warentauschs. „Ihrer ökonomischen Form nach ist die Besteuerung eine reine und einseitige Geldbewegung ohne jede Warenbewegung. [...] Das Geld fungiert in dieser Transaktion zwar als Rechengeld für die Beteiligten, aber weder als Kauf- noch Zirkulationsmittel; es fungiert nicht einmal als Zahlungsmittel, denn es vermittelt keinerlei Warenbewegung, sondern ist selbst das einzige Objekt der einseitigen Transaktion.“ (Krätke 1984b, 56)

Dies ist nur deshalb möglich, weil die Sicherung des ausschließenden Privateigentums den Staat ausnimmt, da dieser den Warenbesitzerinnen nicht als ihresgleichen gegenübertritt, sondern gerade die *öffentliche* Instanz der *allgemeinen* und *unpersönlichen* Rechtsgarantie und *generellen Norm* darstellt. Der Schutz des Eigentums ist immer nur gegenüber Dritten, Privatpersonen absolut. Dem Staat gegenüber ist er relativ. Dem Staat sind unter bestimmten Voraussetzungen Enteignungen möglich. Damit ist die Eigentumsgarantie aber nicht in Frage gestellt. Vielmehr ist sie „notwendiges Korrelat“, das „das Privateigentum als Handlungsschranke für den bürgerlichen Staat gerade dadurch anerkennt, dass es die Bedingungen normiert,

21 Auf die 'Form Staat' kann hier nicht weiter eingegangen werden (dazu Agnoli 1975; Blanke u.a. 1975; Blanke 1976 sowie Elbe in diesem Band).

unter denen sich der Staat darüber hinwegsetzen darf." (Krätke 1984b, 61)<sup>22</sup> Dies drückt sich im Enteignungsrecht aus, das dem Staat in fast allen klassischen Verfassungen zugesprochen wird. Trotzdem stellt die Besteuerung einen regelmäßigen Eingriff in die private Verfügungsmacht über Eigentum dar. „Besteuerung [...] ist ein einseitiger Akt der Herrschaft, den sich nur ein souveräner bürgerlicher Staat erlauben kann." (57)

Als Herrschaftsakt, als fortlaufende Enteignung ohne jede spezielle Entschädigung unterliegt die Besteuerung somit einer besonderen Legitimationsnotwendigkeit (62ff.; auf historischer Perspektive Mann 1937). Für die staatliche Steuererhebung existieren verschiedenste Strategien der Legitimierung, die, wie oben historisch skizziert, immer auch um- und erkämpft werden müssen: Monopolisierung von Abgaben durch den Staat, rationale, d.h. bürokratische Organisation des Steuerwesens, Mitsprache und Mitbestimmungsrechte, Kontrollrechte über die Finanzen, Erweiterung der politischen Repräsentation, umfassendes Steuer- und Ausgabenbewilligungsrecht in den Parlamenten (Krätke 1984b, 63ff.; 1991, 121).<sup>23</sup>

Diese stellen neue Existenz- und damit auch Reproduktionsbedingungen des Staates und der kapitalistischen Produktionsweise dar und sind alles andere als marginal. In ökonomischer Hinsicht findet der Staat in der von ihm unabhängigen Bewegungsform des Geldes als Kapital die Grenzen seiner Unabhängigkeit. Die krisenhafte Kapitalakkumulation führt zu permanenten Finanzkrisen und begründet somit gerade die Notwendigkeit staatlicher Verschuldung, will der Staat seinen Aufgaben kontinuierlich und berechenbar nachkommen - und zwar unabhängig davon, in wie weit der Staat wirtschaftspolitisch in Konjunkturzyklen eingreift. Finanzkrisen und die permanenten Steuerreformen sind deshalb auf der einen Seite Ausdruck der krisenhaften Kapitalakkumulation, auf der anderen Seite aber auch Resultat von gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen und Widersprüchen, die sich in der Finanzadministration materialisieren (Hirsch 1978).

Mit der Dominanz der kapitalistischen Produktionsweise kann der Staat seine Einnahmen vornehmlich nur in Form von Steuern organisieren. Wie der Steuerstaat somit auf der einen Seite notwendige Voraussetzung für die kapitalistische Produktionsweise ist, so ist er auf der anderen Seite ein ständiges Ärgernis, das immer wieder

22 Enteignung schließt somit die Garantie des Privateigentums nicht aus. Ganz im Gegenteil. Das „Expropriationsrecht des bürgerlichen Rechtsstaats ist nur das Korrelat der verfassungsmäßig sanktionierten Herrschaft des Privateigentums." (Kirchheimer 1930, 2231) So können *nicht-willkürliche* Enteignungen, die dem *allgemeinen* Interesse der Kapitalakkumulation dienen, durchaus geboten sein.

23 In Frankreich - im Gegensatz zu England - scheiterte die Revolutionierung der Organisation der Staatsfinanzen vor allem daran, das Steuersystem als gerecht erscheinen zu lassen und das Fiskalsystem öffentlich zu organisieren (Brewer 1990, 134).

zu Steuerhinterziehung und Steuerrevolten führt (Burg 2004). Die Steuern sind aber nicht nur eine eigenständige Kategorie der politischen Ökonomie, sondern die Steuerausbeutung ist auch eine Ausbeutung *sui generis*.<sup>24</sup>

## Die Spezifik des öffentlichen Kredits

Bereits der historische Abriss hat gezeigt, dass die vorbürgerliche 'Staatsschuld' nicht mit dem modernen öffentlichen Kredit verglichen werden kann. Systematisch lässt sich dies zeigen, wenn nach der Spezifik des Kredits im Kapitalismus gefragt wird. Es geht bei Kredit im Kapitalismus nicht um Leihen und Borgen von Geld, das bereits in vorkapitalistischen Zeiten weit verbreitet war. Vielmehr geht es um die für die kapitalistische Produktionsweise besondere Form, dass Geld als Kapital die Hände wechselt. Dies ist die Elementarform der kapitalistischen Produktionsweise. Das bedeutet zum einen, dass Geld im Kapitalismus nur deshalb zinstragendes Kapital ist, weil das Geld als Kapital benutzt werden kann. Das zinstragende Kapital oder das Leihkapital ist dem produktiven Kapital untergeordnet, ist also eine abgeleitete Form.<sup>25</sup> Zum anderen bedeutet es, dass der Zins aus dem Profit finanziert wird, d.h. der Zinsfuß liegt - unter normalen Bedingungen - unter der Durchschnittsprofitrate.<sup>26</sup>

Nun wird der öffentliche Kredit nicht aus einem erwirtschafteten Profit finanziert. Die Spezifik des modernen Staates ist es gerade, dass er innerhalb der Gesellschaft nicht als Kapitalist fungiert (Agnoli 1975,79). Der vom Staat aufgenommene Kredit fungiert weder als Kapital, noch wird er durch Profit finanziert. Der öffentliche Kredit wird aus Steuern finanziert. Der Steuerstaat und die „moderne Fiskalität“ (MEW 23,784) sind also der Staatsschuld kategorial vorausgesetzt. Die Reihenfolge in Marxens Planskizze hat also einen begründenden Charakter für die Kategorie. Die Steuern sind die kategoriale Voraussetzung für die öffentliche Schuld im mo-

24 Marx spricht an einer Stelle auch davon, dass die indirekte Besteuerung der Arbeiterklasse eine „sekundäre Ausbeutung“ (MEW 25, 623) darstelle (vgl. auch Krätke 1984b, 141ff.).

25 Deshalb spricht Marx auch immer wieder davon, dass die Unterordnung des Geldkapitals unter das industrielle Kapital und die Beseitigung des Wuchers Bedingungen für die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise sind (vgl. auch Krätke 1984b, 141ff.).

26 Geld wird allerdings von einem fungierenden Kapitalisten nur dann aufgenommen, wenn er davon ausgeht, dass damit die Profitmöglichkeiten verbessert werden. Ein Umstand, den die monetär-keynesianische Theorie gerne samt dem damit zusammenhängenden Verhältnis verdreht. Nicht das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, sondern das zwischen Gläubiger und Schuldnern ist dann das zentrale ökonomische Verhältnis. Das Kreditverhältnis dominiert demnach das Kapitalverhältnis.



dernen Sinn. Erst die Steuern als 'ökonomische Daseinsweise' (Marx) des Staates ermöglichen, dass Besteuerung und Verschuldung auseinander fallen können. Die Voraussetzung für die Trennung von Verschuldung und Steuern - und damit deren jeweilige Eigenständigkeit als ökonomische Kategorien - ist die Monopolisierung der Steuergewalt. Die Unabhängigkeit der Steuer von Zwischenpersonen wie Steuerpächtern und der damit einhergehenden Auflösung ihres persönlichen Charakters ist Voraussetzung dafür, dass der Staat überhaupt eine eigenständige Steuer- und Schuldenpolitik betreiben kann.

Historisch korrespondiert diese Entwicklung mit der Unterordnung des Geldkapitals unter das industrielle Kapital, d.h. mit der Brechung des Geldmonopols des Wuchers durch die Schaffung eines Geldmarktes, der als Kreditsystem organisiert ist (MEW 25,617; MEGA<sup>2</sup> II.4.2,655).<sup>27</sup> Die persönliche Abhängigkeit von Gläubigern wird zu einer Abhängigkeit vom Geldmarkt. Der Zins nimmt nicht die Form von Wucher an, der an der ökonomischen Substanz zehrt und aus Raub und Prellerei finanziert wird, sondern aus dem Profit bezahlt wird. Hierbei spielte, wie oben skizziert, die Etablierung einer Zentralbank, die sich an die Spitze des Bankenwesens setzt, eine nicht unerhebliche Rolle.

Für den Steuerstaat ist der öffentliche Kredit eine normale Form der Staatseinnahme, ebenso wie in der Privatwirtschaft der Kredit zum 'mächtigsten Hebel' der Akkumulation wird (MEW 23, 655), d.h. die Verschuldung zum Mittel der Verwertung.<sup>28</sup> Das Geld wird jedoch nicht als Kapital, sondern unproduktiv, nicht-mehrwertschaffend für öffentliche Güter und die unterschiedlichsten Aufgaben des Staates verwendet. Weil der unmittelbare Zweck der öffentlichen Güter nicht die Verwertung ist und selbst die Mittel für die Aufgabe des Staates, die Verwertungsbedingungen des Kapitals zu sichern, nicht unmittelbar gegeben sind, ist dieses politische Feld ständig umkämpft.

Das umkämpfte Feld ist aber immer schon formbestimmt. Eine der allgemeinsten Staatsaufgaben ist es, das 'allgemeine Interesse' des Kapitals im Unterschied zu den partikularen Interessen der in Konkurrenz zueinander stehenden Einzelkapitale zu formulieren und somit eine bestmögliche Kapitalakkumulation zu ermöglichen. Dieses vom Staat formulierte 'kapitalistische Gesamtinteresse' ist allerdings Resultat

27 Marx ist aber durchaus klar, dass da, wo das zinstragende Kapital nicht als Kapital fungiert, es durchaus noch Wucher geben kann. Vor allem dort, wo aus individueller Not geborgt werden muss (MEW 25, 613f.; MEGA<sup>2</sup> II.4.2, 652).

28 Die Vorstellung, dass aus Schulden nur Investitionen finanziert werden dürften, wie es auch Artikel 115 des Grundgesetzes vorsieht, ist ein Relikt der Finanzklassik und der Deckungsregel. Unterstellt wird, dass nur rentable Investitionen Zins- und Tilgungsverpflichtungen gewährleisten können. Vor der Reform des Artikels im Jahr 1969 wurde zudem explizit zwischen ordentlichen (Steuern) und außerordentlichen (Kredite) Einnahmen unterschieden (Ostendorf 1987, 24; Höhnen 1981).

staatlicher Politik. Vor diesem Hintergrund ist es nahe liegend, dass vor allem zwei Kriterien bzw. Fragen alle ökonomietheoretischen Diskussionen über die Staatsverschuldung dominieren. Zum einen die Frage, in wie weit die Staatsverschuldung und die mit ihr finanzierten Ausgaben die Investitionsneigung des Kapitals steigern. Zum anderen, in wie weit die Staatsverschuldung Einfluss auf die Zinsrate und damit die Inflation hat.<sup>29</sup>

## Schluss

Ausgangsfrage dieses Beitrags war, wie im Anschluss an Marx die Staatsschuld als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie zu begreifen ist. Dabei wurden zum einen die von Marx vorliegenden Texte auf ihre Relevanz hin geprüft, zum anderen wurde deutlich, dass der öffentliche Kredit nicht ohne die Frage zu thematisieren ist, warum die Staatsfinanzen die Form der Steuern annehmen. Deutlich wurde, dass Marxens Schriften unmittelbar nur wenig dazu beitragen können, die Kategorie Staatsschuld zu klären. Weder helfen seine historischen Ausführungen weiter, noch seine Analyse der Staatspapiere als fiktives Kapital. Auf den Finanzmärkten nimmt die Staatsschuld als fiktives Kapital in Form von Wertpapieren eine neue Bewegungsform an und unterliegt den Verwertungsinteressen des Geldkapitals. Der öffentliche Kredit ist eine besondere ökonomische Form des Kapitalismus und somit weder von seiner gesellschaftlichen Form, noch von seiner Art der Finanzierung her ein überhistorisches Phänomen.

Vor dem Hintergrund, dass die Staaten durch die Hierarchie der Währungen gezwungen werden, Staatsanleihen vorwiegend in der Währung des Weltgeldes zu denominieren, erweitert sich die Fragestellung um die Dimension der Wechselkurse und der internationalen Geld- und Finanzmärkte. Nicht erst hier werden Herrschaftsverhältnisse - hier auf internationaler Ebene - reproduziert. Bereits die Staatsfinanzen, die Steuerausbeutung und der öffentliche Kredit, die die staatliche Herrschaft finanzieren, reproduzieren gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse. Gleichzeitig stellen die politischen Formen, die der Steuerstaat mit sich bringt, neue Bedingungen und Möglichkeiten dar. Zum einen steht die Legitimation des Steuerstaats ständig in Frage, zum anderen sind der Umfang und die konkreten Formen der Staatsfinanzen Gegenstand gesellschaftlicher Konflikte. Diese drücken sich zum einen in sozialen Auseinandersetzungen aus, die soziale Standards und die öffentlich garantierten Gebrauchswerte zum Gegenstand haben. Gleichzeitig werden diese Kämpfe aber auch auf dem Feld der Deutungshoheit geführt.

29 Diese Debatten und die damit einhergehende These des *crowding-outs* können hier nicht diskutiert werden. Vgl. hierzu Krätke ((2001a), Ernst-Pörksen (1983), Ostendorf (1987) sowie Simmert/Wagner (1981).

Herrschaftliche politische Strategien sind dann am ehesten durchsetzungsfähig, wenn sie für sich beanspruchen können, das Interesse der Allgemeinheit zu verfolgen. Für diese Strategie ist es wichtig, Vorstellungen des Alltagsverständes anzurufen. Gerade um den ständigen Versuchen Widerstand leisten zu können, für finanzpolitische Strategien Hegemonie zu organisieren, gilt es, sich über die Spezifik der öffentlichen Verschuldung klar zu werden. Weder greift die in der politischen Debatte gern verwendete Analogie zwischen Staatshaushalt und Privathaushalt, noch ist an der zur Zeit mächtigsten Vorstellung etwas dran, dass die heutige Staatsverschuldung nur auf Kosten künftiger Generationen möglich sei (Böhning/Burmeister 2004; Reuter 2000; Weyermann 1927, 523ff). Wie wichtig diese Ebene der vor-wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist, zeigt eine Anmerkung aus dem Jahresgutachten des 'Sachverständigenrates zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung' (SVR) von 2001: „Am Europäischen Stabilitäts- und Wachstumspakt darf nicht gerüttelt werden. Zwar sind seine Referenzwerte wissenschaftlich nicht begründbar; sie haben aber erstaunliche Konsolidierungsbemühungen und Konsolidierungserfolge bewirkt und sollten unbedingt beibehalten werden.“ (JG 01: Ziff. 28) Anstatt ihrem wissenschaftlichen Urteil Nachdruck zu verleihen, dass die Kriterien, die in Amsterdam beschlossen wurden, wissenschaftlich nicht haltbar sind, und mit einem gewissen Maß an Willkür festgelegt worden waren, würdigt der Sachverständigenrat deren disziplinierenden Charakter. Einem Vorschlag, dem sich die politischen Eliten mit Rückendeckung der 'Wirtschaftsweisen' gerne anschließen. Die Hegemonie der gegenwärtigen Finanzpolitik zeigt sich gerade darin, dass sie sich nicht einmal mehr unter Legitimierungsdruck sieht.

Dass das Staatsbudget immer auch „Klassenbudget“ (MEW 9,62) ist, unterstrich bereits Marx. Er war es auch, der davor warnte, sich von der 'Finanzalchemie' irre machen zu lassen. „Es gibt wahrscheinlich keinen größeren Humbug in der Welt als das so genannte Finanzwesen. Die einfachsten Operationen, die Budget und Staatsschuld betreffen, werden von den Jüngern dieser 'Geheimwissenschaft' mit den abstrusesten Ausdrücken bezeichnet; hinter dieser Terminologie verstecken sich die trivialen Manöver der Schaffung verschiedener Bezeichnungen von Wertpapieren [...], dass das Publikum von dieser abscheulichen Börsenscholastik ganz verwirrt ist und sich in der Mannigfaltigkeit der Details ganz verliert.“ (MEW 9,47) Für einen klaren und kritischen Kopf dürfte eine Formbestimmung der Staatsschuld hilfreich bleiben. Dies kann aber die realen Kämpfe nicht ersetzen. Theoretische Überlegungen können deren emanzipatorischen Charakter befördern, indem sie Bedingungen und Grenzen aufzeigen. Grenzen, die keineswegs auf eherner Grundlage beruhen und deshalb selbst zum Gegenstand gesellschaftlicher Veränderungen gemacht werden müssen.

## Literatur

- Agnoli, Johannes, „Der Staat des Kapitals“ (1975), in: ders., *Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik*, Freiburg/Br 1995, 21-89.
- Andel, Norbert, *Finanzwissenschaft*, Tübingen 1998.
- Aston, Trevor/Philpin, C.H.E. (Hg.), *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge 1985.
- Bagehot, Walter, *Lombard Street. A Description of Money Market* (1873), New York 1999.
- Blanke, Bernhard, „Entscheidungsanarchie und Staatsfunktionen: Zur Analyse der Legitimationsprozesse im politischen System des Spätkapitalismus“, in: Ebbighausen, Rolf (Hg.), *Bürgerlicher Staat und politische Legitimation*, Frankfurt/M 1976, 188-196.
- ders./Jürgens, Ulrich/Kastendiek, Hans, „Das Verhältnis von Politik und Ökonomie als Ansatzpunkt einer materialistischen Analyse des bürgerlichen Staates“, in: dies., *Kritik der Politischen Wissenschaft. Analysen von Politik und Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M 1975, 414-444.
- Böhning, Björn/Burmeister, Kai, „Sozialabbau im Namen der Generationengerechtigkeit?“, in: *Prokla*, 34. Jg., 2004, H.3, 357 - 374.
- Bonney, Richard, *The King's debts. Finance and Politics in France 1589-1661*, Oxford 1981.
- ders. (Hg.), *The Rise of the Fiscal State in Europe*, Oxford 1999.
- Bosher, John F., *French Finances 1770-1795. From Business to Bureaucracy*, Cambridge 1970.
- Braudel, Fernand, *Der Handel. Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts* (1979), 3 Bde., München 1990.
- Brewer, John, *The Sinews of Power. War, Money and the English State, 1688-1783*, Cambridge/MA 1990.
- Brian, Eric, *Staatsvermessungen. Condorcet, Laplace, Turgot und das Denken der Verwaltung* (1994), aus d. Französischen v. Manuel Chermineau, Wien 2001.
- Burg, David F., *A world history of tax rebellions. An encyclopedia of tax rebels, revolts, and riots from antiquity to the present*, New York 2004.
- Clapham, John, Sir, *The Bank of England. A history*, 2 Bde., Cambridge 1970.
- Cogoy, Mario, „Werttheorie und Staatsausgaben“, in: Braunmühl, Claudia von/Funken, Klaus, u.a. (Hg.), *Probleme einer materialistischen Staatstheorie*, Frankfurt/M 1973, 129-198.
- Comninel, Georg C., *Rethinking the French Revolution. Marxism and the Revisionist Challenge*, London 1990.
- Davis, Mike, *Geburt der Dritten Welt. Hungerkatastrophen und Massenvernichtung im imperialistischen Zeitalter*, aus d. Amerikanischen v. Ingrid Scherf, Britta Grell u. Jürgen Pelzer, Berlin 2005.
- Dickson, Peter George Muir, *The Financial Revolution in England. A Study in the Development of Public Credit 1688-1756*, London 1967.
- Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen (Gesammelte Schriften, Bd. 3)* (1939), Frankfurt/M 1997.
- Ernst-Pörksen, Michael, *Staatsschuldentheorien. Vom Merkantilismus bis zur gegenwärtigen Kontroverse um Funktion und Wirkungsweise der Staatsverschuldung*, Berlin 1983.

- Foucault, Michel, *Geschichte der Gouvernementalität*, Bd. I: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am College de France (1977-1978)*, aus d. Französischen v. Claudia Brede-Konsersmann u. Jürgen Schröder, Frankfurt/M 2004.
- ders., *Geschichte der Gouvernementalität*, Bd. II: *Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am College de France (1978-1979)*, aus d. Französischen v. Jürgen Schröder, Frankfurt/M 2004.
- Gerstenberger, Heide, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster 1990.
- Girschner, Christian, *Politische Ökonomie und Weltmarkt. Allgemeine Weltmarktdynamik in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie*, Köln 1999.
- Giuseppi, John, *The Bank of England. A history from its foundation in 1694*, London 1966.
- Häuser, Karl, „Abriss der geschichtlichen Entwicklung der öffentlichen Finanzwirtschaft“, in: Neumark, Fritz (Hg.), *Handbuch der Finanzwissenschaft*, Bd.1, Tübingen 1977, 3-51.
- Heinrich, Michael, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition (Überarbeitete und erweiterte Neuauflage)*, Münster 1999.
- ders., „Der 6-Bücher-Plan und der Aufbau des Kapital. Diskontinuierliches in Marx' theoretischer Entwicklung“, in: Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition e.V. (Hg.), *In Memoriam WolfgangJahn (Wissenschaftliche Mitteilungen, Heft 1)*, Hamburg 2002, 92-101.
- Herr, Hansjörg, „Keynes und seine Interpreten“, in: *Prokla*, 31.Jg, 2001, H.2, 203-225.
- ders./Hübner, Kurt, *Währung und Unsicherheit in der globalen Ökonomie. Eine geldwirtschaftliche Theorie der Globalisierung*, Berlin 2005.
- Hirsch, Joachim, *Haushaltsplanung und Haushaltskontrolle* (Reihe »Parlament und Verwaltung“, Teil 2), Stuttgart 1968.
- ders., „Was heißt eigentlich 'Krise des Steuerstaats'? Zur politischen Funktion der Staatsfinanzkrise“, in: Grauhan, Rolf Richard/Hickel, Rudolf (Hg.), *Krise des Steuerstaats? Widersprüche, Perspektiven, Ausweichstrategien*, Opladen 1978, 34-50.
- Hoffmann, Philip T., „Early Modern France, 1450-1700“, in: ders./Norberg, Kathryn (Hg.), *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government, 1450-1789*, Stanford/CA 1994, 226-252.
- Höhen, Wilfried, „Der Begriff der öffentlichen Investitionen als Verfassungsgrenze der Staatsverschuldung“, in: *WSI Mitteilungen*, 32. Jg., 1981, H.1, 7-15.
- Hunt, Philip A./O'Brien, Patrick K., „England 1485-1815“, in: Bonney, Richard (Hg.), *The Rise of the Fiscal State in Europe*, Oxford 1999, 53-101.
- Jahn, Wolfgang, „Zur Entwicklung der Struktur des geplanten ökonomischen Hauptwerkes von Karl Marx“, in: *Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung*, 1986, Nr.20, 6-44.
- ders., „Ist Das Kapital ein Torso? Über Sinn und Unsinn einer Rekonstruktion des '6-Bücherplans' von Karl Marx“, in: *DIALETIK*, 1992, Nr.3, 127-138.
- ders./Noske, Dieter, „Zu einigen Aspekten der Entwicklung der Marxschen Forschungsmethode der politischen Ökonomie in den Londoner Heften (1850-1853)“, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 6*, Berlin/DDR 1983, 121-147.
- Kaemmel, Ernst, *Finanzgeschichte. Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, vormonopolistischer Kapitalismus*, Berlin/DDR 1966.



- Keynes, John Maynard, *Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes* (1936), aus d. Englischen v. Fritz Waeger, Berlin 2002.
- Kirchheimer, Otto, „Die Grenzen der Enteignung. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Enteignungsinstituts und zur Auslegung des Art. 153 der Weimarer Verfassung" (1930), in: *Funktionen des Staates und der Verfassung. 10 Analysen*, Frankfurt/M, 1972, 223-295.
- Krätke, Michael R., „Value Theory and Public Finance", in: Hänninen, Sakari/Paldän, Leena (Hg.), *Rethinking Marx (Argument-Sonderband 109)*, Berlin 1984a, 95-100.
- ders., *Kritik der Staatsfinanzen. Zur politischen Ökonomie des Steuerstaats*, Hamburg 1984b
- ders., „Steuergewalt, Versicherungszwang und ökonomisches Gesetz", in: *Prokla* 82, 1991, 112-143.
- ders., „Marxismus als Sozialwissenschaft", in: Haug, Frigga/Krätke, Michael (Hg.), *Materialien zum Historisch-Kritischen Wörterbuch des Marxismus. Materialien zum Historisch-Kritischen Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg 1996, 69-122.
- ders., „Die Kosten des Sparzwangs", in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hg.), *Kritische Interventionen. Flugschrift Kritischer Wissenschaft*, Bd.5, Rot-Grün - noch ein Projekt? Versuch einer ersten Bilanz, Hannover 2001a, 23-69.
- ders., „'Hier bricht das Manuskript ab.' (Engels). Hat das Kapital einen Schluss?", Teil I, in: Hecker, Rolf/Vollgraf, Carl-Erich, et al. (Hg.), *Neue Texte, neue Fragen. Zur Kapital-Edition in der MEGA (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2001)*, Hamburg 2001b, 7-43.
- ders., „Geld, Kredit und verrückte Formen", in: *MEGA-Studien*, 2001c, H.1, 64-99.
- ders., „'Hier bricht das Manuskript ab.' (Engels). Hat das Kapital einen Schluss?", Teil II, in: Hecker, Rolf/Vollgraf, Carl-Erich, et al. (Hg.), *Klassen - Revolution - Demokratie. Zum 150. Jahrestag der Erstveröffentlichung von Marx' Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2002)*, Hamburg 2002, 211-261.
- ders., „Marx als Wirtschaftsjournalist", in: Hecker, Rolf/Vollgraf, Carl-Erich, et al. (Hg.), *Die Journalisten Marx und Engels. Das Beispiel Neue Rheinische Zeitung (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2005)*, Hamburg 2006, 29-97.
- Kriedte, Peter, *Spätfendalismus und Handelskapital. Grundlinien der europäischen Wirtschaftsgeschichte vom 16. Bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts.*, Göttingen 1980.
- Krippendorff, Ekkehart, *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*, Frankfurt/M 1985.
- Landmann, Julius, „Geschichte des öffentlichen Kredits", in: Gerloff, Wilhelm/Meisel, Franz (Hg.), *Handbuch der Finanzwissenschaften*, Bd.2, Tübingen 1927, 479-515.
- Le Goff, Jacques, *Kaufleute und Bankiers im Mittelalter* (1956), aus d. Französischen v. Friedel Weinert, Frankfurt/M 1993.
- Mann, Fritz Karl, *Steuerpolitische Ideale. Vergleichende Studie zur Geschichte der ökonomischen und politischen Ideen und ihres Wirkens in der öffentlichen Meinung 1600-1935 (Finanzwissenschaftliche Forschungen, Heft 5)*, Jena 1937.
- ders., *Finanztheorie und Finanzsoziologie*, Göttingen 1959.
- Meuret, Denis, „Eine politische Genealogie der Politischen Ökonomie" (1988), in: Schwarz, Richard (Hg.), *Zur Genealogie der Regulation. Anschlüsse an Michel Foucault*, Mainz 1994, 13-53.

- Nuss, Sabine, *Copyright & Copyriot. Aneignungskonflikte um geistiges Eigentum im informationellen Kapitalismus*, Münster 2006.
- O'Connor, James, *Die Finanzkrise des Staates*, aus d. Amerikanischen v. Johannes Buchrucker, Frankfurt/M 1974.
- Ostendorf, Helga, *Dilemma Staatsverschuldung. Austerity-Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1975 bis 1981*, Berlin 1987.
- Parker, David, *Class and State in Ancien Regime France. The Road to Modernity?*, London 1996.
- Pribram, Karl, *Geschichte des ökonomischen Denkens* (1983), 2 Bde., Frankfurt/M 1998.
- Reuter, Norbert, „Generationengerechtigkeit in der Wirtschaftspolitik. Eine finanzwissenschaftliche Analyse staatlicher Haushalts- und Rentenpolitik“, in: *Prokla*, 30.Jg., 2000, H.4, 547-566.
- Rist, Charles, *Geschichte der Geld- und Kredittheorien von John Law bis heute* (1938), aus d. Englischen v. Gustav Büscher, Bern, 1947.
- Rosanvallon, Pierre, *Der Staat in Frankreich. Von 1789 bis heute* (1990), aus d. Französischen v. Heide Gerstenberger u. Hedwig Linden, Münster 2000.
- Schrader, Fred E., *Restauration und Revolution. Die Vorarbeiten zum „Kapital“ von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-1858*, Hildesheim 1980.
- Schumpeter, Joseph A., „Die Krise des Steuerstaats“ (1918), in: Hickel, Rudolf (Hg.), *Goldscheid, Rudolf/Schumpeter, Joseph, Die Finanzkrise des Steuerstaats. Beiträge zur politischen Ökonomie der Staatsfinanzen*, Frankfurt/M 1976, 329-379.
- Simmert, Diethard B./Wagner, Kurt-Dieter (Hg.), *Staatsverschuldung kontrovers*, Köln 1981.
- Sombart, Werner, *Krieg und Kapitalismus (Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus, Bd.2)*, München - Leipzig 1913.
- Stasavage, David, *Public debt and the birth of the democratic State. France and Great Britain, 1688-1789*, Cambridge u.a. 2003.
- Stützle, Ingo, „Die Ordnung des Wissens. Der Staat als Wissensapparat“, in: Bretthauer, Lars/Gallas, Alexander, et al. (Hg.), *Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*, Hamburg 2006, 188-205.
- Sweezy, Paul/Dobb, Maurice/Takahashi, Kohachiro/Hilton, Rodney u.a., *Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus*, Frankfurt/M 1984.
- Teschke, Benno, *Mythos 1648. Klassen, Geopolitik und die Entstehung des europäischen Staatensystems*, Münster 2007.
- Ullmann, Hans-Peter, „Öffentliche Finanzen im Übergang vom Ancien Regime zur Moderne. Die bayerische Finanzreform der Jahre 1807/08“, in: *Archiv für Sozialgeschichte*, 1983, Nr. 23, 51-98.
- Weyermann, Moritz R., „Theorien des öffentlichen Kredits“, in: Gerloff, Wilhelm/Meisel, Franz (Hg.), *Handbuch der Finanzwissenschaften, Bd.2*, Tübingen 1927, 516-586.
- Wirsching, Andreas, *Parlament und Volkes Stimme. Unterhaus und Öffentlichkeit im England des frühen 19. Jahrhunderts*, Göttingen - Zürich 1990.
- Wolf, Frieder Otto, „Marx' Konzept der 'Grenzen der dialektischen Darstellung'“, in: Hoff, Jan/Petrioli, Alexis, et al. (Hg.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster 2006, 159-188.
- Wood, Ellen Meiksins, *The origin of capitalism. A longer view*, London-New York, 2002.

## **Kapitalismus ohne Bourgeoisie. Die 'Gentlemanly Association' und der englische Block an der Macht<sup>1</sup>**

England diente Karl Marx und Friedrich Engels nicht nur als Exil, sondern auch als primäres Referenzobjekt ihrer Theoriebildung. Engels' Frühwerk *Zur Lage der arbeitenden Klasse in England* enthält eine erste detaillierte Auseinandersetzung mit den sozialen Folgen kapitalistischer Entwicklung. Im *Kapital* stellt Marx dann fest, dass die „klassische Stätte“ der kapitalistischen Produktionsweise England ist, und es deshalb als „Hauptillustration“ seiner „theoretischen Entwicklung“ fungiert (MEW 23,12; MEW 25, 892).

Vor diesem Hintergrund stritten sich in den 1960er und 70er Jahren marxistische Intellektuelle wie Perry Anderson, E.P. Thompson und Nicos Poulantzas über "The Peculiarities of the English" - so der Titel von Thompsons Debattenbeitrag (1965) und damit auch darüber, inwieweit England ein adäquates Referenzobjekt für die Theoretisierung der kapitalistischen Produktionsweise ist. Zentraler Diskussionspunkt war die Kategorie der 'Bourgeoisie', über die implizit die Allgemeingültigkeit der klassentheoretischen Aussagen von Marx und Engels verhandelt wurde. Die Debatte macht deutlich, dass Marxisten klassenherrschaftliche Akteurskonfigurationen - im Folgenden auch: 'klassenherrschaftliche Ensembles' - insbesondere im Hinblick auf ihre Binnenstruktur unterschiedlich konzipieren. Ich möchte an dieser Stelle erneut diskutieren, wie sich eine solche Konfiguration im Fall Englands<sup>2</sup> entschlüsseln lässt, und was daraus für marxistische Theoriebildung folgt. Dabei knüpfe ich an aktuelle Versuche an, innerhalb der kritischen Sozialwissenschaften eine „neo-poulantzianische Perspektive“ (Brand u.a. 2007, 217)<sup>3</sup> zu etablieren.

- 1 Ich danke Lars Bretthauer, Verena Csejtei, John Kannankulam, Ingo Stützle und den Herausgeberinnen für wichtige Hinweise bei der Texterstellung.
- 2 Beziehe ich mich im vorliegenden Text auf die Zeit nach der Gründung Großbritanniens als staatlicher Einheit im Jahr 1707, steht 'England' für Großbritannien unter Absehung von Sonderentwicklungen in den anderen Landesteilen.
- 3 Vgl. auch Bretthauer u.a. 2006; Bretthauer/Stützle 2007; Kannankulam 2008; Wissel 2007.

## 1. 'The Peculiarities of the English'

Ausgangspunkt der angesprochenen Debatte war Andersons Revision der von Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* entworfenen und bisweilen auch im *Kapital* durchschimmernden Skizze kapitalistischer Klassenherrschaft. Nach dieser gehen kapitalistische Produktionsverhältnisse mit „der ökonomischen und politischen Herrschaft der Bourgeoisieklasse“ einher, die an die Stelle der Herrschaft der Feudalaristokratie tritt (MEW 4, 467; MEW 23, 511, 791). Anderson argumentierte, dass dies für England nicht wirklich zutrifft, was den Protest Thompsons hervorrief.

Dabei wurden vor allem zwei Fragen diskutiert:

- Welcher Kollektivakteur lässt sich in England als 'Bourgeoisie' bezeichnen?
- Wie lässt sich das klassenherrschaftliche Ensemble in England begrifflich fassen?

Anderson stellt das *Manifest* insofern in Frage, als er schreibt, dass die englische Revolution im 17. Jahrhundert zwar in einer von der Landwirtschaft ausgehenden Beschleunigung der kapitalistischen Entwicklung des Landes resultierte, dies aber lediglich die Aufgaben, nicht jedoch das Personal der herrschenden Klasse transformierte (1964, 29f.): „Landed aristocrats [...] continued to rule England“ (30) - wenn auch nicht länger als Feudalherren, sondern als Grundeigentümer in der nun endgültig kapitalistisch geprägten Landwirtschaft. Anderson zufolge trieb die Revolution also die Umwälzung der Produktionsverhältnisse voran, ließ aber die gegebene Hierarchie gesellschaftlicher Kollektivakteure intakt. Selbst der Aufstieg der Industrie und der industriellen Kapitalisten führte laut Anderson nicht zur Auflösung der Herrschaftsposition der Aristokratie. Vielmehr kam es seiner Auffassung nach zu einem Bündnis. Die Aristokratie investierte in Industrieproduktion und akzeptierte gleichzeitig den Kauf von Grundbesitz durch soziale Aufsteiger und deren kulturelle Assimilation in die „upper class“ (32f.). Dadurch kam es zur Verschmelzung beider Gruppen (39).

Thompson zufolge beruht Andersons Position auf einem kategorialen Missverständnis. Für Thompson ist die „agrarian class, whether rentiers or entrepreneurs, [...] a true bourgeoisie“ (1965, 315). Er impliziert, dass Anderson einen empiristischen Fehlschluss vollzieht, wenn dieser den Klassenstatus von Kollektivakteuren aus Identität und Lebensstil ableitet, und nicht aus ihrer Platzierung in den Produktionsverhältnissen. Demgegenüber hat Anderson die Bezugnahme auf sichtbare kulturelle Unterschiede bei der Bestimmung von Klassenzugehörigkeit durch den Verweis auf die etymologische Herkunft des Worts 'Bourgeoisie' verteidigt: „A bourgeoisie, if the term is to mean anything at all, is a class based on *towns*“ (1966, 8).

Anderson und Thompson argumentieren auf der Grundlage inkompatibler Theoriegrammatiken. Anderson beantwortet die Frage nach der englischen Bourgeoisie,

indem er diese einerseits mit Verweis auf die Tätigkeit ihrer Mitglieder als Händler bzw. Industrielle (1964, passim) und andererseits auf ihre Verortung in den Städten bestimmt. Er führt ihre Existenz also auf zwei verschiedene Entstehungsfaktoren zurück: Erstens - hierhält er sich ans *Kapital* (MEW 25, 892) - auf ihre Verfügung über Kapital als Einkommensquelle, und zweitens auf ihr *Milieu*, also den gesellschaftlichen Raum innerhalb der Lebenswelt, der durch die Vorherrschaft spezifischer Lebensstile und Identitätsmuster geprägt ist. Dieser zweite Faktor findet bei Marx zumindest keine explizite Erwähnung.

Entsprechend ist Andersons Argumentation von zwei unterschiedlichen Ordnungen von Klassenbegriffen durchzogen. Ordnung I bezieht sich auf Einkommensquellen. Anschließend ans *Kapital* spricht Anderson von der „capitalist class“ (1964,39), der „landowning class“ (35) und der „working-class“ (31). Innerhalb dieser Ordnung ist die klassenherrschaftliche Grundanordnung innerhalb des Kapitalismus erkennbar, die auf dem Unterschied zwischen der Arbeiterklasse als Mehrwert produzierender Klasse und den anderen beiden Klassen als Mehrwert abschöpfenden Klassen beruht.

Ordnung II hingegen bildet ab, wie die Binnenstruktur des Herrschaftsensembles aus Kapitalistenklasse und Grundeigentümern durch Milieufaktoren überdeterminiert wird. Entsprechend spricht Anderson von 'Aristokratie' und 'Bourgeoisie', und, nachdem sich beide im 19. Jahrhundert zu einem einzigen Block unter Führung der Aristokratie verschweißt haben, von der 'upper class'.

Die Dopplung der Ordnungen kommt darin zum Ausdruck, dass nach Anderson sowohl Industrie- als auch Handelskapitalisten Fraktionen der Bourgeoisie darstellen, während die Agrarkapitalisten und die Grundeigentümer der Aristokratie zugerechnet werden (1964, 30f.). Die Bestimmung der Klassen über Einkommensquellen liefert jedoch keine Begründung für diese Einteilung. Im Gegenteil: Ihr folgend sollten Agrar-, Industrie- und Handelskapitalisten einer Klasse zugehören<sup>4</sup> und die Grundeigentümer einer anderen. Insofern ist der entscheidende Faktor, mit dessen Hilfe sich die Binnendifferenzierung des klassenherrschaftlichen Ensembles in Aristokratie und Bourgeoisie begründen lässt, und der Anderson zufolge offensichtlich die Determination durch Einkommensquellen überlagert, ein lebensweltlicher bzw. kultureller<sup>5</sup>, nämlich die Verankerung der fraglichen Gruppen im städtischen oder ländlichen Milieu.

4 Strenggenommen sind die Agrarkapitalisten nicht einmal eine eigenständige Fraktion, sondern Teil der industriellen Kapitalisten - zumindest dann, wenn man die Umlaufformen des Kapitals als Unterscheidungskriterium der Fraktionen der Kapitalistenklasse ansieht (MEW 23,777).

5 Um meine Argumentationslinie nicht unnötig zu verkomplizieren, setzte ich anders als Andrew Sayer (2001, 690) Kultur und Lebenswelt gleich.



Mit Hilfe von Poulantzas' Unterscheidung zwischen 'Produktionsweise' und 'Gesellschaftsformation' lässt sich die Differenz beider Ordnungen präziser fassen. Nach Poulantzas sind 'Produktionsweisen' „'abstrakt-formale Objekte'“, die „es genau genommen in der Realität gar nicht gibt“. Nichtsdestotrotz ist ihre Konstruktion notwendig, denn „'realkonkrete' kapitalistische 'Gesellschaftsformationen'“ wie „das Frankreich Louis Bonapartes“ und „das England der industriellen Revolution“ lassen sich nur aufschlüsseln, wenn man über eine Theorie der allgemeinen Tendenzen kapitalistischer Vergesellschaftung verfügt (1968, 12f.). Entsprechend sind „Gesellschaftsformationen [...] die tatsächlichen Orte der Existenz und Reproduktion der Produktionsweisen“ (1978, 54). Ordnung I ist also auf der abstrakt-formalen Ebene der Produktionsweise angesiedelt und ermöglicht das Verständnis von Ordnung II, indem sie die oben beschriebene Herrschaftsanordnung freilegt. Ordnung II wiederum thematisiert Kollektivakteure innerhalb der historisch-konkreten Gesellschaftsformation 'England'.

Dieser Argumentation entsprechend beantwortet Anderson die Frage nach dem klassenherrschaftlichen Ensemble in England mit Verweis auf Ordnung II. Er fasst es nicht als Verbund von Kapitalistenklasse und Grundeigentümerklasse, sondern als Oberklasse, die aus der Verschmelzung von Bourgeoisie und Aristokratie entsteht. Ihm zufolge kann also die herrschende Klasse in England nicht als Bourgeoisie bezeichnet werden, was eine Revision der Auffassung kapitalistischer Klassenherrschaft darstellt, die sich im *Manifest* findet. Dadurch wird es für Anderson möglich, die Kontinuitäten zwischen Feudalismus und Kapitalismus in England zu betonen. Diese treten auf der Ebene des politischen Systems durch die Existenz der konstitutionellen Monarchie deutlich hervor.

Allerdings weist auch Andersons eigene Skizze symptomatische Lücken auf (Poulantzas 1967, 63). Wenn er von einer aus der Fusion von Aristokratie und Bourgeoisie entstandenen 'Oberklasse' spricht, dann bestimmt er deren Umfang, enthält sich aber jenseits vager Andeutungen zur Führungsrolle der Aristokratie jeglichen Kommentars in Bezug auf ihre Binnenstruktur. Damit legt er nahe, dass diese Konfiguration ein relativ homogener Block ist, was auf Grund der Unterschiedlichkeit der Einkommensquellen von Industriekapitalisten und Grundeigentümern nicht einleuchtet.

Thompson hingegen versucht, das *Manifest* zu verteidigen. Er vertritt ein breites Verständnis des Begriffs 'Bourgeoisie' und beantwortet die Frage nach ihrer Rolle in England, indem er die englische Bourgeoisie als Gesamtklasse der Kapitalisten und Grundeigentümer beschreibt. Das führt in Bezug auf die Frage nach dem klassenherrschaftlichen Ensemble zu folgender Gleichung: Kapitalisten + Grundeigentümer = Bourgeoisie = herrschende Klasse. Damit negiert Thompson den Einfluss kultureller Faktoren auf die Binnenstruktur dieser Konfiguration. Darin liegt der erste grundsätzliche Unterschied in der Theoriegrammatik der Ansätze von Anderson und Thompson.

Die vermeintlichen Kontinuitäten zwischen Feudalismus und Kapitalismus erklärt Thompson zu vernachlässigbaren Überbleibseln. Er schreibt: „The eighteenth Century gentry made up a superbly successful and self-confident capitalist class. [...] A glance at [...] the *Annals of Agriculture*, in whose pages noblemen, clergy, and commoners engage in discussion of the merits of marling, enclosure costs, and stock-breeding, serves to impress upon one the profoundly capitalist style of thought of the class - zestfully acquisitive and meticulous in attention to accountancy." (1965, 317f.)

Die Existenz feudaler Elemente auf der Ebene von Politik und Lebenswelt stellt somit eine bloße Zierfassade dar, hinter der sich ein harter kapitalistischer Gebäudekern verbirgt. Sie sind Ausdruck der verzögerten 'Übersetzung' ökonomischer Umbrüche in andere Gesellschaftssphären. Thompson geht also von einem *teleologisch-expansivem Modell kapitalistischer Transformation* aus, nach dem die Verdrängung feudalistischer durch kapitalistische Produktionsverhältnisse früher oder später *notwendig* in der *vollständigen* Marginalisierung feudalistischer Traditionsbestände resultieren muss.

Eine solche Argumentation impliziert jedoch, dass die Wirkmechanismen der Produktionsweise nicht als durch historisch-konkrete Faktoren modifizierbare Tendenzen zu fassen sind, sondern als Determinanten im starken Sinn, denen eine unreduzierbare Auswirkung auf alle gesellschaftlichen Bereiche zukommt. Produktionsweise und Gesellschaftsformation stellen somit nicht zwei unterschiedliche Ordnungen dar, sondern lediglich unterschiedliche Abstraktionsstufen innerhalb ein und derselben Ordnung. Hierin besteht ein zweiter grundsätzlicher Unterschied zwischen Anderson und Thompson. Sie verhandeln also auf der Ebene der Theorie, was es mit der Bestimmung von Klassenakteuren durch die Produktionsweise auf sich hat, und inwiefern regional- und situationsspezifische Faktoren bei der Konstitution und Reproduktion kapitalistischer Klassenherrschaft eine Rolle spielen.

## 2. Marx, Engels und England

### **Die 'Lehrbuch-Interpretation'**

Anderson und Thompson berufen sich beide auf Marx und Engels, operieren aber bei ihrer Analyse desselben Objekts mit unterschiedlichen Theoriegrammatiken. Das wirft die Frage auf, was die Texte von Marx und Engels im Hinblick auf England und die angesprochene Theorieproblematik hergeben. M.E. macht sich Thompson eine 'Lehrbuch-Interpretation' zu eigen, die oft auch als 'orthodox' bezeichnet wird (Ingham 1984, 22). Diese Interpretation beruht vor allem auf der Skizze des kapitalistischen Klassengefüges im *Manifest* (1848), auf verwandten Motiven in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) und im *Kapital* (Bd. 1, 1867/72) und - wo es um die Besonderheiten Englands geht - auch auf journalistischen Beiträgen von

Marx aus den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Die 'Lehrbuch-Interpretation' findet zahlreiche Anhänger sowohl im marxistischen als auch im bürgerlichen Lager.<sup>6</sup>

Im *Manifest* argumentieren Marx und Engels, dass der durch „Konkurrenz“ (MEW 4,469,484) angetriebene Prozess der Industrialisierung zur Vereinfachung der Klassenstruktur führt: „Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat“ (463; MEW 23, 790). Das Ergebnis dieser *expansiven* Dynamik ist eine dualistische Klassenkonfiguration, in der die Bourgeoisie die herrschende und das Proletariat die beherrschte Klasse stellt. Der Klassendualismus polarisiert sich notwendig und mündet in eine proletarische Revolution (473) und schließlich in die Etablierung einer kommunistischen Gesellschaftsordnung (481; MEW 23, 791). Marx und Engels machen sich hier also eine *teleologische* Argumentation zu eigen, die Geschichte als vorprogrammierten Prozess beschreibt. Thompsons Überzeugung, dass feudale Restbestände innerhalb des kapitalistischen Klassengefüges durch Polarisierung marginalisiert werden, schließt unmittelbar an diese Auffassung an.

Im Vorwort von *Zur Kritik* bemüht sich Marx, die Darstellung der Transformation des klassenherrschaftlichen Ensembles mit Hilfe des Basis-Überbau-Theorems zu präzisieren. Das Auseinandertreten von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen resultiere in der „soziale[n] Revolution“ (MEW 13, 9), die die ökonomische Basis transformiert, also die Produktions- und damit auch die Klassenverhältnisse. Der juristische und politische Überbau folge der Basis, allerdings in seinem eigenen Tempo (ebd.). Auch diese Sichtweise macht sich Thompson zu eigen, wenn er vom englischen Landadel als kapitalistischer Klasse spricht und davon ausgeht, dass dessen feudaler Charakter zunehmend ausgehöhlt wird.

In *Zur Kritik* findet zudem die Aussage aus dem *Manifest* ihren Widerhall, wonach die herrschende Klasse im Kapitalismus die Bourgeoisie ist. Marx schreibt unter Verweis auf England die „Industriellen“, die „Kommerziellen“ und sogar die „Finanzaristokratie“ ausdrücklich der „neuen Bourgeoisie“ zu (MEW 13, 61). An dieser Stelle versteht er 'Bourgeoisie' wie Thompson in einem weiten Sinn. Sie schließt das gesamte klassenherrschaftliche Ensemble inklusive derjenigen Aristokraten ein, die ihren Platz in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen gefunden haben.<sup>7</sup>

6 Mandel (1972), Projekt Klassenanalyse (1973), Cannadine (1998). Die Berechtigung der Bezeichnung 'Lehrbuch-Interpretation' bezeugen die Soziologie-Einführungen von Bruce (1999), Korte/Schaefers (2003) und Schaefer (2004).

7 Entsprechend setzen Marx und Engels 'Bourgeoisie' und 'Kapitalistenklasse' immer wieder gleich (z.B. MEW 4, 152, 365,462; MEW 6,415; MEW 8, 9f.).

Schließlich gibt es von Marx aus den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts journalistische Statements zu England, in denen die Annahmen des *Manifests* durchschimmern. So stellt er fest, dass die englische Bourgeoisie nach der Wahlrechtsreform 1832 nicht nur ökonomisch, sondern auch politisch den Status der herrschenden Klasse erreicht hatte (MEW 11, 96; MEW 23, 21). Zudem schreibt er: „Durch die Abschaffung der Korngesetze im Jahre 1846 wurde lediglich eine längst vollzogene Tatsache [...] anerkannt - nämlich die Unterordnung der Interessen des Grundeigentums unter die Interessen des Geldes, des Grundeigentums unter den Handel, der Landwirtschaft unter die Industrie, des platten Landes unter die Stadt.“ (MEW 8, 337; MEW 11, 101, 104) Die Annahme, dass der englische Weg dem expansiv-teleologischen Entwicklungsmodell entspricht, ist notwendige Voraussetzung dafür, dass Marx im Vorwort zur ersten Auflage des *Kapital* behaupten kann, England sei das am vollständigsten entwickelte kapitalistische Land, dem alle anderen Nationen folgen werden (MEW 23,12).

### **Kontinuität und Bruch**

Thompsons Analyse Englands steht offensichtlich auf der Grundlage der 'Lehrbuch-Interpretation'. Es stellt sich also die Frage, inwiefern diese zur Theoretisierung kapitalistischer Klassenherrschaft taugt. Geoffrey Ingham merkt an, dass Marxens Prognosen in Bezug auf die Entwicklung Englands nicht eingetroffen sind: „The bourgeois republic failed to appear, and British society (especially the political system and its ideological supports) retained markedly traditional and to an extent 'aristocratic' characteristics“ (1984, 17; Cain/Hopkins 1993/2002, 8f). Dies wird an Hand von Regierungsinstitutionen deutlich: Bis heute gibt es Mitglieder im Oberhaus des Parlaments, deren Status auf ererbte Adelstitel zurückgeht. Dort sitzen zudem Repräsentanten der Church of England, also der englischen Staatskirche, als deren Oberhaupt die Königin fungiert. Vergleichbare Traditionsbestände reichen von der Existenz des 'Chancellor of the Duchy of Lancaster' und des 'Lord Privy Seal' - faktisch Ministerämter ohne Geschäftsbereich - bis hin zur Existenz des 'Privy Council', einem Beratungsgremium des Monarchen mit Exekutivkompetenzen.

Thompson würde wohl argumentieren, dass es sich hierbei um feudale Überbleibsel mit beschränkter Wirkungskraft handelt, die nichts am dominant kapitalistischen Charakter der englischen Gesellschaftsformation ändern. Nichtsdestotrotz bleibt ein Problem bestehen, auf das Anderson aufmerksam macht. Spricht man im Kontext der Lehrbuch-Interpretation von der Herrschaft der 'Bourgeoisie', impliziert man, dass es einen revolutionären Bruch gab, der nicht nur in der Umwälzung der Produktions- und der Klassenverhältnisse, sondern auch im Austausch des Personals resultierte, also in der Beseitigung und Ersetzung der Aristokraten durch bürgerliche Kräfte. Nun sind sich

Anderson und Thompson im Prinzip einig, dass das in England nicht der Fall war. Der die revolutionäre Periode im 17. Jahrhundert dominierende Konflikt verlief zwischen einer profeudalistisch-reaktionären und einer agrarkapitalistisch-fortschrittlichen Fraktion der sich transformierenden Aristokratie. Entsprechend führte die Revolution nicht zum Austausch des Herrschaftspersonals, sondern zu einem sich innerhalb der Aristokratie vollziehenden Formwandel von Feudalherren zu kapitalistischen Grundeigentümern und Agrarkapitalisten (Anderson 1964,28,30; Thompson 1965, 316f.). Geht man also von einer Gleichsetzung von Bourgeoisie, herrschender Klasse und Kapitalistenklasse aus, ignoriert man die Spezifik des Transformationsprozesses in England und die Herkunft des dortigen Herrschaftspersonals.

Gegen Thompson kann daher angemommen werden, dass die starke Kontinuität zwischen Feudalismus und Kapitalismus handfeste Auswirkungen auf die Ideologie der herrschenden Akteure, und damit auch auf deren ökonomische und politische Strategien hatte. An Anderson anknüpfend stellt sich die Frage, inwiefern sich bei Marx und Engels Elemente einer alternativen Theoretisierung kapitalistischer Klassenherrschaft finden lassen, die der Vielschichtigkeit des englischen Falls gerecht werden.

### **'Über historischen Materialismus': Ein alternativer Analyseansatz**

Zentrale Motive von Andersons Intervention schließen vor allem an Engels' Vorwort zur englischen Ausgabe von *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1892) an, das auch unter dem Titel 'Über den historischen Materialismus' bekannt ist. Vier Jahrzehnte nach Marx befasst sich auch Engels mit den Entwicklungstendenzen der englischen Gesellschaftsformation, kommt aber zu entgegengesetzten Schlüssen. Die 'Glorious Revolution' von 1688, der Endpunkt des politischen Transformationsprozesses im England des 17. Jahrhunderts, hatte die Einführung einer 'konstitutionellen Monarchie' zum Resultat - für Engels ein „Kompromiss“ (MEW 22, 302) zwischen alteingessenen Adeligen und aufstrebenden Kapitalisten, der in der Anerkennung der Dominanz kapitalistischer Produktionsverhältnisse einerseits und der politischen Herrschaft der Aristokraten andererseits bestand. Das änderte sich seiner Auffassung nach auch im 19. Jahrhundert nicht. Entgegen den oben zitierten Äußerungen von Marx schreibt er:

„Es scheint ein Gesetz der historischen Entwicklung, dass die Bourgeoisie in keinem europäischen Land die politische Macht [...] in derselben ausschließlichen Weise erobern kann, wie die Feudalaristokratie sie während des Mittelalters sich bewahrte. [...] In England hat die Bourgeoisie nie ungeteilte Herrschaft geübt. Selbst der Sieg von 1832 ließ die Aristokratie in fast ausschließlichem Besitz aller hohen Regierungsämter.“ (MEW 22,307)

Das kapitalistische Herrschaftsensemble zerfällt Engels zufolge in mehrere Fraktionen, die auf den auseinandertretenden Herrschaftsebenen von Staat und Produk-



tion Kontrolle ausüben. Hieraus ergibt sich eine Revision der 'Lehrbuch-Interpretation'. Die Bourgeoisie kann nicht länger als *die* herrschende Klasse im Kapitalismus gelten, sondern stellt eine von mehreren herrschenden Fraktionen dar: „Von dieser Zeit an war die Bourgeoisie ein bescheidener, aber anerkannter Bestandteil der herrschenden Klassen Englands. Mit ihnen allen hatte sie gemein das Interesse an der Niederhaltung der großen arbeitenden Masse des Volks" (MEW 22,302). Insofern liefert Engels zumindest Hinweise dazu, wie die Binnenstruktur der klassenherrschaftlichen Konfiguration in England zu bestimmen ist. Von einer wie auch immer verzögerten Angleichung des Überbaus an die Basis kann keine Rede sein, da es der Aristokratie gelang, ihre Kontrolle hoher Regierungsämter aufrechtzuerhalten und in dieser Hinsicht Kontinuität zum Feudalismus zu wahren.

Engels verwendet im fraglichen Text den Terminus 'Bourgeoisie' wie später Anderson im engen Sinn. Der Begriff beschreibt Handels-, Finanz- und industrielle Kapitalisten, nicht aber Agrarkapitalisten und Grundeigentümer mit aristokratischem Hintergrund. Folglich bemüht auch Engels zumindest implizit Milieufaktoren, um die zwei Hauptfraktionen des klassenherrschaftlichen Ensembles zu unterscheiden. Er deutet also an, dass sich die historisch-konkrete Konstitution von Klassenakteuren nicht lediglich an Hand der auf der Ebene der Produktionsweise angesiedelten Produktionsverhältnisse ablesen lässt. Damit findet Andersons Annahme Bestätigung, dass regional- und situationsspezifische kulturelle Faktoren die Herausbildung von Klassenakteuren überdeterminieren.

Daneben zieht Engels Milieufaktoren explizit heran, wenn er sich mit der inneren Kohäsion der klassenherrschaftlichen Konfiguration befasst - eine Frage, die mit der Unterteilung in verschiedene Fraktionen aufkommt:

„Zum Glück für England hatten sich die alten Feudalbarone in den Rosenkriegen gegenseitig totgeschlagen. Ihre Nachfolger [...] kamen [...] von so entfernten Seitenlinien, dass sie eine ganz neue Körperschaft ausmachten; ihre Gewohnheiten und Tendenzen waren weit mehr bürgerlich als feudal; sie kannten vollauf den Wert des Geldes und gingen sofort auf Erhöhung ihrer Bodenrenten aus, indem sie Hunderte kleiner Pächter durch Schafe verdrängten." (301f.)

Als Resultat vorgelagerter Herrschaftskonflikte entstand am Rand der Aristokratie ein Aufsteigermilieu, welches eine hohe Affinität zu Einstellungsmustern frühbürgerlicher Milieus aufweist - insbesondere zu deren Profitorientierung. Diese Affinität war der Grundstein für die Etablierung enger Geschäftsbeziehungen zwischen Aristokratie und Bourgeoisie und hielt das klassenherrschaftliche Ensemble trotz Binnendifferenzierung zusammen. Engels' Text liefert somit Ansätze einer alternativen Konzeption kapitalistischer Klassenherrschaft, die allerdings unausgearbeitet geblieben sind.

### 3. Poulantzas und der englische Block an der Macht

#### **Das kapitalistische Herrschaftsensemble als Block an der Macht**

Poulantzas gebührt das Verdienst, den weitreichendsten Vorstoß bei der Ausarbeitung von Engels' Überlegungen unternommen zu haben. Er sieht in dessen Text bereits implizit seine Zentralkategorie des 'Machtblocks' (1968, 242) bzw. des 'Blocks an der Macht'<sup>8</sup> am Werk, anhand derer er die Spezifik kapitalistischer Klassenherrschaft bestimmt (229).<sup>9</sup>

Poulantzas verweist darauf, dass kapitalistische Produktionsverhältnisse mit der Existenz der Produzenten als 'doppelt freien Lohnarbeitern' einher gehen. Ihm zu Folge schließt diese Konfiguration die Trennung von Ökonomie und Politik in zwei gesonderte Bereiche ein (30), mit der das Auseinandertreten kapitalistischer Herrschaft in staatliche Herrschaft und Herrschaft in der Produktion einhergeht. Einerseits agieren die Kapitalisten bei der Abpressung des Mehrwerts im Produktionsprozess gegenüber den Arbeitern als Despoten (MEW 23, 351), andererseits sind Kapitalisten und Arbeiter „juristisch gleiche Personen“ (182). Unter entwickelten kapitalistischen Bedingungen kommt es nach Poulantzas somit normalerweise zur Konstitution des „kapitalistische[n] Staatstyp[s]“ (1968, 142), dessen Apparate das allgemeine Wahlrecht garantieren (230), zugleich aber nur funktionsfähig bleiben, solange sie den Despotismus der Kapitalisten in der Produktion absichern (53).

Nun sind subalterne Klassenkräfte auf Grund des Wahlrechts durchaus im Staat vertreten (230) - meist in der Form von Arbeiterparteien - und gefährden somit potenziell die Herrschaft des Kapitals im Produktionsprozess. Kapitalistische Gesellschaftsformationen sind daher nur dann stabile soziale Gebilde, wenn Mechanismen existieren, die staatliche Herrschaft und Herrschaft in der Produktion miteinander in Einklang bringen. Dies geschieht durch die Anpassung der auf der politischen Bühne von Parlament und Regierung auftretenden Subalternen an die 'Staatsräson'. Diese wird durch das Ensemble derjenigen Staatsapparate ausgearbeitet, die auf Distanz zur politischen Bühne operieren und tendenziell undurchlässig für herrschaftsgefährdende Kräfte sind (ebd.).<sup>10</sup>

8 Poulantzas spricht in seinem Werk durchgehend von 'bloc au pouvoir', was in der deutschen Ausgabe von *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen* (1968) mit 'Machtblock' übersetzt wird. Die Übersetzerinnen der 'Staatstheorie' (1978) hingegen sprechen von 'Block an der Macht', was dem französischen Originalausdruck näher kommt. Ich habe deshalb letztere Sprechweise weitgehend übernommen.

9 Poulantzas' Beitrag zur oben diskutierten Debatte (1967) spielt in meinem Text nur eine Nebenrolle, da seine Analyse Englands in *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen* theoretisch wie analytisch präziser ist.

10 In England gab es entsprechend ein Parallelnetzwerk von Bürokraten und politischen Entscheidungsträgern mit aristokratischem Hintergrund, das durch institutionell ver-

Das zu Grunde liegende klassenherrschaftliche Ensemble ist dabei von vornherein heterogen, weil es Akteure mit unterschiedlichen Aktivitätsradien und -mustern vereinigt. Es umfasst mehrere herrschende Klassen, die wiederum in Klassenfraktionen zerfallen. Dafür gibt es nach Poulantzas neben dem Auseinandertreten kapitalistischer Herrschaft zwei weitere Gründe:

1. Gesellschaftsformationen bestehen aus einer Gliederung mehrerer Produktionsweisen unter der Vorherrschaft einer einzigen (Althusser/Balibar 1968, 265). Dies zeigt sich insbesondere in Übergangsphasen zwischen Gesellschaftsformationen. In England, dem ersten industriekapitalistischen Land der Welt, fand die Transformation der Produktionsverhältnisse *innerhalb* der Landwirtschaft statt (Wood 1999, 93ff.; MEW 23, 771; Brenner 1985, 49). Die kapitalismusspezifische 'Triade' von Grundeigentümern, Agrarkapitalisten und lohnabhängigen Landarbeitern (Hilton 1976, 27; Poulantzas 1968, 168) breitete sich aus, noch bevor die kapitalistische Manufakturproduktion in den Städten bedeutsam wurde (Wood 1999, 94). Poulantzas argumentiert nun, dass die Grundeigentümer während der Übergangsperiode noch eine Fraktion der Feudalaristokratie darstellten, sich dann allerdings im Zuge der „*Kapitalisierung der Grundrente*“ in eine „*autonome Fraktion*“ innerhalb der Bourgeoisie verwandelten (1968, 232).
2. Die Bourgeoisie zerfällt nach Poulantzas in eine industrielle, eine Handels- und eine Finanzfraktion (ebd.), weil der Zirkulationsprozess des Kapitals mit zahlreichen Formwechseln einhergeht, deren effiziente Bewältigung eine Spezialisierung voraussetzt. Die Umlaufformen des von den jeweiligen Fraktionen kontrollierten Kapitals unterscheiden sich grundsätzlich, so dass sich diese in je spezifischen Interessenlagen befinden (233).

Poulantzas schließt hieraus, dass kapitalistische Klassenherrschaft nicht - wie von den 'Lehrbuch-Marxisten' behauptet - von einem einzelnen Klassenakteur ausgeübt wird, sondern von einem 'Block an der Macht', der eine Vielzahl von Klassen und Klassenfraktionen umfasst, die allesamt von der Abschöpfung des Mehrwerts profitieren. Diesen Machtblock gibt es nicht automatisch; die Apparate des kapitalistischen Staats - so sie sich unter den jeweils historisch-konkreten Bedingungen als funktionsfähig erweisen - produzieren und reproduzieren ihn überhaupt erst (230).

ankerte und informelle Kontrollmechanismen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein erfolgreich den Zugang zu den wichtigsten staatlichen Institution beschränkte, also vor allem zur Bank von England und zur Treasury - dem Ministerium mit den weitgehendsten Entscheidungskompetenzen -, aber auch zum höheren Dienst insgesamt (Ingham 1984, 139ff.).

Der Block an der Macht ist also in sich differenziert. Das bedeutet auch, dass verschiedene Klassenakteure verschiedene Orte innerhalb einer Gesellschaftsformation kontrollieren. Poulantzas unterscheidet zwischen „hegemonialen, regierenden oder staatstragenden Klassen und Fraktionen“ (250). Erstere kontrollieren den Block an der Macht, zweitere die politische Bühne und letztere die Verwaltung.

### ***Der englische Block an der Macht und die Platzierung der Grundeigentümer***

Poulantzas bezieht seine dreigliedrige Unterscheidung auch auf England:

„Die hegemoniale Klasse oder Fraktion kann gleichzeitig die regierende sein und auch den Staat tragen; doch kann die regierende Klasse oder Fraktion staatstragend sein, ohne deswegen hegemonial zu sein: Dies gilt nach 1832 für die Klasse der aristokratischen Grundbesitzer in England, die die politische Bühne besetzt hält und das bürokratisch-militärische Spitzenpersonal stellt, wohingegen die Bourgeoisie die Hegemonie innehat. In diesem Falle ist der grundbesitzende Adel in Form der Partei der 'Tories' die regierende Klasse, hier benutzt Marx sogar die Bezeichnung 'regierende Klasse' (governing class) anstelle der Bezeichnung 'herrschende Klasse' (ruling class), indem er feststellt, daß in England die regierende Klasse nicht mit der zusammenfiel, die in Wirklichkeit den Staat lenkte. Tatsächlich handelt es sich bei Marx hier um verschiedene Fraktionen des grundbesitzenden Adels.“ (ebd.)<sup>11</sup>

Poulantzas argumentiert hier analog zu Engels, allerdings mit Hilfe von exakteren begrifflichen Unterscheidungen. Seiner Auffassung nach kommt es in England insofern zu einer Teilung der Klassenherrschaft zwischen Bourgeoisie und Aristokratie, als letzterer die Kontrolle über Verwaltung und politische Bühne überlassen wird, nicht aber die Kontrolle über den Block an der Macht bzw. den Staat insgesamt. Dieser folgt in seiner strategischen Gesamtausrichtung den Interessen der Bourgeoisie, da er auf die Entwicklung von Industrie und Handel ausgerichtet ist (ebd.).

Trotz ihrer Differenziertheit weist Poulantzas' Argumentation eine Unklarheit auf. Einerseits argumentiert er, dass die Grundbesitzer beim Übergang zum Kapitalismus eine der Aristokratie entstammende Klassenfraktion darstellen, die dann im Zuge der Entwicklung des Kapitalismus in die Bourgeoisie aufgenommen wird. Andererseits unterscheidet er noch in der Situation nach 1832, also in einer Phase, in der es in Großbritannien eine entwickelte Form des Kapitalismus gibt, und die von Poulantzas angeführte 'Kapitalisierung der Grundrente' seit fast einem Jahrhundert

11 Die Whig Party war die Vorgängerorganisation der Liberal Party und repräsentierte die prokapitalistische Strömung der Aristokratie, die sich zumeist aus Großgrundbesitzern rekrutierte. Ihr gegenüber stand die traditionalistische Tory Party, Vorläuferorganisation der noch heute als 'Tories' bezeichneten Conservative Party, deren Massenbasis die 'Gentry' war, also der niedere Landadel.

abgeschlossen ist (Bryer 2004, 9f.), zwischen Bourgeoisie und 'grundbesitzendem Adel', um die Spezifik der englischen Herrschaftskonfiguration herauszuarbeiten.

Hinter dieser Unklarheit steht folgende Annahme von Poulantzas: „The fact that the 'aristocracy' in England appears to be in control of a state with marked feudal features [...] is explained by Marx and Engels as a 'delegation of power' by the bourgeoisie to the landowning aristocracy which is 'objectively' the 'representative' of the political interests of the bourgeoisie" (1967, 65f.). Poulantzas stimmt also Anderson dahingehend zu, dass der Staat feudale Elemente behält (64f.), betont aber, dass hinter diesen Kontinuitäten sowohl auf ökonomischer als auch auf politischer Ebene die Klassenherrschaft der Bourgeoisie steht, die sich in deren Hegemonie über den Block an der Macht ausdrückt. Er schließt: „There may be sizeable disjunctions between the *politically dominant class and the objective structure of the State*" (65). Poulantzas macht also die von Anderson beschriebene personale Kontinuität im klassenherrschaftlichen Ensemble an der ungleichzeitigen Entwicklung von Produktionsverhältnissen und Staat fest.

Auch Poulantzas' Klassenterminologie beruht auf zwei Ordnungen, die jeweils mit Kontinuitäten bzw. Diskontinuitäten in Bezug auf den Feudalismus assoziiert sind. Er betont den kapitalistischen Charakter der fraglichen Herrschaftskonfiguration, indem er von der Bourgeoisie als hegemonialer Fraktion im 'Block an der Macht' spricht und die Grundeigentümer in sie einreicht; gleichzeitig unterscheidet er zwischen Bourgeoisie und aristokratischen Grundeigentümern, wenn es ihm um die Erfassung der Kontinuitäten zwischen Feudalismus und Kapitalismus geht. Innerhalb von Ordnung I definiert er die Klassenzugehörigkeit der Grundeigentümer über ihr Einkommen aus dem von Agrarkapitalisten angeeigneten Profit, also über ein auf der Ebene der Produktionsweise angesiedeltes Kriterium.<sup>12</sup> Innerhalb von Ordnung II bestimmt er sie über ihre Verortung in nach wie vor feudal geprägten staatlichen Institutionen, also über ein historisch-konkretes, politisches Spezifikum der englischen Gesellschaftsformation. Poulantzas führt entsprechend den Begriff der „gesellschaftlichen Kräfte" (1968, 92) dazu ein, um „gesonderte Klassen und autonome Fraktionen" (93) zu fassen, die auf Grund der Existenz einer spezifischen Staatsform „relevante Auswirkungen" (ebd.) auf politische Prozesse haben. Die Existenz einer Staatsform mit feudalen Prägungen transformiert also eine Fraktion der Bourgeoisie auf der Ebene der Produktion in eine eigenständige gesellschaftliche Kraft auf der Ebene des Staats. Insofern ist es Poulantzas zufolge gerechtfertigt, die Grundeigentümer vom Standpunkt der Produktionsweise der Bourgeoisie zuzuordnen, und vom Standpunkt der englischen Gesellschaftsformation als von der Bourgeoisie abgetrennte Aristokratie.

12 Poulantzas (1968, 231) unterscheidet sich in dieser Hinsicht von Marx, der die Grundeigentümer auf Grund der spezifischen Form ihrer Einkommensquelle als eigenständige Klasse sieht, die neben den Kapitalisten existiert (MEW 25, 892).



Dennoch bleibt Poulantzas' Verwendung des Begriffs 'Bourgeoisie' widersprüchlich. Innerhalb von Ordnung I werden damit alle Fraktionen bezeichnet, deren Einkommensquelle der gesellschaftlich produzierte Mehrwert ist, also industrielle, Handels- und Finanzkapitalisten plus Grundeigentümer. Innerhalb von Ordnung II dient er als Restkategorie, die diejenigen Fraktionen innerhalb der Kapitalistenklasse umfasst, die nicht zur Aristokratie als autonomer Fraktion gehören. Das wirft die Frage auf, wieso die nicht-aristokratischen Fraktionen eine einheitliche Formation bilden sollen.

### **Kapitalistenklasse und Bourgeoisie**

Poulantzas' widersprüchliche Verwendung des Begriffs 'Bourgeoisie' lässt sich unter Rückgriff auf das *Kapital* auflösen. Marx benutzt hier die Begriffe 'Bourgeoisie' und 'Kapitalistenklasse' in einer Weise, die ihrer Gleichsetzung durch die 'Lehrbuch-Interpretation' widerspricht. 'Kapitalistenklasse' ist ein „funktionsanalytischer Begriff“ (Schmaltz 1999, 304), der auf die Funktion der unter ihm befassten Personen im kapitalistischen Produktionsprozess verweist, also auf ihre Verfügung über Kapital. Er dient Marx dazu, die Bewegungsgesetze der Produktionsweise zu erhellen: „Die Produktionsmittel, denen die zuschüssige Arbeitskraft einverleibt wird, wie die Lebensmittel, von denen diese sich erhält, sind nichts als integrierende Bestandteile des Mehrprodukts, des der Arbeiterklasse jährlich durch die *Kapitalistenklasse* entrissenen Tributs.“ (MEW 23, 608; Herv. AG) Der Begriff 'Bourgeoisie' hingegen bezeichnet einen historisch-konkreten Kollektivakteur, der innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsformation verortet ist und sich insofern nicht bloß über die Verfügung über Kapital bestimmt:

„Die Arbeiten der parlamentarischen Untersuchungsausschüsse über die Höhe des Arbeitslohns [...] - bis jetzt die wertvollsten und fast ganz unausgebeuteten Beiträge zur Geschichte des Arbeitslohns im 19. Jahrhundert, zugleich eine Schandsäule, die sich die *englische Aristokratie und Bourgeoisie* selbst aufgerichtet hat -, bewiesen [...], dass die hohen Rentsätze und die ihnen entsprechende Steigerung des Bodenpreises während des Antijakobinerkriegs teilweise nur dem Abzug vom Arbeitslohn und seiner Herabdrückung selbst unter das physische Minimum geschuldet waren“ (MEW 25, 640; Herv. AG).

Das Attribut 'englisch' ist nur auf der Ebene der Gesellschaftsformation sinnvoll; ebenso die Entgegensetzung von 'Aristokratie' und 'Bourgeoisie'. Somit gehört 'Kapitalistenklasse' ähnlich wie bei Anderson Ordnung I an, während 'Bourgeoisie' in Ordnung II verortet ist.<sup>13</sup> Der Widerspruch in Poulantzas' Argumentation löst

13 Das zeigt sich auch daran, dass Marx 'Bourgeoisie' zumeist in Passagen verwendet, in denen er im Imperfekt spricht. Diesen benutzt er immer dann, wenn er sich historio-

sich auf, wenn man in Bezug auf den Verbund von Kapitalisten und Grundeigentümern von der Kapitalistenklasse spricht, da dieser auf die Verfügung über Kapital zurückgeht und insofern auf der Ebene der Produktionsweise angesiedelt ist, und in Bezug auf die historisch-konkrete Herrschaftskonfiguration in England von 'Bourgeoisie' und 'Aristokratie'. Das entspricht Poulantzas' Bestimmung von Ordnung II als historisch-konkreter Existenzweise von Ordnung I. Die Formierung des Machtblocks ist folglich die Formierung der Kapitalistenklasse als herrschaftsfähige Einheit, allerdings mit der wichtigen Einschränkung, dass die Existenz einer möglicherweise gespaltenen Kapitalistenklasse nicht die Existenz eines Blocks an der Macht garantiert. Dieser muss durch historisch-konkrete, innerhalb der Staatsapparate formulierte Strategien erst hergestellt und reproduziert werden.

Das bedeutet auch, dass die Entgegensetzung von Bourgeoisie und Aristokratie im England des 19. Jahrhunderts eine Binnendifferenzierung innerhalb des Machtblocks und der Kapitalistenklasse ist. Die Bourgeoisie ist nur ein Teil der Kapitalistenklasse, der zudem auch die Aristokratie angehört, und Kapitalistenklasse und Bourgeoisie müssen kategorial unterschieden werden (Wood 1991, 10; 1999, 56). Das erscheint angesichts der Dominanz der 'Lehrbuch-Interpretation' in der Marx-Rezeption kontraintuitiv, ist aber insofern historisch akkurat, als England noch vor der Industrialisierung die Herausbildung einer kapitalistischen Agrikultur erlebte, und diese von sich in kapitalistische Grundbesitzer verwandelnden Feudalherren und sich in Agrarkapitalisten verwandelnden Bauern voran getrieben wurde. Die Transformation der Produktionsverhältnisse fand also auf dem Land statt und ging zunächst entsprechend nicht mit der Herausbildung bürgerlich-urbaner Lebensformen einher. Daher spricht Marx im *Kapital* explizit von „bürgerlichen Kapitalisten“ (MEW 23, 752), die er von den Grundbesitzern als 'aristokratischen Kapitalisten' unterscheidet (Brenner 1982, 75). Marx bemüht im *Kapital* also wie Anderson innerhalb von Ordnung II den Milieuhintergrund der Kapitalisten, um die Binnenstruktur des klassenherrschaftlichen Ensembles Englands herauszuarbeiten.

Damit lässt sich die widersprüchliche Bestimmung der Bourgeoisie bei Poulantzas aus dem Weg räumen, nicht jedoch das Anschlussproblem der fehlenden Begründung des Zusammenhalts der nicht-aristokratischen Fraktionen. Poulantzas' Argumentation impliziert, dass die Basis dieses Zusammenhalts in der marginalen Rolle von Handels-, Finanz- und Industriekapitalisten auf der politischen Bühne und in der Verwaltung besteht. Das ist aber keine hinreichende Bedingung für eine politische Einheit, da zu zeigen wäre, inwiefern die Marginalität der drei Fraktionen dazu führte, dass sie konvergierende ökonomische und politische Strategien einschlugen. Natürlich ließe sich argumentieren, dass sie allesamt ein Interesse an der Profitabilität

graphischer Narrative bedient, die auf der Ebene der Gesellschaftsformation angesiedelt sind und seine Formanalyse der Produktionsweise ergänzen (Gallas 2006).

ihrer Investitionen hatten. Das Problem ist nur, dass das auch für die Grundeigentümer gilt, weshalb dieses Argument zwar die Einheit des Machtblocks, nicht aber der Bourgeoisie begründet.

Auch das empirische Material spricht dagegen, dass sich Poulantzas' Argumentationslinie an dieser Stelle retten lässt. Peter Cain und Anthony Hopkins beobachten eine enge Verbindung zwischen Grundeigentümern und Handels- und Finanzkapitalisten (2002,44), die zugleich zu einer Marginalisierung der Industriellen führte (40). Dafür führen sie drei Gründe an:

1. Die Erfindung der Staatsschuld im späten 17. Jahrhundert erzeugte eine gegenseitige Abhängigkeit von im Staatsdienst tätigen Grundeigentümern als Schuldnern und Finanz- und Handelskapitalisten<sup>14</sup> als Gläubigern. Letztere fanden zudem auf Grund ihres Expertenwissens in Finanzfragen Aufnahme in Netzwerke politischer Entscheidungsträger (72f.).
2. Die Entstehung des Hypothekenmarkts verstärkte die Herausbildung von Gläubiger-Schuldner-Beziehungen zwischen beiden Fraktionen (73).
3. Es bestand eine kulturelle Affinität zwischen Grundeigentümern und Finanz- und Handelskapitalisten. Beide Seiten hingen den ursprünglich ländlich-feudalaristokratischen Ehrvorstellungen der 'Gentlemanliness' an, z.B. der Verachtung körperlicher Arbeit (39ff.), und nahmen am 'gesellschaftlichen Leben' Londons<sup>15</sup> teil, wo sich sowohl der Regierungssitz als auch die City<sup>16</sup> befanden (73).

Die fragliche Verbindung resultierte laut Cain/Hopkins ab dem 18. Jahrhundert in Integrationstendenzen zwischen beiden Seiten (ebd.). Ihre Argumentation weist also auf eine Durchlässigkeit der Grundeigentümerfraktion und deren enge Verbindung zur City hin, was gegen die Existenz von konvergierenden politisch-ökonomischen Strategien oder gar einer gemeinsamen Organisation innerhalb der drei 'Restfraktionen' der Kapitalistenklasse spricht. Folglich kann für das England des 18. und 19. Jahrhunderts die Existenz einer Bourgeoisie innerhalb von Ordnung II im Sinne von Poulantzas nicht angenommen werden.

14 Der Form des Kapitalumlaufs nach sind Gläubiger Finanzkapitalisten. Realhistorisch stellten sowohl hauptsächlich in Finanzgeschäfte und hauptsächlich in Handelsgeschäfte verwickelte Kapitalisten dem Staat Geld zur Verfügung (Cain/Hopkins 2002, 73), weshalb eine kategorial scharfe Trennung nicht möglich ist.

15 Das ist kein Widerspruch zur Vorherrschaft ländlich geprägter Wertvorstellungen. Die privilegierten Kreise Londons idealisierten das Land und pendelten zwischen Landsitz und Stadthaus hin und her (Davidoff u.a. 1976, 146ff.).

16 Gemeint ist die Londoner Handels- und Finanzwelt. Sie residiert in der City of London, dem historischen Stadtkern der britischen Hauptstadt.

#### 4. 'The Gentlemanly Association'

##### *Aristokratie, City, Industrie*

Poulantzas' Bestimmung der Binnendifferenzierung des englischen Blocks an der Macht als Gegensatz zwischen Aristokratie und Bourgeoisie scheitert daran, dass er die Einheit der Bourgeoisie nicht begründet. Die Binnendifferenzierung lässt sich jedoch genauer fassen, sobald man Kultur als Konstitutionsfaktor bei der Fraktionsbildung hinzunimmt.

Werden auf der Ebene der Produktionsweise die Umlaufformen des Kapitals berücksichtigt, lassen sich mit Poulantzas Impulse zur Herausbildung von vier Fraktionen ausmachen: Grundeigentümer und Handels-, Finanz- und industrielle Kapitalisten. Auf der Ebene der Gesellschaftsformation gibt es begründete Zweifel an der Existenz eines Automatismus, der die Konstitution genau dieser vier Gruppierungen sicherstellt. Insofern gilt es an dieser Stelle, den historisch-konkreten Prozess der Fraktionsbildung in England zu rekonstruieren.

Der Entstehung der Grundeigentümerfraktion liegt in England eine weit über den Kapitalismus hinausreichende historische Entwicklungslinie zu Grunde, da Mitgliedschaft in der herrschenden Klasse im Feudalismus auf Grundherrschaft zurückging. Insofern blickten die kapitalistischen Grundeigentümer auf eine lange gemeinsame Herrschaftsgeschichte zurück. Der Übergang von Feudalismus zu Kapitalismus vollzog sich zunächst in der Landwirtschaft, während Regierungsinstitutionen unangetastet blieben. Insofern stand das politische Herrschaftsmonopol der vormaligen Feudalherren weit weniger in Frage als das ökonomische. Poulantzas' Aussage, dass der Staat zum entscheidenden Faktor bei der Aufrechterhaltung der Einheit der Grundeigentümer wurde, erscheint daher plausibel.

Dieser politische Faktor wurde durch das Ethos der 'Gentlemanliness' verstärkt, welches die englischen Eliten über die viktorianische Ära hinaus prägte. Cain/Hopkins beschreiben es wie folgt:

„The perfect gentleman adhered to a code of honour which placed duty before self-advancement. His rules of conduct were Christian as well as feudal in inspiration (...). In an order dominated by gentlemanly norms, production was held in low repute. (...) By the close of the seventeenth Century the landed magnates had ceased to be a feudal aristocracy and were ready to embrace a market philosophy. Nonetheless, they were still the heirs of a feudal tradition: the landed capitalism which evolved in Britain after the Stuarts was heavily influenced by pre-capitalist notions of order, authority and status." (2002, 38f.)

Hier zeigt sich ein kultureller Faktor, der die Konstitution der Grundeigentümer als Fraktion beförderte. Da der Staatsdienst zu den Pflichten der Gentlemen gehörte (69), war für sie ein Anreiz gegeben, sich im Staat kollektiv festzusetzen. Der auf der Ebene der Produktionsweise verortete Impuls wurde im konkreten Fall von politischen wie kulturellen Faktoren überdeterminiert, die einheitschaffend wirk-

ten. Von der somit konstituierten Fraktion spreche ich in der Tradition von Engels, Anderson und Poulantzas als 'Aristokratie'. Damit wird einerseits ihre historische Verbindung mit dem Feudalismus deutlich, andererseits die Tatsache, dass es sich bei ihr um einen Klassenakteur innerhalb von Ordnung II handelt.

Noch deutlicher wird der Prozess der Überdeterminierung innerhalb von Ordnung II an Hand der Geschichte der City. Sie zeigt, dass Handels- und Finanzkapitalisten in England nicht zwei getrennte Fraktionen, sondern stets eine Einheit bildeten, wofür ein ökonomischer und ein politischer Faktor verantwortlich waren. Das erste Kerngeschäft der City, das sich im 18. Jahrhundert herausbildete, war der internationale Wechselhandel. Aus ihm entstand ein Kartell von Handelsbanken (Ingham 1984, 44). Nun ist der Handel mit Wechseln eine Form des Geldhandels, und die Umlaufform des Geldhandlungskapitals entspricht der des Warenhandlungskapitals (MEW 25,327; Ingham 1984, 59). Die in der City verorteten Geschäftsleute waren also zunächst Handelskapitalisten. Die führenden Figuren unter ihnen gehörten aber auch zu den Gründungsmitgliedern der Bank von England, die wiederum den Staat mit Geld versorgte (47f.). Insofern hatte die City neben dem Wechselhandel ein zweites Standbein, das im Geldverleih lag. Im Hinblick auf die City gab es also keine scharfe Trennung zwischen einer Finanz- und einer Handelsfraktion.

Der Bank von England wurde nun das Monopol auf den Status einer Aktienbank zugesprochen; andere Banken konnten nur in der Rechtsform der Personengesellschaft ('partnership') auftreten, weshalb sie nicht mehr als sechs Teilhaber haben durften. Diese politische Entscheidung führte dazu, dass das Wachstum des Bankwesens in der Provinz verlangsamt wurde (ebd.). Daher kam es nicht nur zu einer ökonomischen Verflechtung von Handels- und Finanzkapital, sondern auch zur geographischen Zentrierung der verfügbaren Personen. Die Tatsache, dass Englands führende Handels- und Finanzkapitalisten innerhalb eines einzigen 'Square Mile' umfassenden Areals in London verortet waren, und sie somit ständig aufeinander trafen, verstärkte die Tendenzen zur Vereinheitlichung. Die Verschränkung von Handel und Bankwesen und die Monopolstellung der Bank von England zeigen also, wie die Überdeterminierung zweier auf der Ebene der Produktionsweise separater Impulse die Konstitution einer einzigen Fraktion bewirkt. Um deren Verortung innerhalb von Ordnung II kenntlich zu machen, bezeichne ich sie Frank Longstreth (1979,160) folgend schlicht als 'City'.

Die Industrialisierung Englands fand erst ab dem späten 18. Jahrhundert statt, also ab einem Zeitpunkt, als sich die anderen Fraktionen bereits konstituiert hatten. Marx beschreibt im *Kapital*, wie es ab Anfang des 19. Jahrhunderts zum Kampf zwischen Arbeitern und Industriellen um die Länge des Normalarbeitstags kam (MEW 23, 294). Ihm zufolge begannen die Industriellen im Zuge dieser Auseinandersetzungen, sich *kollektiv* politisch zu äußern (300). Der Klassenkampf um den Normalarbeitstag brachte somit die industrielle Fraktion hervor.



In allen drei Fällen werden also die auf der Ebene der Produktionsweise verankerten Impulse durch historisch-konkrete Faktoren ökonomischer, politischer oder kultureller Natur überdeterminiert, die vom Standpunkt von Ordnung I als kontingent anzusehen sind. Folglich sind diese Impulse nicht als Determinanten, sondern als *Tendenzen* kapitalistischer Vergesellschaftung zu sehen, die durch auf der Ebene der Gesellschaftsformation angesiedelte Gegebenheiten verstärkt oder aber konterkariert werden können. Entsprechend lässt sich in England trotz der vier Tendenzen zur Fraktionsbildung auf der Ebene der Produktionsweise lediglich die Existenz von drei Kapitalfraktionen ausweisen: Aristokratie, City, und Industrie.

### **Die Assoziation zwischen Aristokratie und City**

England wies im 19. Jahrhundert im Vergleich zu Frankreich, das 1848 und 1871 revolutionäre Erhebungen erlebte, und den USA, die sich 1861 bis 1865 im Bürgerkrieg befanden, politische Beständigkeit auf. Das spricht dafür, dass die drei Fraktionen in der Lage waren, einen vergleichsweise strapazierfähigen Machtblock zu bilden. Dessen augenscheinlichstes Charakteristikum ist die enge Verbindung zwischen Aristokratie und City. Nun beschreibt Poulantzas durchaus die Möglichkeiten von interfraktionellen Allianzen und verortet sie auf der politischen Bühne (1968, 241f.). Nach Cain/Hopkins ging die fragliche Verbindung allerdings weit über ein politisches Bündnis hinaus. Sie nahm die Gestalt einer ökonomischen, politischen und kulturellen Verschränkung an. Insofern spreche ich von einer Assoziation' zwischen Aristokratie und City, die nach Ende des revolutionären Prozesses im 17. Jahrhundert entstand und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Bestand hatte.

Nach 1688 wurde im Rahmen der 'Financial Revolution' (Cain/Hopkins 2002, 66) die Staatsschuld erfunden und der Kreditrahmen von Privatschuldnern ausgedehnt. Es kam gleichzeitig zum Ausbau der Kriegsmarine von staatlicher Seite (89) und der Handelsmarine von Seiten der City (68). Die Interessen von City und Staat konvergierten: Die City stürzte sich ins Kolonialgeschäft, weil sie sich dabei auf die militärische Stärke des Staats stützen konnte; die Finanzierung des staatlichen Militärapparats war davon abhängig, dass die City über Einnahmen verfügte, die Geldverleih im großen Stil möglich machten (78, 92). Das imperiale Projekt befestigte somit die Verbindung zwischen der den Staat kontrollierenden Aristokratie und der City.

Nun erklären Interessen, die sich überschneiden, zwar strategische Bündnisse, nicht aber dauerhafte Assoziationen. Die politisch-ökonomische Verschränkung zwischen Aristokratie und City wurde durch die kulturelle Affinität beider Fraktionen derart verstärkt, dass ihr Verhältnis über das einer bloßen Allianz hinausging. Dabei war von zentraler Bedeutung, dass die Alltagsrealität und die Weltsicht der Handels- und Finanzkapitalisten denen der Aristokraten ähnelte:

„Before the 20<sup>th</sup> Century, the great businesses of the City (...) were conducted upon principles that were much closer to the ideals of gentlemanly capitalism fostered by the landed class and their supporters than to the mores of manufacturing, even before mechanisation. Merchant bankers and merchant princes, for example, could possess great wealth without at the same time having a means of support that was wholly visible. More positively, gentlemanly ideas were vital to the success of the activities discussed here because they provided a shared code, based on honour and obligation, which acted as a blueprint for conduct in occupations whose primary function was to manage men rather than machines" (2002, 41).

Mit Cain/Hopkins lässt sich folgern, dass das Ethos der Gentlemen beide Fraktionen aneinander band und später zu Abgrenzungsreflexen gegenüber den Industriellen führte. So erhielten führende Figuren in der City ab dem Ende des 17. Jahrhunderts als Belohnung für ihre Unterstützung aristokratischer Belange den Status von Gentlemen (44), der wenig später durch den Erwerb von Grundbesitz auf dem Land, die Erlangung von Titeln und das Einheiraten in Adelsfamilien weiter gefestigt werden konnte. Ab dem 18. Jahrhundert gingen Aristokraten-Söhne zur Ausbildung in die City; ab dem 19. Jahrhundert wurde Söhnen der Finanz- und Handelskapitalisten Zutritt zu 'Public Schools', Universitäten und zum Staatsdienst eingeräumt (73; Anderson 1964, 32). Insbesondere die 'Public Schools', bei denen es sich zumeist um Landinternate handelte, die junge Männer aus ihrem familiären Umfeld herauslösten, nahmen eine zentrale Rolle bei deren Erziehung zu Gentlemen ein (45; Hobsbawm 1968, 168ff.; Barnett 1986, 221). Der Lebensstil der City näherte sich dem der Aristokratie so stark an, dass beide schlechterdings nicht mehr auseinander zu halten waren. Eric Hobsbawm illustriert diesen Prozess mit Verweis auf die Situation um 1900: „The flourishing activities of the 'City' were already (...) enmeshed in a pseudo-baronial network of gentlemanly non-competition. The 'guinea-pig' director, an aristocrat put on the board of an often *lounge* company for the publicity value of his name, became common." (1968, 169f.) Man kann also von der Existenz einer 'Gentlemanly Association' aus Aristokraten und City innerhalb des englischen Machtblocks sprechen.

### **Die Kräfteverhältnisse innerhalb des Blocks an der Macht**

Der späte Poulantzas macht darauf aufmerksam, dass die Binnenstruktur des Blocks an der Macht das Kräfteverhältnis zwischen den von ihm repräsentierten Fraktionen abbildet (1978, 172). Die Analyse Englands erfordert also die Entzifferung zweier Kräfteverhältnisse - desjenigen zwischen 'Gentlemanly Association' und Industrie, und desjenigen innerhalb der 'Gentlemanly Association'<sup>17</sup>.

17 Poulantzas (1968, 237f.) legt nahe, dass es eine Situation der vollständigen Gleichrangigkeit zwischen zwei Fraktionen, wie sie sich in Andersons Vorstellung einer 'Fusion'

Es spricht vieles dafür, dass sich die Industriellen trotz der Tatsache, dass die industrielle Revolution in England ihren Anfang nahm, stets in einer Position der Subordination gegenüber der Assoziation der Gentlemen befanden. Cain/Hopkins schreiben: „The period 1688-1850 owes its unity to the economic and political dominance of a reconstructed and commercially progressive aristocracy which derived its power from land. Agriculture remained the most important economic activity for the greater part of the period, whether measured by its share of national income, its contribution to employment, or by its ability to generate large fortunes." (2002, 66) In Bezug auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts äußern sie, dass der Anteil der Industrie (abzüglich des Bergbaus) an der Gesamtzahl der Arbeitsplätze ab 1840 stagnierte, während der im Dienstleistungssektor nach und nach anstieg und schließlich in etwa gleichzog (112). Hinzu kommt, dass die britische Industrie ab Ende des 19. Jahrhunderts ihre globale Führungsrolle verlor (Hobsbawm 1968, 178), und dass sie selbst zuvor keineswegs stark genug war, um Großbritannien zur Exportnation zu machen: „Despite Britain's reputation as the world's workshop in the nineteenth Century there was, in fact, a deficit in the balance of trade during this period and, moreover, the situation worsened as the rest of the world industrialised. [...] The growing deficit was transformed into an expanding surplus by the rapidly increasing contribution of those economic activities associated with the City." (Ingham 1984, 40f.) In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren die Industriellen also nicht in der Lage, die Aristokraten bei Seite zu drängen; nach 1850 befand sich ihr Sektor bereits wieder im Niedergang, während die City kontinuierlich erstarkte.

Auf politischer Ebene lässt sich Ähnliches festhalten. Der Staatsdienst öffnete sich zwar nach 1850 für nicht-aristokratische Kreise, zog aber vor allem Personen aus nicht-industriellen Milieus an (Cain/Hopkins 2002, 119). Die 'Gentlemen' spielten zudem eine wichtigere Rolle in der stärker industriekapitalistisch ausgerichteten Liberal Party als umgekehrt die Industriellen in der Conservative Party (131f.). Angesichts der Existenz eines Zwei-Parteien-Systems von in etwa gleichrangigen Opponenten kann man auch hier von einer untergeordneten Position der Industriellen sprechen.

Die Aristokratie befand sich daher bis ca. 1850 in einer Position der ökonomischen wie politischen Dominanz. Mit Poulantzas' Worten war sie nicht nur die hegemoniale Klasse des Blocks an der Macht, sondern auch die regierende und staatstragende Klasse - und sie wurde in ihrer Vorherrschaft von der City gestützt. Angesichts der Veränderungen in der Produktion und des Niedergangs der Agrikultur im Laufe des 19. Jahrhunderts (Cain/Hopkins 2002, 109ff.) kam es jedoch auf der politischen

von Aristokratie und Bourgeoisie ausdrückt, nicht geben kann. Es ist schließlich nicht davon auszugehen, dass sich ökonomische Prozesse bzw. politische Interventionen vollkommen gleichartig auf die Position zweier Fraktionen auswirken.

Bühne zu einer Reihe von Entscheidungen, die auf ein Abbröckeln der hegemonialen Stellung der Aristokratie und damit auf eine Transformation des Blocks an der Macht schließen lassen:

„The deep cuts in public spending after 1815, the return to the gold Standard in 1819, the reduction in tariff rates in the 1820s and the progressive withdrawal of government from direct participation in the economic process were all initiated by the gentlemanly elite. Their central purpose was to restore the confidence of investors and other property-holders in the credit system and hence in the credibility of the government." (82f.).

Berücksichtigt man zudem die Abschaffung der preisregulierenden Korngesetze im Jahr 1846 (Hobsbawm 1968, 106) und wiederum die Öffnung der Staatsapparate für nicht-aristokratische Gentlemen ab 1850, dann wird deutlich, dass sich der Staat im Prozess des Umbaus von einer protektionistisch ausgerichteten, agrarkapitalistisch-patriarchalischen zu einer finanz- und handelskapitalistisch ausgerichteten liberalen Staatsform befand und die City sich nach und nach die hegemoniale Position sicherte. Das Kräfteverhältnis innerhalb der 'Gentlemanly Association' kehrte sich also um. Da diese jedoch fortexistierte, verlief die Transformation der Staatsform und des Machtblocks ohne tiefgreifende Brüche - im Gegensatz zu den gleichzeitigen Entwicklungen in Frankreich und den USA. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte die City die hegemoniale Position erlangt, während die geschwächte Aristokratie weiterhin die Verwaltung und die politische Bühne kontrollierte.

Zusammengefasst lässt sich festhalten: Die stets dominante 'Gentlemanly Association' pflegte einen aus feudalen Zeiten übernommenen, an die Traditionen des aristokratischen *Landlebens* anknüpfenden Lebensstil, was sich daran zeigt, dass es Finanz- und Handelskapitalisten aus London für nötig erachteten, Landbesitz zu erwerben, um ihren gesellschaftlichen Aufstieg zu vervollständigen. Die Wertvorstellungen der Gentlemen entstammten dem Ehrenkodex der Feudalherren; sie verachteten körperliche Arbeit, gingen Vergnügungen wie Jagd und Cricket nach und schickten ihre Söhne auf zumeist auf dem Land gelegene Public Schools mit Internat. Versteht man unter 'Bourgeoisie' im Anschluss an Anderson eine Fraktion der Kapitalistenklasse mit urbanem Lebensstil, kann also allenfalls die Industriellenfraktion als solche gelten. Selbst daran bestehen allerdings begründete Zweifel - zum einen, weil die englischen Industriekapitalisten oft in der Provinz verortet waren (Cain/Hopkins 2002, 52), zum anderen, weil ihre untergeordnete Stellung im Block an der Macht der Herausbildung eines eigenständigen Lebensstils und entsprechender Identitätsmuster nicht zuträglich war (51). Zugespitzt formuliert ist der englische Kapitalismus ein Kapitalismus ohne Bourgeoisie.

Die Kontinuität feudaler Elemente innerhalb des englischen Staats erklärt sich also aus der Dominanz der 'Gentlemanly Association'. Die agrar-, finanz- und handelskapitalistische Orientierung des Blocks an der Macht war mit feudalen Hierarchie- und Ehrvorstellungen durchaus kompatibel; und die Internalisierung von

ursprünglich aristokratischen Werten auf Seiten der City führte zu einer Akzeptanz der Führungsrolle der Aristokratie im Staat. Andersons Oberklasse erweist sich somit als vielschichtiger Machtblock; es kam nicht zu einer Fusion von Bourgeoisie und Aristokratie, sondern zur Herausbildung einer Assoziation von Aristokratie und City.

## 5. Fazit

Die erneute Auseinandersetzung mit England erweist sich als produktiv für die Weiterarbeit an marxistischer Gesellschaftstheorie. Die Entwicklung des Kapitalismus in England widerlegt Aussagen im Werk von Marx und Engels, die oft als zentral präsentiert werden. Gleichzeitig richtet sie den Blick auf in der Rezeption vernachlässigte Passagen, und zeigt, dass Analysearbeit am Objekt 'England' zu einer Präzisierung marxistischer Begrifflichkeit führen kann.

Die Diskussion der Binnenkonfiguration des englischen Blocks an der Macht zeigt zudem, dass Kultur eine bedeutende Rolle bei der Konstitution historisch-konkreter Klassenakteure spielt. Anders wäre die Existenz der 'Gentlemanly Association' nicht zu erklären. Insofern knüpft der vorliegende Text an Arbeiten von Andrew Sayer (2001) und Bob Jessop (2004) an, die sich für die Etablierung einer 'Critical Cultural Political Economy' stark machen, die die konstitutive Rolle der 'Kultur' bei der Erzeugung und Reproduktion ökonomischer Prozesse ernst nimmt, ohne jedoch die Eigendynamik des Ökonomischen zu negieren.<sup>18</sup>

Die hier geführte Auseinandersetzung ist jedoch nicht nur im Hinblick auf die Theoriebildung ertragreich. An Hand des englischen Blocks an der Macht werden Entwicklungstrends deutlich, die bis heute in der Form von dauerhaft wirksamen Pfadabhängigkeiten die gesellschaftliche Realität des Kapitalismus in England und damit auch die Kampfbedingungen seiner Gegner prägen. Darunter fallen folgende mit der Dominanz der 'Gentlemanly Association' verknüpfte Gegebenheiten:

1. Die Verknüpfung von kapitalistischer Klassenherrschaft und imperialem Projekt;
2. die kontinuierliche Vernachlässigung der Herausarbeitung von Strategien industrieller Entwicklung auf Seiten des englischen Machtblocks und der daraus folgende, bis heute anhaltende Niedergang der englischen Industrie;
3. der lange Zeit vorherrschende „amateurism“ ökonomischer und politischer Führungsfiguren (Anderson 1964, 41), der auf deren Sozialisation im Gentleman-Milieu zurückgeht.

18 Das ist natürlich für Gramsci-Kenner nichts Neues. Und auch Marx macht im 18. *Brumaire* auf die konstitutive Rolle der Kultur bzw. der „Tradition“ aufmerksam (MEW 8, 115).



Alle drei Faktoren sind von zentraler Bedeutung dafür, dass es in England nicht gelang, eine fordistische Entwicklungsdynamik zu etablieren, wie sie in den USA und einigen Ländern Westeuropas entstand. Englands Fordismus war ein „flawed Fordism“ (Jessop o.J.), was sich in einer Dauerkrise korporatistischer Institutionen, einer militanten Arbeiterklasse und vergleichsweise geringen Produktivitätszuwächsen in der Industrie ausdrückte. Der von der City kontrollierte Block an der Macht war finanz- und nicht industriekapitalistisch ausgerichtet; entsprechend verfügten die Staatsapparate nicht über hinreichende Kapazitäten zur aktiven Neugestaltung der britischen Industriestruktur und zur Einbindung der Arbeiterklasse. So erklärt sich, warum sich das neoliberale Projekt in Großbritannien schneller und weitreichender etablieren konnte als im westlichen Kontinentaleuropa. Die Erfolge von Thatcher und Blair bei der Zurückdrängung der Arbeiterklasse sind nur vor dem Hintergrund der Dominanz der 'gentlemanly association' innerhalb des englischen Blocks an der Macht im 19. Jahrhundert zu verstehen.

### Literatur

- Althusser, Louis/Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen* (1968), aus d. Französischen von Klaus-Dieter Thieme, Reinbek 1972.
- Anderson, Perry, „Origins of the Present Crisis“, in: *New Left Review* 1.33, 5. Jg., 1964, 26-53.
- ders., „Socialism and Pseudo-Empiricism“, in: *New Left Review* 1.35, 7. Jg., 1966, 2-42.
- Barnett, Correlli, *The Audit of War. The Illusion & Reality of Britain as a Great Nation*, London 1986.
- Brand, Ulrich/Görg, Christoph/Wissen, Markus, „Verdichtungen zweiter Ordnung. Die Internationalisierung des Staates aus einer neo-poulantzianischen Perspektive“, in: *Prokla* 147, 37. Jg., 2007, 217-234.
- Brenner, Robert, „The Agrarian Roots of European Capitalism“, in: *Past & Present* 97, 31. Jg., 1982, 16-113.
- ders., „Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe“, in: Aston, Trevor und Charles Philpin (Hg.): *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge/UK 1985, 10-63.
- Brethauer, Lars/Gallas, Alexander/Kannankulam, John/Stützle, Ingo (Hg.), *Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*, Hamburg 2006.
- Brethauer, Lars/Stützle, Ingo, „Mit Poulantzas die G8 verstehen. Das Gipfeltreffen der Industriestaaten als staats-theoretisches Problem“, in: *Analyse & Kritik* 518, 22.06., 37. Jg., 2007, 20.
- Bruce, Steve, *Sociology. A very short introduction*, Oxford 2000.
- Bryer, Rob, „The Roots of Modern Capitalism. A Marxist accounting history of the origins and consequences of capitalist landlords in England“, in: *Accounting Historians Journal*, 31. Jg., 2004. H. 1, 1-55.
- Cain, Peter/Hopkins, Anthony, *British Imperialism, 1688-2000*, 2. Aufl., Harlow 2002.
- Cannadine, David, *Class in Britain*, London 2000.

- Davidoff, Leonore/L'Esperance, Jeanne/Newby, Howard, „Landscape with Figures. Home and Community in English society", in: Mitchell, Juliet und Ann Oakley (Hg.), *The Rights and Wrongs of Women*, Harmondsworth 1976, 139-175.
- Gallas, Alexander, „Das Kapital' mit Poulantzas lesen. Form und Kampf in der Kritik der politischen Ökonomie", in: Bretthauer u.a. 2006, 101-119.
- Hilton, Rodney, „Introduction", in: ders. (Hg.), *The Transition from Feudalism to Capitalism*, London 1976, 9-30.
- Hobsbawm, Eric, *Industry and Empire*, Harmondsworth 1969.
- Ingham, Geoffrey, *Capitalism Divided? The City and industry in British social development*, Basingstoke 1984.
- Jessop, Bob, *On the Transition from KWNS to SWPR in the United Kingdom*, unveröff. Ms., o.J.
- ders., „Critical Semiotic Analysis and Cultural Political Economy", in: *Critical Discourse Studies*, 1. Jg., 2004, H. 2, 159-174.
- Kannankulam, John, *Autoritärer Etatismus im Neoliberalismus. Zur Staatstheorie von Nicos Poulantzas*, Hamburg 2008.
- Korte, Hermann/Schaefer, Bernhard, *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden 2003.
- Longstreth, Frank, „The City, Industry and the State", in: Crouch, Colin (Hg.), *State and Economy in Contemporary Capitalism*, London 1979, 157-190.
- Mandel, Ernest, *Marxistische Wirtschaftstheorie*, Frankfurt/M 1972.
- Projekt Klassenanalyse, *Materialien zur Klassenstruktur der BRD. Erster Teil: Theoretische Grundlagen und Kritiken*, Berlin/W 1973.
- Poulantzas, Nicos, „Marxist Political Theory in Britain", in: *New Left Review* 1.43, 8. Jg., 1967, 57-74.
- ders., *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen* (1968), aus d. Französischen v. Günter Seib u. Erika Hültenschmidt, 2. Aufl., Frankfurt/M 1975.
- ders., *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus* (1978), aus d. Französischen von Horst Arenz, Theo Brackmann, Helga Friedhoff u. Rolf Löper, Hamburg 2002.
- Sayer, Andrew, „For a Critical Cultural Political Economy", in: *Antipode*, 33. Jg., 2001, H. 4, 687-708.
- Schaefer, Richard, *Sociology. A Brief Introduction*, 5. Aufl., New York 2004.
- Schmaltz, Florian, „Bourgeoisie I", in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 2, Hamburg 1999, 302-310.
- Thompson, Edward, „The Peculiarities of the English", in: *The Socialist Register*, 2. Jg., 1965, 311-362.
- Wissel, Jens, *Die Transnationalisierung von Herrschaftsverhältnissen. Zur Aktualität von Nicos Poulantzas' Staatstheorie*, Baden-Baden 2007.
- Wood, Ellen Meiksins, *The Pristine Culture of Capitalism. A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*, London 1991.
- dies., *The Origin of Capitalism*, New York 1999.

*Jan Hoff*

## **Drei Forschungsfragen zu englisch-nordamerikanischen Emanzipationsbewegungen des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Zwischenbericht über die Arbeit an einer Theoriebaustelle**

Die historische Forschung zum englisch-nordamerikanischen Radikalismus des 17. bis 19. Jahrhunderts erhielt nach den Vorarbeiten, die bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts geleistet wurden (Halevy 1903; Lowenthal 1911; Beer 1913) insbesondere in den 1960er Jahren großen Auftrieb. In diesem Kontext müssen die Studien von Christopher Hill (1972) und E. P. Thompson (1963) genannt werden. Hills Forschungen konzentrieren sich auf die Möglichkeit einer alternativen Geschichtsschreibung zur Vor- und Nachgeschichte der Englischen Revolution, insbesondere aber zur Revolutionsperiode selbst. Entgegen der landläufigen Reduktion der Englischen Revolution auf die Auseinandersetzung zwischen König und Parlament sowie auf den Aufstieg Cromwells und schließlich die Restauration Karls II. rückte Hills Forschung die bisher nicht hinreichend berücksichtigten radikalen Kräfte der Revolutionszeit in den Vordergrund. E. P. Thompsons Ansatz besteht in einem groß angelegten Versuch, den historischen Formierungsprozess der englischen Arbeiterklasse zur selbständigen politischen Kraft zu (re)konstruieren - eine historische Entwicklung, die vom 'plebejischen' Handwerkerradikalismus der 1790er Jahre bis in die Zeit des Chartismus der 1830er Jahre gereicht hat. Bei Hill besteht ein Problem in der schwierigen Quellenlage zur Geschichte der Digger-Communities. E.P. Thompson hingegen geht nicht ausführlich genug auf die ideengeschichtliche Entwicklung des theoretischen Antikapitalismus ab den 1820er Jahren ein.

Generell ist die Frage zu stellen, wie viel historische Realität in den 'Konstruktionen' von Hill und E.P. Thompson steckt. In den 1970er und 80er Jahren wurde dem Nebeneinander von antiaristokratischer und antikapitalistischer Protestbewegung im frühen und mittleren 19. Jahrhundert mehr Aufmerksamkeit geschenkt (Hollis 1970; Burkard 1980), ebenso der Verbreitung antikapitalistischer Theorien in der englischen Arbeiterpresse (Hollis 1970; N. Thompson 1984). In der neueren Forschung trennen sich sozial- und ideengeschichtliche Ansätze (durchaus nicht zwingend zum Schaden beider). Arbeiten wie die von David Stack (1998), der die bestimmende Rolle des religiösen Denkens für die Sozialkritik des antikapitalistischen Theoretikers Thomas Hodgskin nachweist, zeigen deutlich, dass die geschichtswissenschaftliche Debatte zum vormarxistischen Antikapitalismus der marxistischen Tradition enteilt ist. Trotz

der Fortschritte seit Hill und E. P. Thompson sind jedoch immer noch zahlreiche Forschungsfragen ungelöst.

Meine drei Forschungsfragen schließen an diese Debatten an. Hierbei handelt es sich erstens um die Frage der historischen Kontinuität der radikalen und emanzipatorischen Kräfte von der Englischen Revolution bis zum Chartismus, also von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Zweitens wird anhand eines konkreten Beispiels der Frage nachgegangen, wie der 'amerikanische Weg' zum Arbeiterradikalismus der 1820er/30er Jahre aussah, der über den Radikalismus von Thomas Paine hinausführte. Drittens wird die Aufmerksamkeit des Lesers auf die neuere Forschung hinsichtlich des Niedergangs von Sozialismus und antikapitalistischer Theoriebildung im England der post-chartistischen Periode gelenkt.

Die erste und die dritte Frage beziehen sich auch auf das Problem der historischen Legendenbildung. Bezüglich der These einer historischen Kontinuität von den Diggers bis zu den Chartisten müssen einige Zweifel vorgetragen werden. Dasselbe gilt für Friedrich Engels' Erklärung des zwischenzeitlichen Niedergangs der sozialistischen Bewegung in England, die vor allem aufgrund ihrer Einfachheit attraktiv zu sein scheint.

Die neuere Forschung hat sich zu zeigen bemüht, dass mit Engels' einfacher Erklärung keineswegs alles gesagt ist. Die zweite Forschungsfrage verweist auf den schwierigen und langwierigen Trennungsprozess von 'plebejisch'-demokratischem und proletarischem Radikalismus - und zwar anhand eines gerade in Deutschland oftmals übersehenen und nahezu unbekannten historischen Beispiels aus den Anfängen der New Yorker Arbeiterbewegung.

## **1. Die Frage nach der historischen Kontinuität von der Englischen Revolution bis zu den Chartisten**

Eine zentrale Frage der Forschungen zum Radikalismus dreht sich um den Grad der Kontinuität der emanzipatorischen Bewegungen zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert. Der Historiker Martin Hundt geht von einem sozial- und ideengeschichtlichen Bogen aus, der sich von der Zeit der Englischen Revolution bis zu den Zeitgenossen von Karl Marx spannt:

„Auf einem Chartistenmeeting am 5. April 1850 in London [...] hat Engels [...] auf die *englischen* Quellen des frühen Gleichheitskommunismus, auf die Levellers hingewiesen [...] Er wusste vermutlich wenig von den wirklichen 'Gleichmachern' in der englischen Revolution, den Diggers, und Gerrard Winstanleys Schriften von 1649-1652 erschienen erstmals wieder 1894. Aber auch wir wissen heute immer noch ungenügend, wie die genialen Gedankenkeime dieses frühen Kommunismus über Tom Hardys Corresponding Society von 1792 bis zu Bronterre O'Briens 'Poor Man's Guardian' von 1831 und mit ihm in die Gründungszeit der Chartisten, zu John Frost und Julian Harney, weitergewandert sind. Wenn Winstanleys Schriften und die Differenz zwischen Levellers und

Diggers von bürgerlichen Ideologen 250 Jahre lang derart verschüttet wurden, dass sie selbst einem Engels weitgehend verborgen blieben, dann sind besondere Anstrengungen nötig, die historische Wahrheit so umfassend wie möglich wieder ans Licht zu fördern" (Hundt 1984, 140).

Ist es legitim, einen derartigen geschichtlichen Bogen, der von den Diggers zu den Chartisten führt, überhaupt zu konstruieren? Was waren und wofür standen die von Hundt angesprochenen radikalen politischen Strömungen der englischen Revolutionszeit? Während die Levellers unter der Führung von 'Freeborn John' Lilburne in der Englischen Revolution die Forderung nach einer Ausweitung politischer Rechte auf größere Teile des englischen Volkes aufstellten und in der New Model Army (dem englischen Parlamentsheer im Krieg gegen die Royalisten) über eine beachtliche Anhängerschaft verfügten<sup>1</sup>, fristeten die Diggers (oder 'True Levellers' im Gegensatz zu den Levellers) mit ihren viel weiter reichenden, proto-kommunistischen Plänen zur politischen und sozialen Neugestaltung Englands ein Schattendasein.<sup>2</sup> Die Levellers bezweckten neben der Ausdehnung des Wahlrechts die Abschaffung aristokratischer Privilegien, stellten aber keine Forderungen nach der Einführung von Gemeineigentum an Grund und Boden sowie an sonstigen Produktionsmitteln.

Ganz anders verhielt es sich mit den Diggers, einer religiös inspirierten Bewegung aus den englischen Unterschichten. Sie fanden sich zur Gründung von landwirtschaftlichen Kommunen zusammen. Zu diesem Zweck eigneten sie sich Grund und Boden an und überführten diesen in Gemeineigentum. Da die Digger-Bewegung ganz im Gegensatz zu den Levellers nicht über eine Massenanhängerschaft verfügte, war es für die Großgrundbesitzer ein Leichtes, die Kommunen gewaltsam zu vertreiben. Allerdings lässt sich die wirkliche numerische Stärke der Diggers aufgrund der Quellensituation schwer einschätzen, zumal Hill die These aufgestellt hat, dass man es bei den Diggerkommunen, zu denen Quellen überliefert sind, nur mit der Spitze des Eisbergs zu tun habe.

Es ist fraglich, ob, was und wie viel die emanzipatorischen Sozialtheoretiker des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts über die Ideen des Digger-Führers Gerrard Winstanley wussten. In seiner Schrift *Law of Freedom* von 1652 postulierte er die Errichtung von auf Gemeinbesitz beruhenden Kommunen, um das soziale Elend von

1 C.B. Macpherson stellt in einer einflussreichen Studie Zusammenhänge zwischen den Denksätzen der Levellers und dem Besitzindividualismus her. Er leistet eine Neuinterpretation der Levellers und sieht sie nicht als radikale Demokraten, sondern als radikale Liberale. Ihm gemäß schlossen sie „zwei wesentliche Kategorien der Bevölkerung von ihren Wahlrechtsvorschlägen aus, nämlich die Bediensteten oder Lohnarbeiter, und Almosenempfänger oder Bettler" (1967, 126).

2 Zu den Diggers siehe den Klassiker von Hill (1972, 107ff.).



großen Teilen des englischen Volkes zu beheben. Dabei stützte er sich - trotz seiner Feindschaft gegen den Klerus - in seiner Argumentation auf die Bibel. Neben der religiösen Argumentation besteht ein zentraler Topos bei Winstanley in dem noch bis ins 19. Jahrhundert tradierten Gedanken eines 'Norman yoke'. Dabei wird das Elend der Engländer (d.h. der Angelsachsen) auf die Usurpation ihres Landes und ihre Unterdrückung durch die Normannen bzw. den normannischstämmigen Adel und das Königshaus seit Wilhelm dem Eroberer zurückgeführt. Allem Anschein nach ist Winstanley von der Geschichtsschreibung lange Zeit vernachlässigt worden (Aylmer 1986, 91). Als 'True Leveller', der sich von der eigentlichen Leveller-Bewegung in der Englischen Revolution abgrenzte, schrieb er: „Solange die Herrscher das Land ihr eigen nennen und das Privateigentum hochhalten, wird das einfache Volk keine Freiheit haben.“ (Zit. n. Klenner 1988, 316) Von der Mehrheit der Unterschichten isoliert und mit dem Widerstand der Großgrundbesitzer konfrontiert, war die Bewegung zum Niedergang verurteilt.

Welche Erscheinungsformen sozialen und politischen Protestes existierten im 18. Jahrhundert, die das Erbe der Diggers hätten antreten können? Die von Hundt erwähnte London Corresponding Society (E. P. Thompson 1963, 19ff.) zählte den Handwerker Thomas Hardy zu ihren führenden Vertretern und wurde 1792 als Vereinigung für das Wahlrecht gegründet. Sie war mit der antijakobinischen 'Hexenjagd' der 1790er Jahre konfrontiert und wirkte eher als Anknüpfung an die Levellers, nicht aber an den religiös inspirierten Protokommunismus von Winstanley und den Diggers. Sie zog mit ihrem Prinzip der unbegrenzten Mitgliedschaft Teile der vor- und frühproletarischen Schichten Londons an und bildet somit ein wichtiges Element der Vorgeschichte der englischen Arbeiterbewegung. An ihre demokratische Tradition knüpften im frühen 19. Jahrhundert radikale politische Strömungen an. Der Publizistik dieser Richtung kam laufend mehr Bedeutung zu.

Der von Hundt angesprochene *Poor Man's Guardian* steht in diesem Kontext. Bei diesem illegalen Blatt handelt es sich um eines der wichtigsten publizistischen Organe der entstehenden Arbeiterbewegung in den 1830er Jahren. Es war die publizistische Bühne für Bronterre O'Brien, den 'Schulmeister des Chartismus'. O'Brien war gebürtiger Ire und engagierte sich nach seiner Übersiedlung nach England in der dortigen Arbeiterbewegung. Schnell wurde er zu einer intellektuellen Führungsfigur des sozialen und politischen Protestes. Die Chartisten knüpften seit Anfang der 1830er Jahre mit ihrer Forderung nach einer Ausweitung des Wahlrechts an die Tradition der Levellers und der London Corresponding Society an. Die überzeugten Sozialisten waren innerhalb dieser Bewegung zunächst nur eine kleine Minderheit.

O'Briens Auffassungen stehen dem Forschungsstand zufolge am Schnittpunkt zweier verschiedener Typen von Gesellschaftskritik. Patricia Hollis hat bereits 1970 ein Spezifikum seines Theorieeklektizismus in der Koexistenz von Überschneidungspunkten mit der überlieferten 'Old Corruption'-Dämonologie und einer Form der

Kapitalismuskritik ausgemacht (1970, 224f.). O'Brien verlieh zwar einerseits seiner Sozialkritik eine spezifisch antikapitalistische Zuspitzung, blieb andererseits aber auch in einer älteren Strömung befangen, die sich eher antiaristokratisch und antio-ligarchisch artikuliert. Die Frage war, ob der Profit des industriellen Kapitalisten im Zentrum der Erklärung für die Ausbeutung der Arbeiter zu stehen hat, oder ob die korrupte Regierung, die unerträgliche Steuerlast, der Kirchenzehnte, das Pensionssystem, die Rentenansprüche der 'landed aristocracy' etc. die eigentlichen Ursachen der Armut sind. O'Brien und der *Poor Man's Guardian* verhielten sich in der Beantwortung dieser Frage unentschieden. Erst spätere Chartisten wie George Julian Harney brachten mit einer eher antikapitalistischen und sozialistischen Orientierung diesbezüglich mehr Klarheit.

Harney, der bereits seit den 1840er Jahren mit Marx und Engels zusammenarbeitete, konnte sich erst zu einem Zeitpunkt in der Führungsriege der Chartisten etablieren, als diese Bewegung ihren Zenit bereits überschritten hatte. Eine weitere Forschungsfrage betrifft den widerspruchsvollen und langwierigen Scheidungsprozess von proletarischer und bürgerlicher/kleinbürgerlicher Sozialbewegung im frühen 19. Jahrhundert. Weiterhin ist das Spannungs- und Übergangsfeld von demokratischem Radikalismus und dem sich heraus bildenden Sozialismus zu erforschen. Diese beiden Prozesse der Trennung und Überlagerung sind jedoch nicht identisch.

Die historische Realität war weitaus komplizierter. Der Sozialist Robert Owen appellierte mit seinen Reformplänen weniger an die Arbeiter als an die herrschenden Gesellschaftsklassen - doch dies gilt keineswegs für gewisse andere Strömungen des Owenismus, z. B. die durch William Thompson geprägte. Der Chartismus als überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich proletarische Sozialbewegung hingegen stellt - zumindest falls man von kleineren owenistischen Zirkeln sowie der Spätphase der Bewegung absieht, als Ernest Jones und Harney zu Führungsfiguren aufstiegen - eine hauptsächlich durch das tradierte Naturrechtsdenken beeinflusste demokratische, aber größtenteils nicht-sozialistische Bewegung dar. Insofern wäre es durchaus problematisch, eine Linie von den Diggers zu den Chartisten zu ziehen, da diese - ganz gleich, was ihre führenden Köpfe von den politischen und geistigen Auseinandersetzungen der englischen Revolutionszeit im Detail wussten - zumindest in ihrer Mehrheit eher in der politischen Tradition der Levellers standen.

## 2. Der Weg über Thomas Paines *Rights of Man* hinaus, oder: „Amerikanische Radicale gegen Eigentum“<sup>3</sup>

Die Debatte im Anschluss an die Französische Revolution kann hier nicht ausführlich geschildert werden. Für den hier geschilderten Kontext ist es wichtig, dass im Anschluss an die Erklärung der Menschenrechte - und nicht zuletzt auch als Antwort auf Edmund Burkes mit antirevolutionärer Verve vorgetragenen *Reflections on the Revolution in France* von 1790 - eine ganze Reihe von Schriften entstand, die den Menschenrechtsgedanken aufnahmen und modifizierten. In erster Linie sind natürlich Mary Wollstonecrafts *Vindication of the Rights of Men* von 1790 und Thomas Paines in zwei Teilen erschienenes Werk *Rights of Man* aus den Jahren 1791/92 sowie Wollstonecrafts *Vindication of the Rights of Woman* von 1792 relevant.<sup>4</sup> Es ist aber auch daran zu erinnern, dass Thomas Spence, der Vordenker des britischen Agrarradikalismus und Propagandist des Gemeineigentums an Grund und Boden, seine zentralen Gedanken, die er bereits 1775 erstmals vorgestellt hatte, im Jahr 1793 neu herausbrachte - und zwar mit dem Titel *The Real Rights of Man*. Spences neue Betitelung von 1793 - der Vortrag hatte zunächst einen anderen Titel getragen - legt eine Kritik an Paine nahe, denn offensichtlich hatte dieser die *wahren* Menschenrechte nicht hinreichend berücksichtigt.

Der britische Historiker Noel Thompson (der ebenfalls einem seiner geschichtswissenschaftlichen Bücher den Titel *The Real Rights of Man* gegeben hat) interpretiert, dass in Spences Augen „Paine had failed to grasp that the real rights of man must be grounded in the possession of economic power. Without that, mere political rights were devoid of significance, and demands for liberty, equality and fraternity so much empty rhetoric.“ (N. Thompson 1998, vii) Spences eigene Konzeption, die das mit der Usurpation des Landes durch die Grundbesitzer verunmöglichte 'natürliche' Recht auf Grundeigentum durch die Einführung von Gemeineigentum an Grund und Boden wiederherzustellen propagierte, zielte im Hinblick auf die politisch-gesellschaftliche Radikalität weit über Paines Forderungen hinaus.

Immerhin hatte Paine in kämpferischer Art und Weise demokratische Rechte propagiert und war innerhalb gewisser Grenzen durchaus ein 'Egalitarist' (so könnte man ihn in der Terminologie der gegenwärtigen sozialphilosophischen Debatte der angelsächsischen Länder bezeichnen). Dies erklärt die große Anziehungskraft, die von seinen Schriften ausging und die auch die Anfänge der Arbeiterbewegung in

3 Dieses Diktum ist einem marxschen Notizbuch aus den Jahren 1844-47 entnommen (MEGA<sup>2</sup> IV.3, 27) und bezieht sich neben Alexander Ming und Langdon Byllesby auf Thomas Skidmore, bei dem jedoch - wie zu zeigen sein wird - gerade in der Eigentumsfrage die Betonung ganz anders liegt.

4 Wollstonecraft war Schriftstellerin und Feministin, die u.a. die Notwendigkeit besserer Bildung und Erziehung für Frauen postulierte.

Großbritannien und den USA beeinflusst hat. Der erste Teil der *Rights of Man* stellt eine Verteidigung der Französischen Revolution dar. Der zweite Teil (Paine 1792, 95ff.) enthält soziale Forderungen, die auf eine Verbesserung der Lebenssituation breiter Bevölkerungsschichten hinauslaufen. Die Verbreitung dieser polarisierenden Schrift war enorm.<sup>5</sup> Die soziale Problematik des zweiten Teils ist in Paines *Agrarian Justice* in radikalerer Form wieder aufgegriffen.<sup>6</sup> Von zentraler Bedeutung ist, dass er trotz seiner egalitären Prinzipien kein Vordenker des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat war. Vielmehr sind seine Überlegungen vor dem Hintergrund der gemeinsamen Auseinandersetzungen des bürgerlichen und 'plebejischen' Radikalismus mit der regierenden Aristokratie zu sehen. Der Trennungsprozess von bürgerlichem und proletarischem Radikalismus, die Abwendung von ihrer gemeinsamen Frontstellung gegen die 'Old Corruption', die Interessen der Aristokratie, die Kirchenzehnten etc. sowie die Hinwendung zum Klassenkampf der Arbeiter gegen die Kapitalisten ging auf der Grundlage eines äußerst schwierigen, langwierigen und widerspruchsvollen sozial- und ideengeschichtlichen Differenzierungsprozesses vor sich.

„Die antioligarchische 'Orientierung' blieb in der Arbeiterklassenbewegung zwar - praktisch und theoretisch - eine konstante Größe von der London Corresponding Society der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts bis zum Chartismus der späten 40er Jahre des 19. Jahrhunderts, von Thomas Paine über William Cobbett bis zu Feargus O'Connor und Ernest Jones, wurde aber modifiziert und korrigiert durch die in den zwanziger Jahren [...] an Einfluss gewinnende antikapitalistische 'Orientierung' der sozialen Bewegung" (Burkart 1980, 101).

Hier werden zwei unterschiedliche und miteinander in Verbindung stehende Strömungen der Sozialkritik benannt. Der äußerst langsame politisch-ideologische Differenzierungsprozess, der bis in die Phase des Chartismus hinein nicht abgeschlossen war, vollzog sich gleichzeitig mit dem ökonomisch-sozialen und industriellen Umwälzungsprozess.

Entsprechend konnte Paine mit seinen keineswegs im eigentlichen Sinne antikapitalistischen Ideen über einen langen Zeitraum hinweg eine Quelle der Inspiration für 'plebejischen' Radikalismus und die sich herausbildende Arbeiterbewegung bleiben. Auch William Cobbett und Jones, die von Burkard gemeinsam mit dem

5 Mark Philp wagt folgende Schätzung: „Paine's *Rights of Man*, on the most conservative estimate, probably sold between 100,000 and 200,000 copies in the first three years after its publication" (1991, 5).

6 Jack Fruchtman schreibt hierzu: „As progressive as the *Rights of Man*, Part Two, was, Paine's last major work, *Agrarian Justice*, written in the winter of 1795-96 (though published only in 1797), was an even more radical Statement about social justice" (1994, 355).

Chartistenführer Feargus O'Connor genannt werden, können innerhalb dieses Differenzierungsprozesses verortet werden.

Der englische Pamphletist Cobbett betrieb statt einer Analyse des sich herausbildenden Klassengegensatzes von Arbeitern und Kapitalisten eine polemische Dämonisierung angeblich 'parasitärer' oder ausbeuterischer gesellschaftlicher Gruppen, worunter er - neben den Juden, die häufig Zielscheibe seiner scharfen Verurteilungen wurden - insbesondere die 'tax-eaters' und staatlichen Pensionäre verstand. Statt antikapitalistisch-sozialistischer Ziele bezog sich seine Zukunftsperspektive auf die Restitution des 'alten Englands', das durch die von ihm idealisierte ländliche *moral economy*<sup>7</sup> geprägt war. Jones hingegen war überzeugter Sozialist und Antikapitalist, blieb aber dennoch zum Teil in historisch überlieferten Vorstellungen befangen. Wie der bereits erwähnte Harney war Jones in der Spät- bzw. Niedergangsphase der chartistischen Bewegung in deren politische Führungsspitze aufgestiegen und hatte den Kontakt zu Marx und Engels gesucht.

Da der Spenceanismus im frühen 19. Jahrhundert eine gewisse ideengeschichtliche Wirksamkeit entfalten konnte und in den Jahren der britischen sozialistischen Neuformierung in den letzten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wieder stärker zur Kenntnis genommen wurde, fiel Spences weitaus radikalere Alternative zu Paines *Rights of Man* nicht der Vergessenheit anheim.

Eine weitere Alternative zu den *Rights of Man* wurde von Thomas Skidmore erarbeitet. Anhand seines Beispiels kann auf den amerikanischen Weg zum Arbeiterradikalismus der 1820er/30er Jahre eingegangen werden.

Marx schrieb 1847, dass der Sozialismus und Kommunismus nicht in Deutschland seinen Ausgangspunkt hatte, sondern in England, in Frankreich und - dies mag den einen oder anderen vielleicht überraschen - in Nordamerika (MEW 4, 341). Und bereits früher, in der *Deutschen Ideologie*, wurde Karl Grüns Diktum, die Amerikaner würden den Sozialismus wohl erst von uns kennen lernen, mit dem Hinweis konterter, dass bereits „seit 1829 eine eigne sozialistisch-demokratische Schule“ (MEW 3, 476) in Nordamerika existiert habe. Die ersten Ansätze, die in den USA in diese Richtung weisen, lassen sich auch in noch frühere Zeit zurückverfolgen.

Dennoch bleibt das von Marx angesprochene Jahr 1829 im Kontext der Arbeiterbewegung und des emanzipatorischen Denkens in der damals noch jungen Republik wichtig: In diesem Jahr erschien Skidmores Schrift *The Rights of Man to Property!*. Skidmore wurde 1790 in Newtown, Connecticut, geboren, arbeitete nach einer Beschäftigung als Schullehrer von 1819 an als Maschinist und lebte bis zu seinem Lebensende im Jahr 1832 in New York. Er gehörte zu den praktischen

7 Unter dem Begriff 'moral economy' ist - sehr vereinfacht gesprochen - ein Gesellschaftsleben zu verstehen, in dem moralische und karitative Überlegungen eine wichtige Rolle spielen.



Mitorganisatoren der lokalen New Yorker Arbeiterbewegung und propagierte eine gleiche Verteilung des Reichtums über den ganzen Globus.<sup>8</sup>

Mit Paine teilte Skidmore die Eigenschaft, gleichzeitig Theoretiker und Praktiker zu sein - Paine im Sinne des demokratischen Radikalismus, Skidmore im Sinne der in der Entstehung begriffenen Arbeiterbewegung. Die Auseinandersetzung mit Paines Ideen war für Skidmore von großer Bedeutung. Paine „supported the rights of the people of all nations“, so gibt Skidmore seiner Hochachtung für den gebürtigen Briten Ausdruck, „with an energy, and an ability, perhaps never excelled“ (1829, 12). Wenn Denker wie Skidmore (und bereits zuvor Spence) sich an Paines vermeintlich mangelnder Radikalität stießen, so ist zu bedenken, dass Paines politische Auffassungen allemal dazu ausreichten, um ihn 1792 in England zum Staatsfeind werden zu lassen. Skidmore beansprucht, über die in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung niedergelegten Rechtsgrundsätze hinauszugehen. In dieser ist dargelegt, dass alle Menschen als Gleiche geschaffen und von ihrem Schöpfer mit bestimmten unveräußerlichen Rechten versehen worden sind. Darunter fallen das Recht auf Leben, Freiheit und *pursuit of happiness*. Nach Skidmore fehlt in dieser Aufzählung ein ganz fundamentales Recht:

„Whoever looks over the face of the world, and surveys the population of all countries; our own, as well as any and every other; will see it divided into rich and poor; into the hundred who have every thing, and the million who have nothing. If then, Mr. Jefferson, had made use of the word *property*, instead of '*the pursuit of happiness*', I should have agreed with him. Then his language would have been clear and intelligible, and strictly conformable to natural right. For I hold, that man's natural right to life or liberty, is not more sacred or unalienable, than his right to property.“ (1829, 59)

Das Recht auf Eigentum ist für Skidmore ein Menschenrecht. Doch diese Ansicht vertritt er nicht aus der Perspektive derjenigen, die über viel Eigentum verfügen, sondern aus der Perspektive der Eigentumslosen und Kleineigentümer. Nicht das Eigentum der Großeigentümer soll geschützt, sondern ganz im Gegenteil, das Recht der Eigentumslosen auf Eigentum soll geltend gemacht und die Gesellschaft dementsprechend radikal umstrukturiert werden. Gemäß Skidmore gilt es, eine weltweite Gleichheit des Eigentums für die Menschen durch eine globale revolutionäre Umgestaltung des bestehenden Eigentumssystems herbeizuführen. David Harris sieht Skidmore zwar als „an important figure in the development towards socialism“ (Harris 1974, 91), doch Skidmore war kein unbedingter Befürworter von kollektiven Formen des Eigentums, kein Sozialist im eigentlichen Wortsinn.

8 „In the new social order Skidmore was planning he outlawed all discrimination on account of religion, race, or sex. He was thus one of the earliest advocates of full equality, including suffrage, both for women and Negroes“, so schreibt Philip Foner (1962, 135). Dies galt ebenso mit Blick auf die amerikanischen Ureinwohner.

Insbesondere war er kein Anhänger des Owenismus. Sein theoretisches (wie praktisches) Schaffen kann als Beispiel für einen Weg begriffen werden, der frühe emanzipatorische Denker über den Horizont von Paines *Rights of Man* hinausführte.

Obwohl der rezeptionsgeschichtliche Einfluss von Skidmores Denken in keiner Weise mit dem von Paine verglichen werden kann, so reichte er dennoch aus, um zu Marx vorzudringen. Zumindest ein 'indirekter Weg' zu Marx ist ganz gut rekonstruierbar. Auf das Diktum aus der *Deutschen Ideologie*, dass „seit 1829 eine eigne sozialistisch-demokratische Schule“ (MEW 3, 476) in Nordamerika existiere, ist bereits hingewiesen worden. Weiter heißt es, diese Schule sei durch den amerikanischen Nationalökonom Cooper bekämpft worden. Hiermit ist Thomas Cooper gemeint, dessen Buch *Lectures on the elements of political economy* Marx in der zweiten Auflage von 1831 in seinem zweiten Manchester Heft von 1845 exzerpiert hatte (MEGA<sup>21</sup> V.4, 72-98). Dass Cooper auch den theoretisch einflussreichen englischen antikapitalistischen Ökonomen und Philosophen Hodgskin bekämpft hat, zeigt, dass man es mit einem eingeschworenen Gegner des Arbeiterradikalismus zu tun hat. Cooper stellte das allgemeine Wahlrecht in Frage.<sup>9</sup> Die Gesellschaft ist für ihn zum Schutz des Eigentums errichtet worden. „Welchen vernünftigen Anspruch“, so gibt Marx den Amerikaner in seinem Exzerpt wieder, „können die haben, die kein Eigentum of their own haben, to legislate on the property of others?“ (MEGA<sup>2</sup> IV.4, 97) „Wenn allgemeines Stimmrecht vorherrscht, kommt die politische Macht des Landes früher oder später unwiderruflich in die Hände derer, die die Arbeiter, die Eigentumslosen repräsentieren, to the exclusion of the men who possess property. Dann das Eigentum verloren.“ (ebd.) Man solle sich nur einmal vorstellen, so schreibt Cooper, dass solche Arbeiterführer die Legislative beeinflussen könnten, „who are now openly advocating an equal division of property among adults, under the auspices of Mrs. Alex. Ming and Thomas Skidmore“ (ebd.). (Der hier genannte Alexander Ming war ein politischer Mitstreiter Skidmores.)

Etwas überspitzt formuliert könnte man behaupten, dass Cooper - ähnlich wie James Mill in Großbritannien - angesichts des antikapitalistischen Arbeiterradikalismus das Ende der Zivilisation nahen sah.

9        Daraufgeht Marx in seiner Schrift *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral* von 1847 ein. (MEW 4, 342f.)

### 3. Wie ist der Niedergang des Sozialismus und der antikapitalistischen Theoriebildung im England der post-chartistischen Periode zu erklären?

Bis in die Spätphase der chartistischen Bewegung hinein besaßen sozialistische - in erster Linie owenistische - Gruppen nur geringen Einfluss auf diese Bewegung, die als historischer Erbe der 'jakobinischen Wahlrechtsbewegung im Großbritannien der 1790er Jahre bezeichnet werden könnte. In theoretischer Hinsicht dominierte ein Eklektizismus, in dem unterschiedliche britische wie auch kontinentale Theorieelemente eine Rolle spielten, wobei das Naturrecht in seiner durch Paine überlieferten Gestalt prägend war. Erst in der Spätphase des Chartismus traten mit Harney und Jones politisch-ideologische Führungspersönlichkeiten auf, die darauf drängten, stärker als zuvor die politischen Ziele des demokratischen Radikalismus um eine entschieden sozialistische Programmatik zu erweitern. Doch zu diesem Zeitpunkt, d.h. nach 1848, war der Niedergang der chartistischen Bewegung bereits eingeleitet.

Eric Hobsbawm stellt die Frage, wie der zeitweilige Niedergang der radikalen britischen Arbeiterbewegung bzw. der sozialistischen Bewegung nach dem Niedergang von Owenismus und Chartismus zu deuten sei: „In der Tat ist die fehlende Kontinuität zwischen den Arbeiterbewegungen vor und nach dem Chartismus, die Generationslücke zwischen dem Owenschen Sozialismus und dem Wiederaufblühen des Sozialismus in den 1880er Jahren derart offenkundig, dass die Historiker noch immer eine Erklärung dafür suchen.“ (2001, 82)

In der Literatur des Marxismus gibt es eine klassische These zu dieser Frage in Engels' 1885 verfassten Aufsatz für die *Neue Zeit* mit dem Titel *England 1845 und 1885*. Die mittlere Victorianische Periode bedeutete für England eine Zeit des wirtschaftlichen Wachstums und zugleich der schrittweisen Hebung des Lebensstandards von gewissen Teilen der Arbeiterklasse. Im Rückblick redet Engels von den betreffenden Gruppen innerhalb der englischen Arbeiterschaft als einer „Aristokratie in der Arbeiterklasse“ (MEW 21, 194).

Der Hintergrund dieser Entwicklung war der Aufstieg Englands zum 'Workshop of the world', während die industrielle Entwicklung anderer Länder hinterherhinkte. „Solange Englands Industriemonopol dauerte“, so führt Engels aus, „hat die englische Arbeiterklasse bis zu einem gewissen Grad teilgenommen an den Vorteilen dieses Monopols. Diese Vorteile wurden sehr ungleich unter sie verteilt; die privilegierte Minderheit sackte den größten Teil ein, aber selbst die große Masse hatte wenigstens dann und wann vorübergehend ihr Teil. Und das ist der Grund, warum seit dem Aussterben des Owenismus es in England keinen Sozialismus gegeben hat.“ (197) Engels erklärt also den zeitweiligen Niedergang des englischen Sozialismus mit der vorübergehend verbesserten sozialen Situation der Arbeiter. So schlüssig diese Er-

klärung auf den ersten Blick auch wirkt, so fraglich scheint es auf den zweiten Blick, ob sie wirklich ausreicht.

Dieser klassische Topos wird in der neueren angelsächsischen Forschung hinterfragt und wesentlich modifiziert. Noel Thompson hat dabei weniger den Niedergang des englischen Sozialismus als (heterogener) politischer Bewegung im Blick, sondern er fokussiert auf den eventuell schon einige Jahre früher begonnenen Niedergang einer spezifischen antikapitalistischen Theorierichtung, für die eine politisch wie theoretisch heterogene - mit dem irreführenden Begriff 'ricardianische Sozialisten' bezeichnete - Autorengruppe als repräsentativ gelten kann.<sup>10</sup>

Noel Thompson weist daraufhin, dass in den 1820er Jahren mit William Thompson, Hodgskin und Gray eine antikapitalistische politische Ökonomie entstand, die in der zeitgenössischen Arbeiterpresse breit rezipiert wurde. Gegenüber der apologetischen Ökonomie (neben dem durch die marxsche Kritik allseits bekannten Nassau W. Senior wären hier u.a. George Julius Poulett Scrope, die 'Society for the Diffusion of Useful Knowledge' um Charles Knight und H. Brougham oder die von Malthus beeinflusste und in Sachen Apologetik zugunsten des Kapitals dilettierende Schriftstellerin Harriet Martineau zu nennen) bildete sich eine - wie Noel Thompson es ausdrückt - *populär political economy* als *the people's science* heraus. Mit dem Grundgedanken, die Wissenschaft der politischen Ökonomie aufzugreifen, die ökonomischen Theorien kritisch zu durchleuchten und schließlich die eigene ökonomische Theoriebildung in den Dienst der Arbeiterklasse zu stellen und als argumentative Waffe in den sozialen Auseinandersetzungen gegen das Bürgertum zu verwenden, unterschied sich diese Strömung fundamental von der bisweilen ablehnenden Haltung, die der nichtproletarische Radikalismus - allen voran in Gestalt des cobbettschen Antiintellektualismus - der Wissenschaft der politischen Ökonomie entgegenbrachte. Wenn Marx im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital* über den Zeitraum von 1820 bis 1830 schreibt, dass damals in England „wissenschaftliche Lebendigkeit auf dem Gebiet der politischen Ökonomie“ herrschte und „glänzende Turniere gefeiert“ (MEW 23, 20) wurden, so hat er wohl in erster Linie die Debatte um den (bürgerlichen) Ricardianismus im Blick. Doch wäre zu ergänzen, dass gerade die wissenschaftliche Lebendigkeit und der kämpferische Charakter der theoretischen Auseinandersetzungen auch in den Schriften der sog. 'ricardianischen Sozialisten' zu finden sind.

In der neueren Forschung wird Engels' Erklärungsversuch hinterfragt und wesentlich modifiziert. Noel Thompson zufolge kam es im Großbritannien der 1840er Jahre zu einem theoretischen Niedergang der antikapitalistischen Theoriebildung. Die historische Entwicklung habe zu einem „collapse of theory“ geführt, „which

10 Auf diese Autorengruppe gehen zahlreiche Werke zur Geschichte des Sozialismus vor Marx ein, von denen hier eine Auswahl genannt werden kann: Beer 1913; Cole 1953; Vester 1970; Bedarida 1972, 257ff; Claeys 1987; N. Thompson 1998; 2002.

characterised the labourism of the 1850s and 1860s" (N. Thompson 2002, 224). Noel Thompson argumentiert - und hier ist der entscheidende Punkt, an dem er über Engels' Erklärungsversuch hinausgeht - dass theoretische Defizite der *popular political economy* in Kombination mit der Verbesserung der Lebenssituation der Arbeiterklasse zum Zusammenbruch dieses Diskurses führten: „While of itself [...] the relative material prosperity of the 1850s and 1860s did not preclude the formulation of an anti-capitalist and/or socialist critique of capitalism, what it may have done was to hinder or obviate the further development of a critical political economy based upon those foundations laid down by Owen, Thompson, Hodgskin, Gray and Bray" (ebd.). Hier werden wichtige emanzipatorische Denker genannt, deren Theorien jedoch in der post-chartistischen Periode mehr oder weniger stark an Bedeutung und Einfluss verloren. Noel Thompson fährt fort: „It was the reality of mid-Victorian prosperity combined with the specific nature of its internal theoretical structure which may be said to have precipitated the disintegration of anti-capitalist and socialist thought." (227f.)

Der entscheidende Punkt ist, dass auf der Basis der marxischen Theorie Perioden des ökonomischen Wachstums erklärbar seien, so dass aus dieser Richtung kein „empirical threat to the theoretical core" (227) der marxischen Kritik der politischen Ökonomie zu erwarten sei. Ganz anders habe die Situation hinsichtlich der ricardianischen Sozialisten ausgesehen, die - aus ihren Theorieansätzen heraus - nicht dazu fähig gewesen seien, längere Perioden ökonomischer Prosperität zu erklären. „For these writers such periods of sustained growth were empirical anomalies which could not be accommodated within the theoretical structure which they had elaborated; they represented a fundamental crisis for early anti-capitalist and socialist economic thought which could not be resolved within the prevailing paradigm." (ebd.)

Noel Thompsons These lässt sich darin zusammenfassen, dass die Theorieansätze der ricardianischen Sozialisten aufgrund theoretischer Defizite die Konfrontation mit einer sich in unvorhergesehener Weise verändernden ökonomischen Realität nicht überstehen konnten. Mit dieser These, die die engelssche Einschätzung entscheidend modifiziert, muss sich die künftige Forschung auseinandersetzen.

#### 4. Fazit

Es kann festgehalten werden, dass die drei hier angesprochenen Forschungsfragen zum englisch-nordamerikanischen Radikalismus des 17. bis 19. Jahrhunderts nach wie vor einer weitergehenden Bearbeitung harren. Die These einer historischen Kontinuität von den Diggers bis zu den Chartisten darf nicht unhinterfragt hingenommen werden. Der Trennungsprozess von 'plebejisch'-demokratischem und proletarischem Radikalismus im frühen und mittleren 19. Jahrhundert - hier am Beispiel des New Yorker Arbeiterführers und 'organischen Intellektuellen' Skid-



more aufgezeigt - bedarf mehr Aufmerksamkeit. Gegenüber dieser Ausdifferenzierung war die Frage von Sozialreform oder Revolution - die zur wichtigsten Frage der internationalen sozialistischen Arbeiterbewegung im 20. Jahrhundert werden sollte - zunächst von sekundärer Bedeutung. Dieser historische Prozess sollte hinsichtlich seiner Schwierigkeit, seiner Langwierigkeit und seiner Ambiguität nicht unterschätzt werden. Mit Blick auf die engelssche Erklärung des zeitweiligen Niedergangs des englischen Sozialismus in der Periode der „mid-Victorian prosperity“ (N. Thompson 2002, 227f.) ist zu überlegen, ob diese nicht zu differenzieren und eventuell zu ergänzen ist. Deutschsprachige Studien zu den in diesem Aufsatz benannten Fragen waren in den letzten zwei Jahrzehnten rar.

Die neueren angelsächsischen und französischen Diskussionen werden in Deutschland wenig zur Kenntnis genommen. Somit herrscht großer Nachholbedarf. Ein erster Schritt wäre, nicht bei den *Theorien über den Mehrwert* oder bei *The Making of the English Working Class* von E. P. Thompson stehen zu bleiben, sondern sich in die Werke des vormarxischen Antikapitalismus sowie der neueren Forschungsliteratur seit 1980 zu vertiefen.

## Literatur

- Aylmer, G.E., „The Religion of Gerrard Winstanley“, in: McGregor, J.F./Reay, B. (Hg.), *Radical Religion in the English Revolution*, Oxford 1986, 91-119.
- Bedarida, Francois, „Le Socialisme en Angleterre jusqu'en 1848“, in: Droz, Jacques (Hg.), *Histoire Generale du Socialisme. Tome 1: Des origines ä 1875*, Paris 1972, 257-330.
- Beer, Max, *Geschichte des Sozialismus in England*, Stuttgart 1913.
- Burkard, Karl-Josef, *Thomas Hodgskins Kritik der politischen Ökonomie. Zum Verhältnis von antikapitalistischer Theorie und Arbeiterklassenbewegungen England 1823-1835*, Hannover 1980.
- Claeys, Gregory, *Machinery, Money and the Millennium. From Moral Economy to Socialism, 1816-60*, Cambridge 1987.
- Cole, G.D.H., *Socialist Thought. The Forerunners 1789-1850* (=A History of Socialist Thought: Volume I), London 1953.
- Foner, Philip S., *History of the Labor Movement in the United States. Volume I: From Colonial Times to the Founding of the American Federation of Labor*, New York 1962.
- Fruchtman Jr., Jack, *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, New York 1994.
- Harris, David, *Socialist Origins in the United States. American Forerunners of Marx 1817-1832*, Assen/Niederlande 1974.
- Halevy, Elie, *Thomas Hodgskin* (1903), London 1956.
- Hill, Christopher, *The World turned upside down. Radical Ideas during the English Revolution* (1972), London 1991.
- Hobsbawm, Eric, „Die Entstehung der Arbeiterklasse (1870-1914)“, in: ders., *Ungewöhnliche Menschen. Über Widerstand, Rebellion und Jazz*, aus d. Englischen v. Thorsten Schmidt, München 2001, 80-102.

- Hollis, Patricia, *The Pauper Press. A Study in Working-Class Radicalism of the 1830s*, Oxford 1970.
- Hundt, Martin, „Diskussionsbeitrag [zur Frage des Frühsozialismus in der zeitgenössischen nichtsozialistischen Literatur]“, in: Hahn, Manfred/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Sozialismus vor Marx*, Köln 1984, 140.
- Klenner, Hermann, „'Ich spreche im Namen aller Armen' oder: Die gute alte Sache der Kommunisten“, in: Winstanley, Gerrard, *Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate*, Frankfurt/M 1988, 301-340.
- Lowenthal, Esther, *The Ricardian Socialists*, New York 1911.
- Macpherson, C.B., *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, aus d. Englischen v. Arno Wittekind, Frankfurt/M 1967.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Werke* (MEW), Berlin/Ost 1956ff.
- dies., *Gesamtansgabe* (MEGA), Berlin/Ost 1975ff.
- Paine, Thomas, *Rights of Man* (1791/92), Mineola/USA 1999.
- Philp, Mark, „Introduction“, in: ders. (Hg.), *The French Revolution and British Popular Politics*, Cambridge 1991, 1-17.
- Skidmore, Thomas, *The Rights of Man to Property! Being a Proposition to make it equal among the Adults of the present Generation: and to provide for its equal Transmission to every Individual of each succeeding Generation, on arriving at the Age of Maturity*, New York 1829.
- Stack, David, *Nature and Artifice. The Life and Thought of Thomas Hodgskin, 1787-1869*, London 1998.
- Thompson, E.P., *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, 2 Bd. (1963), aus d. Englischen v. Lotte Eidenbenz u.a., Frankfurt/M 1987.
- Thompson, Noel W., *The Real Rights of Man. Political Economies for the Working Class 1775-1850*, London 1998.
- dies., *The People's Science. The Popular Political Economy of Exploitation and Crisis 1816-34*, Cambridge 2002.
- Vester, Michael, *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozess. Über Geschichte und Soziologie der Arbeiterbewegung*, Frankfurt/M 1970.

## **Primäre und sekundäre Arbeitspolitik und Öffentlichkeit. Zum Nutzen einer analytischen Unterscheidung in der Debatte um die Revitalisierung der Gewerkschaften**

Ich möchte im Folgenden einige Impulse, die ich als Gewerkschaftsforscher aus einer sehr produktiven Zusammenarbeit mit Frieder Wolf erhalten habe, zum Ausgangspunkt weiterführender Überlegungen machen. Sie sind u.a. verknüpft mit laufenden Arbeiten zu einem Projekt über 'Standortkonflikte' (Martens/Dechmann 2007; [www.standortkonflikte.de](http://www.standortkonflikte.de)), in dem es vorrangig darum geht, ob sich aus den in jüngerer Zeit zunehmenden und oft lange andauernden und heftigen Konflikten um den Erhalt von Arbeitsplätzen neue arbeitspolitische Dynamiken entwickeln können.

Diese Fragestellung taucht im Mainstream des industriesoziologischen Diskurses in der Bundesrepublik allenfalls am Rande auf<sup>1</sup>, weist allerdings Bezüge zu der aus dem angelsächsischen Raum heraus angeregten Debatte um eine 'Revitalisierung der Gewerkschaften' auf (Hälker/Vellay, 2006; AG Strategie Unionism 2007; Dörre 2007).

Erste Berührungspunkte zwischen Wolf und mir ergaben sich in der ersten Hälfte der 1980er Jahre anhand der Frage, ob und wie alte und neue soziale Bewegungen zueinander finden können, wenn sie jeweils mit Aussicht auf Erfolg ihre (programmatisch) auf weitreichende gesellschaftliche Veränderung gerichteten Ziele verfolgen (Martens/Peter/Wolf 1984). Angesichts der in den 1970er Jahren deutlich gewordenen Grenzen gewerkschaftlicher Arbeitspolitik einerseits, des Aufkommens neuer sozialer Bewegungen, vor allem der Ökologiebewegung andererseits, schien uns diese Frage wichtig. In einer Phase, in der die kritische Gewerkschaftsforschung die Gewerkschaften als potenziell gesellschaftsverändernde Kraft gerade verabschiedete<sup>2</sup>, befand sich ein solcher Versuch, verbunden mit einer kritischen Überprüfung

- 1 Britta Rehder (2006) fragt in diesem Zusammenhang zwar spektakulär nach dem möglichen Ende der 'Dekade des Co-Managements', analysiert aktuelle Konflikte dann aber allein unter dem Aspekt ihrer Funktionalität für die Stabilität bestehender korporatistischer Strukturen.
- 2 Walther Müller-Jentsch als einer der Protagonisten der 'emphatischen Gewerkschaftsforschung' der 1970er Jahre (Wiesenthal 1988) schreibt etwa 1984: „So sympathisch

theoretischer Grundlegungen (Wolf 1982), schon ziemlich bald am Rand der industriesoziologischen Debatten. Heute ist dieser Versuch für uns, gemeinsam mit vielen Anderen, eng mit dem Dialogprojekt 'Forum Neue Politik der Arbeit' ([www.FNPA.de](http://www.FNPA.de)) verknüpft.

Die Mainstreamdebatten wurden zunehmend durch den Siegeszug systemtheoretischer Konzepte geprägt. In der arbeitspolitischen Forschung an der Sozialforschungsstelle Dortmund (sfs) schlug sich die stillschweigende Verabschiedung neomarxistischer Bezüge durch die Industriesoziologie in der Formulierung eines 'Situation-Institution-System-Ansatzes' nieder.<sup>3</sup> Wir fragten Ende der 1980er Jahre nach den Möglichkeiten einer „arbeitspolitischen Erweiterung von Interessenvertretung“ (Martens 1992, 175ff.) und verfolgten ein Konzept, das arbeitspolitisch vor allem an den gegebenen institutionellen Strukturen und Akteuren anzuknüpfen suchte. Auch wir trugen so der in den Konflikten der 1970er Jahre erwiesenen Anpassungs- und Modernisierungsfähigkeit der kapitalistisch geprägten westlichen Gesellschaften Rechnung. In gewollt spielerisch-kritischer Anknüpfung an Helmut Schelsky sprachen wir gelegentlich von einem 'stabilen institutionellen Wandel'. Vor allem nahmen wir die innovative Einführung des Begriffs der Arbeitspolitik in die Industriesoziologie durch Frieder Naschold und Ulrich Jürgens (Jürgens/Naschold 1983; Naschold 1985) auf. Wir akzentuierten demgegenüber in einem ersten Schritt einen eher weiten Politikbegriff und betonten, dass der Bereich der Wirtschaft angesichts der zunehmenden Vergesellschaftung von Produktion und Reproduktion und unter dem Gesichtspunkt des 'Strukturwandels der Öffentlichkeit' (Habermas 1962) nicht einfach als 'privat' und damit 'nicht-politisch' charakterisiert werden könne und die Auseinandersetzung um die Arbeitsgestaltung deshalb zunehmend politischen Charakter bekommen habe. Zugleich verwendeten wir einen Arbeitsbegriff, der gegen die habermassche Unterscheidung von Arbeit und Interaktion in

mir diese Erwartungen und Hoffnungen auch sind - ich kann sie nicht (mehr) teilen. Die Gewerkschaften sind zum integralen Bestandteil des mit dem Industrialismus verbundenen bürokratischen Gehäuses geworden. Bei realistischer Abwägung der sozialen und politischen Risiken, die sie zu tragen hätten, wenn sie den industriellen Pakt der klassenübergreifenden Wachstumsallianz aufkündigten, kann nicht erwartet werden, daß sie es tun" (Müller-Jentsch 1984, 27). Das Verhältnis der Gewerkschaften zu den neuen sozialen Bewegungen sei gekennzeichnet von ihrer „Unfähigkeit, innovative demokratische Potenziale aufzunehmen und zur Revitalisierung ihrer versteinerten Organisationspraxis zu nutzen" (ebd.). Aus heutiger Sicht müsste man wohl sagen, dass die Revitalisierung der Gewerkschaften, unter zunehmender Verknüpfung mit Organisationen neuer sozialer Bewegungen zwar ein schwieriger Prozess ist, aber doch einer, in dem sich mittlerweile eine Menge bewegt.

3 Vgl. allgemein Peter (1989; 1992), bezogen auf Gewerkschaften und Mitbestimmung Martens (1992; 1994).

einem umfassend an Marx orientierten Verständnis gedacht, allerdings von uns an der sfs damals philosophisch nicht systematisch unterlegt wurde. Hinsichtlich des Politikbegriffs kamen für mich zusätzlich später - verstärkt durch die institutionentheoretische Debatte in der Politikwissenschaft (Göhler 1994; Brokmeier 1994) und vordergründig schwer hiermit vereinbar - Bezüge auf Hannah Arendt ins Spiel. Im Zusammenhang mit der 'Rückkehr der politischen Philosophie' sind ferner auch die Arbeiten von Jacques Rancieres relevant.

Nach einem Zwischenspiel gemeinsamer konzeptioneller Debatten im Zuge der Transformationsforschung nach 1989 (Wolf 1994) kam es dann im Jahre 2000 zu einer systematischen Neuanknüpfung an die alten, gemeinsam interessierenden arbeitspolitischen Fragen: zunächst mit dem sfs-Forum 'Neue Arbeit - neue Gesellschaft. Nach dem Umbruch' (Martens/Peter/Wolf2001), dann über die Mitinitiiierung des 'Forums Neue Politik der Arbeit', das wir aus diesen Impulsen heraus vorantrieben (Scholz u.a. 2006). Bereits im Rahmen seiner Beiträge zum sfs-Forum hat Wolf vorgeschlagen, zwischen 'primärer' und 'institutionalisierter' Arbeitspolitik zu unterscheiden (2001). Diese Unterscheidung war für meine empirischen Arbeiten anregend (Martens 2005; 2007b) und erscheint mir für die neuere Debatte um eine Revitalisierung der Gewerkschaften bedeutsam. Sie führt aber auch zu einigen Fragen, die ich im Folgenden diskutieren möchte. In einem ersten Schritt will ich diese Fragen auf den Politikbegriff in der Tradition der politischen Philosophie beziehen. Danach will ich den für mich relevanten begrifflichen Rahmen und seine Fruchtbarkeit für empirische Untersuchungen knapp umreißen, um dann einige aus meiner Sicht bestehende konzeptionelle Probleme zu erörtern. Abschließend werde ich die wichtigsten Ergebnisse dieser Überlegungen zusammenzufassen.

## **1. Primäre und sekundäre Arbeitspolitik – zum Nutzen der Unterscheidung bei der Analyse aktueller Konfliktentwicklungen**

Die Unterscheidung von primärer und sekundärer Arbeitspolitik wird von Wolf folgendermaßen eingeführt:

„Auch auf dem Felde der Arbeitspolitik begegnen wir dem intellektuellen Hindernis einer Vorstellung von Politik als einem Instrumentenkasten von 'Praktiken' (Kant), mit der staatliche Instanzen und Apparate als Träger einer institutionalisierten Politik auf die gesellschaftliche Arbeit in ihrer jeweils 'vorgegebenen' Struktur und Dynamik einwirken. Dadurch kommt dann der gesellschaftspolitische Prozess [...], in dem sich überhaupt erst die neuen Verhältnisse - Akkumulationsmodelle und Regulationsregimes - herausbilden, nicht mehr in den Blick. Diese historische 'Herausbildung' lässt sich nicht als historische 'Evolution' begreifen, in der jedes 'Stadium' sich aus dem vorhergehenden 'entwickelt'. Es ist vielmehr als eine immer auch kontingente Resultante des 'Ringens(s) der auf das Vergesellschaftungshandeln bezogenen alternativen Entwürfe' in



der 'Zivilgesellschaft als Hegemoniebildungssphäre' (Haug 1996,142), und zugleich als [...] 'Fundsache', als etwas, wofür die 'sozialen Bewegungen den Schlüssel finden' müssen [...], zu dechiffrieren. Das schließt die Aufgabe mit ein, auch ihren offenen Rand an noch nicht ausgetragenen, noch nicht festgelegten Möglichkeiten und Weichenstellungen zu erfassen. Um diese unterschiedlichen analytischen Aufgaben nicht zu 'entpolitisieren' wie dies in der Rede von 'Oberfläche' und 'Kernstruktur' ebenso geschieht wie etwa in der Entgegensetzung von 'Politik' und 'historischem Prozess', unterscheide ich sie als 'primäre', auf das gesellschaftliche Ringen bezogene, und als 'sekundäre', auf die verselbständigten Formen institutionalisierter Politikabläufe, bezogene Politik." (2001, 229 f.).

Unterschieden wird demnach zwischen (1) einer sekundären Arbeitspolitik im Sinn von geronnenen Mustern institutionalisierten Handelns oder 'verselbständigten Formen institutionalisierter Politikabläufe' sowie (2) einer primären Arbeitspolitik im Sinn von aus den unmittelbaren Arbeitsprozessen heraus erwachsenden Handlungsprozessen. Diese zielen darauf ab, Bedingungen der Verausgabung von Arbeit in einem weiten Sinn zu gestalten und Schutzvorkehrungen für die lebendigen Träger der Arbeit gesellschaftlich durchzusetzen.

Primäres arbeitspolitisches Handeln wird so - anknüpfend an Arendt, aber aus deren „spezifischer Version einer 'massenfeindlichen' politischen Philosophie herausgelöst" (Wolf 2007,63) - als Handeln Mehrerer oder Vieler gefasst, und dem letztlich auf dieses zurückzuführenden Handeln von Professionellen in intermediären oder staatlichen Institutionen gegenübergestellt.<sup>4</sup> Wolfs Unterscheidung führt über das in den 1980er Jahren an der sfs entwickelte, v.a. auf die institutionelle Ebene gerichtete Konzept eines stabilen institutionellen Wandels hinaus, indem der Gedanke der Interessenvertretung arbeitspolitisch erweitert wird. Entscheidend ist das Argument, dass durch die Ausblendung primärer Arbeitspolitik ein „Rationalitätsdefizit" entstehe, das dann „überwiegend durch das schlichte Festhalten an einmal gewonnenen Realitätsvorstellungen, die sich zumeist auf ältere Zustände der gesellschaftlichen Wirklichkeit beziehen, inhaltlich gefüllt" werde (Wolf 2001, 231). Dies taue aber „allenfalls für Reaktionen einer rein defensiven Verteidigungsabwehr als Kognitionsgrundlage" (ebd.). Angesichts der seit Beginn der 1990er Jahre zu beobachtenden Erosionsprozesse der Institutionen der Arbeit erscheint dieser Gedanke nur allzu angemessen - er ist aber m.E. durchaus auch mit dem kritisch-distanzierten Blick kompatibel, den man bei Arendt häufig entdeckt, wenn es um die Berufspolitiker geht, die den politischen Raum stellvertretend für die Vielen besetzen (1974,277ff, insbes. 355ff). Auch darüber hinaus sehe ich deutliche wechselseitige Anknüpfungspunkte,

4 Für primäre Arbeitspolitik gilt, was Arendt für politisches Handeln generell feststellt: Sie ist in der Lage, „einen neuen Anfang zu setzen, etwas Neues zu beginnen, die Initiative zu ergreifen oder, Kantisch gesprochen, eine Kette von selbst anzufangen" (1993,34).

unbeschadet der spezifischen Distanz, die Wolf (2004) gegenüber der arendtschen politischen Philosophie und ihrem Arbeitsbegriff bezieht.

Bei primärer Arbeitspolitik als politische Macht erzeugendes Zusammenhandeln Vieler geht es um die Entstehung des Raums des Politischen als ein „Raum der Freiheit“ (Arendt 1993,35).<sup>5</sup> Neben der Frage nach Bezügen zu Arendts politischer Philosophie stellt sich die Frage, ob man sich mit dieser Vorstellung politischen Handelns nicht zugleich auch ihren problematischen Arbeitsbegriff einhandelt.<sup>6</sup> Arendts Werk ist für eine Analyse der Entstehung politischen Handelns hoch anregend, für Fragen der strategischen Politikformulierung und verbindlichen Entscheidung jedoch, wie Jürgen Habermas (1971, 241ff.) argumentiert, nicht weiterführend. Dies hingegen gilt für aktuelle Debatten zum Zerfall von Öffentlichkeit, zur Krise der Politik (Bauman 1999; Perger/Assheuer 2000) oder zur Rückkehr der politischen Philosophie im „konsensuellen Staat“ der „Post-Demokratie“ (Ranciere 2002,105ff.). Dabei steht Ranciere mit seinem Vorschlag der Unterscheidung von „Polizei“ (40) - mit Michel Foucault als „weit jenseits ihrer [engeren polizeilichen - HM] Institutionen und spezialisierten Techniken“ (43) liegend verstanden - und Politik als „Tätigkeit, die der ersten [der Polizei, bzw. der Aufrechterhaltung einer Herrschaftsordnung - HM] feindlich ist“ (41), Wolfs Konzept der primären Arbeitspolitik sehr viel näher als Arendt.<sup>7</sup> Was Arendt als Raum der Freiheit bezeichnet, ist bei Ranciere der auf dem Anspruch von Freiheit und Gleichheit aller fußende Streit um den Anteil der

- 5 Arendt beschreibt diesen am Beispiel der griechischen Polis idealtypisch als historischen „Glücksfall“ (1993, 59) und stellt dazu fest: „Nie wieder werden wir so frei sein wie die Griechen, kein technischer Fortschritt wird uns je wieder helfen, der Sklaverei durch die Notwendigkeit zu entrinnen.“ (2003, 205)
- 6 Ich habe an anderer Stelle (Martens 2007d) argumentiert, dass Arendts Arbeitsbegriff - im Kontext ihrer Totalitarismuskritik gegen den marxschen gerichtet - nicht an den historischen Veränderungen seines empirischen Gegenstands überprüft ist, zu dem sie in ihrem Denktagebuch zutreffend konstatiert, dass heute „alle Arbeit (außer der Hausarbeit) entscheidend vom Moment des Herstellens bestimmt“ (2003, 375) und dass aus der „Sozialisierung = Entprivatisierung der Arbeit“ (348) der Sozialismus entsprungen sei.
- 7 Diese Nähe besteht auch zu Wolfs Konzeption radikaler Philosophie. Wenn der „Skandal der Philosophie“ darin liegt, „dass die unterschiedlichsten philosophischen Linien einerseits das Selberdenken propagierten und es auch innerhalb der Philosophieform propagieren mussten, andererseits aber gerade dieses Selberdenken zum Instrument einer Selbstunterwerfung umfunktioniert haben“ (2002, 25f.), dann trifft sich dieses Argument mit Rancieres Analyse des „anfänglichen Skandals der Politik, den die demokratische Tatsächlichkeit der Philosophie zu bedenken gibt“ (2002, 27). Beginnend in der griechischen Polis habe „die Partei der Armen nichts anderes [verkörpert] als die Politik selbst als Einrichtung eines Anteils der Anteillosen“, während „die Partei der Reichen nichts anderes [verkörpert] als die Antipolitik“ (26f.).

Anteilslosen', der als Prozess „politischer Subjektivierung" erst jene „Vielheit erzeugt, die nicht in der polizeilichen Verfassung der Gemeinschaft gegeben" ist (47).

Ich werde die damit angesprochenen philosophischen Fragen hier nicht weiter erörtern.<sup>8</sup> Vielmehr will ich mich vor dem Hintergrund einer empirischen Untersuchung aktueller Konflikte im Zug der Verlagerung von Arbeitsplätzen einer begrenzteren Frage zuwenden: Von welchem Punkt an kann von primärem arbeitspolitischem Handeln als wirklich politischem gesprochen werden und was ist erforderlich, damit es politisch folgenreich wird? Ich werde dazu an Oskar Negts und Alexander Kluges Untersuchungen zur Entstehung und Funktion 'proletarischer Öffentlichkeit' anknüpfen.

Beim Rückgriff auf das arendtsche Politikkonzept bleibt das Problem einer begrifflichen Unschärfe, das z.B. Antonio Gramsci bei seiner Unterscheidung von leidenschaftlichem Kampf um Interessen und politischem Kampf dadurch anzugehen versucht, dass er von 'Katharsis' als Voraussetzung zur Herausbildung des politischen Kampfes spricht (Röttger 2007). Auch in Rancieres Konzept von Politik ist nicht jedes Zusammenhandeln der Anteilslosen schon ein politisches Handeln:

„Nichts ist [...] an sich politisch. Aber alles kann es werden, wenn es die Begegnung der zwei Logiken [der polizeilichen und der gleichzeitlichen als Prinzip von Politik - HM] stattfinden läßt. Ein und dieselbe Sache - eine Wahl, ein Streik, eine Demonstration kann Politik oder nichts stattfinden lassen. Ein Streik ist nicht politisch, wenn er eher Reformen als Verbesserungen fordert oder wenn er die Autoritätsverhältnisse anprangert statt das Ungenügen der Gehälter. Er ist es, wenn er die Verhältnisse, die den Arbeitsplatz bestimmen, in seinem Verhältnis zur Gemeinschaft neu ordnet." (2002, 44)

Wenn wir heute konkrete betriebliche Kämpfe - wie z.B. die in jüngerer Zeit vermehrt zu beobachtenden Standortkonflikte - näher untersuchen, werden wir in deren Entwicklung zunächst auf leidenschaftliche Kämpfe um Interessen stoßen, in denen mehr oder weniger arbeitspolitisches Potenzial enthalten sein mag, und dann danach zu fragen haben, was sich davon in welchen Konstellationen oder unter welchen Bedingungen entfaltet. Die von Wolf vorgeschlagene begriffliche Unterscheidung erweist sich hier im ersten empirischen Zugriff als ausgesprochen fruchtbar.

8 So ist etwa bei Ranciere, wenn er von politischer Subjektivierung spricht, im Kern von einer Negation von Subjektivierung im Sinn von Positionszuweisung und Zurichtung innerhalb einer je gegebenen Herrschaftsordnung die Rede, vom Subjekt als einem unterworfenen. Bei Arendt hingegen sind mit dem Denken als „dialogisch mit-sich-selbst-sein auf andere bezogen" (2003, 283) und „unbedingter' Tätigkeit und Quelle der Freiheit" (261) unverkennbar Bezüge zu einer Subjektphilosophie in der Tradition des deutschen Idealismus von Kant bis Husserl und Heidegger gegeben. Es geht um das Subjekt als zugrundeliegendes.

Die sozialen Konflikte im Bereich von Industrie- und Dienstleistungsarbeit, die sich derzeit als Widerstandshandeln unterschiedlicher Beschäftigtengruppen zunehmend entzünden, müssen zunächst einmal als leidenschaftliches Interessenhandeln charakterisiert werden - seien es relativ autonom von Gruppen hoch qualifizierter Beschäftigter geführte Konflikte wie der Siemenskonflikt (Martens 2006; Croucher u.a. 2007), seien es gewerkschaftlich initiierte, wohl kalkulierte Konflikte, die diese Beschäftigtengruppe argumentativ stark einbezogen haben, wie etwa der Conti-Konflikt (IGBCE 2007), oder die verschiedenen Streiks um Sozialtarifverträge, aus denen heraus sich ebenfalls autonome primäre arbeitspolitische Prozesse seitens der Streikenden entwickeln können, wie das Beispiel des Streiks bei BSH-Spandau am deutlichsten zeigt (Gester o. J., 24ff.).<sup>9</sup>

Was man an allen Konflikten zeigen kann, ist:

- Es wird immer schwieriger, in ihnen Interessenausgleiche herzustellen - sei es durch Kompromissbildungen mit dem Konfliktgegner, sei es im Hinblick auf die Interessen verschiedener, möglicherweise auch unterschiedlich involvierter Beschäftigtengruppen, etwa zwischen Produktionsarbeitern und Entwicklungsingenieuren am gleichen, von Stilllegungen betroffenen Standort oder zwischen unterschiedlichen Beschäftigtengruppen im Rahmen eines gemeinsamen Tarifvertrags.
- In vielen dieser Konflikte wird ein erhebliches arbeitspolitisches Potenzial virulent, das aber nur zur Geltung gebracht werden kann, wenn es gelingt, „eine Begegnung zwischen der polizeilichen und der gleichheitlichen Logik stattfinden [zu] lassen, welche niemals bereits konstituiert ist.“ (Ranciere 2002, 44).
- Bei den Streiks um Sozialtarifverträge könnte man sich solche Begegnungen dort vorstellen, wo die Streikenden eine Verknüpfung zwischen Konzernentscheidungen zur Standortschließung und Forderungen für die weitere politische Gestaltung der Entwicklung einer Region herzustellen vermögen. Solche Begegnungen sind zugleich daran gebunden, dass es ihnen gelingt, entsprechende neue politische Räume herzustellen.
- Ernstliche Konfliktlösungen hätten bei den gegenwärtig vermehrt aufbrechenden Arbeitskonflikten eine wirkliche Politisierung der Auseinandersetzungen

9 Unter den rechtlich gegebenen Bedingungen in der Bundesrepublik dürfen Unternehmensentscheidungen seitens einer Gewerkschaft nicht durch einen Streik in Frage gestellt werden. Der Streik um einen Sozialtarifvertrag ist deshalb die 'Krücke', über die eine solche Entscheidung so teuer gemacht werden soll, dass ein Unternehmensvorstand sich zu ihrer Revision veranlasst sieht. Zu einer vorläufigen vergleichenden Interpretation der verschiedenen, hier angedeuteten Konflikte vgl. Martens/Dechmann 2007.

zur Voraussetzung. In der gewerkschaftlichen Debatte um neue arbeitspolitische Ansätze (Detje 2005; Peter 2007) reflektiert sich das vielfältig.

Im Verlauf der hier angesprochenen Konflikte wird vor allem die Ohnmacht der institutionalisierten Politik sichtbar, die weder konkrete Unternehmensentscheidungen beeinflussen kann, noch gewillt ist, deren Rahmenbedingungen durch politische Eingriffe anders zu gestalten. Zugleich wird die einzelwirtschaftliche Rationalität der jeweiligen unternehmerischen Entscheidungen grundsätzlich kaum in Frage gestellt. Im Verlauf einzelner Konflikte gelingt den unmittelbar Handelnden die Herstellung von neuen Räumen politischer Öffentlichkeit in z.T. bemerkenswerter Weise, etwa unter Nutzung der Möglichkeiten des Internets (Martens 2006; 2007b).

Zugleich sind solche Strukturen aber auch instabil und können sich deutlich an den vorgegebenen gewerkschaftlichen Strukturen reiben. Negt/Kluge (1972) haben in ihren Analysen proletarischer Öffentlichkeit wiederholt auf zwei Sachverhalte hingewiesen:

1. In bestimmten Konflikten ist es möglich „daß sie [die Arbeiter - HM] sich verhalten können, als ob es eine entgegenstehende fremde Realität nicht gäbe. [...] Dabei sind die neu entstehenden Formen von Kommunikation und proletarischer Öffentlichkeit Teil eines sich schnell organisierenden Zusammenhangs, in dem sich jeder Einzelne so verhält, wie er sich insgeheim in seiner Phantasie, in seinen Wünschen, in seinen Triebansprüchen immer schon verhalten hat." (406f.)
2. „In der Geschichte der Arbeiterbewegung treten immer wieder Ansprüche der Arbeiter gegenüber der Öffentlichkeit auf, die von den Organisationen der Arbeiterklasse nur unbefriedigend beantwortet werden" (77); „die Bürgerliche Öffentlichkeit, die dem Arbeiter in Form seiner eigenen Organisation entgegentritt, bestätigt ihn in der Unfähigkeit, sich autonom auszudrücken." (ebd.)

Beides findet sich in den aktuellen Konflikten wieder. Zugleich wird in diesen Konflikten jedoch ein erhebliches arbeitspolitisches Potenzial sichtbar, dessen die Gewerkschaften, die diese Konflikte zugleich aktiv unterstützen und im Sinn ihrer Logik interessenorientierten Handelns begrenzen, dringend bedürfen.<sup>10</sup> Denn die

10 Im Fall des Streiks um einen Sozialtarifvertrag bei BSH in Berlin-Spandau (Martens/Dechmann 2007) etwa akzeptierte die IG Metall ein weitreichendes Angebot des Unternehmens zur Sicherung von Arbeitsplätzen um den Preis des ausdrücklichen eigenen Verzichts auf eine weiter forcierte öffentliche Demonstration der arbeitspolitischen Forderungen der Streikenden - und stieß damit zur eigenen Überraschung bei zwei Dritteln von ihnen auf massive Ablehnung.



Konflikte sind Reaktion auf die Erosion und das zunehmende Versagen institutionalisierter sekundärer Politikformen, die in der Vergangenheit bestimmte, gesellschaftlich als legitim durchgesetzte und anerkannte Ansprüche gesichert haben.

## **2. Primäre Arbeitspolitik als Impuls zu einer Neubestimmung des Vermittlungszusammenhangs von primärer und sekundärer Politik**

An dieser Stelle ergeben sich weiterführende Fragen danach, wie man sich eine Entfaltung neuer arbeitspolitischer Ansätze vorstellen soll: als dynamischen Prozess jenseits der alten Institutionen, in dem sich die Kämpfenden als Teil der *Multitudo* gegenüber dem Empire konstituieren, realitätsmächtig werden und endlich die begrenzten alten Institutionen überwinden (Hardt/Negri 2002), oder aber als eher mühsamen Prozess der Herstellung eines neuen Vermittlungszusammenhangs von neuer primärer und schon institutionalisierter sekundärer Politik?" Aus der bisher entwickelten Argumentation und dem hier nur cursorisch möglichen Blick auf die Empirie ergeben sich zwei Schlussfolgerungen:

(1) Die tatsächliche Entfaltung primärer arbeitspolitischer Prozesse ist in den gegenwärtig zu beobachtenden Konflikten daran gebunden, dass die Gewerkschaften selbst ein Interesse daran entwickeln, einen neuen Vermittlungszusammenhang von primärer und sekundärer Arbeitspolitik herzustellen (Martens 2007c). Denn sie sind, unbeschadet aller Prozesse der Erosion ihrer überkommenen institutionellen Machtpositionen, ein wichtiger Akteur innerhalb dieser Konflikte, die aus sich heraus keine solche Dynamik entwickeln, dass die institutionalisierten Gewerkschaften sozusagen 'aus dem Spiel' sind.

(2) Jeder Schritt einer stabilen Entfaltung neuer arbeitspolitischer Räume qua Herstellung eines solchen neuen Vermittlungszusammenhangs müsste sich zugleich als Schritt einer zunehmenden Auseinandersetzung um Hegemonie erweisen, um Deutungshegemonie in Bezug auf die Probleme und Problemlösungsmöglichkeiten, die in den Konflikten zum Ausdruck kommen.

In den konkreten Konflikten, auf die ich mich hier beziehe, wird die herrschende Ideologie bislang allerdings nur wenig 'angekratzt'.<sup>12</sup> Die gegenwärtige Lage ist

11 Ich möchte hier darauf hinweisen, dass Wolfs Begrifflichkeit, die auch ich verwende, nicht der strikten rancierischen Entgegensetzung von Politik und Polizei folgt, sondern von institutionalisierter Politik als einer an Aristoteles angelehnten "Para-Politik" (Ranciere 2002, 82ff.) ausgeht.

12 Im Kern ginge es also darum, an die in konkreten Konflikten virulent werdenden Widersprüche anknüpfend die Art und Weise, wie die große Mehrheit der Bevölkerung sich selber innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse begreift, zum Thema proletarischer Öffentlichkeit zu machen. Dafür sind Erzählungen erforderlich, welche

dadurch gekennzeichnet, dass zwar zunehmend politisierungsfähige Konflikte aufbrechen und in Einzelfällen unmittelbar Konfliktbeteiligte entsprechende Prozesse auch herbeizuführen suchen, dass aber im Kern die arbeitspolitische Stoßrichtung der in sie involvierten Gewerkschaften auf Sicherung bzw. Wiederherstellung eines Status quo ante im Sinn der Funktionsmechanismen der alten 'Deutschland AG' bzw. sozialpartnerschaftlicher Beziehungen im Rahmen des korporatistischen Modells gerichtet ist. Debatten um grundlegende neue Orientierungen, wie etwa im Dialogprojekt 'Forum Neue Politik der Arbeit' zwischen Gewerkschaft und gewerkschaftsnaher Wissenschaft (Scholz u.a. 2006), erreichen bislang nur eine deutlich begrenzte gewerkschaftliche Teilöffentlichkeit.

Im historischen Rückblick können wir an dieser Stelle festhalten, dass mit dem Entstehen neuer und erweiterter öffentlicher Erfahrungsräume in der privatkapitalistischen Produktion ein Raum entstanden und durch bestimmte institutionelle Vorkehrungen abgestützt worden ist, aus dem heraus primäres arbeitspolitisches Handeln von den Arbeitenden selbst immer wieder neu hervorgebracht, aber zugleich auch immer wieder institutionell begrenzt wird. Die institutionellen Strukturen des deutschen Korporatismus sind dabei besonders ausgeprägt. Die in ihnen verankerten gewerkschaftlichen Akteure sind als Resultat vergangener erfolgreicher Institutionalisierung nicht mehr ohne Weiteres als Akteure einer sozialen Bewegung zu verstehen. Dies lässt sich aktuell an den erwähnten Standortkonflikten empirisch zeigen.

Knüpft man nun mit Wolf an die politische Philosophie Arendts und insbesondere Rancieres an, wird man von einem primären politischen Handeln in Bezug auf die Sphäre der gesellschaftlichen Arbeit nur dann sprechen können, wenn es (1) ein Zusammenhandeln Mehrerer oder Vieler gibt, wenn es (2) in einem öffentlichen, zumindest betriebsöffentlichen, Raum stattfindet und wenn es (3) aktiv darauf gerichtet ist, „die Verhältnisse, die den Arbeitsplatz bestimmen“ (Ranciere 2002, 44), in Beziehung zur Gesellschaft neu zu ordnen. Von den alltäglichen Prozessen des Arbeitens und Herstellens aus betrachtet, in denen die Arbeitenden in Fabrik, Werkstatt, Verwaltung etc. kooperieren, könnte man auch sagen: Es mag vielfältige Formen der Auseinandersetzung mit den vorgegebenen Arbeitsbedingungen geben - von der Wahrnehmung von Exitoptionen über Absentismus bis z.B. zu verdecktem

die Verhältnisse erklären, in die die Menschen in ihrem Leben eingebunden sind; Erzählungen, die die innerbürgerlichen kompensatorischen Erzählformen überwinden können. Es ginge also um die Entwicklung eines zusammenhängenden Diskurses, der die erlebte Lage durch das strukturelle Defizit des gegenwärtigen Kapitalismus erklärt, der nicht mehr dazu in der Lage ist, jede Generation doppelt so reich zu machen wie die vorhergehende. Im Kontext der hier entwickelten Überlegungen wäre davon auszugehen, dass ein solcher Prozess nur denkbar ist in einem sukzessive zu entfaltenden Raum proletarischer Öffentlichkeit, durch den die gesellschaftliche 'Passivitätskrise' (Sennett 2006) überwunden werden könnte.

Konflikthandeln in Form von Sabotage" – aber diesen Auseinandersetzungsformen muss deshalb noch keineswegs die Qualität des Politischen zukommen. Das gilt gleichermaßen für die alltägliche Tätigkeit professioneller Interessenvertreter, in der Bundesrepublik Deutschland also vor allem der Betriebsräte. Insoweit sie ihrer Arbeit in Ausschüssen und Gremien nachgehen – z.B. in Kooperation mit Angehörigen der Personalabteilung, Repräsentanten staatlicher Institutionen, sei es des Arbeits- und Gesundheitsschutzes, der beruflichen Bildung, in der Selbstverwaltung usw. – erscheint es sehr viel angemessener, von *Interessenvertretungsarbeit* zu sprechen. Dies gilt nicht zuletzt auch deshalb, weil es hier dezidiert um die Vertretung von Interessen geht und nicht um deren 'Übersteigen' im Wege ihrer Transformation in politische Prozesse. Aber Interessenvertretungsarbeit kann sicherlich jederzeit politisch werden, wenn z.B. Konflikte aufgrund der Infragestellung eingeschliffener Routinen bzw. bis dahin akzeptierter institutioneller Muster aufbrechen – und dies ist in jüngster Zeit vermehrt zu beobachten.

Anschließend an die bei Negt/Kluge (1972) entwickelten Überlegungen wäre die Herstellung proletarischer Öffentlichkeit in Umkehrung der bürgerlichen Öffentlichkeit zu verstehen als „Organisierung von Konflikterfahrungen" zu „einer alle Gesellschaftsglieder umfassenden, aufhebenden und niemals ausgrenzenden Öffentlichkeit" (32). Dabei entwickelt sich primäre Arbeitspolitik nicht einfach aus sich heraus. Vielmehr bedarf ihre Entfaltung (als Politik) immer der geeigneten Formen der Organisation und Verarbeitung neuer Erfahrungen. Sie braucht also die Entfaltung entsprechender öffentlicher Räume und die Herstellung eines neuen Vermittlungszusammenhangs von primärer und institutionalisierter Politik.

Die Analysen von Negt/Kluge machen deutlich, dass öffentliche Räume, in denen politische Prozesse entfaltet und gesellschaftliche Entwicklungen gestaltet werden können, (1) immer erst hergestellt werden müssen, dass dabei (2) bürgerliche Öffentlichkeit die Prozesse der Produktion (von Leben und von Gütern) weitgehend ausspart und dass (3) die Frage, welche Erfahrungen durch den öffentlichen Gebrauch der Vernunft gemacht und verarbeitet werden können, sehr wesentlich davon abhängt, wie weitgehend es gelingt, das Ziel der „wahren bürgerlichen Politik, [einen] Republikanismus und ewige[n] Friedenszustand, der das Gegenteil der tatsächlichen

13 Im Fall des Streiks um einen Sozialtarifvertrag bei AEG im Frühjahr 2006, der die Schließung des deutschen Produktionsstandortes mit einem Verlust von ca. 1500 Arbeitsplätzen nicht verhindern konnte, finden wir z.B. im Jahr nach dem Streik bis zur endgültigen Schließung des Werkes einen kontinuierlichen Krankenstand von bis zu 70 Prozent (!). Auch wenn die Krankheitsdauer regelmäßig 6 Wochen unterschritt, so dass die Kosten für das Unternehmen und nicht für die Krankenkasse eintraten, sind diese Praktiken allerdings eine Form ununterbrochenen, erbitterten Konflikthandelns, das die Schwelle zu arbeitspolitischem Handeln nicht mehr genommen hat (Martens/Dechmann 2007).

Beziehungen der im ökonomischen Kampf stehenden Glieder der Gesellschaft darstellt" (ebd.), zu konterkarieren.

### 3. Schluss

Das Ergebnis der hier angestellten Überlegungen kann in Form einiger Thesen zusammengefasst werden:

1. Im Zusammenhang mit dem Versuch, Arbeitspolitik begrifflich präziser zu fassen, ist ein Rückgriff auf Arendts Politikbegriff hilfreich - und er ist möglich, ohne sich damit zugleich auch ihren problematischen Arbeitsbegriff einzuhandeln.
2. Der im Anschluss an Arendt gewonnene und in der Auseinandersetzung mit Ranciere weiter geschärfte Politikbegriff gestattet es, arbeitspolitisches Handeln in Bezug auf das System der Erwerbsarbeit präziser zu fassen, als dies im ursprünglich mikropolitisch überdehnten Politikverständnis des von Naschold/Jürgens eingeführten Konzepts der Fall war.
3. Dieser Politikbegriff ist in hohem Maße anschlussfähig an die von Wolf vorgeschlagene Unterscheidung von primärer und sekundärer Arbeitspolitik. Allerdings gilt es, den Fehler zu vermeiden, jegliches kollektives Interessenhandeln, das sich unter den heutigen Bedingungen subjektivierter und entgrenzter Arbeit in neuen Grenzkonflikten geltend macht (Peter 2007), als politisch zu bezeichnen. Gerade ein anspruchsvoller Politikbegriff im Anschluss an Arendt und Ranciere zwingt zu weiteren Differenzierungen und macht es erforderlich, primäres politisches Handeln immer zugleich als Handeln zu verstehen, dass auf erweiterte Ausgestaltung schon institutionalisierter Räume von Freiheit gerichtet ist.
4. Für ein besseres Verständnis der Genese politischer Prozesse, die bei Arendt und Ranciere zwingend an die Herstellung entsprechender öffentlicher Räume gebunden ist, bleibt eine Lektüre von Negt/Kluge anregend. Es gilt den Vermittlungszusammenhang von institutionalisierter Politik, die zunächst immer in Formen bürgerlicher Öffentlichkeit statt findet, und neuer primärer Politik in den Blick zu nehmen.
5. Die Entfaltung proletarischer Öffentlichkeit ist schließlich nicht denkbar ohne Nutzung und Veränderung vorhandener institutioneller Strukturen und Orientierungen. Insofern stellt die in absehbarer Zeit weiter wachsende Konfliktträchtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse für die Arbeitenden und ihre Gewerkschaften eine ständige Herausforderung der Erneuerung des Vermittlungszusammenhangs von primärer und institutionalisierter Arbeitspolitik dar - wobei nur über dessen Veränderung die Anstrengungen radikaler Philosophie in Richtung auf Überwindung von Herrschaftsstrukturen praktisch wirksam werden können.

## Literatur

- AG Strategie Unionism (Brinkmann, Ulrich/Choi, Hae-Lin/Detje, Richard/Dörre, Klaus/Holst, Hajo//Serhat, Karakyali/Schmalstieg, Catharina), *Strategie Unionism: Aus der Krise zur Erneuerung? Umriss eines Forschungsprogramms*, Jena 2007.
- Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, München-Zürich 1974.
- dies., *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hg. v. Ursula Ludz, München-Zürich 1993.
- dies., *Denktagebuch*, hgg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann, 2 Bände, Zürich 2003.
- Bauman, Zigmunt, *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit*, aus d. Englischen v. Edith Boxberger, Hamburg 1999.
- BdWiHome/Forum Wissenschaft (2004): *Neue Weltordnung, Neue Kriege. Globalisierung, Imperialismus und Empire*, [www.bdwi.de/forum/fwl-04-25.htm](http://www.bdwi.de/forum/fwl-04-25.htm) [20.02.2008]
- Brokmeier, Peter, „Institutionen als Organon des Politischen. Versuch einer Begriffsbildung im Anschluss an Hannah Arendt“, in: Göhler, Gerhard. (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994, 167-186.
- Croucher, Richard/Martens, Helmut/Singe, Ingo, „A German Employee Network and Union Renewal: the Siemenskonflikt“, in: *Relations Industriell - Industrial Relations*, Vol. 62, 2007, No. 1, 143- 168.
- Detje, Richard/Pickshaus, Klaus/Urban, Hans-Jürgen, *Arbeitspolitik kontrovers. Zwischen Abwehrkämpfen und Offensivstrategien*, Hamburg 2005.
- Dörre, Klaus, „Gewerkschaften und die kapitalistische Landnahme: Niedergang oder strategische Wahl? Einführung“, in: Geiselberger, H. (Hg.), *Und Jetzt? Politik, Protest und Propaganda*, Frankfurt/M 2007, 53-78.
- Gester, Jochen (Hg.), *Es geht nicht nur um unsere Haut'. Der Streik beim Bosch-Siemens-Hausgerätekwerk in Berlin-Spandau*, Berlin o. J.
- Göhler, Gerhard (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994.
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied/Berlin 1962.
- ders., „Hannah Arendt“ (1971), in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, erweiterte Ausgabe, Frankfurt/Main-Wien 1987, 223-248.
- Hälker, Jury/Vellay, Claus (Hg.), *Union Renewal - Gewerkschaften in Veränderung*, Düsseldorf 2006.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio, *Empire. Die neue Weltordnung*, aus d. Englischen v. Thomas Atzert u. Andreas Wirthensohn, Frankfurt/M-Zürich-Wien 2002.
- Hartwich, Hans-Hermann (Hg.), *Politik im 20. Jahrhundert*, Braunschweig 1964.
- Haug, Wolfgang Fritz, „Was kommt nach dem fordistischen Marxismus?“, in: *Das Argument*, 38. Jg., 1996, H. 2, 183-200.
- IG Bergbau-Chemie-Energie, Landesbezirk Nord, *„Wir sind Deutschland.“... als Markt- und für Beschäftigung? Continental. Wir wehren uns*, Hannover 2007.
- Jürgens, Ulrich/Naschold, Frieder, *Arbeitspolitik. Materialien zum Zusammenhang von politischer Macht, Kontrolle und betrieblicher Organisation der Arbeit*, Opladen 1983 (Leviathan Sonderheft 5/1983).
- Martens, Helmut, „Gewerkschaftspolitik und Gewerkschaftssoziologie“, in: ders., *Gewerkschaftsforschung am Landesinstitut Sozialforschungsstelle*, Dortmund 1992, 175-196.



- ders., „Empirische Institutionenforschung - theoretische und methodologische Aspekte am Beispiel der Mitbestimmungsforschung“, in: Göhler, Gerhard (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen: zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994, 273-300.
- ders., *Nach dem Ende des Hype. Zwischen Interessenvertretungsarbeit und Arbeitspolitik*, Münster 2005.
- ders., „Arbeitspolitische Initiativen In der IT-Branche. Ambivalenzen des dezentralen 'Selbertuns' und Herausforderungen und Chancen einer neuen Netzwerkpolitik für die Gewerkschaften“, in: *ARBEIT*, H. 4, 2006, 231-245.
- ders., *Industriesoziologie im Aufbruch? Herausforderungen empirischer Arbeitsforschung im Epochenbruch*, Münster 2007a.
- ders., *Primäre Arbeitspolitik und neue Gewerkschaften im Gesundheitswesen. Der Ärztestreik 2006 als Beispiel primärer Arbeitspolitik in Zeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Umbrüche*, HBS-Forschungsbericht, Düsseldorf 2007b (i.E.), [www.standortkonflikte.de](http://www.standortkonflikte.de).
- ders., „Primäre und institutionalisierte Arbeitspolitik - ein zu erneuernder Zusammenhang“, in: Peter, Gerd (Hg.), *Grenzkongflikte der Arbeit*, Hamburg 2007c, 182-201.
- ders., *Arbeit, Interessen, Politik - primäre und institutionalisierte Arbeitspolitik und Öffentlichkeit. Anknüpfungspunkte und weiterführende begriffliche Klärungen*, Arbeitspapier 1 aus dem sfs-Projekt „Standortkonflikte“, [www.standortkonflikte.de](http://www.standortkonflikte.de), 2007d.
- ders./Dechmann, U., *Standortkonflikte: Erste empirische Befunde und Schlussfolgerungen für die weitere Operationalisierung der Untersuchung*, [www.standortkonflikte.de](http://www.standortkonflikte.de), 2007.
- ders./Peter, Gerd/Wolf, Frieder Otto, *Arbeit und Technik in der Krise. Gewerkschaftliche Politik und alternative Bewegung*, sfs-Beiträge aus der Forschung Bd. 2, Dortmund 1984.
- dies. (Hg.), *Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit*, Frankfurt/M-New York 2001.
- Müller-Jentsch, Walther, „Klassen-Auseinander-Setzungen. Lesarten über die Arbeitskonflikte der siebziger Jahre und Mutmaßungen über die Zukunft der Gewerkschaften“, in: *Prokla* 54, 10-32.
- Naschold, Frieder (1985): „Zum Zusammenhang von Arbeit, sozialer Sicherung und Politik. Einführende Anmerkungen zur Arbeitspolitik“, in: ders. (Hg.), *Arbeit und Politik - Gesellschaftliche Regulierung der Arbeit und soziale Sicherung*, Frankfurt/M 1985,
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt/M 1972.
- Perger, Werner. A./Assheuer, Thomas (Hg.), *Was wird aus der Demokratie*, Opladen 2000.
- Peter, Gerd, „Staatliche Arbeitspolitik und Mitbestimmung. Eine Einführung in das Schwerpunktthema“, in: Fricke, W. u.a. (Hg.): *Jahrbuch Arbeit und Technik in Nordrhein-Westfalen 1987*, Bonn 1987, 51-61.
- ders., „Mitbestimmung zwischen Arbeitspolitik und Interessenvertretung - Skizze eines Forschungsansatzes“, in: Martens, Helmut/Peter, Gerd (Hg.), *Mitbestimmung und Demokratisierung. Stand und Perspektiven der Forschung*, Wiesbaden 1989, 13-33.
- ders., *Theorie der Arbeitsforschung. Situation-Institution-System als Grundkategorien empirischer Sozialwissenschaft*, Frankfurt/M-New York 1992.
- Rehder, Birgit, „Legitimitätsdefizite des Co-Managements. Betriebliche Bündnisse für Arbeit als Konfliktfeld zwischen Arbeitnehmern und betrieblicher Interessenvertretung“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 35. Jg., H. 3, 2006, 227-242.

- Ranciere, Jacques, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus d. Französischen v. Richard Steurer, Frankfurt/M 2002.
- Röttger, Bernd, „Passive Revolutionen - ein Schlüssel zum Verständnis kapitalistischer Umwälzungen und der aktuellen Krise der Gewerkschaftspolitik“, in: *Das Argument* 270, 49. Jg., H. 2, 2007, 179-195.
- Scholz, Dieter/Glawe, Heiko/Martens, Helmut/Paust-Lassen, Pia/Peter, Gerd/Reitzig, Jörg/Wolf, Frieder Otto. (Hg.), *Turnaround? Strategien für eine neue Politik der Arbeit. Herausforderungen an Gewerkschaften und Wissenschaft*, Münster 2006.
- Sennett, Richard, „An der Schwelle zum Zerfall'. Die US-Gesellschaft in der Passivitätskrise.“, Gespräch mit Ingar Solty, in: *Das Argument* 264, 48. Jg., 2006, 27-35.
- Wetzel, Dieter. (2005): „Tarifaktiv' - 'besser statt billiger' Leitprojekte für eine veränderte Praxis“, in: Detje, Richard/Pickshaus, Klaus/Urban, Hans-Jürgen (Hg.), *Arbeitspolitik kontrovers. Zwischen Abwehrkämpfen und Offensivstrategien*, Hamburg 2005, 161-171.
- Wolf, Frieder Otto, *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, Hannover 1982.
- ders., *Rahmenkonzept für eine kumulative westeuropäische Sozialforschung in Osteuropa*, sfs-Materialien aus der Forschung, Band 23, Dortmund 1994.
- ders., „Selberausbeutung' im Übergang wohin? - Überlegungen zur 'Neuen Arbeit' im Hinblick auf ihre gesellschaftlichen Gestaltungsmöglichkeiten“, in: Martens, Helmut/Peter, Gerd/Wolf, Frieder Otto (Hg.), *Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit*, Frankfurt-New York, 208-238.
- ders., *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster 2002
- ders., „Fragmente einer Kritik traditionell philosophischer Zugänge zur Arbeit“, in: ders., *Arbeitsglück: Untersuchungen zur Politik der Arbeit*, Münster 2004, 34-80.
- ders., „Haben wir es nicht auch etwas kleiner? Rückfragen zum überschwänglichen Projekt der Multitude“, in: ders./Peter, Gerd, *Welt ist Arbeit. Im Kampf um eine neue Ordnung*, Münster 2007., 65-71.

*Michael Löwy*

## **Die ökosozialistische Alternative.**

### **Zur Aktualität grüner Kapitalismuskritik<sup>1</sup>**

Mit dem Phänomen des gegenwärtigen Klimawandels ist die ökologische Krise an ihren entscheidenden Wendepunkt gekommen. Schon auf den ersten Blick fällt auf, dass sie sich schneller beschleunigt als vorausgesagt. Das gilt für die Akkumulation von CO<sub>2</sub>, für den Temperaturanstieg, für das Abschmelzen der polaren Eiskappen, für Dürren wie für Überflutungen. All das geschieht so rasch, dass die wissenschaftlichen Lagebeurteilungen bereits überholt sind, wenn nur 'ihre Tinte getrocknet' ist; sie erweisen sich regelmäßig als zu optimistisch. Wissenschaftliche Experten sehen sich zunehmend dazu veranlasst, in ihren Voraussagen für die nächsten zehn, zwanzig oder dreißig Jahre steigende Problemwerte anzusetzen. Und das, obwohl die offizielle Bilanz der Klimaprobleme bestimmte Gefahren einfach ausspart, zu denen es keine hinreichend tragfähigen Untersuchungen gibt, die aber zu einer völlig außer Kontrolle geratenen Erwärmung unseres Planeten führen könnten: beispielsweise die 400 Milliarden Tonnen an CO<sub>2</sub>, die gegenwärtig im Permafrost eingeschlossen sind, in den gefrorenen Sümpfen, wie sie sich durch ganz Sibirien ziehen. Wenn das arktische Eis zu schmelzen beginnt, warum sollte nicht auch der Permafrost Sibiriens schmelzen?

Es gibt überhaupt nur wenige Szenarien für die schlimmst mögliche Entwicklung, d.h. für die Lage, die dann entsteht, wenn der Temperaturanstieg global 2 oder 3°C überschreiten sollte. Wissenschaftler vermeiden es eben, Katastrophenbilder zu malen. Wird der Planet aber für unsere Spezies überhaupt noch bewohnbar sein, wenn der Temperaturanstieg über ein bestimmtes Niveau, sagen wir 6°C, hinausgeht? Unglücklicherweise haben wir keinen Ersatzplaneten, auf den wir innerhalb des unseren Astronomen bekannten Universums zurückgreifen könnten...

1 Vorab möchte ich Frieder Wolf gratulieren und danken, der in den 1970er und 1980er Jahren einer der Pioniere des ökosozialistischen Gedankens gewesen ist - in seinen Schriften und Diskussionsbeiträgen ebenso wie in seinen Aktivitäten zunächst in der 'Regenbogenfraktion' und später in der Grünen Fraktion des Europäischen Parlaments. Das von ihm zusammen mit Pierre Juquin und anderen verfasste 'ökosozialistische Manifest', das 1989 bis 1993 in mehreren Sprachen veröffentlicht worden ist, stellt heute noch einen wichtigen Beitrag zur Verknüpfung der marxistischen Kritik des Kapitalismus mit der ökologischen Kritik des Produktivismus dar.

Wer aber trägt die Verantwortung für diese kritische Lage, die in der bisherigen Menschheitsgeschichte ihresgleichen sucht? Die zuständigen Wissenschaftler verweisen auf menschliches Handeln. Diese Antwort ist sicherlich richtig, aber sie greift doch etwas kurz. Denn menschliche Wesen leben schon seit Tausenden von Jahren auf der Erde, während die Konzentration von CO<sub>2</sub> in der Atmosphäre erst seit wenigen Jahrzehnten auf ein bedrohliches Niveau gestiegen ist. Als Marxisten haben wir eine konkretere Antwort: Das kapitalistische System ist schuld, nämlich seine absurde und völlig irrationale Logik der unendlichen Expansion und Akkumulation. Sein Produktivismus, der von der Profitmacherei um jeden Preis vorangetrieben wird, hat die Menschheit an den Rand des Abgrunds geführt.

Selbstverständlich ist der globale Temperaturanstieg nur das schlimmste Resultat dieses - um mit Marx zu sprechen - 'destruktiven Progress' der kapitalistischen Produktionsweise. Das kapitalistische System bringt für alle Bewohner des Planeten eine lange Reihe von irreparablen Schädigungen und Kalamitäten mit sich. Herausragende Beispiele dafür sind die exponentielle Zunahme der Luftverschmutzung sowohl in den großen Städten wie auf dem flachen Land, das verschmutzte Trinkwasser, die zunehmende Zerstörung der tropischen Regenwälder, die rasche Abnahme der biologischen Artenvielfalt (Biodiversität) aufgrund des Aussterbens von Tausenden von Spezies, die Erschöpfung der Fruchtbarkeit des Bodens, die Ausbreitung von Wüsten, die nicht mehr zu bewältigende Anhäufung von Müll, insbesondere von Atommüll, die Vervielfachung von Atomunfällen, die mit der Gefahr eines neuen - vielleicht dann noch zerstörerischen - Tschernobyl verbunden ist, die Vergiftung unserer Lebensmittel, etwa durch Ausbreitung der Gentechnologie, aufgrund von BSE (Rinderwahnsinn) oder durch Hormonbehandlung von Fleisch. Die Warnsignale stehen also auf rot: Es ist nicht mehr zu übersehen, dass die produktivistische und kommerzielle Logik der kapitalistischen Zivilisation uns immer tiefer in ein ökologisches Desaster völlig unkalkulierbaren Ausmaßes führt. Das festzustellen, ist kein Abgleiten in Katastrophismus, sondern eine nüchterne Verifikation der These, dass die Dynamik des unendlichen 'Wachstums', wie sie zur kapitalistischen Akkumulation gehört, die natürlichen Grundlagen des Lebens (und insbesondere des menschlichen Lebens) auf dem Planeten bedroht.

Wie können wir auf diese Gefahr reagieren? Sozialistische und ökologische Politik - zumindest einige der Strömungen in beiden Ansätzen - verfolgen das Ziel, genau diesen ökonomischen Automatismus in Frage zu stellen: die daran geknüpften Herrschaft der Quantifizierung ohne Rücksicht auf Qualitäten, die zum Selbstzweck erhobene Produktion, die Diktatur des Geldes, die Reduktion der gesellschaftlichen Welt auf Entitäten der Wahrscheinlichkeitsrechnung, kurz: die Unterwerfung aller gesellschaftlichen Prozesse unter den Imperativ der Kapitalakkumulation. Sowohl der Sozialismus als auch die Ökologie berufen sich dabei auf qualitative Werte: die Sozialisten in erster Linie auf den Gebrauchswert, die Befriedigung von Bedürfnissen

und die soziale Gleichheit; die Ökologen auf den Schutz der Natur und die Aufrechterhaltung des ökologischen Gleichgewichts. Für beide gilt, dass sie die Ökonomie als in ihre Umwelt 'eingebettet' begreifen, in eine gesellschaftliche und natürliche Umwelt.

Kommen wir, nachdem wir zunächst den gemeinsamen Nenner von Ökologie und Sozialismus festgehalten haben, zu den grundlegenden Unterschieden, die bisher die 'Roten' von den 'Grünen', die Marxisten von den Ökologen getrennt haben. Marx und Engels werden von ökologischer Seite beschuldigt, Vertreter des 'Produktivismus' zu sein. Ist das berechtigt? - 'Ja' und 'Nein' muss die Antwort lauten. 'Nein', insoweit niemand die kapitalistische Logik der Produktion um der Produktion willen und die darauf beruhende Akkumulation von Kapital, 'Reichtum' und Waren umfassender und radikaler kritisiert hat als Marx. Der Leitgedanke des Sozialismus besteht - im Gegensatz zu dem, was in seinen elendigen bürokratischen Deformationen geschehen ist - ja gerade darin, dass es auf die Produktion von Gebrauchswerten, von Gütern zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse ankommt. Für Marx ist das höchste Ziel des technischen Fortschritts nicht die unendliche Akkumulation von Gütern (also das 'Haben'), sondern die Verkürzung des Arbeitstages und die Akkumulation freier Zeit (also das 'Sein'). Die Antwort ist aber auch 'Ja', in dem Maß nämlich, in dem Marx und Engels (und erst Recht der spätere Marxismus) dazu tendiert haben, die 'Entwicklung der Produktivkräfte' zum hauptsächlichen Vektor des Fortschritts zu erklären und zugleich gegenüber der industriellen Zivilisation nicht hinreichend kritisch zu sein. Das gilt vor allem im Hinblick auf deren destruktive Beziehung zur Umwelt. Tatsächlich lassen sich in den Schriften von Marx und Engels Formulierungen finden, die beide Interpretationslinien stützen. Insofern ist die ökologische Frage die große Herausforderung, der sich eine Erneuerung des Marxismus an der Schwelle zum 21. Jahrhunderts stellen muss. Sie macht es erforderlich, dass die Marxisten eine tiefgreifende Revision ihrer traditionellen Vorstellung von 'Produktivkräften' vornehmen und eindeutig mit der Konzeption des linearen Fortschritts brechen sowie mit dem damit verknüpften ökonomischen und technologischen Paradigma der modernen industriellen Zivilisation.

Heute ist der Marxismus leider immer noch weit davon entfernt, seine diesbezügliche Rückständigkeit zu überwinden. Immerhin haben einige Strömungen inzwischen ernsthaft begonnen, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Ein fruchtbarer Untersuchungspfad etwa ist von James O'Connor eröffnet worden, einem amerikanischen Ökologen und an Polanyi geschulten Marxisten. Er hat den Vorschlag gemacht, neben dem von Marx artikulierten 'ersten Widerspruch' des Kapitalismus - dem zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen - einen zweiten Widerspruch ins Auge zu fassen zwischen Produktivkräften und Voraussetzungen der Produktion, worunter die Arbeiter, der Urbane Raum und auch die Natur einbezogen sind. O'Connor zeigt von hier aus, wie das Kapital beginnend mit der natürlichen



Umwelt seine eigenen Voraussetzungen gefährdet und zerstört. Diese Möglichkeit hat Marx nicht hinreichend in Betracht gezogen.

Die traditionelle Arbeiterbewegung in Europa ist - ganz unabhängig davon, ob sie marxistisch beeinflusst war oder nicht - in ihren Gewerkschaften und sozialdemokratischen bzw. kommunistischen Parteien immer noch tief geprägt von der Ideologie des 'Fortschritts'. Das hat sogar dazu geführt, dass sie in manchen Fällen - ohne allzu viele kritische Fragen zu stellen - die Atomenergie oder auch die Automobilindustrie verteidigt hat. Allerdings hat inzwischen das ökologische Bewusstsein längst auch die Gewerkschaften erreicht sowie einige linke Parteien, etwa in den Nordischen Ländern, in Spanien oder in Deutschland. Die Ökologie hat uns die Gefahren bewusst gemacht, die als Ergebnis der gegenwärtigen Produktions- und Konsumtionsweise das Leben auf dem Planeten bedrohen. Die exponentielle Zunahme von Angriffen auf die Umwelt und die immer näher rückende Gefahr eines Zusammenbruchs des ökologischen Gleichgewichts begründen ein Katastrophenszenario, das das Überleben der menschlichen Gattung auf die Agenda setzt. Wir stehen vor einer Krise der Zivilisation, die nach radikaler Veränderung ruft.

Ein großes Problem liegt darin, dass selbst die führenden Kreise der europäischen politischen Ökologie sich auf Vorschläge zur Lösung der ökologischen Krise beschränken, die bestenfalls unzureichend, schlimmstenfalls völlig ungeeignet sind. Ihre hauptsächlichste Schwäche besteht in der Weigerung, den notwendigen Zusammenhang zwischen Produktivismus und Kapitalismus anzuerkennen. Stattdessen treten sie für Reformen ein, die die Illusion eines 'grünen Kapitalismus' fördern - wie die Einführung von Ökosteuern zur Vermeidung produktivistischer 'Übertreibungen' oder die Propagierung einer 'grünen Ökonomik'. Darüber hinaus nehmen sie die krude Imitation des westlichen Produktivismus durch die bürokratischen Kommandoökonomien zum Vorwand, um in 'Kapitalismus' und 'Sozialismus' bloße Varianten desselben destruktiven Modells zu sehen. Dieses Argumentationsmuster hat allerdings mit dem Zusammenbruch des 'realen Sozialismus' ganz erheblich an Attraktivität verloren. Die Ökologen täuschen sich, wenn sie glauben, ohne die marxsche Kritik des Kapitalismus auskommen zu können. Eine Ökologie, die nicht dazu in der Lage ist, den Zusammenhang zwischen dem Produktivismus und der Profitlogik zu erkennen, muss mit Notwendigkeit scheitern - oder, was noch schlimmer ist: sie ist dazu verdammt, vom kapitalistischen System absorbiert zu werden. An Beispielen herrscht kein Mangel. Das Fehlen einer kohärenten antikapitalistischen Haltung hat die meisten grünen Parteien in Europa - namentlich in Frankreich, Deutschland, Italien und Belgien - dazu geführt, innerhalb des sozialliberalen Managements des Kapitalismus die Rolle des für Umweltverbesserungen zuständigen Partners zu übernehmen, z.T. in Verbindung mit einer Vorreiterrolle bei der Durchsetzung neoliberaler Konzepte.

Weil in ihren Augen die Arbeiter in unkorrigierbarer Weise dem Produktivismus anhängen, haben einige Ökologen jede Zusammenarbeit mit der Arbeiterbewegung

vermieden und als Slogan verbreitet: 'weder links noch rechts'. Ex-Marxisten, die zur Ökologie übergetreten waren, hatten es eilig, ihren 'Abschied vom Proletariat' (Andre Gorz) zu formulieren, während andere - wie Alain Lipietz - darauf bestanden, 'das Rote', also Marxismus und Sozialismus, aufzugeben, um sich 'dem Grünen' als neuem Paradigma anzuschließen, das eine Antwort auf alle ökonomischen und sozialen Probleme liefern soll. Schließlich ist bei den sogenannten Fundamentalisten bzw. in den Kreisen der Tiefenökologie zu beobachten, wie die Kritik des Anthropozentrismus zum Vorwand genommen wird, um den Humanismus zu verwerfen, was dann zu relativistischen Positionen führt, für die alle Lebewesen den gleichen Wert besitzen. Sollten wir wirklich die Behauptung vertreten, dass Kochs Bazillus oder die Anopheles Mosquito für uns dasselbe Lebensrecht haben wie ein Kind, das an Tuberkulose oder an Malaria leidet?

Was also ist der Ökosozialismus? Es handelt sich um eine Strömung ökologischen Denkens und Handelns, die die grundlegenden Einsichten des Marxismus von seiner produktivistischen Spreu trennt. Für Ökosozialisten sind sowohl die Profitlogik des Marktes als auch die Logik des bürokratischen Autoritarismus im verblichenen 'real existierenden Sozialismus' unvereinbar mit der Erfordernis einer Bewahrung der natürlichen Umgebung. Auch wenn Ökosozialisten die herrschende Ideologie innerhalb der Arbeiterbewegung kritisieren, so wissen sie doch, dass die Arbeiter und ihre Organisationen unverzichtbar sind, wenn es um die Durchsetzung radikaler Transformationen und um die Errichtung einer neuen, sozialistischen und ökologischen Gesellschaft geht. Entwickelt hat sich die ökosozialistische Strömung in den letzten 30 Jahren ausgehend von Denkern wie Rudolf Bahro (in seinen frühen Schriften) und Andre Gorz (ebenfalls in seinen frühen Schriften)<sup>2</sup>; sie wurde weitergeführt durch die theoretischen und historischen Untersuchungen von James O'Connor, Kate Soper, Mary Mellor, John Bellamy Foster, Joel Kovel, Joan Martinez-Alier, Francisco Fernando Buey, Jorge Riechmann (die letzten drei aus der sehr produktiven spanischen Debatte), Jean-Paul Deleage, Jean-Marie Harribey, Elmar Altvater und vielen anderen. Die wichtigsten Debattenorgane waren Zeitschriften wie *Capitalism, Nature, Socialism* und *Ecologia y Politica*.

Diese Strömung ist politisch keineswegs homogen. Die meisten ihrer Vertreter haben aber eine ganze Reihe von Themen gemeinsam: den Bruch mit der produktivistischen Ideologie des Fortschritts, sei es in der kapitalistischen, sei es in der bürokratischen Form, und die Ablehnung der unendlichen Expansion einer Produktions- und Konsumtionsweise, welche die Natur zerstört. Auf dieser Basis stellt der Ökosozialismus ein durchaus originelles Unternehmen dar, das grundlegende Leistungen des marxischen Sozialismus mit Einsichten der kritischen Ökologie verknüpft. Nach der Definition von James O'Connor sind Theorien und Bewegungen dann ökosozia-

2 Auf den Beitrag von Pierre Juquin, Frieder Wolf u.a. habe ich schon oben hingewiesen.

listisch, wenn sie den Tauschwert wieder dem Gebrauchswert unterordnen wollen, indem die Produktion im Hinblick auf gesellschaftliche Bedürfnisse und Erfordernisse des Umweltschutzes (re-)organisiert wird. Ihr gemeinsames Ziel besteht darin, eine Gesellschaft des ökologischen Sozialismus zu schaffen, d.h. eine ökologisch rationale Gesellschaft, die auf demokratischer Verantwortlichkeit, sozialer Gleichheit und den Erfordernissen des Umweltschutzes beruht. Ich möchte gleich hinzufügen, dass diese Auffassung kollektives Eigentum an Produktionsmitteln voraussetzt, eine demokratische Planung, die es der Gesellschaft ermöglicht, Investitions- und Produktionsziele festzulegen, und eine neue technologische Struktur der Produktivkräfte.

Ökosozialistisches Denken basiert im Wesentlichen auf zwei Argumenten:

1) Die gegenwärtige Produktions- und Konsumtionsweise der hochentwickelten kapitalistischen Länder, die auf der Logik der grenzenlosen Akkumulation (von Kapital, Profit und Waren) beruht sowie auf dem verschwenderischen Umgang mit Ressourcen, auf zur Schau gestelltem Konsum und beschleunigter Umweltzerstörung, kann nicht auf den gesamten Planeten ausgedehnt werden, ohne eine noch größere ökologische Krise auszulösen. Nach jüngsten Berechnungen wären - falls der durchschnittliche Pro-Kopf-Energieverbrauch der USA auf die gesamte Welt übertragen würde - die heute bekannten Ölreserven innerhalb von 19 Tagen erschöpft. Das gegenwärtig bestehende kapitalistische System setzt also für sein Funktionieren voraus, dass die schreiende Ungleichheit zwischen Nord' und 'Süd' aufrechterhalten wird.

2) Wie auch immer im Einzelnen der Kausalzusammenhang rekonstruiert wird, es steht fest, dass jede Fortsetzung des kapitalistischen 'Fortschritts' ebenso wie jede weitere Ausdehnung einer auf Marktwirtschaft gegründeten Zivilisation - selbst in ihrer gegenwärtigen, brutal inegalitären Gestalt - mittelfristig das Überleben der menschlichen Spezies direkt bedrohen wird. Der Schutz der natürlichen Umwelt ist daher ein humanistischer Imperativ.

Jede Form von Rationalität, die sich vom kapitalistischen Markt mit seinen kurz-sichtigen Gewinn/Verlust-Rechnungen begrenzen lässt, steht in innerem Widerspruch zu einer ökologischen Rationalität, die ihrerseits die zeitliche Länge der natürlichen Kreisläufe berücksichtigt. Dabei geht es nicht darum, bösen 'ökozidalen' Kapitalisten gute 'grüne' Unternehmer entgegen zu setzen, sondern es geht um das System selbst, insofern es auf rücksichtslosem Wettbewerb, Profitabilitätsanforderungen und der Suche nach dem schnellen Geld beruht und dadurch das Gleichgewicht der Natur zerstört. Ein Kapitalismus, der sich als 'grün' imaginiert, ist nichts weiter als ein Werbetrick, ein *label*, das dem Marketing und Verkauf bestimmter Waren dient. Oder er ist - im allerbesten Fall - eine lokale Initiative, ein Tropfen Wasser auf den heißen kapitalistischen Stein.

Im Gegensatz zum Warenfetischismus und der verdinglichten Verselbständigung der Ökonomie, wie sie der Neoliberalismus erneut in den Vordergrund gerückt hat,

liegt die Herausforderung für den Ökosozialismus darin, eine 'moralische Ökonomie' zu verwirklichen - in dem Sinn, den E. P. Thompson diesem Begriff gegeben hat, d.h. als Wirtschaftspolitik, der nicht-monetäre und außerökonomische Kriterien zugrunde liegen. Für Ökosozialisten geht es darum, die Ökonomie wieder in die ökologische, soziale und politische Dimension gesellschaftlicher Entwicklung zu integrieren. In dieser Hinsicht sind partielle Reformen völlig unangemessen. Auf dem Spiel steht nichts weniger als die Ersetzung der Mikrorationalität des Profits durch eine gesellschaftliche und ökologische Makrorationalität. Das erfordert eine wirkliche Transformation unserer gesamten Zivilisation, die wiederum nicht möglich ist ohne eine grundlegende technologische Neuausrichtung, innerhalb derer beispielsweise die gegenwärtig benutzten fossilen Energiequellen, von denen der globale Temperaturanstieg ausgeht, durch 'saubere' und erneuerbare Energiequellen ersetzt werden: also vor allem durch Wind- und Solarenergie.

Die erste Frage, auf die wir in diesem Zusammenhang stoßen, ist die Frage nach der Verfügung über Produktionsmittel, insbesondere im Hinblick auf Entscheidungen über Investitionen und technologische Veränderungen. Diese Entscheidungen müssen den Banken und den kapitalistischen Unternehmen aus der Hand genommen und statt dessen am gesellschaftlichen Gemeinwohl ausgerichtet werden. Zweifellos betrifft die radikale Veränderung, die heute erforderlich ist, nicht nur die Sphäre der Produktion, sondern auch die Konsumtion. Das Problem der bourgeois-industriellen Zivilisation besteht aber keineswegs, wie einige Ökologen immer wieder behaupten, im 'übermäßigen Konsum' der breiten Massen der Bevölkerung. Und der Ausweg aus dieser Krise liegt auch nicht darin, ganz allgemein 'den Konsum' einzuschränken. Vielmehr geht es - um Thorstein Veblens Begriff zu verwenden - um den 'demonstrativen Konsum', der sich zu einer umfassenden 'Konsumtionsweise' ausgewachsen hat, die auf sozialem Prestige, Verschwendung, kommerzieller Entfremdung und Akkumulationsbesessenheit beruht. Es geht darum, diese Konsumtionsweise in Frage zu stellen und zu überwinden.

Eine Ökonomie, die sich im Übergang zum Sozialismus befindet, die also - um Polanyis Formel zu benutzen - in ihre gesellschaftliche und natürliche Umwelt 'wiedereingebettet' wird, müsste auf demokratischen Entscheidungen über Prioritäten und Investitionen beruhen, welche die Bevölkerung selber trifft, und nicht auf 'Gesetzen des Marktes' oder Beschlüssen eines allwissenden Politbüros. Lokale, nationale und früher oder später auch internationale Formen der demokratischen Planung würden auf dieser Grundlage festlegen, welche Produkte subventioniert oder vielleicht sogar kostenlos verteilt werden. Es müsste demokratisch entschieden werden, welche Energieoptionen verfolgt werden - selbst wenn sie nicht sofort die effizientesten sind -, wie das gesamte Transport- und Mobilitätssystem nach sozialen und ökologischen Kriterien reorganisiert werden kann und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um so rasch wie möglich die ökologischen Schäden zu reparieren, die uns der Kapitalismus hinterlassen hat. Die Liste ließe sich fortsetzen.

Ein derartiger ökosozialistischer Übergang würde nicht nur zu einer neuen Produktionsweise führen sowie zu einer damit verknüpften egalitären und demokratischen Gesellschaft, sondern zu einer umfassend alternativen Lebensweise, einer neuen ökosozialistischen Zivilisation, welche die Herrschaft des Geldes und unsere heutigen, beständig vom Marketing geprägten Konsumgewohnheiten ebenso hinter sich lässt wie die grenzenlose Produktion von Waren, die - wie etwa PKWs - die Umwelt schädigen. Ist das eine Utopie? Im etymologischen Sinne des Wortes 'nirgendwo' lässt sich das nicht bestreiten. Wenn wir aber nicht Hegels Glauben teilen, dass 'das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich ist', dann stehen wir vor der Frage, wie wir über eine substanzielle Rationalität nachdenken und reflektieren können, ohne uns auf Utopien zu beziehen. Die Entwicklung von utopischen, faktisch nirgendwo wirklichen Vorstellungen bleibt für jede gesellschaftliche Veränderung unverzichtbar - unter der Voraussetzung, dass sie sich auf in der Wirklichkeit zu findende Widersprüche stützt und wirkliche soziale Bewegungen ansprechen kann.

Das trifft auf ökosozialistische Politik durchaus zu, in deren Zentrum der Vorschlag eines strategischen Bündnisses von 'Roten' und 'Grünen' steht; nicht in der engen Bedeutung, zu der Politiker neigen und in der es um Bündnisse zwischen sozialdemokratischen und grünen Parteien geht, sondern in dem weiteren Sinn eines Bündnisses zwischen Arbeiterbewegung und ökologischer Bewegung, das zugleich ein Bündnis mit den Solidaritätsbewegungen für den Globalen Süden ist. Dafür ist es nötig, dass die Ökologen ihre Vorlieben für einen antihumanistischen 'Naturalismus' verabschieden und ihren Anspruch fallen lassen, die Kritik der politischen Ökonomie durch ein 'grünes Paradigma' ersetzt zu haben. Auf der anderen Seite verlangt es vom Marxismus, seinen Produktivismus zu überwinden. Auf dem Weg dahin sollte das mechanistische Schema eines Gegensatzes zwischen freier Entwicklung der Produktivkräfte und deren Beschränkungen durch die Produktionsverhältnisse aufgegeben werden. An seine Stelle müsste der Gedanke treten (oder es zumindest ergänzen), dass sich im kapitalistischen System die Produktivkräfte zu Destruktivkräften entwickelt haben. Als Beispiel sei nur auf die Rüstungsindustrie oder die unterschiedlichen Branchen verwiesen, von denen Gefahren für die menschliche Gesundheit oder die natürliche Umwelt ausgehen.

Die revolutionäre Utopie eines grünen Sozialismus oder eines solaren Kommunismus zu vertreten, kann nicht bedeuten, hier und heute nichts zu tun. Sich keine Illusionen mehr über ein 'Ergrünen' des Kapitalismus zu machen, heißt nicht, sich in die Kämpfe um unmittelbar durchzusetzende Verbesserungen und Reformen nicht einzumischen. So könnte sich beispielsweise eine bestimmte Art von Ökosteuern durchaus als nützlich erweisen - insofern sie auf einer egalitären gesellschaftlichen



Logik beruht (etwa den Umweltverschmutzer zahlen zu lassen und nicht die Allgemeinheit) und man sich vom Mythos einer Berechenbarkeit des 'wahren' Marktpreises ökologischer Schäden löst, die doch in Wirklichkeit mit jeder monetären Herangehensweise inkommensurabel sind. Es ist von geradezu verzweifelter Dringlichkeit, überhaupt wieder Zeit zu gewinnen, etwa indem wir dafür kämpfen, dass ein Moratorium für genetisch modifizierte Organismen durchgesetzt wird, dass der Emission von Treibhausgasen strenge Grenzen gesetzt werden oder dass dem öffentlichen Personennahverkehr Vorrang vor dem Autoverkehr eingeräumt wird.

Die Falle, vor der wir uns in dieser Hinsicht schützen müssen, liegt darin, dass unsere Forderungen zwar formell anerkannt werden, ihnen zugleich aber jeder wirkliche Inhalt genommen wird. Ein exemplarischer Fall für einen derartigen Prozess ist die Politik des Kyoto-Protokolls zum Klimawandel, das bis zum Jahr 2012 - gegenüber dem Basisjahr 1990 - eine minimale Reduktion des CO<sub>2</sub>-Ausstoßes um 5% erreichen soll, was zweifellos zu wenig ist, um überhaupt sichtbare Resultate zu erzielen. Bekanntlich haben die USA, also eben jene Großmacht, die hauptsächlich für die Emission von Treibhausgasen verantwortlich ist, auf stur geschaltet und sich geweigert, das Kyoto-Protokoll zu ratifizieren. Europa, Japan und Kanada haben das Protokoll zwar unterzeichnet, aber zugleich Bestimmungen wie den notorischen 'Markt für Emissionsrechte' einfügen lassen, was die ohnehin schon begrenzte Reichweite des Vertrages noch einmal enorm einschränkt. Auf diese Weise haben sich nicht etwa die langfristigen Interessen der Menschheit durchgesetzt, sondern die kurzfristigen Perspektiven der Ölindustrie, der multinationalen Unternehmen und der Automobilbranche.

Der Kampf für ökosoziale Reformen kann und muss zum Träger einer neuen Dynamik werden, in der es möglich wird, den 'Übergang' von Minimalforderungen zu einem ökosozialistischen Maximalprogramm zu vollziehen - in dem Maß jedenfalls, in dem es gelingt, den im Namen der 'Marktgesetze' ausgeübten Druck zu 'Wettbewerbsfähigkeit' und 'Modernisierung' zurückzuweisen. Dabei gibt es bereits eine ganze Reihe von unmittelbaren Forderungen, die von sozialen und ökologischen Bewegungen, von Gewerkschaftern und Umweltschützern, von 'Roten' und 'Grünen' in gleicher Weise erhoben werden:

- die Förderung eines billigen oder auch kostenlos angebotenen öffentlichen Personennahverkehrs (Stadtbahnen, U-Bahnen, Busse) als Alternative zur Luftverschmutzung in Stadt und Land, wie sie von den PKWs sowie von dem auf LKWs gestützten Transportsystem verursacht wird;
- die Ablehnung des Schuldensystems und der neoliberalen 'Strukturanpassungsprogramme', wie sie IWF und Weltbank den Ländern des Globalen Südens mit dramatischen sozialen und ökologischen Konsequenzen aufzwingen: Massenerwerbslosigkeit, Zerstörung von Systemen der sozialen Sicherung und Vernichtung natürlicher Ressourcen, vor allem im Dienst des Warenexports;

- die Verteidigung der öffentlichen Gesundheit gegen die zunehmende Verschmutzung und Vergiftung von Luft, Wasser und Nahrungsmitteln, wie sie von der grenzenlosen Gier der führenden kapitalistischen Unternehmen vorangetrieben wird;
- die Forderung nach Arbeitszeitverkürzung als Maßnahme zur Überwindung der Massenerwerbslosigkeit und die Schaffung einer Gesellschaft, in der das Ziel der freien Zeit vor dem der Akkumulation von Gütern Vorrang hat.

Die emanzipatorischen sozialen Bewegungen müssen zusammen finden, um die Geburt einer neuen Zivilisation zustande zu bringen, welche wirklich menschlich ist und zugleich auch respektvoll mit der Natur umgeht. Wie Jorge Riechmann es treffend formuliert hat: „Dieses Projekt kann keine der Farben des Regenbogens von sich weisen, weder das Rot der antikapitalistischen und egalitären Arbeiterbewegung noch das Lila der Frauenbewegung, weder das Weiß der gewaltlosen Bewegungen für den Frieden noch das antiautoritäre Schwarz der Libertären und Anarchisten - und selbstverständlich erst recht nicht das Grün des Kampfes für eine freie und gerechte Menschheit auf einem bewohnbaren Planeten.“ (1996, 57)

Die radikale politische Ökologie ist zu einer gesellschaftlichen und politischen Kraft geworden, die in der politischen Arena der meisten europäischen Länder - und z.T. auch der USA - eine nicht mehr zu übersehende Rolle spielt. Nichts wäre aber falscher, als deswegen zu glauben, dass ökologische Fragen nur die Länder des Globalen Nordens angehen, also gleichsam ein Luxusproblem reicher Gesellschaften sind. Zunehmend haben sich auch in den Gesellschaften der kapitalistischen Peripherie, also innerhalb des Globalen Südens, soziale Bewegungen mit einem starken ökologischen Anspruch entwickelt. Derartige Bewegungen stellen eine Reaktion dar auf die sich in Afrika, Asien und Lateinamerika verschärfenden ökologischen Probleme, die F<sub>o</sub>Ergebnis einer bewusst betriebenen Politik des 'Verschmutzungsexports' seitens der imperialistischen Länder sind. Die ökonomische 'Rechtfertigung' für diese Politik ist mit brutaler Offenheit in einem internen Memorandum der Weltbank formuliert worden, das Larry Summers, damals Chefökonom der Weltbank und später Präsident der Harvard-Universität, 1992 verfasst hat. Darin heißt es:

„Unter uns: Sollte die Weltbank nicht bewusst eine viel stärkere Verlagerung schmutziger Industrien in die am wenigsten entwickelten Länder fördern? Dafür sehe ich drei Gründe: 1) Das Ausmaß der Kosten für gesundheitliche Beeinträchtigungen hängt direkt davon ab, wie hoch die aufgrund erhöhter Morbidität und Mortalität zu erwartenden Einkommensverluste sind. Unter diesem Gesichtspunkt sollte eine gegebene Menge an gesundheitlicher Beeinträchtigung dem Land zugewiesen werden, in dem damit die geringsten Kosten verbunden sind, d.h. dem Land mit den niedrigsten Löhnen. Ich halte die ökonomische Logik, die dafür spricht, eine Ladung Giftmüll in dem Land mit den niedrigsten Löhnen abzuladen, für völlig zwingend, und dem sollten wir uns auch ganz offen stellen. 2) Die Annahme ist wahrscheinlich, dass die Kurve der Verschmutzungs-

kosten nicht linear verläuft, da vermutlich die anfänglichen Verschmutzungszuwächse nur ganz geringe Kosten auslösen. Ich bin immer schon davon überzeugt gewesen, dass die unterbevölkerten Länder Afrikas unzureichend verschmutzt [*under-polluted*] sind; die Luftverschmutzung ist dort vermutlich auf eine völlig ineffiziente Weise niedrig, wenn wir etwa Los Angeles oder Mexiko zum Vergleich heranziehen. 3) Die Nachfrage nach einer sauberen Umwelt aus Gründen der Ästhetik oder der Gesundheit hat vermutlich eine sehr hohe Einkommens-Elastizität. Die Besorgnis über eine chemische Substanz, die eine Veränderung von eins zu einer Million in der Wahrscheinlichkeit von Prostatakrebs auslöst, wird in einem Land, in dem die Menschen lange genug leben, um überhaupt Prostatakrebs bekommen zu können, viel höher sein als in einem Land, in dem die Sterblichkeit unter fünf Jahren bei 20 Prozent liegt." (*The Economist*, 8. Februar 1992)

Diese Aussage artikuliert in zynischer Offenheit die Logik des globalen Kapitals - im Gegensatz zu all den beruhigenden Ansprachen über 'Entwicklung', wie sie sonst von den internationalen Finanzinstitutionen produziert und verbreitet werden.

In den Ländern des Globalen Südens erleben wir folgerichtig das Auftreten neuer Bewegungen, die Joan Martinez Alier als 'Ökologie der Armen' oder auch als 'ökologische Neuauflage der Narodnik-Bewegung' bezeichnet hat. Dazu gehören - angesichts ihrer drohenden Zerstörung durch aggressive Ausdehnung des Marktes (oder des Staates) - Volksbewegungen zur Verteidigung der bäuerlichen Landwirtschaft: und des gemeinschaftlichen Zugangs zu natürlichen Ressourcen ebenso wie Kämpfe gegen die Beeinträchtigung der lokalen Umwelt, wie sie verursacht wird von ungleichem Austausch, abhängigen Formen der Industrialisierung und Einführung von genetisch modifizierten Organismen bzw. überhaupt von der Entwicklung des kapitalistischen Agrobusiness. Oft begreifen sich derartige Bewegungen selbst nicht als ökologisch, doch hat ihr Kampf nichtsdestotrotz eine ganz entschieden ökologische Dimension. Dabei richten sich diese Bewegungen selbstverständlich nicht gegen Verbesserungen an sich, die durch technologischen Fortschritt erreicht werden können. Im Gegenteil, auch zu ihren Forderungen gehören an erster Stelle der Zugang zu Elektrizität, fließendem Wasser, Abwassersystemen und zu mehr und besserer medizinischer Versorgung. Sie lehnen es jedoch ab, dass ihr natürliches Umfeld im Namen der 'Marktgesetze' und der Imperative der Kapitalakkumulation verschmutzt und zerstört wird.

Unter den zahllosen Erscheinungsformen, welche diese 'Ökologie der Armen' schon angenommen hat, lässt sich ein besonders lehrreiches Beispiel herausgreifen, das sowohl sozial als auch ökologisch ist, sowohl 'rot' als auch 'grün': Der Kampf des Chico Mendes und des Volksbündnisses zur Verteidigung des brasilianischen Regenwaldes gegen das zerstörerische Vorgehen der Großgrundbesitzer und des internationalen Agrobusiness. Erinnern wir uns in knappen Umrissen an die Hauptmomente dieser Konfrontation: In den frühen 1980er Jahren organisierte Chico Mendes - ein aktiver Gewerkschafter, der der Vereinigten Arbeiterkonföderation (CUT: Confederação Unida dos Trabalhadores) angehörte und der Mitglied der von

der Arbeiterpartei (PT: Partido dos Trabalhadores) repräsentierten sozialistischen Bewegung war - Landbesetzungen durch landlose Bauern, die Seringueiros, die ihren Lebensunterhalt durch das Anzapfen und Sammeln von Kautschuk verdienten. Das richtete sich gegen die traditionellen Großgrundbesitzer der Region, die Latifundistas, die den Urwald mit Bulldozern planieren ließen, um neues Weideland für ihre Viehherden zu gewinnen. Später ist es Mendes auch gelungen, ein Bündnis von Bauern, Landarbeitern, Seringueiros, Gewerkschaftern und indigenen Stämmen zustande zu bringen, das - mit der Unterstützung kirchlicher Basisgemeinden - unter dem Namen eines Volksbündnis für den Wald viele Versuche der Waldabholzung hat verhindern können. Die internationale Empörung und die Solidarisierung, die diese Aktionen auslösten, hat Chico Mendes 1987 den Preis der UNO für die global verdienstvollsten 500 Personen eingetragen.

Aber schon kurz darauf, im Dezember 1988, haben die Großgrundbesitzer sich gerächt, indem sie ihn von gedungenen Mördern umbringen ließen.

Gerade aufgrund der in ihr gelungenen konkreten Verknüpfung von Sozialismus und Ökologie, von Kämpfen der Bauern mit Kämpfen der indigenen Bevölkerung, von Kämpfen für das Überleben lokaler Bevölkerungen mit Anliegen der globalen Verantwortung (es geht um den Schutz des letzten großen tropischen Regenwaldes) ist diese Bewegung ein Vorbild für Mobilisierungen von unten, wie sie zukünftig im Globalen Süden statt finden könnten.

Heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, ist die radikale politische Ökologie zu einem der wichtigsten Bestandteile der breiten Bewegung gegen die neoliberal-kapitalistische Globalisierung geworden, die sich sowohl im Globalen Norden als auch im Globalen Süden entwickelt. Die massenhafte ökologische Beteiligung gehörte zu den auffälligsten Charakteristika der großen Demonstration in Seattle gegen die WTO im Jahre 1999. Und bei dem ersten Weltsozialforum in Porto Alegre war die gemeinsame Aktion der brasilianischen Landlosenbewegung (MST: Movimento dos sem terra) und der französischen Bauernvereinigung von Jose Bove einer der stärksten symbolische Akte: Sie bestand einfach darin, ein Feld wieder umzugraben, auf das Monsanto's genetisch modifizierter Mais ausgesät worden war. So hängen der Kampf gegen die Verwandlung der gesamten Welt in eine 'ungeheure Warensammlung' (Marx) und für den Schutz der Umwelt, die Erhebung gegen die Diktatur der multinationalen Unternehmen und für die Ökologie der Menschheit unauflöslich zusammen. In Reflexion und Praxis der weltweiten Bewegung gegen die neoliberal-kapitalistische Globalisierung werden sie zunehmend bewusst miteinander verbunden.

## **Literatur**

Riechman, Jorge, „El socialismo puede llegar solo en bicicleta“, Papeles de la Fondation de Investigaciones Marxistas, Madrid, no. 6, 1996.





Teil III

Theorie und Praxis radikaler Philosophie

## **'Removing some rubbish'. Radikale Philosophie und die Konstituierung einer Wissenschaft vom Juridischen**

Nach John Locke soll die Philosophie nicht eine Wahrheit über den Wissenschaften beanspruchen, sondern sich besser als deren 'under labourer' verstehen. Eine Philosophie, die radikal sein will, müsste sich in diesem Sinne auch radikal über ihre Grenzen Rechenschaft ablegen. Locke beschreibt sein Vorhaben in dem *Epistle to the Reader*, der seinem *Essay Concerning Human Understanding* vorangestellt ist, bescheiden als „removing some of the rubbish that lies in the way of our knowledge“ (1690,13) - und nicht als Produktion von Wahrheit. Von marxistischer Seite schlug Louis Althusser in der Vorlesung *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler* (1967) eine ähnliche Konzeption vor: Die Philosophie produziert keine Erkenntnisse (über Gegenstände, wie dies die Wissenschaften tun), sondern "Thesen" für die Erkenntnis, indem sie 'epistemologische Hindernisse' (Bachelard 1938) beseitigt und die idealistische Ausbeutung der Wissenschaften und ihrer Krisen angreift (vgl. Kolckenbrock-Netz/Schöttler 1977). Ein ähnliches Philosophieverständnis finden wir schließlich auch bei Ludwig Wittgenstein: „Philosophische Probleme [...] sind [...] keine empirischen“ (1949, 299, Nr. 109). Oder, mit Gilbert Ryle gesprochen: „Aus den ihm eigenen Gründen meint er [Wittgenstein], daß das Wort 'wahr' allein der Wissenschaft zukommt oder ihr rechtens zukommen müßte.“ (Ryle zit. n. Lock 1988, 25)

Diese drei Autoren zusammenfassend, lässt sich sagen: In dem Maß, in dem die Philosophie keine Wissenschaft ist, in dem sie also keinen Gegenstand hat, über den sie empirische Erkenntnisse produziert, sondern bestenfalls epistemologische Hindernisse beiseite räumt, in dem Maß sollte sie darauf verzichten, ihre Sätze mit Wahrheitsanspruch zu verfechten (und die Wahrheitskategorie den Wissenschaften zur Bezeichnung 'kleiner', empirischer Erkenntnisse überlassen). An diese Unterscheidung anknüpfend gehen die folgenden Überlegungen im *ersten Teil der Frage* nach, welchen Beitrag eine radikal bescheidene Philosophie zur Konstituierung einer Wissenschaft vom Juridischen leisten könnte. Gezeigt werden soll, inwiefern die deutsche Rechtswissenschaft eine solche Wissenschaft nicht ist, sondern deren Platz bloß okkupiert. Nach Vorstehendem ist dabei zweierlei zu beachten: Radikale Philosophie sollte sich nicht ihrerseits an die Stelle der Rechtswissenschaft und der ausstehenden Wissenschaft vom Juridischen setzen. Dies wäre der Aspekt

ihrer radikalen Bescheidenheit. Aber nicht weniger radikal muss die Kritik an einer Rechtswissenschaft ausfallen, die selbst philosophisch im unbescheidenen Sinn ist und philosophische Postulate als Wahrheiten ausgibt. Diese Disziplin steht dem mit ihrem Namensbestandteil '-wissenschaft' prätendierten Anspruch selbst im Weg und meint, das 'wahre Recht' gefunden zu haben, anstatt einer Erkenntnis der wirklichen Gesetze nachzugehen.

Doch befindet sich (radikale) Philosophie in einem 'under labourer'-Verhältnis nicht nur zu den Wissenschaften, sondern auch zur Politik (Wolf 2008). Wenn wir es also mit einer Dreiecksbeziehung zu haben<sup>1</sup>, dann stellt sich die Frage, welches Verhältnis Politik und Wissenschaften ihrerseits zu einander haben und welchen politischen Dienst radikale Philosophie mit ihrer Kritik an den Wissenschaftlichkeitsprätentionen der deutschen Rechtswissenschaft leisten kann. Diesbezüglich plädierte Frieder Wolf dafür, von Seiten der Politik und der Philosophie „das Bündnis mit den Wissenschaftlern zu suchen, ohne es durch die hohle Dichotomie von 'bürgerlicher' vs. 'proletarischer' (oder auch feministischer bzw. ökologischer!) Wissenschaft zu blockieren" (1985, 168). So wenig es darum gehen kann, die Wissenschaften der Philosophie unterzuordnen, so wenig kann es darum gehen, sie der Politik unterzuordnen und die Frage nach der „Produktion wahrer Theorie" (Wolf 1988, 15) (alt-denkerisch) durch 'Parteilichkeit' oder (neu-denkerisch) durch 'Hegemonie', Perspektive/Betrachterposition oder *negotiated reading* zu ersetzen (kritisch dazu Schulze 2004, 32). Derartige relativistische oder agnostizistische wissenschaftstheoretische Ansätze tendieren dahin, das von ihnen (vielfach sicherlich zutreffend) Analytierte zugleich zur Programmatik zu erheben: Aus der *Analyse* des Vorurteils wird dann eine *Rechtfertigung* des Vorurteils. Aber auch dem Hegemonie-Streben ist wenig gedient, wenn es ohne Rückbezug auf die 'objektive Lage' bleibt, die die Theorie zu erklären versucht. In diesem (auf dem Nutzen *objektiver* Erkenntnisse für *jedwede* Politik bestehenden) Sinn wird es im *zweiten Teil* dieses Aufsatzes um die Frage gehen, in welchem Verhältnis eine Wissenschaft vom Juridischen zur Politik stehen würde.<sup>2</sup>

- 1 Ähnlich schon Althusser: „*Knotenpunkt 1*: Beziehung der Philosophie zu den Wissenschaften, *Knotenpunkt 2*: Beziehung der Philosophie zur Politik. In dieser doppelten Beziehung spielt sich alles ab." (1968, 42)
- 2 Die folgenden Gedanken führen an anderer Stelle (Schulze 2006b) publizierte Überlegungen weiter. Einem Einwand von Petra Schaper-Rinkel folgend, dass eine bloße Wissenschaft von den Gesetzen noch zu wenig sei, sondern auch das tatsächliche Funktionieren des Justizsystems analysiert werden müsse, wird hier nicht mehr von einer zu konstituierenden 'Gesetzeswissenschaft', sondern von einer 'Wissenschaft vom Juridischen' gesprochen. Eine Revision der früheren Überlegungen zum Verhältnis von Recht und Gesetz und der Kritik des Rechtsidealismus ist darin nicht impliziert: Die zu konstituierende 'Wissenschaft vom Juridischen' soll kein affirmatives, sondern ein analyti-

# I. Weg mit dem 'nutzlosen Ballast sonderbarer, eitler oder unverständlicher Ausdrücke' (Locke)

Wenn die Aufgabe der Philosophie nach Wittgenstein darin besteht, „Mißverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen“ (1949, 292, Nr. 90), aus dem Weg zu räumen, so scheinen es vor allem zwei (miteinander zusammenhängende) 'Missverständnisse' zu sein, die massive Erkenntnishindernisse darstellen und in Deutschland bisher die Konstituierung einer Wissenschaft vom Juridischen verhindert haben: zum einen das Nicht-Sehen (oder Verwischen) des Unterschiedes zwischen der Produktion von *Erkenntnis* und der Produktion eines *Objekts* der Erkenntnis (eines Objekts, das erkannt werden kann), zum anderen der unklare Status des Wortes 'normativ' in der deutschen Rechtswissenschaft.<sup>3</sup> In einem vagen Sinn lässt sich sicherlich sagen, dass die Rechtswissenschaft 'normativ' ist, weil sie sich mit Normen beschäftigt. Sie beschäftigt sich - von Randdisziplinen wie Rechtssoziologie und Kriminologie abgesehen - nicht damit, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse *sind* oder wie sich die Menschen tatsächlich verhalten, sondern damit, wie sie sein sollen bzw. wie sie sich verhalten *sollen*. Im Rahmen jenes weiten Verständnisses von 'normativ' wird aber übersehen, dass aus der normativen Beschaffenheit eines Gegenstandes nicht schon folgt, dass auch dessen Erkenntnis normativ statt analytisch zu sein hat. In dem Maß, in dem die deutsche Rechtswissenschaft den Unterschied zwischen Erkenntnis und Gegenstand verwischt, ist sie tatsächlich selbst normativ, normen-produzierend - statt normen-erkennend.<sup>4</sup>

sches Verhältnis zum Erkenntnisgegenstand 'tatsächliches Funktionieren des Justizsystems' haben. Zu klären wäre allerdings die Arbeitsteilung zwischen der zu schaffenden Wissenschaft vom Juridischen einerseits sowie Soziologie, Politik- und Geschichtswissenschaft andererseits.

- 3 Der Ausdruck 'deutsche Rechtswissenschaft' dient hier zunächst einmal nur der deskriptiven Eingrenzung des Untersuchungs- und Kritikgegenstandes. Denn zumindest vorderhand kann vermutet werden, dass die besagten Erkenntnishindernisse unter Dominanz analytischer, positivistischer und materialistischer Traditionen nicht im gleichen Ausmaß auftreten wie unter Dominanz metaphysisch-idealistischer Traditionen. Dies bleibe freilich für die entsprechenden Disziplinen anderer Wissenschaftskulturen (als der deutschen) zu untersuchen.
- 4 Es lassen sich also zwei Verständnisse von 'normativ' unterscheiden: ein normen-erkennendes und ein normen-produzierendes. Das eine, normen-erkennende Verständnis geht von der Prämisse aus: Wenn das zuständige Organ im vorgesehenen Verfahren eine Norm beschlossen hat, dann existiert sie, dann gehört sie zu den gültigen Normen. Aufgabe der Rechtswissenschaft ist es, den Inhalt dieser Norm zu ermitteln. In diesem Sinn kann die Rechtswissenschaft 'normativ' genannt werden, und in diesem Sinn ist 'normativ' auch mit 'analytisch' und 'positivistisch' (Positivismus » Analyse dessen, was ist; Analyse der Gesetze, die es gibt) vereinbar. Hier haben wir es also mit einem juristisch-technischen Verständnis von 'normativ' zu tun. Ein solches Verständnis von 'normativ'

Sie ist nicht Wissenschaft (vom Juridischen), sondern eine idealistische (Rechts-) Philosophie. Sie stellt ein Hindernis für die Erkenntnis der tatsächlichen Normen, des Justizsystems sowie ihrer eigenen Praxis und Funktion dar. Sie *produziert* (an Stelle des Gesetzgebers) Normen und behauptet dennoch, dass ihre Sätze *geltende* Normen sind, dass ihre Sätze *Rechtserkenntnis*, das wahre Recht, sind. Aber wie soll es möglich sein, etwas zu 'erkennen', was dem vermeintlichen Erkenntnisakt gar nicht vorausging?! Was hier allenfalls erkannt werden könnte (wenn das Realobjekt und dessen Erkenntnis nicht verwechselt würden), ist der Prozess der Produktion einer Norm durch eine unzuständige Instanz, eben durch die Rechtswissenschaft' statt des Gesetzgebers; was erkannt werden könnte, ist die Produktion einer Norm unter dem Deckmantel ihrer Erkenntnis.

Ich habe vorgeschlagen, dieses Paradox der *Produktion* eines Objektes (einer Norm) durch den Akt, durch den dieses Objekt (diese Norm) vermeintlich erkannt wird, mit dem linguistischen Begriff der Performativität zu denken: Die Rechts'erkennnisse' der deutschen Rechtswissenschaft erfolgen nach dem Muster von Sätzen wie 'Ich bitte um Entschuldigung', 'Ich erkläre Euch zu Mann und Frau', 'Ich taufe Dich auf den Namen xy' - in Form einer Feststellung wird das, was festgestellt wird, erst/ zugleich hervorgebracht.<sup>5</sup>

dürfte Carl Schmitt meinen, wenn er von einem 'leeren' (im Sinn eines 'schwächlichen') Normativismus spricht, der sich auf bloß faktisch geltende Normen bezieht. Demgegenüber plädiert Schmitt für einen 'vollen' oder starken Normativismus, der selbst Normen produziert und die Normen des (demokratischen) Gesetzgebers an den Normen eines höheren Rechts misst; ein Normativismus, der nicht analytisch von der faktischen Gültigkeit der Normen ausgeht, sondern (i.d.S. normativistisch) fragt, ob die Normen auch nach den Maßstäben der *vermeintlichen* (Normen-) *InterpretInnen* gültig sind (Schulze 2006a, 273). Bei Schmitt (und den sich als normativ verstehenden Richtungen in Politikwissenschaft und Philosophie) - also bei dem zweiten Verständnis von 'normativ' - geht es nicht darum, die von den zuständigen Organen festgelegten Normen zu erkennen. Vielmehr wird beansprucht, selbst die Normen einer 'guten Staatsordnung' etc. zu formulieren (zur normativ-ontologischen Richtung der Politikwissenschaft Narr 1969).

- 5 In der bisherigen sozialwissenschaftlichen, v.a. im Bereich der *gender studies* erfolgten Adaption des Performativitäts-Begriffs wird das Phänomen der Performativität mit der Möglichkeit der Änderung des gesellschaftlichen *status quo* in Verbindung gebracht: Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht schlicht gegeben, sondern performativ hervorgebracht sind, so legt dies nahe, dass sie auch wieder geändert werden können. „Die [...] offenhaltende und performative Funktion des Signifikanten scheint mir ganz wesentlich zu sein für einen *radikal demokratischen Begriff* der Zukünftigkeit.“ (Butler 1995, 254) Wenn wir nun allerdings erkennen, dass die Reproduktion der herrschenden Verhältnisse in nicht-identischer Form erfolgt, so bedeutet Wandel als solcher nicht automatisch eine Infragestellung des gesellschaftlichen *status quo* (Schulze 2004, 40-42). Was speziell unsere Analyse der Praxis der deutschen Rechtswissenschaft (und der



Diese spezifische Art und Weise der Produktion der Objekte der deutschen Rechtswissenschaft markiert zugleich den Unterschied zu anderen anwendungsorientierten Wissenschaften: Mögen auch Naturwissenschaftlerinnen an der Produktion neuer Realobjekte, an der Produktion technischer Artefakte beteiligt sein, so bilden sie sich dennoch nicht ein, dass diese Artefakte *durch* einen Erkenntnisakt entstehen. Vielmehr sind sie - selbst wenn sie sich nicht als Materialistinnen im erkenntnistheoretischen Sinne verstehen sollten - bereit und in der Lage, zwischen drei Prozessen zu unterscheiden: 1) dem intellektuellen Prozess der Erkenntnis naturwissenschaftlicher Gesetze (die unabhängig von ihrer Erkenntnis existieren und wirksam sind), 2) dem materiellen Prozess der Produktion neuer Artefakte durch zielgerichtete Anwendung dieser Gesetze und 3) dem intellektuellen Prozess der Analyse, ob das Artefakt tatsächlich die in es gesetzten Erwartungen erfüllt, und was gegebenenfalls die Gründe der Enttäuschung der Erwartungen sind. Nun mögen sich auch im Fall der Rechtswissenschaft analoge Prozesse zu (2) und (3) finden: Juristinnen, die den parlamentarischen Gesetzgeber beraten, mit welcher Normformulierung sich eventuell bestimmte gesellschaftspolitische Ziele erreichen lassen und sich an der anschließenden Evaluierung von Gesetzen beteiligen. Das Charakteristische, das im folgenden weiter Thema sein soll, ist freilich auf der Ebene des ersten Prozesses angesiedelt: In dem Maß, in dem die Rechtswissenschaft die Autorität des Gesetzgebers nicht anerkennt, sondern sich selbst zur Rechtsschöpfung befugt sieht, produziert sie das Recht, das sie zu erkennen behauptet, im Akt seiner vermeintlichen Erkenntnis. Die Produktion des zu erkennenden Objektes wird als dessen Erkenntnis ausgegeben, obwohl das Objekt doch erst nach Abschluss seiner Produktion existiert, also erkannt werden kann. Dies wird gerechtfertigt mit der Behauptung der Existenz eines Rechts, das nicht in den Gesetzbüchern steht, eines Rechts, das selbst der Verfassung vorausgeht und über ihr steht. Aber *wie* kann es erkannt werden; *wo* kann es erkannt werden, wenn es nicht in den Gesetzbüchern steht?! Es kann nirgendwo anders erkannt werden als in den Textproduktionen der Rechtswissenschaft selbst: Diese Texte, in denen behauptet wird, das Recht zu erkennen, bringen es erst hervor.

deutschen Justiz) mittels des Performativitäts-Begriffs anbelangt, so ist damit keineswegs die Vermutung verbunden, die deutsche Rechtswissenschaft untergrabe den gesellschaftlichen *status quo*. Vielmehr geht unsere Vermutung dahin, dass der performative Charakter von deutscher Rechtswissenschaft und Rechtsprechung gerade der flexiblen (jeweils situationsgerechten) Reproduktion des gesellschaftlichen *status quo* dienlich ist (Bäumlin 1987; zur Flexibilisierung des Ausnahmezustandes Hase 1981; zu den Folgen der Entformalisierung des Rechts Maus 1986 sowie zur Krisenmanagement-Funktion von Verfassungsgerichten Ridder 1996).

## **1. Rechts'erkennntnis' als rubbish production**

### a) Das Bundesverfassungsgericht

Wir sagten eben, dass die Texte, in denen behauptet wird, das Recht zu erkennen, es erst hervorbringen. Als Beispiel für diesen Mechanismus sei die Ansicht des Bundesverfassungsgerichts angeführt, Aufgabe der Justiz sei es, „Wertvorstellungen, die der verfassungsmäßigen Rechtsordnung immanent, aber in den Texten der geschriebenen Gesetze nicht oder nur unvollkommen zum Ausdruck gelangt sind, in einem Akt bewertenden Erkennens, dem auch willentliche Elemente nicht fehlen, ans Licht zu bringen“ (BVerfGE 34, 269 [287] - Soraya; kritisch dazu Ridder 1973).

Hier wird die Existenz eines Rechts (von der Rechtsordnung immanenten Wertvorstellungen, die der Rechtsprechung = Rechtsanwendung zugrunde zu legen sind) behauptet, von denen im gleichen Atemzug gesagt wird, dass sie in den 'geschriebenen Gesetzen nicht oder nur unvollkommen zum Ausdruck gelangt sind'. Es wird metaphorisch davon gesprochen, diese Wertvorstellungen 'ans Licht zu bringen', was wohl ausdrücken soll, dass dieses Recht (diese Wertvorstellungen) 'untergründig', 'unterhalb' der 'Oberfläche' der Gesetzbücher bereits existiert.

Aber wie kann das Recht dort ausfindig gemacht werden? Einerseits behauptet das BVerfG, es gehe um einen 'Akt des Erkennens' (aber wie kann im Dunkel des Untergrundes etwas erkannt werden?); andererseits wird gesagt, es handle sich um ein 'bewertendes Erkennen, dem auch willentliche Elemente nicht fehlen'.

Was sich hier mindestens sagen lässt, ist folgendes: Im Gegensatz zu den *vor* ihrer Erkenntnis und Anwendung publizierten und daher sichtbaren Gesetzen existiert dieses untergründige Recht als geltendes, praktisch anwendbares Recht erst in dem Moment, wo es von den Gerichten 'ans Licht' gebracht wird. Davor existiert es allenfalls im Zustand der unanwendbaren Latenz (was das auch immer für eine merkwürdige *metaphysische* Existenz sein mag). Das heißt, dieses Recht wird als manifeste Norm erst in dem Moment produziert, wo es vermeintlich 'erkannt', 'willentlich' hervorgebracht wird. Es wird in Form einer vermeintlichen Feststellung hervorgebracht.

### b) Die Lehre

Diese Art der RechtsProduktionsErkenntnisVerkennung ist nun nicht nur eine Anmaßung des Bundesverfassungsgerichts, sondern sie wird auch von der Rechts-'Wissenschaft' gebilligt und praktiziert. Als Beispiel soll hier die Auslegung der Formel 'Recht und Gesetz' in Art. 20 III GG durch die herrschende Lehre genügen.<sup>6</sup>

6 Ein solches einzelnes Beispiel mag wenig sein in Anbetracht der Behauptung, die hier aufgestellt wird (schließlich unterlaufen auch anderen Disziplinen einzelne Irrtümer, ohne dass dies deren Wissenschaftlichkeit in Frage stellen würde). Da die zuvor zitierte BVerfG-Entscheidung aber nicht (nur) die Auslegung einer speziellen Norm, sondern das grundlegende methodische Selbstverständnis betrifft und in der Lehre praktisch

Die Vorschrift lautet: 'Die Gesetzgebung ist an die verfassungsmäßige Ordnung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung sind an Gesetz und Recht gebunden.'

Mit diesen und jenen Vorbehalten im Gang der Argumentation läuft die herrschende Lehre am Ende zielsicher darauf hinaus, dass Exekutive und Judikative befugt seien, *übergrund*gesetzliches Recht anzuwenden, was das ganze Grundgesetz widersprüchlich macht: Der Gesetzgeber ist - nach dem insoweit eindeutigen Wortlaut ausschließlich - an die verfassungsmäßige Ordnung gebunden; Rechtsprechung und Exekutive aber auch an *überverfassungsmäßiges* Recht. Warum dann nicht auch der Gesetzgeber?! Und was heißt das für das Verhältnis zwischen Gesetzgeber und Verfassungsgericht? Der Gesetzgeber ist nicht an überverfassungsmäßiges Recht gebunden, aber die Verfassungsgerichte (auch die einfachen Gerichte?) dürfen Gesetze im Namen überverfassungsmäßigen Rechts aufheben - obwohl nach Art. 97 I GG die gerichtliche Unabhängigkeit ihre Grenze in den Gesetzen findet; die Gerichte dem Gesetz (Kollektivsingular, d.h. dem Grundgesetz und den einfachen Gesetzen) unterworfen sind?!

Nun dürfte über die Existenz einer starken naturrechtlichen Tendenz in den 1950er Jahren und vielleicht sogar darüber, dass das BVerfG in den 1970ern bei seinen politischen Interventionen gegen die sozialliberale Reformpolitik und bei der Absicherung der sozialliberalen Repressionspolitik (Stichwort 'Berufsverbote') über die Stränge schlug, relativ einfach Einigung zu erzielen sein. Zum Beweis, dass das grundsätzliche wissenschaftstheoretische Problem mit der deutschen Rechtswissenschaft (die Behauptung der Existenz eines Rechts, das nicht in den Gesetzblättern steht) fortbesteht, seien daher im folgenden zwei Grundgesetz-Kommentare<sup>7</sup> zitiert, die erst in den 1990er Jahren auf den Markt kamen:

Schulze-Fielitz-Dreier (1998, Art. 20 (Rechtsstaat) und Sachs-Sachs (2003, Art. 20<sup>8</sup>) beschäftigen sich mit der Frage, wie Art. 20 III GG ('Die Gesetzgebung ist an

nicht auf Widerspruch gestoßen ist, mag dieses einzelne, zusätzliche Beispiel zunächst genügen; umfänglichere Abhandlung bleibt vorbehalten.

- 7 'Kommentare' behandeln Paragraph für Paragraph bzw. Artikel für Artikel Gesetze und Verfassungen, seltener auch Rechtsverordnungen. Sie können den Umfang eines Taschenbuchs haben, aber auch zahlreiche großformatige Bände umfassen. Sie sind nicht nur von hoher Bedeutung für die Praktikerinnen im Justizapparat, sondern auch für die wissenschaftliche Diskussion i.d.R. wichtiger als systematische Abhandlungen bestimmter Probleme in monographischer Form.
- 8 Zur Zitierung dieser Kommentare wird hier und im folgenden eine Kombination der in der Rechtswissenschaft üblichen Zitierweise und der im hiesigen Aufsatz im übrigen praktizierten amerikanischen Zitierweise verwendet.
  - Gesetzeskommentare werden in der Rechtswissenschaft nicht nach Seitenzahlen, sondern unter Nennung der jeweiligen Norm und der fraglichen Randnummer zitiert. Werden verschiedene thematische Aspekte (im Fall von Art. 20 GG z.B. das Demo-

die verfassungsmäßige Ordnung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung sind an Gesetz und Recht gebunden.') auszulegen ist: Sind vollziehende Gewalt und Rechtsprechung berechtigt oder gar verpflichtet, Recht anzuwenden, das mit den geschriebenen Gesetzen (einschließlich der geschriebenen Verfassung, dem Grundgesetz) unvereinbar ist? Anders formuliert: Erkennt das Grundgesetz die Existenz *über*(grund)gesetzlichen Rechts an, das die geschriebenen Gesetze und das Grundgesetz selbst verdrängen kann? Im folgenden wird gezeigt, dass beide Autoren diese Frage bejahen, dass beide die Existenz eines Rechts behaupten, das nicht in den Gesetzbüchern steht. Schulze-Fielitz geht sukzessive von der Verneinung zur Bejahung dieser Frage über [s. dazu im folgenden sub bb)] - aber folgen wir zunächst [sub aa)] der Argumentation von Sachs.

aa) Michael Sachs

Michael Sachs beginnt mit einem forschenden Auftakt: „Dabei [d.h. im Rahmen von Art. 20 III GG] ist mit 'Recht' zumal die Idee der Gerechtigkeit angesprochen.“ (2003, Art. 20, 840, RN 103) Es folgt etwas Abwiegung: „Konflikte zwischen dem nur bei Verfassungsmäßigkeit gültigen Gesetz [...] und allein der Gerechtigkeit entsprechendem überpositiven Recht sind [...] im Rahmen der Verfassungsordnung des Grundgesetzes zwar nicht schlechthin unmöglich, aber doch nur schwer vorstellbar.“ (841, RN 104) Damit scheint Sachs ausdrücken zu wollen, dass das meiste, was er für Gebote der Gerechtigkeit hält, auch Gebote des Grundgesetzes sind, so dass die von ihm für ungerecht gehaltenen Gesetze auch verfassungswidrig sind und die Heranziehung überpositiven Rechts in der Regel nicht nötig sei. Aber Sachs hält sich auch eine Hintertür offen: Es sei 'nicht schlechthin unmöglich', dass selbst ein verfassungsgemäßes Gesetz ungerecht und deshalb Unrecht i.S.d. Art. 20 III GG sei, dem die Anwendung durch die Gerichte zu verweigern wäre.

Nun mag es in der Tat verfassungsgemäße Gesetze geben, die 'ungerecht' sind, die entscheidenden wissenschaftstheoretischen Fragen sind nur: Handelt es sich bei dem Urteil 'ungerecht' um eine Erkenntnis oder um eine politisch-moralische Bewertung?

kratiegebot, die Rechtsstaatlichkeit und das Widerstandsrecht) in ein und demselben Kommentar von unterschiedlichen Kommentatorinnen bearbeitet, so wird auch der jeweilige thematische Aspekt in der Zitierung genannt.

- Darüber hinaus ist es üblich, den bzw. die Herausgeberinnen oder einen Kurztitel (z.B. im Falle des sog. Alternativkommentars zum Grundgesetz 'AK-GG') des jeweiligen Werkes zu nennen. Bearbeiterin und Herausgeberin bzw. Kurztitel werden gelegentlich - der Kürze halber - schlicht durch Bindestrich verbunden.
- Die vorgenannten Merkmale der juristischen Zitierweise werden hier übernommen. Im übrigen wird auch bei juristischer Kommentarliteratur der amerikanischen Zitierweise gefolgt: D.h. Erscheinungsjahr und Seitenzahl des Zitates werden im Text, die weiteren bibliographischen Angaben im Literaturverzeichnis genannt.

Gibt es ein Recht, an dem gemessen sich ein solches Gesetz als Unrecht erweist? Wie wird es *erkannt*? Wo existiert es, wenn nicht in der geschriebenen Verfassung? Oder wird dieses Recht vielmehr erst *ad hoc*, im Fall seiner Anwendung, *produziert*?

Mag auch Sachs diese Fragen für nicht besonders praxisrelevant halten, weil der Fall eines verfassungsgemäßen, aber ungerechten Gesetzes ziemlich unwahrscheinlich ist, so bleibt doch eine Antwort auf diese Fragen erforderlich, wenn dieser Fall überhaupt für möglich gehalten wird - zumal Sachs im weiteren Gang seiner Argumentation die Anwendung ungeschriebenen Rechts *nicht* auf jeden Extremfall beschränkt, sondern in die alltägliche Rechtspraxis einspeist:

Nach seinem Versuch der Entschärfung des Konflikts zwischen positiven Gesetzen und überpositivem Recht folgt nämlich die Anerkennung von „Gewohnheitsrecht“ (842, RN 106), d.h. von ungeschriebenem Recht, und außerdem (bereits zuvor, nur ein Satz nach dem Entschärfungssatz) der Versuch, den Widerspruch zwischen dem Gesetz, d.h. den *Gerechtigkeitsvorstellungen des Gesetzgebers* und außergesetzlichen Gerechtigkeitsvorstellung durch ein 'zugleich auch' zu glätten: „Die in der Bindung an das 'Recht' wirksame Idee der Gerechtigkeit hat namentlich Bedeutung bei der Anwendung der Gesetze durch Behörden und Gerichte, die ungeachtet [!] der Bindung an die geschriebenen Rechtsnormen stets zugleich auch [!] der Gerechtigkeit verpflichtet bleibt.“ (842, RN 106 - Anm. d. Vf.In)

Wenn 'Bindung an die geschriebenen Rechtsnormen' und Bindung an die 'Gerechtigkeit' nebeneinander stehen, also zwei verschiedene Dinge sind (sowohl das eine als auch das andere soll gelten), und wenn die 'Bindung an die geschriebenen Rechtsnormen' im Zweifelsfall (nämlich in dem Fall, in dem der Gesetzgeber die Gerechtigkeitsvorstellungen des/der späteren Rechts'anwenderIn'/'interpretIn' nicht geteilt hat) 'ungeachtet' bleibt, dann ist eben in jenem Zweifelsfall *nicht* beides 'zugleich' möglich. Auch das verfassungsmäßige Gesetz steht nach Sachs also - wenn auch nur im Ausnahmefall (siehe den Abwiegungssatz) - unter dem Vorbehalt einer gegen den Gesetzgeber gerichteten rechtswissenschaftlich-justiziellen Selbstermächtigung. Denn der Grundgesetzgeber hat zwar „zentrale Gerechtigkeitsanforderungen“ (841, RN 103) der Lehre an das Gesetz erfüllt, aber es bleiben immer noch Wünsche offen. Diese werden aber nicht als politische Wünsche, nicht als Forderungen *de*

- 9 Dieser erläuternde Halbsatz ist unter dem Gesichtspunkt der politischen (demokratietheoretischen) Bewertung des in diesem Aufsatz v.a. unter wissenschaftstheoretischen Aspekten Erörterten zentral: Ein Gesetzgeber, der selbst seine Gesetzgebung als 'ungerecht' betrachtet, dürfte ausgesprochen selten (um nicht zu sagen ein absoluter Ausnahmefall) sein. Die Frage, die tatsächlich zur Entscheidung steht, ist also nicht Gesetz oder Gerechtigkeit, sondern: Welche Instanz soll befugt sein, Gerechtigkeit verbindlich (d.h. mit Sanktionsgewalt) zu definieren? Soll dies (bei allen Mängeln des parlamentarisch-repräsentativen Systems) der direkt gewählte Gesetzgeber machen? Oder sollen dies die nur sehr mittelbar demokratisch legitimierten Gerichte tun?



*lege* (bzw. *de constitutione*) *ferenda* [d.h. nicht unter dem Gesichtspunkt der erst noch *zu machenden, herbeizuführenden* (Verfassungs)Gesetze] formuliert, sondern *unter Berufung auf Art. 20 III GG* als *schon* existierendes Recht ausgeben, obwohl andererseits zugegeben wird, dass es sich um *ungeschriebenes* Recht handelt. Art. 20 III GG wird zu einer Norm gemacht, mit der sich das geschriebene Verfassungsrecht selbst zur Disposition stellt. Offen bleibt aber die erkenntnistheoretische Frage, *wie* und *wo* dieses Recht erkannt werden kann, wenn es denn nicht - zumindest nicht in den Gesetzesblättern - geschrieben ist. Wo befindet sich der Erkenntnisgegenstand 'ungeschriebenes Recht', den Sachs im Zweifelsfall dem geschriebenen Gesetzesrecht vorziehen will, und wie kann es erkannt werden, wenn es nicht geschrieben, nicht an einem aufgrund bestimmter formaler Eigenschaften (Bundesgesetzblatt; Gesetz- und Verordnungsblatt) ausgezeichneten Ort, sondern allenfalls als verstreutes, z.T. widersprüchliches *Naturrechtspostulat* einzelner Autorinnen auffindbar ist?

Dieses 'wahre, gerechte Recht' kann als vermeintlich geltendes erst in dem Moment entstehen, in dem Sachs meint, es zu erkennen, in dem er eine dieser Naturrechtsvarianten als das 'wirklich wahre', 'wirklich qua Natur geltende' Recht auszeichnet oder diese Gültigkeit für seine eigene Naturrechtsvariante behauptet.

bb) Helmuth Schulze-Fielitz

Vergleichen wir dies mit der Argumentation von Helmuth Schulze-Fielitz. Zunächst erkennt Schulze-Fielitz (1998, 166, RN 83 = 2004, 221, RN 92) an: Der Satz von der Bindung von Rechtsprechung und vollziehender Gewalt an Gesetz und Recht „steht nicht im Gegensatz zur Verfassungsbindung des Gesetzgebers, sondern will zusätzlich die Bindung von vollziehender Gewalt und Rechtsprechung an das Recht im Range *unterhalb* des Grundgesetzes hervorheben.“ (Hv. d. Vf.In) 'Recht im Range *unterhalb* der Grundgesetzes' sind zum einen die in Art. 20 III GG ausdrücklich genannten Gesetze, zum anderen (als nichtgesetzliches, aber *nicht über*-, sondern *untergesetzliches* Recht) die Rechtsverordnungen der Bundes- und Landesregierungen sowie die autonomen Satzungen der Kommunen und öffentlich-rechtlicher Körperschaften. Auch unmittelbar geltendes EU-Recht steht innerstaatlich betrachtet im Rang nur unterhalb des Grundgesetzes. (Dass die BRD durch Nicht-Anwendung von EU-Recht völkerrechtliche Verpflichtungen verletzt, steht auf einem anderen Blatt.)<sup>10</sup> Unter dem Gesichtspunkt der 'Gleichheit

10 Nur *allgemein* anerkanntes Völkerrecht hat gem. Art. 25 GG in der BRD Überverfassungsrang. Anderes Völkerrecht kann - außer es wird gem. Art. 79 12 GG zu deutschem Verfassungsrecht gemacht - das Grundgesetz nicht ändern. EU-Recht und deutsches Gesetzesrecht stehen damit auf einer Ebene (Art. 59 I 1 GG); Widersprüche sind nach dem Grundsatz zu lösen, dass neuere Gesetze ältere verdrängen (*lex posterior derogat legi priori*).

vor dem Gesetz' (Art. 3 I GG) (die Verwaltung ist verpflichtet, die *Gesetze gleich* auf alle Bürgerinnen anzuwenden) bewirken auch Verwaltungsvorschriften eine (Selbst-)Bindung der vollziehenden Gewalt, die auch von der Rechtsprechung zu beachten ist (zu all diesem zutreffend 1998, 167, RN 84 = 2004, 222, RN 93). Es gibt also genug *nicht*-gesetzliches Recht (jene Rechtsverordnungen, Satzungen etc.), das der Formel 'Gesetz *und* Recht' einen sinnvollen, nicht-tautologischen Inhalt gibt - auch ohne *über*gesetzliches Recht heranzuziehen.

Zwei Absätze nach dieser richtigen Einsicht gelangt Schulze-Fielitz dann aber begründungslos zur Anerkennung von „Gewohnheitsrecht“ und „Richterrecht“ (1998, 167, RN 84 = 2004, 222, RN 93). Nun gibt es also doch Recht außerhalb der Gesetz- und Verordnungsblätter, das auf einer Ebene neben den Gesetzen steht und diese im Zweifelsfall verdrängt.

Und noch einen Absatz weiter heißt es dann: „Richtigerweise meint er [‘der Begriff des Rechts’ in der Vorschrift] mehr als nur ungeschriebenes (Gewohnheits- oder Richter-)Recht. Er zielt auf überpositive Gerechtigkeitsvorstellungen.“ (1998, 167, RN 85 = 2004, 223, RN 94) Begründung: Wiederum Fehlanzeige. Es folgt dann ein weiterer Vorbehalt: Darin liege „keine Ermächtigung zur gesetzesunabhängigen Rechtsanwendung“ (1998, 168, RN 85 = 2004, 223, RN 94). Schließlich wird aber doch Recht anerkannt, das über den Gesetzen und selbst über dem Grundgesetz steht: „Die Auslegung [!] des Grundgesetzes als Form kodifizierten Naturrechts“ müsse „in Rückbindung an fundamentale Gerechtigkeitsüberlegungen erfolg[en], denen weder das Grundgesetz noch einfaches Recht widersprechen [!] dürfen“ (ebd.). Begründung? Ein Querverweis auf RN 48 f. der Auflage von 1998 bzw. RN 50 f. der Auflage von 2006.

Was passiert hier abgesehen von der Querverweisung? *Zunächst* wird davon gesprochen, dass das Grundgesetz ausgelegt werden müsse, was zweifelsohne wahr ist. Ein auf den ersten Blick nicht eindeutiger Text muss durch wissenschaftliche Textarbeit auf seine Bedeutung befragt werden. Egal, welche Komplikationen dabei auftreten: Es handelt sich immer um die Auslegung dieses Textes, um die Ermittlung der Bedeutung Textes - und nicht um die Ersetzung dieses Textes durch einen anderen Text.

*Dann* nimmt die Argumentation aber eine ganz andere Wendung: Diese Auslegung müsse 'in Rückbindung an fundamentale Gerechtigkeitsüberlegungen erfolgen, denen weder das Grundgesetz noch einfaches Recht widersprechen dürfen'. Dieses Postulat impliziert, dass das Grundgesetz - zumindest hypothetisch - 'fundamentalen Gerechtigkeitsüberlegungen' (wie diese auch immer inhaltlich zu konkretisieren sein mögen) widersprechen kann, dass dies aber nicht sein darf. Die 'Auslegung' wird nun als 'Auslegung in Rückbindung an fundamentale Gerechtigkeitsüberlegungen' bestimmt und durch diese 'Rückbindung' wird ihr die Aufgabe zugewiesen, sicherzustellen, dass jener hypothetisch mögliche, aber unerwünschte Widerspruch

nicht auftritt. Damit tritt aber an Stelle der vorurteilsfreien Auslegung des Textes des Grundgesetzes, wie er nun einmal (im Guten oder Schlechten) existiert, dessen Korrektur am Maßstab überpositiver 'fundamentaler Gerechtigkeitsüberlegungen', die der/die jeweilige Interpretin für gültig hält. Aber was berechtigt den/die jeweilige Interpretin zu der Annahme, seine/ihre eigenen Gerechtigkeitsvorstellungen seien 'Recht', die der wirklichen Gesetzgeberinnen aber 'Unrecht'?

Schon die Auslegung eines bestimmten Textes ist schwierig. Aber immerhin liegt der Text des Grundgesetzes in einer beschlossenen und verkündeten Fassung vor. Jede Auslegung (wenn sie denn tatsächlich Auslegung und nicht Kritik sein will) hat sich - so die epistemologische Hauptthese des vorliegenden Textes - daran als Maßstab messen zu lassen, hat ihre Argumente darauf zu beziehen. Dieser minimale Kontrollmaßstab, diese minimale Rechtssicherheit wird aufgegeben, wenn die Interpretinnen aus der bunten und widersprüchlichen Vielfalt von Gerechtigkeitsvorstellungen die von ihnen je für 'fundamental' gehaltenen auswählen und das Grundgesetz an diese 'rückbinden', d.h. den Text des Grundgesetzes in deren Richtung verbiegen dürfen.

Wir haben also im Fall der Art. 20-Kommentierung von Schulze-Fielitz die gleiche Chimäre wie im Fall des Bundesverfassungsgerichts und seinem 'bewertenden Erkennen, dem auch willentliche Elemente nicht fehlen'. Einerseits wird von 'Auslegung' bzw. 'Erkennen' gesprochen. Dies würde bedeuten, den tatsächlichen Inhalt des Grundgesetzes zu erkennen, aber nicht zu verändern. Sodann wird aber doch die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass das Grundgesetz 'fundamentalen Gerechtigkeitsüberlegungen' widersprechen könnte, was aber nicht sein dürfe. Dies lässt sich aber nur verhindern, wenn überverfassungsmäßiges Recht dem Grundgesetz übergeordnet wird (das bewertende, willentliche Element in dem BVerfG-Zitat; das positive Grundgesetz wird am Maßstab gewollten [gewünschten, postulierten] Naturrechts korrigiert), das Grundgesetz also gegebenenfalls verdrängt wird.

*Tabelle 1: Vom Erkennen zum Produzieren von Normen*

	BVerfG	Schulze-Fielitz
prätendierte Tätigkeit	Erkennen	Auslegung
Objekt der Tätigkeit	Wertvorstellungen, die der Rechtsordnung immanent (aber nicht explizit) sind	kodifiziertes Naturrecht
tatsächliche Tätigkeit	Bewertung ('willentliche Elemente')	'Rückbindung', d.h. Korrektur des GG

Anmerkung: Michael Sachs lässt sich in dieses Schema nicht einordnen, da er zwar wie Helmuth Schulze-Fielitz und das Bundesverfassungsgericht die Existenz überpositiven Rechts anerkennt, aber in seiner Art. 20-Kommentierung nicht einmal mit

solch vagen Formeln wie 'bewertendes Erkennen, dem auch willentliche Elemente nicht fehlen', und 'Rückbindung' an 'fundamentale Gerechtigkeitsvorstellungen' Angaben zur Methode macht, mit der dieses überpositive Recht ermittelt werden soll.

Um den Widerspruch zu kaschieren, wird die konstitutive Bedeutung des Akts der Verfassungsgebung implizit bestritten, jedenfalls relativiert, und statt dessen das Grundgesetz zu einer 'Form kodifizierten Naturrechts' erklärt. Die Metapher des BVerfG vom 'ans-Licht-Bringen' taucht dann in anderen Worten bei Schulze-Fielitz wieder auf: Das Naturrecht existiert vor Schaffung des positiven Rechts untergründig bereits; das positive Recht ist gegebenenfalls eine bloße Fehlperzeption (des 'wahren' (Natur-)Rechts) durch Verfassungs- und Gesetzgeber; es kann deshalb von Rechtsprechung und Lehre am Maßstab des 'Naturrechts' korrigiert werden, dessen bloß fehlerhafter Ausdruck das positive Recht sei; wegen des Vorrangs des Wesens vor der Erscheinung sei das aber trotzdem nur 'Auslegung' und nicht Änderung des positiven Rechts. Denn *'in Wahrheit'* sei das positive Recht ja nichts anderes als 'kodifiziertes Naturrecht' - auch wenn ersteres *in Wirklichkeit* im Widerspruch zum 'Naturrecht' steht.

Und wie kann das wahre Naturrecht erkannt werden? - In Anbetracht der Vielzahl von Naturrechtssystemen, die die Rechtsgeschichte kennt, erweist sich das Naturrecht als Menschen-Recht, genauer als Philosophinnen-Recht - wodurch sich auch der politische Sinn des Naturrechts-Diskurses erweist: Einige Menschen nehmen für sich in Anspruch *'das Recht' mit Verbindlichkeit*, mit einem unbescheiden-philosophischen *Wahrheitsanspruch*, anders als der wirkliche Gesetzgeber zu *definieren* - was etwas anderes ist, als für eine politische Forderung zu kämpfen und ihre bescheiden-philosophische Richtigkeit (nicht ihre unbescheiden-philosophische 'Wahrheit') zu begründen *und sie in regelmäßigen Wahlen zur Abstimmung zu stellen*. Eine bescheidene, 'kleine' wissenschaftliche Wahrheit kommt hier nicht in Betracht, da es - wie wir im weiteren Gang der Argumentation zeigen werden - an einem Realobjekt fehlt (*das Naturrecht* kann nicht erkannt werden; es kann einerseits produziert [d.h.: postuliert] werden und andererseits können diese Naturrechts*postulate* einzelner Autorinnen wiederum erkannt und analysiert werden), das dem Erkenntnisakt *vorausgehen* müsste, um von Wissenschaft oder wissenschaftlicher Erkenntnis sprechen zu können.

## **2. Kann die Produktion einer Erkenntnis genauso funktionieren wie die Produktion einer Entschuldigung oder Ehe? Oder: Über die Voraussetzungen des Glückens performativer Sprechakte**

Was ist nun aber der Unterschied zwischen dem Satz 'Ich bitte um Entschuldigung' und der unzutreffenden Behauptung der Existenz einer Norm? Oder kann etwa die Produktion einer Erkenntnis genauso funktionieren wie die Produktion einer Ent-

schuldigung oder Ehe? Die hiesige These lautet: Nein, sie kann nicht genauso funktionieren, denn keinesfalls sind alle Sätze performativ. John Austin - derjenige, der den Performativitäts-Begriff in die Sprachwissenschaft einführte - unterschied 'performative' (z.B. eine Entschuldigung hervorbringende) Sätze von 'konstativen' (etwas feststellenden oder behauptenden) Sätzen. Und er gab die Bedingungen an, unter denen performative Sätze 'glücken', d.h. funktionieren und wirksam werden:

„(A.1) Es muß ein übliches konventionelles Verfahren mit einem bestimmten konventionellen Ergebnis geben; zu dem Verfahren gehört, daß bestimmte Personen unter bestimmten Umständen bestimmte Wörter äußern.

(A.2) Die betroffenen Personen und Umstände müssen im gegebenen Fall für die Berufung auf das besondere Verfahren passen, auf welches man sich beruft.

(B.1) Alle Beteiligten müssen das Verfahren korrekt

(B.2) und vollständig durchführen." (1955, 37)

„Verstoßen wir gegen eine der A- oder B-Regeln, benutzen wir also etwa die Formel fehlerhaft oder sind wir nicht in der Lage, die Handlung zu vollziehen, weil wir zum Beispiel schon verheiratet sind oder weil an Stelle des Kapitäns der Zahlmeister die Zeremonie leitet: dann wird die Handlung, hier das Heiraten, überhaupt nicht vollzogen, sie wird nicht vollendet, sie kommt nicht zustande." (38).

Aus der *Analyse* der Praxis deutscher Rechtswissenschaft und Justiz mittels des Begriffs der Performativität folgt also *keine Rechtfertigung* dieser Praxis: Sind die sprechenden Personen nicht die Mitglieder von Bundestag und Bundesrat, sondern Richterinnen, Jura-Professorinnen und Möchte-Gern-JuristInnen in politischen Parteien und Bewegungen (d.h. in Wahrheit: Rechtspolitikerinnen) und/oder sprechen (schreiben) sie nicht die Formel, die Bundestag und Bundesrat in ihren Gesetzesbeschlüssen verwenden, so kommt kein(e) Gesetz(esänderung) zustande (bzw. es dürfte keine Gesetzesänderung zustande kommen).

Das Bemerkenswerte ist nun allerdings: Die performativen Rechtsproduktionen der Gerichte, der Jura-Profis und Möchte-Gern-JuristInnen, die die herrschende Lehre vertreten, glücken trotzdem. Sie ändern zwar nicht die Gesetze, aber produzieren ein Recht, *das über den Gesetzen steht und fernerhin an deren Stelle angewendet wird*, denn das Verhältnis von positiven Gesetzen und überpositivem Recht kann kein harmonisches Ergänzungsverhältnis sein.

Dies ist nun freilich kaum noch mit linguistischen Mitteln zu analysieren, müssen wir hier doch auf Machtverhältnisse zu sprechen kommen: Was 'übliche konventionelle Verfahren mit einem bestimmten konventionellen Ergebnis' sind, in dem 'bestimmte Personen unter bestimmten Umständen bestimmte Wörter äußern', steht nicht ein für alle Male fest. Wenn es Gerichten gelingt, durchzusetzen, dass sie befugt sind, Recht in 'Akten bewertenden Erkennens, dem auch willentliche Elemente nicht fehlen', zu produzieren, dann sind ihre vermeintlichen Rechtserkenntnisse



tatsächlich performativ, dann produzieren sie tatsächlich Recht, das die Gesetze des Parlaments verdrängt.

Mit Austins Konzept ist es zwar möglich zu analysieren, *dass* bestimmte Äußerungen performativ sind; *dass* in Form einer Feststellung das, was festgestellt wird, erst/ zugleich hervorgebracht wird. Aber damit ist noch keine Analyse der Bedingungen gegeben, unter denen solche 'konventionellen Verfahren' zustande kommen, d.h.: üblich werden. Es wäre nun Aufgabe einer Wissenschaft vom Juridischen, diesen Mechanismus zu analysieren statt ihn zu affirmieren oder gar an ihm mitzutun.

### 3. Rechtswissenschaft als Pseudowissenschaft ohne Gegenstand

Wir haben nun festgestellt, dass die Sätze der deutschen Rechtswissenschaft *als Rechtsproduktionen* durchaus performativ wirksam sind. Aber ist damit die Rechtswissenschaft - entgegen unserer anfänglichen Bedenken - auch *als Wissenschaft* rehabilitiert? Erkennt die Rechtswissenschaft wirklich das, was sie produziert? - Die Antwort kann nur lauten: Nein, denn der Sprechmodus der Wissenschaften ist gerade nicht ein Modus performativer, sondern einer der konstativen Sprechakte. Dass die Sätze der deutschen Rechtswissenschaft performativ wirksam sind, räumt also unsere Bedenken gegen ihre Wissenschaftlichkeit nicht aus, sondern bestärkt sie. Das Recht der Rechtswissenschaft existiert zwar - als Folge des von der Rechtswissenschaft *selbst* vollzogenen Produktionsprozesses - und ist/wäre daher (auch) für eine Wissenschaft vom Juridischen erkennbar, aber der Charakter dieses Rechts wird von der deutschen Rechtswissenschaft trotzdem nicht erkannt, sondern verkannt, wenn sie sich einbildet, sie könne ihre Erkenntnisse willentlich produzieren. Genauso wenig aber wie die Schwerkraft (erst) dadurch Existenz erlangte, dass sie erkannt wird, erlangen Normen (erst) dadurch Existenz, dass sie erkannt werden." (Die beiden Fälle unterscheidet allein, dass es - im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Gesetzen - möglich ist, sich menschlichen Normen zu entziehen. Die Ignoranz oder Verletzung einer Norm beseitigt aber nicht deren Existenz, sondern - allenfalls - deren Wirksamkeit.)

- 11 Um es noch einmal zu sagen: Hier geht es um das *juristische* Sein, um die Existenz der Norm *als Norm*, als Satz, der ein Sollen postuliert, nicht um die Frage, ob diese Norm im *gesellschaftlichen* Sein (mehr oder weniger) befolgt wird. Eine Norm erlangt dadurch Existenz, dass sie von einer (zuständigen oder unzuständigen) Instanz formuliert wird - unabhängig davon, ob sie von Dritten erkannt oder gar befolgt wird. Und sie kann erst erkannt werden, *nachdem* sie formuliert worden ist. Dieser Unterschied zwischen juristischem und (sonstigem) gesellschaftlichem Sein, landläufig gesprochen: zwischen Sollen und Sein, ist existentiell für jede Politik, die keine Verwaltung des *status quo* sein will.

Eine Disziplin, die ihre Objekte nicht vorfindet, sondern sie erst im Moment ihrer vermeintlichen Erkenntnis produziert, ist keine Wissenschaft, sondern eine Pseudo-Wissenschaft ohne Gegenstand. Allein für eine zu konstituierende Wissenschaft vom Juridischen existiert das Recht der Rechtswissenschaft als Objekt eines Erkenntnisprozesses, der *nach* der Produktion des Rechts einsetzt. 'Primat des Seins vor dem Denken' (Althusser 1973, 54) - an soviel Materialismus ist auch gegenüber der deutschen Rechtswissenschaft festzuhalten, wobei es sich im Fall des Rechts um das Sein, um die Existenz von *Normen* handelt.

Insofern bedarf auch unsere bisherige Analyse einer Modifizierung. Wir hatten gesagt, dass das Recht der deutschen Rechtswissenschaft 'in Form einer vermeintlichen Feststellung hervorgebracht' wird und wir hatten dies mit dem linguistischen Terminus 'performativ' bezeichnet. Wir müssen nun das Wort 'vermeintlich' ('in Form einer *vermeintlichen* Feststellung') hervorheben und uns fragen, ob der linguistische Terminus für diesen Vorgang wirklich angemessen ist. Denn das Objekt der Feststellung ist in den klassischen performativen Sätzen eine Handlung *des sprechenden Subjektes* ('Ich taufe Dich...', 'Ich erkläre Euch zu...'), während sich die Behauptungen der deutschen Rechtswissenschaft nicht auf ihre eigenen Handlungen, sondern auf die Existenz von Normen beziehen. Klassische performative Sprechakte sind in der *ersten* Person Singular Präsens formuliert; Rechtsbehauptungen, Behauptungen über die Existenz von Rechtsnormen werden aber in der *dritten* Person Singular Präsens formuliert.

Der Täufer sagt nicht: 'Das ist Klaus' - und vollzieht *damit* die Taufe. (Dies wäre - im Falle des Art. 20 III GG - äquivalent zu: 'Art. 20 III GG ist eine Norm, die Judikative und Exekutive ermächtigt [oder gar: verpflichtet] überpositives Recht anzuwenden' - und *damit* hätte jene Norm dann auch diesen Inhalt.) Was der Täufer tatsächlich sagt, ist: 'Ich taufe Dich auf den Namen xy.' Dem wäre aber nur analog: 'Ich formuliere [produziere] eine Norm des Inhaltes, dass Judikative und Exekutive ermächtigt [oder gar: verpflichtet] sind, überpositives Recht anzuwenden' - also das offene Bekenntnis, dass eben nicht Recht erkannt, sondern Recht geschöpft (produziert) wird.

Dieses offene Bekenntnis wird aber von der deutschen Rechtswissenschaft gerade nicht formuliert, stattdessen wird verschwiegelt von 'bewertendem Erkennen' gesprochen, dem 'auch willentliche Elemente nicht fehlen'. Damit liegt aber - in Bezug auf das Objekt der Erkenntnis - ein performativer Sprechakt im linguistischen Sinne *nicht* vor. Solange nicht gesagt wird: 'Ich formuliere (produziere) eine Norm', entsteht auch keine Norm! Insofern verhält es sich mit Normen nicht anders als mit anderen Erkenntnisgegenständen, z.B. der Temperatur. Ich kann hundertmal sagen: 'Ich bringe in einem Akt bewertenden Erkennens, dem auch willentliche Elemente nicht fehlen, ans Licht, dass heute 30° C sind' - an der wirklichen Temperatur wird sich dadurch niemals etwas ändern.

Auf diese Weise wird nicht nur kein neues, zu erkennendes Realobjekt hervorgebracht; es wird auf diese Weise auch keine Erkenntnis produziert. Denn 'erkennen' (und sei es 'bewertendes Erkennen', von dem die deutsche Rechtswissenschaft spricht) ist - anders als 'taufen' - kein performatives Verb. Während eine Taufe genau dadurch zustande kommt, dass *gesagt* wird zu taufen, kommt eine Erkenntnis nicht dadurch zustande, dass behauptet wird zu erkennen. Das Sagen 'Ich erkenne ...' ist kein performativer Akt, sondern die wahre oder irrtümliche Schlussfolgerung aus einem vorhergehenden Versuch der Erkenntnisgewinnung - des Messens der Temperatur oder komplizierterer Prozesse der Erkenntnisgewinnung. D.h., der von der deutschen Rechtswissenschaft tatsächlich gesagte Satz ist nicht nur nicht in Bezug auf die Existenz des Erkenntnisgegenstands, sondern auch in Bezug auf die Erkenntnis des Objektes *nicht* performativ im linguistischen Sinne. Es handelt sich schlicht um einen konstativen Satz, der - wie Popper sagen würden - der Falsifizierung zugänglich ist.

Es bleibt also die Frage, ob wir gut daran taten, der Sprachwissenschaft den Begriff des Performativen für unsere Analysezwecke zu entleihen. Die Sprech- bzw. Schreibakte der deutschen Rechtswissenschaft bringen zwar tatsächlich Recht hervor, das zuvor nicht in den Gesetzen stand - allerdings, ohne dass diese Sprechakte im linguistischen Sinn performativ wären. Jenes Recht kommt nicht aufgrund der Kraft performativer Verben, sondern aufgrund bestimmter Machtverhältnisse zustande. Trotzdem handelt es sich aber - i.d.R. - nicht um offen als solche deklarierte Schöpfungsakte, sondern um Schöpfungsakte unter dem Deckmantel präntendierter Erkenntnisakte - woraus sich zumindest eine gewisse Nähe zu den performativen Akten im linguistischen Sinne ergibt und was uns dazu verleitete, der Sprachwissenschaft den Begriff des Performativen zu entleihen.

#### **4. Was radikale Philosophie für wissenschaftliche Erkenntnisse leisten kann**

Was kann radikale Philosophie leisten für eine Kritik der Wissenschafts-Präntentionen der deutschen Rechtswissenschaft und für die Herausbildung einer tatsächlichen Wissenschaft vom Juridischen? - Sie kann eine doppelte 'Demarkationslinie' ziehen zwischen Erkenntnissen und Erkenntnisgegenständen sowie zwischen zwei unterschiedlichen Bedeutungen von 'normativ' und dadurch 'Missverständnisse' aus dem Weg räumen, 'die den Gebrauch von Worten betreffen'. Sie kann damit klarstellen, dass die deutsche Rechtswissenschaft nicht Normen erkennt, sondern selbst (überpositive) Normen produziert, die der Erkenntnis der wirklichen Gesetze, der positiven Normen, im Wege stehen, und sie kann auffordern, die Prozesse zu analysieren, mit denen jene überpositives Recht produziert. Also: Weg mit dem *rubbish* des überpositiven Rechts und her mit Erkenntnissen über die Prozesse der Produktion dieses *rubbish* und her mit Erkenntnissen des Inhaltes

der wirklichen Gesetze - *dieses* sind die Aufforderungen, mit denen radikale Philosophie den Prozess der Herausbildung einer Wissenschaft des Juridischen stimulieren kann.

## II. Zu den potentiellen politischen Wirkungen der Kritik des Rechtsidealismus und der eventuellen Konstituierung einer Wissenschaft vom Juridischen

Wir hatten eingangs gesagt: So wenig, wie es darum gehen könne, die Wissenschaften der (radikalen) Philosophie unterzuordnen, so wenig könne es darum gehen, sie der Politik (welcher auch immer) unterzuordnen und die Frage nach der Produktion wahrer Theorie durch 'Parteilichkeit' oder 'Hegemonie', Perspektive/Betrachterposition und 'negotiated reading' zu ersetzen. Diesem Ausgangspunkt entspricht folgendes: Die von einer Wissenschaft vom Juridischen zu erwartende Analyse der Bedingungen, unter denen 'konventionelle Verfahren' zustande kommen, die es Gerichten und Rechtswissenschaft erlauben, ihr Recht an die Stelle der parlamentarischen Gesetze zu setzen, wird keiner bestimmten Seite von vornherein nutzen. Dieses Wissen wird aller Wahrscheinlichkeit nach sowohl zur Perfektionierung der Durchsetzung derartiger 'konventioneller Verfahren' als auch für entsprechende Störversuche genutzt werden können.

Dennoch beansprucht radikale Philosophie eine besondere Affinität zur Herrschaftskritik. Sie bezeichnet es als „Skandal der Philosophie“, dass „die unterschiedlichsten philosophischen Linien einerseits das Selberdenken propagierten und es auch innerhalb der Philosophieform propagieren mußten, sie andererseits aber gerade dieses Selberdenken zum Instrument einer Selbstunterwerfung umfunktioniert haben.“ (Wolf 2002, 25f.) Und sie beansprucht für sich selber: „Als oberste politische Zielsetzung radikaler Philosophie wird hier [...] die Konzeption einer radikalen Herrschaftsüberwindung in Anspruch genommen.“ (27) Was kann also gerade *herrschaftskritische* Politik von der eventuellen Konstituierung einer Wissenschaft vom Juridischen erwarten? - Zunächst einmal einen Verlust: Auch einem Rechtsidealismus 'von links' wird es dadurch schwerer gemacht. In einem zweiten Schritt dürfte sich allerdings erkennen lassen, dass dieser Verlust in Wirklichkeit gar kein Verlust, sondern ein Gewinn ist.

Wir hatten oben auf den bemerkenswerten Umstand hingewiesen, dass die performativen Rechtsproduktionen von herrschender Rechtsprechung und Lehre 'glücken' im Sinn von Austin, obwohl sie den Bedingungen des konventionellen Verfahrens 'Gesetzgebung' nicht genügen. Und wir hatten darauf hingewiesen, dass es zur Analyse dieses Umstandes notwendig sein wird, auf Machtverhältnisse zu sprechen zu kommen, denn, was 'übliche konventionelle Verfahren mit einem bestimmten konventionellen Ergebnis' - hier der Rechtsproduktion - sind, in dem 'bestimmte

Personen unter bestimmten Umständen bestimmte Wörter äußern, steht nicht ein für alle Mal fest, sondern hängt von Machtverhältnissen ab.

Damit drängt sich dann die Vermutung auf: Ein Rechtsidealismus 'von links', ein Rechtsidealismus zugunsten von Ausgebeuteten und Beherrschten kann nicht funktionieren. Die Entformalisierung (Entgesetzlichung) des Rechts setzt extra-legale und extra-konstitutionelle Handlungsmöglichkeiten des Staates frei. Was auf der Staatsseite kraftvoll ist, muss auf der linken Seite - in Anbetracht der erwähnten Machtverhältnisse - ein idealistischer Wunschtraum bleiben. Mögen auch Ideen zur materiellen Gewalt werden, wenn sie die Massen ergreifen (Marx 1843/44, 385), so wäre dies aber nichts anderes als die Revolution. *In der Situation der Revolution* ist die Weihe des Rechts aber *überflüssig*. Ob ein metaphysisches Rechtspostulat oder ein ausdrücklich als solches formuliertes politisches Programm die Massen ergreift, wäre insofern egal.

Als Revolutionssubstitut bzw. vor-revolutionäres, herrschaftskritisches Politikinstrument ist die Anrufung überpositiven Rechts dagegen *untauglich*. Die Definitionsmacht, die Macht, das 'wahre Recht', das über den wirklichen Gesetzen steht, praktisch und nicht nur in Worten zu definieren, liegt bei den Kräften des *status quo*. Diese ziehen einen Vorteil aus der Auflösung der Formalitäten des Gesetzgebungsverfahrens und einer positivistischen Gesetzesanwendung - während die Ausübung der Staatsgewalt für die Beherrschten dadurch noch unberechenbarer wird.

## Literatur

- Althusser, Louis, *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler* (1967), aus d. Französischen v. Frieder Otto Wolf, Berlin 1985.
- ders., *Lenin und die Philosophie* (1968), aus d. Französischen v. Klaus-Dieter Thieme, Reinbek 1974.
- ders., „Antwort an John Lewis“, aus d. Französischen v. Georg Fexer, in: Arenz, Horst/Bischoff, Joachim/Jaeggi, Urs (Hg.), *Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis*, Berlin (West) 1973, 35-76.
- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)* (1955), aus d. Englischen v. Eike von Savigny, Stuttgart 1972.
- Bachelard, Gaston, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes* (1938), aus d. Französischen v. Michael Bischoff, Frankfurt/M 1984.
- Bäumlin, Richard, Stichwort „Rechtsstaat“, in: Herzog, Roman/Kunst, Hermann/Schlaich, Klaus/Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart 1987<sup>3</sup>, Sp. 2806-2818.
- Butler, Judith, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, aus d. Amerikanischen v. Karin Wördemann, Berlin 1995.
- BVerfGE = Die Mitglieder des Bundesverfassungsgerichts (Hg.), *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*. Bd. 1 ff, Tübingen 1953 ff.



- Hase, Friedhelm, „Bonn und 'Weimar'. Bemerkungen zu der Entwicklung vom 'okkasionellen' zum 'ideologischen' Staatsschutz", in: Deiseroth, Dieter/Hase, Friedhelm/Ladeur, Karl-Heinz (Hg.), *Ordnungsmacht? Über das Verhältnis von Legalität, Konsens und Herrschaft*, Frankfurt/M 1981, 69-84.
- Kolkenbrock-Netz, Jutta/Schöttler, Peter, „Für eine marxistische Althusser-Rezeption in der BRD" (1977), in: Thieme, Klaus-Dieter u.a., *Althusser zur Einführung*, Hannover 1982, 121-164.
- Lock, Grahame, „Althusser und Wittgenstein - eine Parallele", in: *kultuRRevolution*, nr. 20: ein denken an grenzen, louis althusser zum 70. geburtstag, Dez. 1988, 23-25.
- Locke, John, *An Essay concerning Humane Understanding* (1690), London 1997.
- Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843/44), in: ders./Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 13, Berlin (Ost) 1983<sup>14</sup>, 378-391.
- Maus, Ingeborg, „Verrechtlichung, Entrechtlichung und der Funktionswandel von Institutionen", in: dies., *Rechtstheorie und Politische Theorie im Industriekapitalismus*, München 1986, 277-331.
- Narr, Wolf-Dieter, *Theoriebegriffe und Systemtheorie*, Mainz 1969.
- Ridder, Helmut, „Alles fließt. Bemerkungen zum 'Soraya-Beschluß' des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts", in: *Archiv für Presserecht* 1973, 453-457.
- ders., *Die deutsch-deutsche Spionage im Okular der westdeutschen Deutschland-Jurisprudenz*, Bonn 1996.
- Sachs, Michael, „[Kommentarierung zu] Art. 20", in: ders., *Grundgesetz. Kommentar*, München 2003, 802-868.
- Schulze, Detlef Georgia, *Geschlechternormen-inkonforme Körperinszenierungen - Demokratisierung, De-Konstruktion oder Reproduktion des sexistischen Geschlechterverhältnisses?*, Diss. HU Berlin, 2004; im Internet unter der Adresse: <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/schulze-detlef-georgia-2004-06-10/PDF/schulze.pdf>.
- ders./dies., „Lehren und Leerstellen", in: ders./dies./Berghahn, Sabine/Wolf, Frieder Otto (Hg.), *StaR\* P. Neue Analysen zu Staat, Recht und Politik. Serie W: working papers des DFG-Projektes „Der Rechtsstaat in Deutschland und Spanien". Bd. 3*, Berlin 2006, 211-275; im Internet unter der Adresse: [http://www.estado-de-derecho.de/docs/StaR-P\\_w\\_3d-Lehren.pdf](http://www.estado-de-derecho.de/docs/StaR-P_w_3d-Lehren.pdf) (a).
- ders./dies., „Das Politische und das Juridische als Produkte performativer Praxis. Überlegungen zu einer anti-essentialistischen Reformulierung des Verrechtlichungs-Begriffs", in: ders./dies./Berghahn, Sabine/Wolf, Frieder Otto (Hg.), *Politisierung und Ent-Politisierung als performative Praxis*, Münster 2006, 22-41 (b).
- Schulze-Fielitz, Helmuth, „[Kommentierung zu] Art. 20 (Rechtsstaat)", in: Dreier, Horst (Hg.), *Grundgesetz. Kommentar. Bd. 2: Art. 20 - 82*, Tübingen 1998<sup>1</sup>, 128-209; 2004<sup>2</sup>, 170 ff.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen* (1949), Frankfurt/M 1995<sup>o</sup>, 225-580.
- Wolf, Frieder Otto, „Nachwort", in: Althusser 1985, 151-171.
- ders., „Auf der Suche nach dem ideologischen Klassenkampf diesseits von imaginärer Klassenpolitik und symbolischen Münchhauseniaden. Zur Erinnerung an Michel Pecheux", in: *kultuRRevolution*, H. 17/18, Mai 1988, 13-18.
- ders., *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster 2002.

ders.: „Vision, Idee, Projekt, Entwurf, Initiative und Planung. Versuch einer radikalen Intervention in laufende Orientierungsprozesse“, in: Schulze, Detlef Georgia/Berghahn, Sabine/Wolf, Frieder Otto (Hg.), *Rechtsstaat statt Revolution, Verrechtlichung statt Demokratie? Transdisziplinäre Analysen zum deutschen und spanischen Weg in die Moderne. Bd. 1: Die historischen Voraussetzungen*, Münster 2008 i.E.

## Fragen, die stören.

### Radikale Philosophie und die Frage nach der Frage

Mit seiner Konzeption radikaler Philosophie als „intellektueller Praxis der Herrschaftskritik auf dem Felde der Philosophie“ positioniert sich Frieder Wolf selbstbewusst im Gegensatz zur 'traditionellen' oder 'herrschaftsaffirmativen' Philosophie (2002a, 192).<sup>1</sup> Ich konzentriere mich im Folgenden auf einen kleinen Ausschnitt aus dieser Konzeption: auf Wolfs Überlegungen zur 'Frage nach der Frage'. Damit ist die philosophische Reflexion auf die Frage selbst gemeint. Mir geht es darum, das von radikaler Philosophie zum Thema bereits Geleistete wiederzugeben und es gleichzeitig auszubauen. Ich erläutere die Relevanz des radikalphilosophischen Beitrags zur Frage nach der Frage und beschäftige mich damit, was spezifisch *radikale* Fragen ausmachen könnte.

Auch wenn die Frage eigentlich nicht als isoliertes Phänomen betrachtet werden sollte, so muss ich mich hier schon aus Platzgründen auf die Struktur der Frage beschränken. Zwei Punkte, die mir als wesentlich für ein Verständnis der Frage erscheinen, weisen allerdings über diese Einschränkung hinaus, so dass sich der Schaden in Grenzen hält. Es sind dies erstens die Unabhängigkeit des in der Frage enthaltenen Wissens von der Antwort und zweitens das Frage-Antwort-Verhältnis.

## 1. Die Frage in der Philosophie

Die einzelne Frage ist ein Satz (und ein Sprechakt), der eine unvollständige Erkenntnis zum Ausdruck bringt. Heinrich Rickert zufolge „muß“ die Erkenntnis „als Antwort auf eine Frage gesucht werden“, wobei die Antwort vor allem als Ur-

1 „Die selbstgestellte Aufgabe radikaler Philosophie besteht darin, durch die eigene Untersuchungstätigkeit auf dem Feld der Philosophie Stützpunkte und nutzbare Ressourcen für eine Denkarbeit unter den Zielen von Befreiung und Aufklärung auszumachen“ (Wolf 2002a, 37) Radikale Philosophie schöpft ihre Kraft aus dem „Selberdenken aller in Richtung auf Befreiung und Aufklärung“ (71). In der Bewegung auf diese, wenn man so will: *Fortschrittsziele*, die sich prägnant in der Formel von der 'gleichen Freiheit' aller Menschen zusammenfassen lassen, will radikale Philosophie „öffentlicher Vernunftgebrauch“ (19) sein. (Zu Wolfs Konzeption des Fortschritts als 'synthetischer' Begriff, der auf die Kategorien 'Aufklärung' und 'Befreiung' zurückgreift, vgl. 1999, 265ff.)

teil zu betrachten ist, denn „der Urteilsakt leistet nichts für die Erkenntnis, wenn er nicht auf eine Frage antwortet“ (1928, 173). Wer sich schon einmal ausgiebig mit kleinen Kindern unterhalten hat, weiß: Menschen können nach *allem* fragen. Und in Form der philosophischen Frage haben sie das auch getan: Sie haben nicht nur nach ihrem eigenen Wesen gefragt, sondern auch nach Beschaffenheit und Sinn des Seins im Ganzen. Aristoteles beschreibt am Beispiel der Naturforschung das allmähliche Fortschreiten von der Verwunderung (in der er eine Wurzel des Philosophierens selbst sieht) über das naheliegende Unerklärte zu immer 'größeren' Fragen. In diesem Wunsch, 'allem' auf den Grund zu gehen, es auf seine Prinzipien zu untersuchen und auf seine Ursachen zurückzuführen (*Metaphysik*, A, 982b, 983b), zeigt sich jedoch, dass die Frage selbst ein wesentlicher Bestandteil der Suche nach Erkenntnis ist, noch bevor auf sie geantwortet wird. Die Erkenntnis beginnt also nicht erst - wie Rickerts Ausführungen anzudeuten scheinen - mit der Antwort, sondern mit dem Akt des Fragens selbst.

Die Philosophie hat die Frage seit ihrem Anbeginn immer wieder thematisiert. In Platons *Menon* (82b-85c) bringt Sokrates einen Sklaven in Verlegenheit, indem er ihm nicht durch aussagenförmige Belehrungen, sondern allein durch Fragen zu einem geometrischen Rätsel bewusst macht, dass er dieses nicht lösen kann. Viel später wird Kant behaupten, die Vernunft werde von Fragen bedrängt, die sie sich selbst aufgibt, die sie aber bisher nicht zu beantworten vermochte (beispielsweise die Frage, ob die Welt einen Anfang habe oder ewig sei). Die Vernunft müsse in diesen Fragen entweder zu einer Entscheidung gebracht, oder es müssten ihr „bestimmte und sichere Schranken“ (*Kritik d. reinen Vernunft*, B22) gesetzt werden. Im 20. Jahrhundert ist zwischen 'wirklichen Fragen' und 'Prüfungsfragen' unterschieden worden, bei denen es dem Fragesteller um die Antwort geht, bzw. darum, ob der Gefragte die Antwort weiß. Nach John Searle sind beide Arten Spezialfälle des andersartigen Sprechaktes des Aufforderns - „nämlich der Aufforderung zu einer Information (wirkliche Frage) oder der Aufforderung zur Ausbreitung des Wissens (Prüfungsfrage)“ (1990, 103, 110). Der Logiker Jaakko Hintikka behandelt das Fragestellen „as a process of information-gathering in general“ (1984, 25).

Diese verschiedenen philosophischen Positionen haben eines gemeinsam: die Auffassung, die Frage habe primär den Zweck, Informationen einzuholen und also den bestehenden Wissensstand zu erweitern. Karl Jaspers bringt diese Auffassung auf den Punkt und bezeichnet das Fragenstellen als „Haltung des Wissenwollens“ (1956, III, 72).<sup>2</sup>

2 Da sich Jaspers das Philosophieren als „ursprüngliches Wissenwollen [...] offenbart“, stellt er die ungewöhnliche Behauptung auf, die Philosophie bewege sich auf dem Weg des 'radikalen Fragens' zwischen den „Polaritäten“ der „Gegenständlichkeit als *Objektivität*“ auf der einen und der „Wirklichkeit der *Existenz*“ auf der anderen Seite hindurch

Aber ist in der 'Haltung des Wissenswollens' wirklich das Hauptmotiv des Fragens benannt? Man kann sich genauso gut vorstellen, dass eine Fragende über ein ausreichendes Wissen über einen bestimmten Gegenstand verfügt und ihre Gesprächspartner trotzdem mit Fragen zu diesem Gegenstand 'löchert', etwa um sie zu provozieren oder bloßzustellen. Die Frage ist ein sprachliches Mittel, das sich auf vielerlei Art und Weise einsetzen lässt und das nicht nur im Zuge der Wissensbildung zur Verwendung kommt. Gefragt wird nicht nur 'nach etwas', sondern gefragt wird - im friedlichen Dialog wie im Streit - immer mindestens ein Gesprächspartner, von dem eine Antwort erwartet wird. Dieser soziale Aspekt des Fragens ist bisher nicht zur Genüge untersucht worden. Radikale Philosophie kann hier originelle Entwürfe einbringen und an bisherige Forschungsergebnisse anknüpfen. Ich denke z.B. an Michael Jäger, der in der Frage das Produkt einer Antwort, und in der Antwort das Produkt einer Frage sieht. Dieser „doppelte Übergang von Frage und Antwort“ ermögliche „die Analyse von Frage-Antwort Ketten“ (1985, 25, vgl. 71).

Leider sind philosophische Reflexionen auf das Wesen und die logische Struktur der Frage eher selten. Wolf beginnt deshalb seine Überlegungen zum Thema selbst mit einer Frage: Warum ist es ein nicht ganz unwesentlicher Zug der 'herrschafts-affirmativen' Philosophie gewesen, die Frage nach der Frage zu vernachlässigen, gleichwohl sie sich doch der zentralen Bedeutung der Frage für die Erkenntnis (und allgemein für die Theorie der Wissenschaftsentwicklung) bewusst ist? Insofern eine philosophische Auseinandersetzung mit der Frage stattfindet, verläuft diese bis zum heutigen Tage zu Bedingungen der auf die Aussage fixierten (philosophischen) Logik. Radikale Philosophie bemängelt diesen Zustand: Indem die philosophische Tradition die Aussage privilegiert, mache sie sie „zur Grundlage ihres eigenen Anspruchs auf 'absolutes Wissen'“ (Wolf 2002a, 95).<sup>3</sup> Dieser Vorwurf ist umso gewichtiger, je deutlicher Aussagenperspektive und Herrschaftsanspruch zusammenfallen. Dies geschehe überall dort, wo angenommen wird, dass Wissen in gesteigerter Form als *bewiesenes* Wissen verstanden werden muss und seinerseits als Steigerung der bloßen Behauptung gilt, gemäß der Linie Meinen - Wissen - absolutes Wissen. Dem setzt radikale Philosophie entgegen, dass Aussage- bzw. Behauptungssätze ja „keineswegs

(1956,1, 321 f.). Eine Philosophie, die sich auf nur einen dieser Pole festlegt, verkomme zur „Dogmatik“ (ebd.).

- 3 Die Privilegierung der Aussage ist vor allem der aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hervorgehenden modernen Logik zu verdanken: Jeder Satz muss sich (widerspruchsfrei) begründen - verifizieren - lassen. Ein ganzes System der Logik erhebt sich auf dem Gedanken, ein sinnvoller Satz habe die Form 'S ist ein P', wobei S ein Name und P eine Objektklasse ist, für die das Tertium non datur gilt. Es muss gewährleistet sein, dass jedes Objekt entweder ein P ist, oder nicht; ein 'Drittes' darf es nicht geben. Nur unter dieser Bedingung glaubt man, Gesetze über die Wahrheitsübertragung zwischen Behauptungen formulieren zu können (Jäger 1985, 84).



die einzigen sinnvollen Antwortsätze auf Fragen" (ebd.) sein müssen. Zum Beispiel kann die Frage 'Was soll ich tun?' mit einem Imperativ oder mit einem Beurteilungssatz beantwortet werden, der etwas nicht als wahr behauptet, sondern als schön, gut, recht oder edel beurteilt. „Jedenfalls kann wohl unmittelbar nachvollzogen werden, dass eine Reduktion derartiger, unbestreitbar sinnvoller Sätze auf Behauptungssätze einer zusätzlichen Anstrengung bedarf, die sich keineswegs von selbst versteht." (ebd.) Urteile über das Gute, das Edle usw. zielen nicht automatisch auf die Wahrheit, und sie müssen nicht unbedingt die Form von Aussage- oder Behauptungssätzen haben (99). Radikale Philosophie glaubt überhaupt nicht mehr daran, dass die Wirklichkeit durch Aussagen erschöpfend dargestellt werden kann. Deshalb macht sie den Schritt „von der 'Aussage-Perspektive' zur 'Frage nach der Frage'": Sie möchte zeigen, „dass es möglich ist, die 'Frage nach der Frage' sehr viel gründlicher und unvoreingenommener zu stellen als dies bisher philosophisch üblich ist" (92).

In der Tat würdigt die philosophische Logik die Frage erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts als einen eigenständigen Forschungsgegenstand. Dieses spezielle Arbeitsfeld innerhalb der Logik heißt *erotetic logic* (von griech. *erythma*, 'Frage'), seitdem diese Bezeichnung 1955 von Mary und Arthur Prior in Umlaufgebracht wurde. Die erotetische Logik bekundet erstmals ein ernsthaftes Interesse auch an dem komplexen Verhältnis von Frage und Antwort (Prior/Prior 1955, 55), und sie hat sich langfristig um die Anerkennung der Besonderheiten der Frage vor allem gegenüber der Antwort (als Aussage oder Urteil) bemüht. Allerdings ist diese Bemühung keineswegs an eine grundsätzliche Kritik der in der Logik vorherrschenden Aussagenperspektive geknüpft.

## 2. Die radikale Frage

Wie könnte vor diesem Hintergrund eine radikalphilosophische Herangehensweise an die Frage aussehen? Wie stellt man eine radikale Frage? Zunächst ist zu berücksichtigen, dass zwar jede Frage gestellt werden kann, dass aber nicht jede Frage *Sinn* macht. Wolf betont ausdrücklich, dass es eigentlich „keinen 'Ausstieg' aus der Sinnproduktion" geben kann: „Es gibt keine Option, sich nicht zu den Sinneffekten zu verhalten, die immer schon erzielt werden." (2002a, 131) Um aber Sinn machen zu können, müssen auch in radikalen Positionen Ziele gesetzt sein, an denen sich ein bestimmtes Subjekt geistig und praktisch abarbeiten kann. Es ist darum Sinnkriterium des Radikalen, dass es sich am Grad seiner Realisierbarkeit bemisst. Das gleiche gilt für sprachliche Konstruktionen aller Art. Und auch Fragen sind erst dann sinnvoll formuliert, wenn sie den Transport von Wissen und Wahrheit, der von ihnen erwartet wird, bewerkstelligen - *realisieren* - können.

Wolf spricht darum einen wichtigen Punkt an, wenn er fordert, dass auch Fragen gestellt werden, „die die anderen stören" (2002a, 92). In dieser Forderung implizit

enthalten ist nämlich die Feststellung, dass nicht alles Fragen radikal ist, sondern nur Fragen, die von den Befragten als Störung aufgefasst werden.

Ich greife kurz auf eine Beobachtung Gottlob Freges zurück, um zu erläutern, wie eine solche Störung aussehen kann. Nach Frege müssen der Inhalt eines Ausdrucks oder eines Satzes und seine Qualität oder Funktion als Urteil nicht immer zusammenfallen. Freges Beispiel ist der Ausdruck 'Haus'. Der Ausdruck 'Haus' hat offensichtlich keinen beurteilbaren Inhalt, die Aussage 'es gibt Häuser' aber schon (1879, 2). Frege vertieft seine Überlegungen am Beispiel der *Verneinung* mit dem Satz 'Gesetzt, die Strecken *AB* und *CD* wären nicht gleich': „Hier enthält der Inhalt, dass die Strecken *AB* und *CD* nicht gleich seien, eine Verneinung, aber dieser Inhalt, obgleich der Beurtheilung fähig, wird doch nicht als Urtheil aufgestellt.“ (4)

Dasselbe lässt sich auch von der Frage sagen: Im Normalfall ist die Frage Träger eines beurteilbaren Inhalts, ohne selbst ein Urteil auszusprechen. Und eine Frage, die stört, ließe sich nach diesem Muster der Verneinung formulieren. Man beginnt also mit einem Ausdruck wie 'angenommen' oder 'gesetzt den Fall' und lässt darauf den zur Frage stehenden Inhalt (I) und die Kombination aus Verneinung und Prädikation (x) dieses Inhalts folgen:

Gesetzt den Fall, (I) wäre *nicht* (x)?

Die *Frage als Verneinung* ist freilich nur ein Beispiel einer denkbaren Struktur der radikalen Frage, in völliger Absehung vom Inhalt. Aber diese Struktur lässt immerhin erkennen, dass eine Frage radikal ist, weil sie die Art und Weise anzweifelt, wie der befragte Inhalt gewöhnlich dargestellt wird, ohne jedoch diese Darstellungsweise verwerfen zu können. Sollte der Fragesteller nämlich die Absicht haben, den zur Frage stehenden Inhalt zu verwerfen, dann ist seine Frage genau genommen überflüssig. Wer eine solche Einstellung an den Tag legt - und ganz egal wie radikal

- 4 Mary und Arthur Prior bestreiten den Sinn der negativen Frage: „There can be no question of the question itself being affirmative or negative - the question is rather the common root from which the affirmation and denial both spring!“ (1955, 56) Zum Beispiel könne die Frage 'Are any men mortal?' entweder affirmativ: 'Yes' (some men are mortal), oder negativ: 'No' (no men are mortal) beantwortet werden. Freilich könne dieselbe Frage auch 'negativ' formuliert werden: 'Are not any men mortal?'; an den Antworten ändere sich dadurch nichts: Die Yes-Antwort bleibt 'some men are mortal', die No-Antwort 'no men are mortal'. In letzter Instanz seien beide Fragen bloß Kurzfassungen von 'Are or are not any men mortal?' (ebd.). Tatsächlich erübrigt sich damit aus Sicht der Antwort die negative Frage. Mein Beispiel der Frage als Verneinung erzielt trotzdem insofern einen radikalen Effekt, als sie den Fragegegenstand eben nicht einfach in negierter Form wiedergibt, sondern ihn über den Konjunktiv *in Zweifel zieht*. Der feine aber wichtige Unterschied zwischen der *negativen Frage* und der *Frage als Verneinung* entspricht einer bedeutenden Differenz im Sinn des Terminus 'Frage' selbst zwischen 'eine Frage stellen' und 'im Zweifel sein', auf den auch Searle hinweist (1990, 103, Fn. 10).

diese ist – der hat sich schon eine Meinung über den Frageinhalt gebildet, und es gibt keinen Grund, warum er ihn überhaupt befragen sollte.

Die radikale Frage anerkennt also das zur Frage Stehende zunächst als etwas Gegebenes. Fragelogisch lässt sich das so ausdrücken, dass jede Frage das, was sie befragt, zumindest in Teilaspekten *voraussetzt*. Die Frage 'Wie viel wiegt der König von Frankreich?' beispielsweise setzt voraus, dass Frankreich von einem König regiert wird, dass der Fragende dies weiß und dass er ungefähr weiß, was ein König ist. Die Frage nach des Königs Gewicht machte nur wenig Sinn, wäre dieser kein menschliches Lebewesen, sondern eine bloße Idee. Alle Fragen beinhalten ein Vorwissen über den Gegenstand, über den sie noch mehr in Erfahrung bringen sollen. Es mag noch unvollständig sein und der weiteren Bestimmung bedürfen, aber dieses Vorwissen ist sogar eine Bedingung der Möglichkeit der Frage, der es sozusagen die Richtung weist.

Gleichzeitig zielt zumindest die 'normale' Frage zweifelsohne auf die Erlangung von zusätzlichen Informationen, auf Wissenszuwachs. Trotz seines notwendigen minimalen Vorwissens über einen bestimmten Gegenstand beabsichtigt der Fragende die Überwindung seiner relativen 'Ignoranz' bezüglich dieses Gegenstands. Ignoranz bedeutet also in diesem Zusammenhang keineswegs völlige Unwissenheit. Sylvain Bromberger spricht sogar von rationaler Ignoranz. Sein *Rational Ignoramus* ist eine Person, die weiß, dass sie nichts oder nur sehr wenig über bestimmte Dinge weiß, die jedoch bemüht ist, ihr Wissen zu erweitern, indem sie einzelne Fragen aus einer Gesamtmenge von Fragen Q1, auf die sie zum Zeitpunkt t1 noch keine Antworten kennt, durch Beantwortung eliminiert. Dies führt zu einem späteren Zeitpunkt t2 zu einer kleineren Gesamtmenge von Fragen Q2 (1992, 128f., 146f.).<sup>5</sup> Nun ist die radikale Frage allerdings ein besonderer Fragetyp, der sich von anderen Fragetypen darin unterscheidet, dass er sich nicht auf die Funktion der Wissenssuche einschränken lässt. Der Unterschied besteht darin, dass die meisten Fragen einfach weitere Informationen über einen bestimmten Gegenstand *erfragen* (einholen), während es ein Zug der radikalen Frage ist, einen Gegenstand zu *hinterfragen*, bzw. Fragen zu diesem Gegenstand *aufzuwerfen*. Es ist eine Sache, ob ich weitere Informationen zu einem Gegenstand erfragen möchte. In diesem Fall darf ich auf Antworten mit einfacher Aussageform hoffen. Um beim Beispiel – das Gewicht des Königs von Frankreich – zu bleiben: 'Der König von Frankreich wiegt 120 (oder 150, oder 180

5 Hintikkas Beispiel der Frage als *Aktivierung* von 'tacit knowledge' (stillschweigendes Wissen) verdeutlicht, dass ein Fragesteller niemals so ignorant ist, dass er erst durch Antworten in einen Wissensstand versetzt wird: „The source of information need not be outside the questioner. It may be addressed to the questioner's own memory or to whatever other sources of 'tacit knowledge' he or she may possess. Then the questioning process becomes a process of activating tacit knowledge." (1984, 34)

usw.) Kilo.' Etwas ganz anderes ist es aber, wenn ich die Institution der Monarchie in Frage stelle, die Macht des Königs *hinterfrage*: 'Ist es gerecht, dass Frankreich von einem König regiert wird?'. Formuliert man diese Frage gemäß der obigen Skizze einer möglichen Struktur der radikalen Frage um, dann wird klarer, worauf ich hinaus will: 'Gesetzt den Fall, die Herrschaft des Königs von Frankreich wäre nicht gerecht?' Eine solche Konstruktion lässt die Grenzen zwischen Frage und Aussage verschwimmen, und die Frage, ob sie überhaupt mit einem Fragezeichen versehen werden muss, ist gerade ein Zeichen ihrer Radikalität. Diese Frage lässt erkennen, dass das Vorwissen des Fragestellers bereits ein Ausmaß erreicht hat, das es ihm erlaubt, den Fragegegenstand in Zweifel zu ziehen. Wer so fragt, der *hinterfragt*. Und wer angeblich selbstverständliche Evidenzen und Autoritäten hinterfragen kann (Wolf 2002b, 3), der ist kein passiver Empfänger von Antworten, sondern der befindet sich auf Augenhöhe mit dem von ihm Befragten.

Noch stärker als das einfache Erfragen verweist das Hinterfragen und das Aufwerfen von Fragen auf das, was Wolf unter 'Radikalität' versteht: Fragen, die keine Durchgangsphänomene auf der Suche nach Wahrheit in aussagenförmigen Behauptungen sind. Es ist nur schwer vorstellbar, dass die Frage nach Recht und Unrecht monarchischer Herrschaft auf die gleiche Weise beantwortet werden kann wie die Frage nach dem Gewicht des Königs. Das gilt sowohl für die positive ('Die Herrschaft des Königs ist gerecht.') als auch für die negative Antwort ('Die Herrschaft des Königs ist ungerecht.'). In beiden Fällen wird natürlich ein Wissen übermittelt; die Frage ist nur, ob sich damit die Stimmungslage, welche die Hinterfragung der Monarchie hervorbringt, auf die gleiche einfache Weise 'aus der Welt schaffen' lässt, wie der Wunsch herauszufinden, wieviel der König wiegt. Genau so, als Beseitigen der Motivation, die hinter der Frage steht, scheint sich die erotetische Logik das Verhältnis von Frage und Antwort nämlich bisweilen vorzustellen. Beispielsweise bezeichnet Bromberger die korrekte Antwort als „item of yescience“, durch das die Frage als „item of nescience“ einfach „gestrichen“ wird (1992, 116).<sup>6</sup>

Ich will keineswegs behaupten, dass die radikale Frage keine gnoseologische Funktion hat, denn damit wäre sie auf ein Mittel der Provokation im Dialog reduziert. Wie auch immer die Antwort auf eine radikale Frage ausfallen mag - sie vermittelt Wissenswertes. Nur sind beim Hinterfragen und beim Aufwerfen von Fragen offensichtlich ethische und politische Elemente im Spiel, die sich rein fragelogisch nicht begreifen lassen. An dieser Stelle kommt das Programm einer 'Wahrheitspolitik' zum

6 Nach Bromberger ist eine Frage unter folgenden Bedingungen ein 'item of nescience': Wenn der Satz a eine korrekte Antwort auf die Frage q ist, dann kann niemand, der a kennt, q zu seinen 'items of nescience' zählen. Sein Beispiel ist der Satz: 'Dante was born in 1265 in Florence'. Dieser Satz verabschiedet die Frage q 'Where and when was Dante born?', und darum ist er ein 'item of yescience' (1992, 116).

Tragen, nach der die Auseinandersetzung um das gemeinsame Denken und Handeln auf der Gleichzeitigkeit der Beanspruchung von und des Ringens um Wahrheit beruht. In diesem Rahmen vollzieht sich die „Klärung grundlegender Streitfragen“ (Wolf 2002b, 2), die sich angesichts einer offenen Zukunft uns allen stellen: Wer bin ich und was wünschen wir uns?

### 3. Mögliche Arbeitsfelder einer radikalen Philosophie der Frage

#### *Die Frage und der Wahrheitswert*

Eine Zielsetzung radikaler Philosophie ist es, die verschiedenen assertorischen, interrogativen und postulativen Redeperspektiven als Gleichwertige zu betrachten. Radikale Philosophie will sich mit dieser Relativierung der Aussagenperspektive jedoch nicht zum Sprachrohr einer Überwindung der Unterscheidung von 'wahr' und 'falsch' machen (Wolf 2002a, 98f.). Und selbstverständlich geht es auch der Frage um die Wahrheit. Allerdings bedeutet Radikal-Sein in diesem Zusammenhang ein ausgeprägtes Verständnis dafür, dass es im Frage-Antwort Verhältnis *zwei* Quellen des Wissens (und also der Wahrheit) gibt, die eine Wahrheitsübertragung möglich machen: die antwort- und die frageimmanente. Jede Frage enthält eine ihr eigentümliche Vermischung von Ignoranz und Vorwissen über den zur Frage stehenden Gegenstand. Aus diesem Verhältnis ergibt sich die Bedeutung des, wie Frege sagt, 'Wahrheitswerts' für die Fragelogik. Die Relativierung der Aussagenperspektive richtet sich also nicht gegen den Wahrheitswert, sondern gegen den Gedanken, die Antwort habe die exklusive Oberhoheit über ihn.<sup>7</sup> Außerdem gibt es keinen Grund, warum nicht auch die radikale Frage der Einholung von Informationen, d.h. der Erweiterung eines bestimmten Wissensstandes dienen sollte. Bisher hat sich aber nur radikale Philosophie für die besonderen Fragen interessiert, die dieses Ziel auf dem Weg der *Störung* verfolgen.

Aber radikale Philosophie weiß auch, dass es im 'Palaver der Menschheit', in dem sie sich Gehör verschaffen will, im Unterschied zu einer von vornherein durch anerkannte Herrschaft strukturierten Diskussion „überhaupt nichts“ gibt, „was nicht jedenfalls hinterfragt werden könnte, und es ist auch nicht zuverlässig vorhersagbar, welche Hinterfragungsversuche Erfolg haben werden.“ (82) Jeder kann jederzeit „jede Art von 'einfachen Fragen' stellen“ (ebd.). Darin erschöpft sich freilich das radikale Potenzial der Frage nicht. Darum ist es einerseits notwendig, den Versuch einer endgültigen Festlegung der Diskursregeln anzugreifen; gleichzeitig sollte es

7 Wolf argumentiert allerdings mit Recht, dass die Philosophie den Wahrheitsbezug überdehnt hat. Es gibt neben der kontradiktorischen Unterscheidung wahr/unwahr auch Abstufungen innerhalb der Wahrheit (ein Mehr oder Minder) - von Kriterien wie hässlich/schön etc. ganz zu schweigen (104f.).



aber auch ein Anliegen der Philosophie bleiben, zwischen der Sprache, in der über einen bestimmten Gegenstand geredet wird, und der Sprache, in der über ihn geredet werden sollte, unterscheiden zu können. Dabei spielt es m.E. keine Rolle, welches das *erste* Glied in der Frage-Antwort Kette ist.<sup>8</sup> Was zählt ist, dass die Fragesteller im Normalfall eine Antwort erwarten. Wie aber soll man antworten, wenn einen der Gesprächspartner mit Gott konfrontiert? 'Warum reagieren andere Menschen verwundert, wenn ich über meinen Gott rede?' - Eine solche Frage bricht weder verkrustete Strukturen auf, noch macht sie einen neuen Anfang. Vielleicht sollte die Gefragte mit Sprachlosigkeit reagieren, mit einem Achselzucken. Sie könnte freilich entgegen: 'Es gibt Gründe, warum andere Menschen verwundert reagieren, wenn du von *deinem* Gott redest: sie haben andere Götter, oder sie sind gottlos.' Vielleicht sollte sie die Gegenfrage stellen: 'Was ist das überhaupt, 'dein Gott'?' Wahrscheinlich würde keine dieser Antworten den Gläubigen zufrieden stellen.

Dass nach allem gefragt werden kann, ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass das Vorstellungsleben scheinbar keine Grenzen kennt und dementsprechend wuchert. Das ist nichts Schlechtes; es ist aber auch keine notwendige Voraussetzung dafür, dass ein radikaler Dialog entstehen kann. Radikale Philosophie konzentriert sich daher nicht auf die immerwährende Möglichkeit, Fragen zu allem und jedem zu stellen, sondern auf die Struktur der besonderen Fragen, die radikale Inhalte (Aufklärung und Befreiung) transportieren. Die Radikalität der Frage nach der Frage ist nicht gleichbedeutend mit der Wertschätzung der Frage um der Frage willen. Schließlich gibt es auch Fragen, die zwar syntaktisch korrekt sind, die aber semantisch keinen Sinn machen. Solche Fragen sind unbeantwortbar und in gewisser Weise sogar falsch. Hier muss sehr vorsichtig argumentiert werden. Frage ich nach der Uhrzeit, dann weiß ich, was eine Uhr ist. Dieses Wissen wird vorausgesetzt. Frage ich allerdings nach der Farbe der Fragelogik oder nach dem Denken der Steine usw., dann mache ich falsche Voraussetzungen, die diese Fragen sinnlos machen. Anders ausgedrückt: „Die Frage kann also nicht als Frage, sondern nur in ihren Voraussetzungen richtig oder falsch sein.“ (Coreth 1973, 489) Jägers Begriff des *Frageraums* ist in diesem Zusammenhang äußerst hilfreich: „Fragen heißt: einen Gegenstand in die Grenzen eines Frageraums ziehen oder vom Gegenstand veranlaßt werden, diese Grenzen zu überschreiten.“ (1985, 52f.) Frage ich beispielsweise um Punkt 16 Uhr: 'Wie spät ist es?', dann ist die Antwort: 'Spät, die Sonne geht schon unter', zwar keine besonders exakte, aber nichtsdestotrotz eine mögliche, partiell gültige Antwort, weil sie in den Frageraum der gestellten Frage fällt (55). Aber die Frage nach dem Denken der Steine beruht auf einem Kategorienfehler und fällt darum in keinen Frageraum. Der

8 Jägers Konzeption der gegenseitigen Bedingung von Frage und Antwort sollte eigentlich das Postulat eines Ersten ausschließen. Dennoch behauptet Jäger: „Die Frage ist niemals ein Erstes.“ (1985, 74)

Begriff des Frageraums verdeutlicht somit, dass der Fragestellung - entgegen einer weitverbreiteten Annahme - keine unbegrenzte Offenheit zugrunde liegt.

### **Das Frage-Antwort-Verhältnis**

Die Logik beschäftigt sich u.a. deshalb primär mit aussageförmigen Sätzen, weil sie davon ausgeht, dass nur diejenigen Sprechakte 'wahr' oder 'falsch' sein können, die eine Setzung machen. Die Aussage gilt ihr als Idealfall der Setzung. Aufgrund des in ihnen enthaltenen Vorwissens machen aber auch Fragen (Voraus-)Setzungen, die einen Wahrheitswert haben können - ein weiterer Grund, warum der einseitige Fokus auf die Aussage überdacht werden muss. Ansatzweise ist dies bereits geschehen. Radikale Philosophie könnte hier in einen Dialog mit bestimmten Tendenzen der zeitgenössischen Philosophie treten. Die Arbeit Jaakko Hintikkas z.B. betont den strategischen Aspekt des Fragens und versucht auf diesem Weg ausdrücklich, die Aussagenperspektive zugunsten des komplexeren Frage-Antwort-Verhältnisses zu überwinden: „Questions cannot be asked in a vacuum“ (1984, 30). Fragen und Antworten dürfen nicht in Isolation voneinander betrachtet werden: Eine Antwort transportiert immer, wie Wolf formuliert, einen „Überschuss“, der das weitere Fragen antizipiert“ (2002a, 193). Daraus folgt jedoch, dass die Überwindung der dominanten Aussageperspektive nicht durchgesetzt werden darf, indem das Prioritätsverhältnis von Frage und Antwort einfach auf den Kopf gestellt wird. Einer radikalen Fragelogik kann es nicht darum gehen, den Vorrang, der bisher der Antwort/Aussage eingeräumt wurde, einfach auf die Frage zu übertragen. Frage und Antwort bedingen sich gegenseitig und bilden ein sprachliches Geflecht, das um einen bestimmten Gegenstand kreist und im Idealfall immer näher an diesen heranhält - sie bilden einen 'Diskurs' (im ursprünglichen Wortsinn). Daher spricht einiges dafür, dass dieses Verhältnis einer eigenen Logik folgt, einer „discourse logic“, im Gegensatz zur „sentential logic“ auf der Ebene von isolierten Aussagen/Sätzen, auf die bis jetzt auch der Großteil der Fragelogik beschränkt war (Hintikka 1984, 39, vgl. 32f.). Zukünftige radikalphilosophische Untersuchungen könnten sich mit Gewinn auf die in der Frage enthaltene Gewichtung und Verteilung von 'Ignoranz' und Vorwissen konzentrieren. Dieses Gebiet ist im Gegensatz zum Frage-Antwort-Verhältnis, zum Verhältnis der interrogativen zu den anderen Sprachperspektiven und zum Wahrheitswert noch relativ unerforscht. Mit einem solchen Programm einer Relativierung der Aussagenperspektive, könnte radikale Philosophie auch weiterhin ältere Philosophieformen 'im Spiel' halten und gleichzeitig Alternativen zu diesen Formen aufzeigen (Wolf 2002a, 22, 32).

### **Die Aktualität der Frage nach der Frage**

Die Frage ist ein elementares sprachliches Mittel; sie durchbricht die Grenzen des bestehenden Wissens und hilft den Menschen bei der Orientierung in der Welt. Darum sollte das Vermögen, Fragen zu stellen eigentlich eine „Macht“ (Wolf 2002a, 100) sein. Das Gespräch, das die heutige Gesellschaft über sich selbst führt, ist aber größtenteils eine Inszenierung im Dienste einer Ordnung, die die richtigen Antworten auf ihre echten und eingebildeten Probleme bereits zu kennen glaubt und nur diejenigen Fragen zulässt, die diesem Glauben nicht widersprechen. Damit ein wirklicher Erkenntnisprozess stattfinden kann, müsste erst einmal eine Form des *Diskurses* (von lat. *discursus*, 'Auseinanderlaufen', 'Hin- und Herlaufen') zurückerobert werden, die den Konflikt als wesentlichen Bestandteil akzeptiert - und dazu gehört das Zulassen von Fragen, die *stören*. Fragen stören dann, wenn sie auf das Prinzip des Befragten zielen. Die Art und Weise, wie sich unsere Zeit selbst 'befragt', kann dies in vielerlei Hinsicht bereits nicht mehr leisten. Zeugnis dafür sind die immer wieder auftauchenden Wortverbindungen wie: 'Welche Reformen braucht das Land?'; 'Rechtfertigt die freiheitsfeindliche Gesinnung des Kollektivs X, Y, oder Z eine Strafaktion?'. Angenommen, hier würden keine Fragen gestellt, sondern feststehende Dogmen als Fragen verkleidet, um den Schein von Zweifel oder Kritik zu erzeugen? Radikale Philosophie arbeitet heraus, dass die Philosophie in diesen Prozess der Legitimation von Herrschaft mittels der Festschreibung eines vermeintlich 'höheren' oder 'absoluten' Wissen verwickelt ist. Die Privilegierung der Aussagenperspektive hat es ihr ermöglicht, „von vornherein nur Antworten auf die Frage nach dem Grund des Bestehenden und nicht nach dessen Alternativen“ als „zulässig und legitim“ anzusehen (ebd.).

Die Frage nach der Frage wird radikal bleiben, solange dieser Zustand anhält.

### **Literatur**

- Bromberger, Sylvain, *On What We Know We Don't Know. Explanation, Theory, Linguistics, and How Questions Shape Them*, Chicago-London 1992.
- Coreth, Emerich, „Frage“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1973, 485-493.
- Frege, Gottlob, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (1879), in: ders., *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, hg. v. Ignacio Angelelli, Darmstadt 1964.
- Hintikka, Jaakko, „Questioning as a Philosophical Method“, in: ders., *Principles of Philosophical Reasoning*, hg. v. James H. Fetzer, Totowa 1984, 25-43.
- Jäger, Michael, *Die Methode der wissenschaftlichen Revolution. Erster Teil: Die Regeln der Entdeckung*, Berlin/W 1985.
- Jaspers, Karl, *Philosophie, I: Philosophische Weltorientierung, und III: Metaphysik*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956.

- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. II, Darmstadt 1956.
- Prior, Mary/Prior, Arthur N., „Erotetic Logic“, in: *Philosophical Review*, Vol. 64, 1955, 43-59.
- Rickert, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928.
- Searle, John R., *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, aus d. Englischen v. Renate u. Rolf Wiggershaus, Frankfurt/M 1990.
- Wolf, Frieder Otto, „Garantierter, fataler oder zu erkämpfender Fortschritt? Pfade aus der Geschichtsmetaphysik des Fortschritts“, in: *Argument* 230, 41. Jg., H. 2/3, 1999, 263-270.
- ders., *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster 2002 (a).
- ders., „Radikale Philosophie - Denken im Zeitbruch“, in: *Marburger Forum*, 3. Jg., 2002, Heft 4, [www.philosophia-online.de/mafo/heft2002-4/radik\\_ph.htm](http://www.philosophia-online.de/mafo/heft2002-4/radik_ph.htm) [20.02.2008] (b).

*Heike Weinbach*

## **Probekunden im Denken oder im 'Palaver' mit anderen. Philosophische Beratung aus der Perspektive radikaler Philosophie**

In diesem Beitrag gebe ich einen kurzen Überblick über Linien philosophischer Beratung und stelle erste Überlegungen zu einem Konzept radikalphilosophischer Beratung zur Diskussion.

Philosophische Beratung als Profession von Philosophinnen gilt in der Bundesrepublik als relativ neues Arbeitsfeld, welches sich langsam und stetig etabliert. Zeichen dafür, dass die Philosophie im pluralen Feld von Beratungsangeboten angekommen ist, dürfte die Aufnahme eines Artikels über philosophische Beratung in das Handbuch der Beratung von Nestmann (2007) sein. Der Artikel wurde von Eckehard Ruschmann (2007) verfasst, Repräsentant eines hermeneutischen Konzepts philosophischer Beratung. Auch wenn von philosophischen Beraterinnen immer wieder aufuralte Traditionen der Philosophinnen als Ratgeberinnen für eine gute Lebens- oder Staatsführung, als Trösterinnen, als SinnproduzentInnen verwiesen wird, bleibt die akademische Philosophie in der Bundesrepublik noch weitgehend unberührt von den Entwicklungen in diesem Feld. Während Ethik als praktische Philosophie, insbesondere durch die Medizin- und Pflegeethik sowohl Aufschwung als auch Aufwertung erfahren hat, Wirtschaftsethik und Umweltethik ebenfalls sukzessive etabliert werden, steht die Zukunft der philosophischen Beratung als Lebensberatung noch bevor. Es ist anzunehmen, dass je mehr Fragen des Miteinanders, des Zusammenlebens, der Begegnung und des Dialogs unter Menschen wieder in den Vordergrund von politischen und gesellschaftlichen Debatten rücken, desto eher das Interesse an philosophischer Beratung und philosophischen Gesprächen steigen wird. Auf Interesse stoßen derweil auch philosophische Cafés (Sautet 2001; Werder 1998) oder philosophische Gesprächsgruppen, die eine Art kollektive, gemeinschaftliche Beratung über Fragen des Lebens darstellen.

## **Geschichte der philosophischen Praxen**

Lou Marinoff macht die Wiederkehr philosophischer Praxis (im Sinne von Beratungspraxis in eigenen oder institutionellen Räumen) in den USA aus und nicht, wie oft behauptet wird, 1982 mit Gerd Achenbachs Eröffnung seiner philosophi-



sehen Praxis in Deutschland. Marinoff belegt dies mit Hinweisen auf Manly Halls Gründung der 'Philosophical Research Foundation' in Los Angeles 1934 und Mortimer Adlers Mitbegründung des 'Aspen Instituts' 1950. Diese Aktivitäten fanden in den USA zu einer Zeit statt, als in Deutschland noch die nationalsozialistische Diktatur unter Zustimmung vieler Philosophinnen (u.a. Martin Heideggers) Menschen vernichtete, die kritisch philosophisch denken wollten bzw. zu einer Zeit, als Deutschland noch in post-nationalsozialistischen Denkstrukturen gefangen war. Marinoff verweist auf die kontinuierliche Weiterentwicklung philosophischer Praxis durch Peter Grimes 1960 sowie J. Michael Russell und Paul Sharkey 1970 (Marinoff 2005, 4). 1992 wurde die 'American Society for Philosophy, Counseling and Psychotherapy' (ASCP) gegründet und 1998 die amerikanische Gesellschaft 'American Philosophical Practitioners Association' (APPA) (ebd.). 2005 erschien die erste Ausgabe der Zeitschrift *Philosophical Practice*. In Deutschland ist die Tradition philosophischer Beratung und philosophischer Gesprächskreise durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft unterbrochen worden und ihre VordenkerInnen, wie Leonard Nelson, Gustav Heckmann, Charlotte Heckmann, Minna Specht u.v.a. haben ihre auf dem jüdischen Dialog beruhenden Konzepte im Exil weiterentwickelt und erprobt. 1949 wird bereits die Philosophisch-Politische Akademie in Deutschland wieder gegründet, sie setzt die Tradition des sokratischen Philosophierens fort (Siebert 1996). Die Akademie wurde bis 1990 von Frauen geleitet. Heckmann kehrte nach Deutschland zurück und gründete 1969 einen Gesprächskreis, aus dem die 'Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren' hervorgegangen ist. So wie diese und andere Traditionen jüdischen Philosophierens und jüdischen Dialogs heute in der Auseinandersetzung mit philosophischen Beratungstraditionen oft verschwiegen werden, so werden auch die Aktivitäten von Frauen noch immer nicht entsprechend gewürdigt. Nur so ist zu erklären, dass der Mythos von Gerd Achenbach als Gründer philosophischer Beratungspraxis sich bei vielen Autoren hält.

1982 wurde von Gerd Achenbach eine philosophische Praxis mit einem selbst entwickelten Konzept gegründet, auf dessen Grundlage er dann auch eine Lehrpraxis eingerichtet hat. Im selben Jahr entstand die heutige 'Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis'. Seit 1994 finden in größeren Abständen Internationale Konferenzen zur philosophischen Praxis statt.

## **Beratungskonzepte exemplarisch**

Mittlerweile existiert ein breites plurales Feld philosophischer Beratung (vgl. u.a. die Übersichten: <http://www.igpp.org/> sowie <http://www.pro-phil.de/>): sowohl hinsichtlich der Konzepte als auch der Beratungsfelder. Letztere erstrecken sich auf Beratung in der Wirtschaft und Politik, Coaching, Beratung von Familien,

Seniorinnen u.a. Die Beratungskonzepte greifen auf ganz unterschiedliche philosophische Traditionen und Bezugspunkte zurück (vgl. ebd.), einige möchte ich hier exemplarisch vorstellen. Dabei sei betont, dass aus radikalphilosophischer Perspektive eine Tätigkeit als philosophische Beraterin keine akademische philosophische Ausbildung voraussetzen muss, sondern es jeder Person frei steht, philosophisch beraterisch und mit einem eigenen kreativen philosophischen Konzept tätig zu sein.

Das nach aktuellem Forschungsstand älteste Konzept philosophischen Beratens in Deutschland ist der sokratische Dialog in der jüdischen Dialogtradition von Nelson, Heckmann, Specht u.v.a. Dieser Ansatz wird in der philosophischen Praxis zum Beispiel von Jens Peter Brune und Horst Gronke vertreten (Brune/Gronke 2005). Das sokratische Dialogkonzept geht von den jeweils konkreten, zunächst unterschiedlichen Erfahrungen der Menschen aus und lässt diese mit ihren vielen Stimmen zu Wort kommen. Dann werden die unterschiedlichen Positionen an Hand eines ausgewählten Beispiels im Detail gemeinsam untersucht. Zeit und Ruhe sind dabei wichtige Rahmenbedingungen. Ziel ist es, einen Konsens oder Gemeinsamkeiten zwischen den unterschiedlichen Positionen zu finden, womit alle einverstanden sind. Die Methode, mit den konkreten Erfahrungen der Menschen zu arbeiten, sie darüber miteinander ins Gespräch zu bringen, entspricht den Paradigmen radikaler Philosophie, die allen Menschen die Möglichkeit einräumen, an philosophischem Sprechen teilzuhaben. Die Herstellung eines Konsenses als unbedingtes Ziel des sokratischen Dialogs widerspricht der Idee von Multiperspektivität und Vielheit der Stimmen partiell, andererseits stellt sie Verbindungen zwischen den Menschen her und unterstützt deren Verständigung.

Gerd Achenbach vertritt eine von Marinoff so bezeichnete Methode der 'non-methodology', mit der die Ratsuchenden als Philosophierende angesprochen werden sollen: „Die Philosophische Praxis ist ein freies Gespräch [...]. Sie setzt das Denken in Bewegung: philosophiert" (1984, 32). Das bedeutet für Achenbach auch, dass die philosophische Beratung nicht per definitionem eine Erleichterung oder Lösung von Problemen mit sich bringt, sondern: „Philosophie entlastet nicht, sie erschwert" (89). Ziel ist es demnach auch, gewohnte Sehweisen zu durchbrechen, etwas anderes zu ermöglichen: „Philosophisch hingegen wäre eine Erfahrung zu nennen, die wir davor retten konnten, in der Routine unterzugehen" (94). Achenbachs Konzept des philosophischen Gesprächs auf Augenhöhe („wer ein philosophisches Beratungsgespräch führen will, wird zuvor begriffen haben müssen, dass er selbst ungelöste philosophische Probleme hat" (11)) ist in diesen Punkten durchaus anschlussfähig an ein radikalphilosophisches Beratungskonzept. Allerdings stellt Achenbach keine Bezüge zu politischen Kontexten her und unterliegt somit der Gefahr, die Selbst-reflexion, also den Standpunkt des eigenen Sprechens, aus den Augen zu verlieren bzw. grundsätzlich zu überschätzen.

Wilhelm Schmid entwickelt seine Philosophie und seinen Beratungsansatz von einem existentialistischen Standpunkt aus: „Was wir dem Tod verdanken, ist demnach die Begrenzung des Lebens. Würde es diese Grenze nicht geben, wäre die Gestaltung des Lebens gleichgültig" (2005,26), oder: „Es ist die Grenze des Todes, der die Freude am Leben zu verdanken ist. Philosophieren heißt, im Bewusstsein dieser Grenze leben zu lernen" (ebd.). Da die Auseinandersetzung mit dem Tod in viele Lebensbereiche eingreift, kann die Berücksichtigung in der Beratung einen wichtigen, nicht zu vernachlässigenden oder ständig zu bedenkenden Aspekt darstellen. Für Schmid folgt daraus, Menschen bei einer aktiven Lebensgestaltung zu unterstützen: „Sich um ein schönes Leben zu sorgen: damit ist gemeint, das Leben nicht nur einfach dahinzuleben, dem Gesetz der Trägheit folgend, sondern in die Existenz einzugreifen und sie bewusst zum Gegenstand einer Ausarbeitung zu machen" (10).

Einige philosophische Beratungskonzepte beziehen sich auf asiatische philosophische Traditionen wie buddhistische oder taoistische und nutzen deren Potenzial an philosophischen Unterweisungen als Anregung für die Lebensgestaltung. Dabei geht es zum Beispiel bei Michael Grosso darum, die Selbstkontrolle des Menschen zu stärken: Dies geschieht über ein Training des Willens als eine Aspekt von Veränderung. Denn dass Menschen etwas wollen, es aber nicht umsetzen können, ist ein Gegenstand philosophischer Beratung. Also soll es darum gehen, den Willen mit dem Handeln zu verbinden, „the task to bring conscious, deliberate, precise and resolute control to ordinary acts such as eating, breathing, Walking, talking with other people" (2005,29).

Rationalistische Methoden der philosophischen Beratung greifen Konzepte des *critical thinking*, der *decision methods*, des 'moralischen Dilemmas' und ähnlichem auf. Diese Methoden sind in vielen englischsprachigen Lehrbüchern sehr prononciert ausgearbeitet und für eine Praxis radikalphilosophischer Beratung ein methodischer Werkzeugkoffer (u.v.a. Browne/Keely 2000 sowie die Webseite der 'Society for the Furtherance of the Critical Philosophy': <http://www.sfcp.org.uk/>).

Ruschmann verfolgt einen hermeneutischen Ansatz der philosophischen Beratung und formuliert zudem einen Anspruch an die Qualitäten von Beratenden: Aufrichtigkeit, Verstehen, Wissen, Metawissen, Offenheit für Erfahrung, Wachsamkeit, Integration, Selbstverwirklichung und Selbsttranszendenz, Flexibilität (1999, 350ff). Ruschmann legt Wert auf die Fähigkeit von Beraterinnen, bei der Vielzahl von Perspektiven und Aspekten, die Gegenstand eines philosophischen Gesprächs sind, strukturierend einzugreifen und eine Orientierung in der Vielheit anzubieten: „Strukturorientiert sollten philosophische Berater sein, weil auf diese Weise eine Orientierung in der Vielfalt der Sichtweisen und Perspektiven zu gewinnen ist, die weder dogmatisch erstarrt noch relativistisch verschwimmt." (351) Diese Form des Eingreifens der philosophischen Beratung birgt die Gefahr in sich, von vornherein eigene normative Ideen von 'richtig' oder 'falsch' oder von 'gut' oder 'schlecht' an-

zulegen und in den Beratungsprozess zu transportieren, dies scheint aber auch die Absicht des von Ruschmann formulierten Konzepts zumindest ansatzweise zu sein: „Perspektivisch sollte Philosophische Beratung auch in dem Sinne sein, dass sie neue Perspektiven eröffnet, einmal für den Berater selbst, in der Begegnung mit einer neuen und einzigartigen Weltsicht, dann für den zu Beratenden, der möglicherweise in seiner eigenen Perspektive 'verhangen' ist und deshalb immer wieder 'anstößt', weil die eigene Weltsicht, die persönliche Perspektive, keine gute Repräsentation der Wirklichkeit bedeutet, in welcher der Betreffende sich befindet" (360).

Lou Marinoff bietet in den USA eine zweiwöchige Ausbildung in der von ihm und anderen entwickelten *Acronymic Method* an. Diese pragmatisch angelegte Beratung arbeitet auf der Grundlage des sogenannten PEACE-Prozesses. Die Buchstaben stehen für Problem, Emotion, Analyse, Contemplation, Equilibrium. Nach diesem Konzept gestaltet sich die Beratung mit Kommunikationstechniken, die fragend, bewertend, erzählend, beschreibend sein können. Marinoff (2005) empfiehlt, gleich zu Anfang abzuklären, ob das bezeichnete Problem überhaupt in eine philosophische Beratung gehört oder eine andere Beratung dafür sinnvoll sein könnte. Damit verweist er auf einen wichtigen Aspekt philosophischer Beratung, nämlich ihr Verhältnis zu anderen Disziplinen, die beratend tätig sind oder für Fragen der Lebenshilfe und Lebensunterstützung in Anspruch genommen werden, wie zum Beispiel die Psychotherapie.

## Philosophische Praxis und andere Beratungsdisziplinen

Das Handbuch der Beratung (Nestmann/Engel/Sickediek 2007) gibt einen breiten Überblick sowohl über unterschiedliche Arbeitsfelder der Beratung (Justiz, Erziehung, soziale Arbeit, Theologie, Frauen, Jugendliche u.v.a.) als auch über Methoden der Beratung (systemisch, philosophisch, psychoanalytisch, lebensweltorientiert u.v.a.). Dabei handelt es sich um Felder, mit denen sich philosophische Beratung in der Reflexion ihrer Tätigkeit durchaus auseinandersetzen könnte. Der Diskurs, der jedoch geführt wird, bezieht sich vorrangig auf eine Auseinandersetzung mit der Psychologie und Medizin (Psychiatrie), die nicht unter das Stichwort Beratung subsumiert werden können, sondern, obgleich sie Beratungsanteile enthalten, ein eigenes Feld 'Therapie' und 'Medizin' besetzen. Ob die Personen, die therapeutisch oder psychiatrisch behandelt werden, tatsächlich dort oder da alleine richtig aufgehoben sind, bleibt hingegen offen und ist Gegenstand von Diskussionen (vgl. Antipsychiatriebewegung; Kritik an der Pathologisierung der Subjekte durch Medizin und Psychologie). Sicherlich gibt es Anlass, Psychotherapie und Psychologie zu kritisieren, aber nicht minder Gründe, die Philosophie, ihre Praxis, ihre Geschichte einer kritischen Untersuchung zu unterziehen. Erstaunlicherweise aber wird letzteres von philosophischen Praktikerinnen kaum vollzogen, sie ver-

halten sich zur eigenen Profession affirmativ und nutzen die Auseinandersetzung mit der Psychotherapie/Psychologie zum Teil, um sich selbst aufzuwerten und aus der Abgrenzung die eigene Legitimation zu konstruieren. Nun ließe sich dies auch anders angehen. Die Psychologie und die Konzepte der Psychotherapie stecken voller Philosophie. Psychologinnen bedienen sich der Philosophie, argumentieren philosophisch. Die Psychologinnen haben damit offenbar kein Problem. Im Gegenteil, wie Yalom (2005) zeigt, wird Philosophie oft als Bereicherung betrachtet. Philosophinnen sollten diesem Umstand mit Neugier begegnen, sich für das Philosophische in anderen Professionen und in den Wissenschaften interessieren, den Austausch darüber suchen und selbst daraus lernen. Denn philosophische Praxis wird ohne andere Wissenschaften nicht auskommen können und vielleicht sind insbesondere psychologische Erkenntnisse für die Entwicklung einer philosophischen Praxis als eigenständiger Beratungsform besonders hilfreich. Denn der Psychologie verdanken wir bis heute, dass sie immer wieder den unschätzbaren Wert des Individuums deutlich gemacht hat. Es ist in der philosophischen Tradition die Kritische Theorie gewesen, die immer wieder in ihrer Verbindung von Psychoanalyse und Philosophie die Rechte des Individuums als philosophisch bedeutsamen Punkt markiert hat.

Erstaunlich ist, dass philosophische Praktikerinnen die Auseinandersetzung mit Psychologie und Psychiatrie suchen, jedoch nicht die Auseinandersetzung mit Religion, Esoterik oder Spiritualität. Möglicherweise hängt dies damit zusammen, dass viele Philosophien religiös und/oder esoterisch orientiert sind, und etliche Praktikerinnen nicht nur Philosophinnen oder philosophische Beraterinnen sind, sondern zugleich auch eine Religion im weiten oder engen, im freien oder institutionellen Sinn haben. Vielleicht hängt es aber auch mit dem Status und der Macht der Kirche in der deutschen Gesellschaft zusammen. Denn die religiösen Seelsorgerinnen der christlichen Kirchen erhalten dank staatlicher organisierter Mittel die finanziellen Ressourcen, mit denen sie einen sehr großen Teil von Lebensberatung abdecken können. Ein Gemeindepfarrer oder eine Pfarrerin, mit denen Menschen prinzipiell alles besprechen können, gilt als selbstverständlich. Da diese Beratung aber letztlich aus Steuergeldern finanziert wird, müsste konsequenterweise ein staatliches, nicht-religiöses Beratungsangebot oder eines von entsprechenden konfessionslosen Trägern angeboten und in allen Bereichen bereitgestellt werden, die heute von religiösen Institutionen besetzt werden. Dies ist aber ein Einsatzfeld für die Philosophie. Psychologische Betreuung existiert in diesen Feldern auch, sie ist aber konkurrenzlos zur Seelsorge.

Der Bezug auf Psychotherapie und Psychiatrie, der Umstand, dass mit diesen Beratungsformen, die sich selbst vorrangig gar nicht als Beratung verstehen, der Vergleich gesucht wird, ist meines Erachtens dem Umstand geschuldet, dass einige philosophische Praktikerinnen sich dadurch aufwerten wollen, indem sie sich mit etwas vergleichen, was in der Gesellschaft hohen Stellenwert und Status genießt,



der sich in Macht- und Geldpositionen ausdrückt. Erstaunlich ist, dass es keine Abgrenzungsdebatte oder überhaupt Auseinandersetzung mit dem großen Feld der psychosozialen Beratung in der Sozialen Arbeit gibt. Hier liegen meines Erachtens viele Anknüpfungspunkte und zugleich auch ein Feld, Philosophie in die Ausbildung der Beratungskompetenz von Sozialarbeiterinnen hineinzutragen. Denn diese bekommen vorrangig psychologisch orientierte Ausbildungen zum Erwerb von Beratungskompetenz. Der Status psychosozialer Beratung in der Gesellschaft ist jedoch ein ganz anderer als der von Psychologie und Medizin, psychosoziale Beratung ist wesentlich schlechter bezahlt und wird zu 70% von Frauen ausgeübt.

## Erste Ausarbeitungen für ein radikalphilosophisches Beratungskonzept

Philosophische Beratung in radikalphilosophischer Perspektive braucht sich hingegen in keine Richtung abzugrenzen, sie ist offen für den Dialog mit allen Konzepten und ein wechselseitiges Lernen voneinander: „Radikale Philosophinnen und Philosophen untersuchen Fragestellungen in vollem Wissen darüber, dass angemessene Antworten keine bloß philosophischen sein können" (Wolf2002, 60). Sie ist sensibel für Ausgrenzung, Abwertung und Herrschaftsansprüche auf dem Feld der Beratung. Sie wird auch Bezugspunkte in der Geschichte der Selbsthilfebewegungen, der Laienbewegungen, der sogenannten Scharlatane, der Individualistinnen und Anarchistinnen sichtbar machen.

Eine radikalphilosophische Beraterin wird anderen Beratungsberufen Respekt entgegenbringen, sich die Grenzen und Möglichkeiten des eigenen Handelns auf dem Feld der Beratung immer wieder ins Bewusstsein rufen und in der Begegnung mit anderen philosophischen Beraterinnen reflektieren.

Ein radikalphilosophischer Beratungsansatz bedarf ebenso der Entwicklung, Weiterentwicklung, Erfindung und künftigen Neuerfindung wie alle anderen Beratungsansätze. Erste Überlegungen zum Thema 'philosophische Praxis' hat Thomas Heinrichs in seinem Buch *Freiheit und Gerechtigkeit* formuliert (2002, 89ff). Wie sich das Feld philosophischer Beratung in den nächsten Jahrzehnten entwickeln wird, vermag niemand vorherzusagen. Es bleibt offen, ob es zu einer ähnlichen Schulbildung kommt wie in der Psychologie oder ob sich mehr individuelle Beratungsweisen herausbilden oder sich freie, wechselnde Assoziationen von Beraterinnen zusammen finden, die gerade von ihrer Unterschiedlichkeit profitieren und offensiv zum Eklektizismus in der Beratung stehen. Jeder Beitrag zum Feld ist somit ein Diskussions- und Reflexionsangebot an Kolleginnen und philosophisch Interessierte. Er ist auch ein Angebot, den einen oder anderen Baustein zu nutzen, sich zu weiteren Experimenten anregen zu lassen. Denn Beratungsarbeit hat auch den Charakter der Improvisation und des Experiments, des Unvorhersehbaren und Unsicheren. Die anarchische Offenheit, die

Gespräche in sich bergen, fordert die Improvisation heraus, das Probieren, das immer wieder Neu-Zusammensetzen von Gedanken in Worten im Dialog.

Radikale Philosophie wird an den Anfang ihres Beratungskonzepts, will sie sich selbst an ihrer Absicht der Auflösung von Herrschaftsmechanismen messen lassen, die Frage der Selbstreflexion der Beraterinnen stellen. Denn die Akte der Kommunikation vollziehen sich zugleich unter Aufrufung der vielen Mechanismen, in die wir hinein sozialisiert wurden und mit einem begrenzten Wissen, einer bestimmten Sprache in Wort, Stimme und Gestus und jeweils besonderen Fähigkeiten. Diese Einflüsse sind in ihrer Wirksamkeit insbesondere von Philosophinnen beschrieben worden (u.a. Butler 1991; 2001; 2006; Young 1990; 2000). Denn das Individuum, also auch die Beratungspersönlichkeit und die Ratsuchenden sind plurale, widersprüchliche Subjekte, haben Erfahrungen als beherrschte und herrschende Persönlichkeiten.

So bedarf es der Selbstreflexion der Beraterinnen durch den Dialog mit den Ratsuchenden ebenso wie mit Kolleginnen und einer Transparenz der eigenen Voraussetzungen. Mein radikalphilosophischer Zugang ist geprägt durch meine feministische Sozialisation, seit meinem 15. Lebensjahr lese ich feministische Texte, vorrangig aus den USA, habe ich mich auf vielfältige Weise mit feministischen Denkweisen beschäftigt, die Theorieentwicklungen verfolgt und die Umbrüche im eigenen Denken mehrfach nachvollzogen oder mitvollzogen oder dagegen vollzogen. Die Nähe von feministischen und queerfeministischen Ansätzen zur radikalen Philosophie begründet sich auf der Kritik an Herrschaft und Diskriminierungsstrukturen der etablierten, akademischen Philosophie als einer Institution, die selbst Unfreiheit und Ungleichheit produziert hat. „*Queer* plädiert für ein gleichberechtigtes Miteinander pluraler Existenzformen und Lebensweisen von Menschen und forciert ein demokratisches Verständnis der Verhältnisse zueinander. Präferiert wird das Sein-Können von Menschen, wie sie sein wollen und die Selbstentscheidung aller Subjekte, sich selbst zu präsentieren, zu bezeichnen oder zu definieren, wenn und wann immer sie es wollen" (Perko 2004,40). Queerfeministische Philosophie und radikale Philosophie verbinden sich in ihrem Anliegen, Praxen der Freiheit zu erdenken und den Praxen von Herabsetzung, Repression, Gewalt, Unterdrückung, Macht- und Herrschaftsausübung auf die Spur zu kommen und sie zu demaskieren. Dabei ist der von radikaler Philosophie erhobene Anspruch an sich selbst, aber auch an andere Denkweisen, präsent zu halten: nämlich dass wir selbst Teil von Strukturen sind, die wir kritisieren und dass wir an jedem Ort, an dem wir uns befinden, die Frage nach Veränderung immer auch als eine Frage der Selbstveränderung stellen müssen. So kann es am Ort der philosophischen Beratung geschehen, dass die Beraterin selbst plötzlich zur Beratenen wird, dass ein Wechsel der Beratungsrollen stattfindet, wir ihn zur Kenntnis nehmen und ihn zulassen. So können Ratsuchende zur Erkenntnis kommen, sie kämen doch alleine oder mit anderen besser klar. Umgekehrt können sich Ratsuchende als überaus hilfebedürftig zeigen, etwas was zum Menschsein dazu

gehört. Wir sind immer wieder auch Abhängige, Bedürftige, Hilfe benötigende Subjekte. Radikalphilosophisch Beratende werden dies anerkennen. Beratende und Ratsuchende können sich auf vielfältige Weise begegnen. Dabei akzeptieren radikalphilosophisch Beratende, dass Menschen sich nicht selbst über die Schulter schauen können, dass wir uns unentwegt über Andere unser Selbst, unseres Denkens und Handelns vergewissern müssen, dass es aber auch Zeiten der individuellen, zurückgezogenen Selbstvergewisserung gibt. Diese finden aber nie ohne Gesellschaft, als unserem inneren Dialogpart, statt.

Beratung findet auf vielen Ebenen statt und kann in jedem Moment in unser Leben hineinkommen: Wir haben uns verlaufen und müssen uns den Weg oder die günstigste Verbindung erklären lassen; wir werden krank und fragen nach Möglichkeiten, unsere Lebensweise entsprechend zu gestalten; wir suchen nach einem Geschenk, das einem nahe stehenden Menschen Freude machen kann, usw. Die Voraussetzung für die Suche nach Rat ist ein Nicht-Konkretes-Wissen; eine Situation des Sich-Nicht-Vorstellen-Könnens bzw. des Sich-Nicht-Anders-Vorstellen-Könnens; eine Frage an sich selbst; eine Irritation. Beratung setzt eine Vorstellungslücke voraus, einen Bedarf nach Imaginationen, die sich nicht so recht oder deutlich einstellen wollen. „Die doppelte Funktion der Einbildungskraft zeigt sich hier im *Distanznehmen* und *Herholen*. Mittels der Einbildungskraft können sich Menschen als Bedingung des Urteilens von einem Geschehen distanzieren, sich gleichzeitig hineinversetzen, etwas heranholen" (Perko 2003, 21). Bei der Person, an die ich mich verwende, vermute ich also eine Fähigkeit zur Unterstützung in der Herstellung von Ideen oder eine Bestätigung von Vorstellungen über den thematisierten Sachverhalt.

Wir vermuten bei Beratenden nicht nur das Wissen, sondern auch die Fähigkeit, uns mit ihrem Wissen zur Veränderung, sei es unseres Körpers, sei es unserer Position, zu befähigen. Die Auswahl der Ratgebenden treffen wir, weil Personen, die als Ratgebende und Helfende bereits qua Profession oder anderer Anerkennung positioniert sind, sich in unserem Denken in der Weise verknüpfen, dass sie als vorgestellte Ratgeberinnen, potenziell den leeren Fleck der Imagination bei uns ausfüllen könnten. Indem wir sie aufsuchen und von ihnen Unterstützung erhalten, werden Leerstellen unseres Denkens langsam wieder ausgefüllt, sind wir wieder dazu fähig, uns selbst ein 'Bild der Lage' zu machen und gegebenenfalls über weiteres Handeln zu entscheiden. Insofern ist Beratung selbst eine spezielle Form des Handelns: Sie macht Handeln probenhalber erst einmal wieder vorstellbar.

Radikalphilosophischen Beraterinnen geht es dabei um die Herstellung von Offenheit und Wählbarkeit, die Chance für Menschen, im Leben unterschiedliche Ansichten und Meinungen kennen zu lernen und hören zu dürfen, sich dazu artikulieren zu können und zu dürfen. Radikale Philosophie wünscht sich die Stimmen der Vielen und die Artikulation des Vielen, in öffentlichen wie in privaten Räumen. Für diese Form der grundsätzlich freien Meinungsäußerung, ihrer Wertschätzung

und des in den Dialog-Tretens der Anderen, mit den Anderen, zu den Anderen wählt Frieder Wolf das Beispiel des in afrikanischen Traditionen verorteten Palavers: „Jeder beteiligte Mensch und jeder der als Heranwachsender gleichsam 'hinzutritt' kann jederzeit jede Art von 'einfachen' Fragen stellen, die dazu zwingen, mit der Konstruktion von Gemeinsamkeiten und gemeinsamen 'Erfahrungen' wieder von vorne zu beginnen. Und an keinem Punkt der Entwicklung darf sich 'vernünftigerweise' eine solche Konstruktion derart verselbständigen und verfestigen, dass sie sich etwa nicht mehr der kritischen Rückfrage stellen müsste, welche praktischen Interessenwahrnehmungen den erklärten Zielsetzungen und Handlungskriterien zu Grunde liegen" (2002, 82).

### Praxis radikalphilosophischer Beratung

Zunächst möchte ich hier den Ablauf einer Beratung auf der Grundlage meines radikalphilosophischen Konzeptes als *work in progress* schildern. Ein Konzept erfüllt die Aufgabe, das Tun bzw. das Angebot für ein Tun, also in diesem Fall für ein Tun als philosophische Beratung transparent und nachvollziehbar zu machen. Deswegen repräsentiert ein Konzept nicht zwangsläufig ein starres Instrumentarium, sondern kann bereits in der Anlage, vom Ansatz flexibel gedeutet sein. So gehört zu meinem radikalphilosophischen Beratungskonzept die Herstellung von Transparenz gegenüber den jeweiligen Personen, die Beratung in Anspruch nehmen. Anregungen für mein Konzept habe ich auch anderen Konzepten entnommen: Mediation, Moderation, sokratischer Dialog in der Tradition des jüdischen Dialogs (Mahloquet), PEACE-Methode nach Marinoff. Bausteine und Elemente dieser Methoden habe ich mit der Idee einer radikalphilosophischen Beratung zusammengefügt und daraus ist dann etwas Neues entstanden, in dem zum Teil die Rückgriffe auf Methoden spürbar, zum Teil aber auch ganz eigene Dynamiken entstanden sind. Zu Beginn einer Beratung stelle ich mein Konzept vor und bitte die Rat suchende Person um ihr Einverständnis bzw. um ihre Korrekturen bzw. um andere Vorschläge und Wünsche zum Ablauf. So kann es sein, dass jemand es nicht wünscht, dass etwas von mir in irgendeiner Weise aufgeschrieben wird oder dass eine Person möchte, dass ich sehr deutlich das Formulieren von Fragen und Themen übernehme oder meine Meinung deutlich einbringe; andere Personen wünschen sich viel Raum zum Sprechen und wenig Bewertung. Im zweiten Schritt bitte ich die Person, das Thema darzustellen, über das reflektiert werden soll, und frage danach, wieso für dieses Thema eine philosophische Beratung hilfreich sein könnte. Ich formuliere mit meinen Worten das Thema und vergewissere mich, dass ich das Thema richtig verstanden habe. Oft kommt es an dieser Stelle zu Korrekturen oder, durch die verbale Spiegelung angeregt, zu Ergänzungen oder interessanten Umarbeitungen des zuvor dargestellten Themas. Ich schreibe das Thema an

die Flipchart, so wie es von den Ratsuchenden gewünscht wird und vergewissere mich noch einmal, ob dies der Gegenstand unserer Untersuchung tatsächlich sein soll. In einem dritten Schritt bitte ich die Person, Untersuchungspunkte in Form von Thesen und/oder Fragen zum Thema zu formulieren. Die Punkte und Thesen schreibe ich ebenfalls unter Vergewisserung, dass sie so richtig wiedergegeben sind, an die Flipchart. Wenn die Person dies wünscht, schreibe ich meine eigenen Fragen und Thesen dazu. Im nächsten Schritt entscheidet die Person, welche Fragen und Punkte in der philosophischen Beratung behandelt werden sollen. Sie legt auch die Reihenfolge fest und wird darin versichert, dass diese Reihenfolge sowie auch die Themen jeder Zeit verändert werden können. Dann beginnt die dialogische Untersuchung: eine Diskussion der Themenfelder. In dieser Diskussion entsteht hohe Flexibilität, sie kann unter Hinzuziehung von philosophischer Literatur, Film, Musik, gestalterischen Elementen, Methoden des kritischen Denkens usw. geschehen, das hängt vom Thema und von den Wünschen und Vorlieben der Ratsuchenden ab. Die Untersuchung der einzelnen Punkte erfordert manchmal weniger, manchmal mehr Zeit. Allerdings ist eine philosophische Beratung nicht gänzlich ohne Zeitaufwand durchzuführen. Ein Versprechen, in einer Stunde alle Aspekte zu behandeln, ist dann unrealistisch, wenn der Anspruch besteht, eine Weite und Breite, das heißt eine Vielfalt im Denken anzuregen. In der Regel bedarf es dafür mindestens drei Beratungsstunden, im Durchschnitt sind es fünf bis acht Zeitstunden. Gefühle können auch Teil der Untersuchung sein, müssen aber keine verhandelte Rolle spielen. Sie können als kognitives Untersuchungsfeld formuliert werden und werden dann ebenso behandelt und untersucht wie andere Untersuchungsfelder. Die Untersuchung ist ein Dialog, eine Diskussion, eine Auseinandersetzung, ein Austausch unterschiedlicher und/oder ähnlicher Sichtweisen. Sie kann auch bereits Ratschläge enthalten, Handlungsoptionen können ins Spiel kommen, müssen es aber keinesfalls. Als Beraterin stelle ich so wenig Fragen wie möglich, denn es geht um Verstehen, Austausch, Miteinander-Denken. Fragen sind mehr Vergewisserungsfragen über das Vorgehen und über das wechselseitige Verstehen. Es kann ein weiterer Schritt gemacht werden, wenn alle bedeutsamen Felder analysiert wurden, indem nun nach Ideen, Vorstellungen und Konsequenzen für die Handlungspraxis außerhalb der Beratungsraumes gefragt wird. Meistens ergeben sich die Optionen, Vorstellungen, Ideen während des Gesprächs und sie haben oft den Charakter des Möglichen, einer Idee von Alternativen. Sie sind den Ratsuchenden oft gar nicht so neu, nur treten sie durch das Gespräch in das Bewusstsein und können zum Gegenstand der dialogischen Reflexion gemacht werden. Es ist nicht Aufgabe philosophischer Beratung, eine Option festzuklopfen, eine Handlungsweise für die Praxis zu fixieren, sondern im Gegenteil: Es geht darum, viele verschiedene und neue Möglichkeiten ins Spiel zu bringen. Denn der Beratungsraum unterscheidet sich ganz grundsätzlich vom Handlungsraum außerhalb. Sobald das Subjekt den Raum



verlässt, befindet es sich in neuen Kontexten, möglicherweise werden die so eben erdachten Optionen und Möglichkeiten sogleich mit anderen Bildern und Vorstellungen und Korrekturen konfrontiert: Vielleicht ordnet sich das Denken eingedenk des neu Gedachten oder der Fähigkeit, etwas überhaupt anders gedacht zu haben und jetzt plötzlich in einem bestimmten Feld anders denken zu können, auf vielfältige Weise neu. Der Mensch denkt immer weiter, als Subjekt arbeitet sein Gehirn in sprachlicher und nichtsprachlicher Weise mit dem angeeigneten Material oder vergisst es, erinnert sich später, teilweise oder gar nicht mit Hilfe der mitgenommenen Aufzeichnungen, meinen oder den selbst hergestellten Papieren. Die Effekte davon, was im Denken überarbeitet und als Schließung einer Imaginationslücke aufgenommen worden ist, entziehen sich jeglicher philosophischen Beratung. Mit ihnen operiert das Subjekt der Beratung auf ganz eigene Weise, manchmal dicht an dem, was im philosophischen Gespräch besprochen wurde, manchmal unendlich weit davon entfernt, manchmal in vollkommen konträrer Denkweise. Denn auf was das Subjekt stößt, wenn es mit neuen Denkweisen den Beratungsraum verlassen hat, ist auch für das Subjekt zuweilen nicht berechenbar. Was geschieht, wenn es mit diesen neuen Denkweisen auf alte Argumentationsmuster stößt, bewegt sich im Feld des Experiments und des nicht genau Vorhersagbaren. Es kann vieles geschehen: Verwirrung, Ärger, Engagement, Widerstand, Risiko etc. Was tatsächlich die Effekte philosophischer Beratung sind, wird letztlich der Selbstdefinition des Subjekts überlassen bleiben, seiner Selbsteinschätzung. Am Ende einer Beratungssequenz bitte ich die Person, über das Gespräch zu reflektieren: Was hat ihr diese Form der Beratung gebracht? Oft können die Personen zunächst keine Aussagen dazu machen, andere fühlen sich verwirrt, manche sehr klar überrascht.

Es geht der radikalphilosophischen Beratung nämlich darum, ein offenes Feld zu schaffen, gemeinsam mit den Subjekten eine Vielfalt von Perspektiven zu öffnen, ein Feld, das überhaupt erst reflektierte, auf Wahlmöglichkeiten beruhende Entscheidung vorstellbar macht; ein Feld, in dem die Vorstellungslücken auf unterschiedliche, wenn auch durch Zeit, Raum und Geschichte begrenzte Weise ausgefüllt werden. Denn natürlich ist auch diese Vielfalt eine eingegrenzte, wird ein Gespräch mit einem anderen Berater oder einer anderen Beraterin andere Vorstellungen evozieren. Dennoch geht es darum, dass die Subjekte eine Idee dieser Vielfalt gewinnen, eine Idee der Möglichkeiten und ihrer gesellschaftlichen Einbettungen, ihrer Geschichte, ihrer Normen. Für das Individuum entsteht damit die Option, flexibel und autonom zu reagieren: sich nicht von dem Vorhandenen oder scheinbar Vorgegebenen der jeweiligen Situationen absorbieren und lähmen zu lassen. Statt dessen ist die Fähigkeit, anders denken zu können, ins Bewusstsein getreten oder das Wissen darum, sich die Unterstützung zum anderen Denken in der philosophischen Beratung oder in Form philosophischer Selbsthilfe organisieren zu können. Insofern ist die Imaginationslücke mit mehr als neuen Themen und Ideen gefüllt worden: Sie ist um die praktische

Realisierung des Denkens als eines weiten Spektrums von Ideen und pluralen Vorstellungen bereichert worden. Dies sind zweifelsohne Bildungseffekte der Beratung, und hier trifft sich die individuelle Beratung mit Aspekten von Organisationsberatung und Seminaren im pädagogischen Bereich, sei es in der Schule, der politischen Bildung, sozialpädagogischen Feldern. Dabei spielt die dialogische Methode in der Tradition der jüdischen Mahloquet (Lohmann 1992; Czollek 2003; Czollek/Perko 2006) in meiner Beratung eine zentrale Rolle: Jede Rede macht Sinn. Wünsche, Fragen, Meinungen der Ratsuchenden werden ernst genommen und respektiert. Das Miteinander-Reden zeichnet sich durch Respekt in der Sprache und Anerkennen von Verschiedenheit aus und dem Nicht-Wissen über die andere Person. Alles, was wir voneinander wissen können, wissen wir durch das, was uns gesagt wird oder was wir uns gegenseitig mitteilen. Beraterinnen machen sich frei von vorgefassten Ideen, stellen eine Art inneren Freiraum her und reflektieren auf diesen, um im Dialog offen zu bleiben. Sie wissen um ihr Nichtwissen und die Notwendigkeit, Wissen über das Gespräch herzustellen. Die Herstellung eines herrschaftsfreien Raumes bzw. eines Raumes, in dem die Herrschaft reflektiert werden darf, ist ihr Wunsch: „Bei diesem Dialog geht es nicht darum, sich selbst im Anderen zu erkennen, sondern den oder die Andere als das Unbekannte zu begreifen und Grenzen des Verstehens zu akzeptieren. Es geht nicht um Einfühlung, sondern um Erkennen; es geht nicht um Toleranz im Sinne der Aufklärung, nicht um das liberale Laisser-faire, sondern um die grundlegende Anerkennung von Verschiedenheit. Wenn Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen und Positionen in der Gesellschaft in einen Dialog treten, können sie eine gemeinsame Basis finden, von der aus etwas Gemeinsames gefunden werden kann, das eine Verbindung unter ihnen ermöglicht" (Czollek 2003, 51).

## **Beratungsbeispiel**

Frau Silber (Name geändert; Einverständnis über die Darstellung eingeholt) kam über die Empfehlung einer Bekannten in meine philosophische Beratung. Bei der ersten Zusammenkunft machte ich mein Verfahren, den möglichen Ablauf der Sitzung transparent. Frau Silber brachte ein, dass sie sich während der Gespräche Notizen machen wollte. Dann berichtete sie ihr Anliegen. Frau Silber ist seit fünfzehn Jahren mit einem Mann verheiratet. Sie ist 38 Jahre alt, hat einen Sohn von zehn Jahren. Sie ist Lehrerin und hat vor zwei Monaten über eine Kontaktanzeige, auf die sie geantwortet hat, eine Frau von 42 Jahren kennen gelernt. Damit konnte sie ihre alte Sehnsucht nach der Liebe mit einer Frau endlich realisieren. Obwohl einerseits glücklich, fühlt sie sich durch die Situation insgesamt angestrengt. Ihr Mann und ihr Sohn wissen zwar von der Freundin, aber nichts von der Liebesbeziehung. Die Freundin würde gerne mehr Zeit mit Frau Silber verbringen. Frau Silbers Frage lautet: 'Könnte ich mich von meinem Mann oder meiner Freundin trennen

oder wie kann das einfach weitergehen?' Warum sollte das Thema in einer philosophischen Beratung diskutiert werden? Über diese Frage von mir musste Frau Silber eine Zeitlang nachdenken und antwortete: 'vielleicht weil es etwas mit Moral oder mit Verantwortung zu tun hat'.

Folgende Fragen bzw. Untersuchungsfelder wurden von Frau Silber selbst formuliert und als Themen für die Beratung zunächst festgelegt:

- Ich kann mit meinem Mann nicht darüber reden, weil er es nicht verstehen würde.
- Ich habe Angst, dass mein Sohn unter einer Trennung von meinem Mann leiden würde.
- Ich weiß nicht, wie ich meinem Sohn erklären sollte, dass ich eine Frau liebe.
- Ich bin nicht sicher, ob ich mit einer Frau zusammenleben will oder ob es ein Ausprobieren ist oder eine Suche.
- Wenn meine Kolleginnen das wüssten, sie würden das nicht verstehen.

Folgende Anregungen wurden von mir auf ihren Wunsch hin eingebracht:

- Wie ist es eigentlich in der Gesellschaft um sie herum, wie sind die Menschen in Liebesbeziehungen sortiert?
- Was bedeutet es, in unserer Gesellschaft lesbisch, schwul, bisexuell zu sein?
- Was wäre, wenn ihr Mann zu ihnen käme und ihnen erzählte, er habe einen schwulen Freund und wollte beides vereinbaren, mit ihnen, mit dem Kind zusammenbleiben ...?

Frau Silber entschied sehr schnell, dass sie über alle Fragen und Themen gerne sprechen würde. Sie kam in sehr unregelmäßigen Abständen in einem Zeitraum von sieben Monaten. In der ersten Sitzung legten wir eine Reihenfolge der Themen fest, diese Reihenfolge änderte sich immer wieder bzw. Themen kamen hinzu. Denn nach einem guten halben Jahr trennte sich die Freundin von Frau Silber mit der Begründung, sie wolle eine Partnerin für sich allein, so Frau Silbers Darstellung. Daraus kamen als neue Themenfelder hinzu:

- Wieso müssen wir unbedingt eine Person lieben?
- Vielleicht muss ich mir eine Frau suchen, die in einer ähnlichen Situation ist wie ich.

Ich möchte hier exemplarisch die Untersuchung und den Dialog über ausgewählte Themenfelder darstellen.

Frau Silber war sehr traurig über den Verlust der Beziehung, äußerte aber Verständnis für die Haltung ihrer Freundin. Andererseits fragte sie mich, ob wir eine Person lieben müssen und ob wir nicht mehrere lieben könnten. Ich erzählte ihr von Jacques Derrida, der in seinem letzten Interview, schon im Angesicht des Todes, die Freiheitsforderung aufgestellt habe, dass wir nicht nur individuell, sondern auch strukturell die Freiheit haben müssten, mehrere Menschen zu lieben, mit mehreren zusammenzuleben. Dies geschieht zwar in gewisser Weise ohnehin, aber die Men-

schen stoßen auf Gesetze und Normen, die von Menschen gemacht werden, die sie selbst nicht einhalten und sich dadurch eingeschränkt fühlen. Frau Silber sagte, dass ihr das sehr gut gefalle, aber das es sehr unrealistisch sei, dieses in ihrem Umfeld zu vertreten. Und dann waren wir erneut bei der Frage, wie Zwänge von außen gesetzt werden. Wir untersuchten dieses Feld sehr genau und trugen zusammen, an welchen Stellen diese Zwänge installiert werden. Auf meine Frage, ob diese Zwänge undurchdringbar seien, meinte Frau Silber, das Gespräch zeige ihr, dass es sehr schwer sei, damit umzugehen, aber dass, wenn man verstanden habe, was die Hintergründe seien, vielleicht in kleinen Schritten diese Zwänge etwas auflösen könne, aber nicht ganz. Dabei fiel ihr ein, dass sie bereits mit einer Freundin darüber gesprochen habe und dass sie überlegt hatten, in der Schule schwul-lesbische Lebensweisen zu thematisieren. Ihre persönliche Situation sah sie nicht als gelöst, aber durchaus als lösbar bzw. sie war der Meinung, dass sie das Geschehene und die Beratungen einmal wirken lassen müsse. Ich empfahl ihr die Lektüre des Buches *Vielfalt des Begehrens*.

## Ausblicke

Häufig bringen Besucherinnen zunächst nur ihre subjektiven Bezüge ein, als radikalphilosophische Beraterin stelle ich die Beziehung zu dem her, was Thomas Polednitschek 'das politische Ich' nennt, im Unterschied zum 'psychologischen Ich', welches Bezugspunkt in der psychologischen Therapie ist. Eine radikalphilosophische Beratung ist nicht moralisch. Radikalphilosophische Beratung bezieht sich jedoch ethisch auf die Menschenrechtskonventionen und auf die vielen Traditionen humaner, gewaltloser Freiheitspolitik. Das Ethos der Philosophin als Beraterin ist präsent: „Affirmativer und transformativer Ethos der Anerkennung bezeichnet eine ethische Haltung, die von der Offenheit für den Anderen ausgeht und deren Interesse am Anderen sich nicht nur in der Bejahung des Anderen zeigt, sondern auch in der Bereitschaft zur (Selbst-)Veränderung. Affirmation und Transformation im plural-queeren Kontext meint, sich unbekannten Existenzweisen zu öffnen und die eigenen Anschauungen, Affekte, Denkschemata für Lebensweisen zu erweitern, die das eigene Selbst nicht lebt" (Perko 2005, 65). Die Auflösung des Normativen durch eine Sichtbarmachung der individuellen, strukturellen, kulturellen Zusammenhänge gehört zu den Bausteinen radikalphilosophischer Beratung. Mit Normativität sind hier Herrschaftszwänge gemeint, gesellschaftliche Strukturen, in denen das Individuum auch zugleich zum Subjekt seiner und anderer Unterwerfung wird und sich daraus befreien möchte: „Aus einer allgemein philosophischen Zielbestimmung, welche das Ziel der Herrschaftsüberwindung vergessen machen soll, macht radikale Philosophie ein analytisches Werkzeug, das in jeder Situation gegenwärtiges Handeln im Hinblick auf seine Bedeutung für die Befreiung von Menschen aus Unmündigkeit und Herrschaft beurteilt" (Wolf 2002, 14). Das Aufdecken der

Widersprüche zwischen Normativität und Wünschen, gelebtem Leben und Visionen, Möglichkeiten verrückter Sicht- und Sehweisen: „Erst wenn Menschen hinter bestimmten Kategorien und kulturellen Überformungen hervortreten, ist ein gegenseitiges Erkennen als Menschen möglich, wird Pluralität lebbar“ (Czollek 2003, 59). Das führt zum Erleben von widersprüchlichen Situationen: Das Subjekt erlebt sich als von den Normen unterschieden, erdenkt, erfindet sich ganz anders und lebt dennoch mitten drin in diesen Normen. Das Private wird unentwegt zum politischen Ereignis in der Wahrnehmung der Menschen und gleichzeitig suggeriert die Norm ihnen, es sei ihr *privates Problem*. Die Herausforderung radikalphilosophischer Beratung besteht darin, das Individuum immer wieder mit der Gesellschaft zu verbinden, das heißt die Bewusstheit der eigenen Subjektivität und der anderer als gesellschaftlich von den Subjekten hergestellte zu begreifen: „Radikale Philosophie fordert also keine intellektuelle Unterwerfung unter eine 'höhere' philosophische Macht. Sie will und muss die eigene Zustimmung der von ihr Angesprochenen mit rein argumentativen Mitteln erreichen. Dadurch versucht sie, über das Philosophieren als spezifische Tätigkeit hinaus ein Selberdenken aller zu fördern, das vor gelingender Praxis liegt, ohne sie garantieren zu können“ (Wolf 2002, 15). So bezieht radikalphilosophische Beratung Denkerinnen und Denker mit ein, ist sich aber immer dessen bewusst, dass die Auswahl selbst unter Optionen der Herrschaft geschieht. Deswegen muss radikale Philosophie, insbesondere wenn sie sich als Praxis der Freiheit versteht, immer auf der Suche nach den Anderen sein, bzw. nach den anderen Gedanken und Ideen, denen nicht einfach qua ihrer strukturellen Verankerung in den akademischen, sei es staatlichen oder marktförmigen Institutionen Bedeutung zugesprochen wird. Radikale Philosophinnen sind sich selbst ihrer Machtanfälligkeit bewusst und korrigieren sich selbst und lassen sich von anderen immer wieder damit konfrontieren. Dabei darf auch die Frage gestellt werden, ob eine marktförmige radikalphilosophische Beratung nicht in einem schwierigen Widerspruch zu sich selbst steht. Deshalb ist der Austausch für philosophische Praktikerinnen und der Dialog mit anderen die wichtigste Quelle, immer wieder daran erinnert zu werden, dass es viele Wahrheiten und Denkweisen gibt und dass tatsächlich alles fließt, auch wenn es zwischendurch zu Stauungen und Überschwemmungen und manchmal auch Katastrophen im Abenteuer des Denkens kommt.

In der philosophischen Beratung in radikalphilosophischer Perspektive geht es darum, dass die Personen sich selbst nicht neu, aber anders erfinden, dass sie die Vorstellungen über sich selbst erweitern, so dass sie sich selbst als andere imaginieren können und darüber hinaus, dass sie weiterdenken können, wie sie selbst diesen Imaginationsprozess noch unterstützen können: „Gerade wenn wir zur Kenntnis nehmen, wie unauflöslich 'Selbsterfindung' und Handlungsfähigkeit miteinander verwoben sind, wird das volle Potenzial individueller Selbstbestimmung erkennbar“ (Wolf 2002, 31). Somit können alle Situationen und auch alle Bindungen, seien sie



politischer oder privater Natur letztlich dem „Vorbehalt der verabredeten Hinterfragung und eventuellen Transformation" (32) unterstehen.

Deshalb geht es in radikalphilosophischer Beratung nicht um die Herstellung einer „neuen Normalität" (39), sondern darum, dass das Individuum sich selbst in seiner Identität als plural begreift aus einem Wissen heraus, das sich diese Pluralität aus der „Perspektive des pluralen Zusammenhandeln" (ebd.) in der Kooperation mit anderen speist. Denn die Begegnung und der Dialog mit anderen erinnert uns immer wieder an die Heterogenität und Diversität der Menschen und der von ihnen geschaffenen Werte, Institutionen etc. Sich selbst als plurales Individuum zu erdenken, bedeutet aber, sich selbst zu erweitern, zu öffnen für die Möglichkeiten, ohne sie alle in Anspruch nehmen zu wollen oder zu müssen. Die philosophische Beratung stellt dafür den Raum zur Verfügung: „Als Probehandeln, im Denken oder im 'Palaver' mit anderen, in dem ein 'Irrtum' oder ein 'Scheitern' kaum reale Wirkungen erzeugt und dem selbst ein abgesprochenes experimentelles Handeln bei entsprechend bewusstem Vorgehen auf ein korrigierbares Ausmaß beschränkt werden kann, unterliegt es einer anderen Verantwortungsfreiheit als ein praktisches Handeln, das immer alle seine Folgen bedenken muss" (84).

## Literatur

- Achenbach, Gerd B., *Philosophische Praxis*, Köln 1984.
- Browne, Neil M./Keeley, Stuart, *Asking the Right Questions. A Guide to Critical Thinking*, London 2000.
- Brunejens Peter/Gronke, Horst, „Dialog im Vollzug. Neosokratische Gespräche mit Häftlingen der Justizvollzugsanstalt Berlin-Tegel", in: *Information Philosophie*, 33 Jg., 2005, H. 2, 76-82.
- Butler Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, aus d. Amerikanischen v. Kathrina Menke, Frankfurt/M 1991.
- dies., *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, aus d. Amerikanischen v. Rainer Ansen, Frankfurt/M 2001.
- dies., *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, aus d. Amerikanischen v. Kathrina Menke u. Markus Kirst, Frankfurt/M 2006.
- Czollek, Leah Carola, „Am Anfang war das Wort. Aspekte jüdischen Dialoges und die Vielschichtigkeit von Multikulturalismus", in: dies./Perko, Gudrun (Hg.), *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt 'Clash of Civilizations'*, Köln 2003, 44-65.
- dies./Perko, Gudrun, „Mahloquet als integrative Methode des Dialoges: ein Mediationsverfahren in sieben Stationen", in: *Perspektive Mediation. Beiträge zur Konfliktkultur* 4, Wien 2006, 192-197.
- Grosso, Michael, „Will training and philosophical practice", in: *Philosophical Practice*, Vol. I, No. 1, March 2005, 23-32.
- Heinrichs, Thomas, *Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophieren für eine neue linke Politik*, Münster 2001.

- Lohmann, Ingrid, „Über die Anfänge bürgerlicher Gesprächskultur - Moses Mendelssohn (1729-1786) und die Berliner Aufklärung", in: *Pädagogische Rundschau* 46, 1992, H. 1, 35-49.
- Marinoff, Lou, *Bei Sokrates auf der Couch. Philosophie als Medizin für die Seele*, München 2005.
- Nestmann, Frank/Engel, Frank/Sickendieck, Ursel (Hg.), *Das Handbuch der Beratung* Bd. 1 u. 2, Tübingen 2007.
- Perko, Gudrun, *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*, Köln 2005.
- dies., „Respektvolle Umgänge. Über den Dialog, die Idee des Dialogischen und die Rolle der Imagination - von Sokrates zu Arendt und Castoriadis", in: Czollek/Perko 2003, 14-43.
- dies., „Denken im Transit - ein Entwurf: Über das Ethos der Anerkennung, die Politik der Autonomie und Dimensionen der Magmalogik als transformative Erweiterung von *Queer*", in: dies./Czollek, Leah Carola, *Lust am Denken. Queeres jenseits kultureller Verortungen*, Köln 2004, 30-53.
- Ruschmann, Eckart, *Philosophische Beratung*, Stuttgart-Berlin-Köln 1999.
- dies., „Philosophie und Beratung", in: Nestmann u.a. (Hg.).
- Sautet, Marc, *Ein Café für Sokrates. Philosophie für jedermann*, Düsseldorf 2001.
- Schmid, Wilhelm, *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*, Frankfurt/M 2005.
- Siebert, Ute, *Das Sokratische Gespräch. Darstellung seiner Geschichte und Entwicklung*, Kassel 1996.
- Werder, Lutz von, *Das philosophische Cafe - ein kreativer Weg zur Philosophie*, Marburg 1998.
- Wolf, Frieder Otto, *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster 2002.
- Yalom, Irvin D., *Existenzielle Psychotherapie*, Köln 2005.
- Young, Iris Marion *Justice and the Politics of Difference*, Princeton/NJ 1990.
- dies., *Inclusion and Democracy*, Oxford 2000.

*Leo Sesevko*

## **Die Vertreibung aus dem Paradies hält an. Freiheit und Nachhaltigkeit unter den Bedingungen der Gegenwart**

Der entscheidende Prozess unserer Zeit vollzieht sich in globalem Maßstab - als ein umfassender Prozess der Deregulierung und Privatisierung. Hierin liegt das wirkliche Zentrum des gegenwärtigen Prozesses der Globalisierung, denn diese verläuft nicht nur äußerlich in dem Sinn, dass immer weitere Länder, Regionen und Warenbereiche von ihr erfasst werden, sondern auch als ein innerer 'Umbau' der Gesellschaften, indem immer weitere kulturelle, soziale, wirtschaftliche und natürliche Lebensbereiche in diesen Prozess hinein gezogen werden.

Aufgrund des Zusammenbruchs des real existierenden Sozialismus - mit all seinen wirtschaftlichen Schwerfälligkeiten und seinen politischen und menschlichen Begrenztheiten - konnte die Privatisierung sich als eine begründete Strategie der Beseitigung aller staatlichen Monopole darstellen. Denn die staatlichen Monopole des real existierenden Sozialismus hatten nicht nur ihre wirtschaftliche Ineffizienz erwiesen, sondern waren zum Inbegriff des politischen Monopols geworden, wie es vom Stalinismus (und von Stalin persönlich) auf äußerst drastische Weise verkörpert (und zugleich missbraucht) worden war. In der Sowjetunion hatte der Stalinismus unter dem Vorwand des Sozialismus eine Art von 'östlicher Theokratie' geschaffen, innerhalb derer sich Stalins persönliche Macht und seine individuelle Paranoia gegenseitig verstärkten und zuspitzten. Dort galt, wie Hegel es formuliert hatte, dass nur 'Einer frei war' und jede individuelle Äußerung und Tat zu einem persönlichen politischen Bekenntnis in Bezug auf das politische System gemacht, d.h. als eine potenzielle Bedrohung interpretiert wurden.

Damit hat Stalin mehr an historischer Legitimierung für die Idee der Deregulierung und Privatisierung geliefert als Adam Smith, Friedrich August von Hayek und Milton Friedman (mit seinem Nobelpreis für Ökonomie) zusammengenommen. Er war es, der dafür gesorgt hat, dass sich jedenfalls die Idee des Staatsmonopols als eine potenziell mörderische Bedrohung und ein persönliches Überlebensproblem für jeden einzelnen darstellte.

## Freiheit und Demokratie: Das subversive Konzept der 'gleichen Freiheit'

Um die klassische Entgegensetzung zu widerlegen, die der Liberalismus zwischen Freiheit und Gleichheit aufmacht, nachdem er die 'bürgerliche Trennung' des Gesellschaftlichen vom Politischen etabliert hat, die ihrerseits auf der radikalen Unterscheidung zwischen einer öffentlichen und einer privaten Sphäre beruht, hat Etienne Balibar die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 einer grundlegenden Analyse unterzogen. Er findet in ihr die radikal neuartige Idee der 'gleichen Freiheit'. Auf dieser Grundlage fordert Balibar zum Studium dieser subversiven Wirkungen auf, damit in der historischen politischen Entwicklung, die sie nach 1789 schon in wenigen Jahren von der Bühne verschwinden ließ, deren Langzeitwirkungen heute nicht länger übersehen werden. Und eben weil sich in den gegenwärtigen Entwicklungen noch einmal eine weitere Radikalisierung der Trennung des Gesellschaftlichen vom Politischen vollzieht, kommt diesen von Balibar betonten Langzeitwirkungen eine große aktuelle Bedeutung zu.

Zu dieser subversiven Operation ihrer Verfasser zählt Balibar vor allem die in der *Erklärung* vollzogene Gleichsetzung von Freiheit und Gleichheit, in der es zur Identifizierung der beiden Begriffe kommt. Wenn er darauf verweist, dass diese beiden Begriffe relativ verschiedene Geschichten haben, hat er offensichtlich das Christentum vor Augen, in dem die Gleichheit aller Menschen (vor Gott, und nicht in anderen Beziehungen) von früh an als ein Faktum proklamiert, die Freiheit aber allenfalls anvisiert wurde (als ein eventuell später zu erreichender Zustand, an der Seite Gottes). Aristoteles dagegen war aus einer ganz anderen Perspektive, der des praktischen Wirtschaftslebens und insbesondere des Tausches auf die Problematik der Gleichheit in der Gleichsetzungsoperation des Warenaustausches gestoßen, hat offenbar sofort deren für alle Herrschaftsverhältnisse potenziell subversiven Charakter bemerkt und ist deswegen sofort zurückgeschreckt.

Die antiken Anfänge des Begriffes '*eleutheria*', der Freiheit, hatten ursprünglich keine philosophische, sondern eine praktische, politische Bedeutung. Indogermanisch '*leudh-ero-s*': zum Volke gehörig, der freie Mann, bezeichnet den auf seiner Vaterlandserde unter niemandes Herrschaft mit Ebenbürtigen im Agon lebenden Mann - im Gegensatz zum Kriegsgefangenen, der unter dem Feind als seinem Herrn, in der Fremde, Knecht sein musste.

Bis hin in die modernen Sprachen hinein ist zu bemerken, dass die Wurzel '*leudh*', '*leuth*', oder slawisch/slowenisch '*ljud-je*' aus der Pluralform für Menschen abgeleitet wird, also aus der Gesellschaftsform der Menschen und nicht vom Individuum in seiner Abgetrenntheit. Die Singularform für Menschen hat in diesen Sprachen eine andere Wortwurzel ('*clovek*/Mensch').

In nachhomerischer Zeit wird '*eleutheros*', frei, noch eindeutiger ein Wort der Polis-Sprache. Das Gegenwort zu 'freiem Mann' ist jetzt nicht mehr 'Sklave' oder

'Knecht', sondern 'Nichtgriechen', 'Barbar'. Diese 'Freiheit' des Polis-Bürgers wird als gottgegründet verstanden und damit zum Gegenstand kultischer Verehrung. Diese 'Freiheit' ist aber nicht Anarchie (*anarchia*), sondern Gleichheit der Rede (*isegoria*) in der Volksversammlung, aber auch vor dem (dort beschlossenen) Gesetz (*isonomia*), das Gesetz aber herrscht unumschränkt (Ritter 1972).

In seiner Interpretation *der Erklärung* von 1789 greift Balibar auf diese ursprüngliche Gleichsetzung von Freiheit und Gleichheit zurück, ohne dies selbst klar vor Augen zu haben. Daher kommt er zu der Überzeugung, dass die Vorstellung des Aristoteles vom *zoon politikón*, obwohl „sie wirklich den Institutionen der griechischen Polis oder der römischen Civitas entspricht, nicht auf der Identifizierung von Freiheit und Gleichheit, sondern auf einer völlig andersartigen Setzung, nämlich von *Gleichheit in den Grenzen der Freiheit*“ (Balibar, 106) beruht. Damit sind wir aber an dem historischen Punkt angelangt, wo die Freiheit schon auf einen sozialen Status reduziert ist, der sich dann, je nach dem, auf einer Tradition, einer politischen Konstruktion oder einer natürlichen Qualität der Individuen gründen soll. In der subversiven Gleichsetzung von Freiheit und Gleichheit ist es eben dieses Element der Universalität, das alle Statusgrenzen sprengt und an historischen Bruchstellen immer wieder ausbricht.

## Der kritische Beitrag von Hegels Freiheitslehre

Hier können wir von Hegel lernen: Hegel hat den Begriff der Freiheit in seinen frühesten Formen und in seiner geschichtlichen Entwicklung dargelegt. Er stellt dabei die griechische Polis an die zweite Stelle der historischen Entwicklung der Freiheit - nach dem orientalischen Reich, der frühesten Staats- und Gesellschaftsform, in der er 'Einen', den Herrscher, als frei anerkannt begreift. Er bemerkte aber zugleich auch, dass 'Viele' hier 'die innerliche Ruhe' durch 'Privatleben und Versinken in Schwäche und Ermattung' erreicht hätten (und dies unter derartigen Bedingungen auch heute noch könnten). Diese Diagnose hat noch immer ein beträchtliches kritisches Potenzial: Das öffentliche und politische Leben wurde nach Hegel in diesen Gesellschaften in Gestalt von 'schwerfälligen, weitläufigen, abergläubischen Zeremonien' zelebriert, die der Herrscher selbst als Hohepriester oder als Gott leitete, wo also Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich Religion, die religiösen und moralischen Gebote oder vielmehr Gebräuche zugleich Staats- und Rechtsgesetze waren (Hegel, 7, 509).

Hegel gegenüber ist anzuerkennen, dass er, während er in dieser Theokratie nur einem, dem Herrscher, Freiheit zugeschrieben hat, zugleich den Prozess des Rückzuges der Untertanen in das Privatleben und ihr Versinken in Schwäche und Ermattung betont hat. Er sah darin einen wichtigen Grund für die Fragilität und auch den Untergang derartiger Staaten bzw. Gesellschaften: Die Teilnahme an den öffentlichen



Angelegenheiten und die Motivation für eine Partizipation der Untertanen waren äußerst begrenzt, von einer öffentlichen Kontrolle oder Transparenz der Macht konnte keine Rede sein. Hegel sah allerdings die Freiheit dieser Untertanen in einer pervertierten Form weiter bestehen, nämlich 'als Glaube und als stoische Freiheit in den Ketten' (Hegel, 17, 82).

Damit hat Hegel auf einem Umweg den Satz von der Religion als einer Schwundform von Freiheit, nämlich als einem Glauben 'hinter Schloss und Riegel' ausgesprochen. Das rückt seine Ausführungen über die Religion als eine höhere Form von Philosophie in eine ganz andere Perspektive. Nach allen Formen, durch die der Geist voranschreitet, die Natur, das Bewusstsein, der Begriff, nehmen die Philosophie und die Religion in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion schließlich die höchste Stelle - 'die Idee im Element der Gemeinde' - ein. Hegel begreift das zugleich als politisch, religiös und sinnlich und entwickelt es in seiner verdeckten Art des Aussprechens auf zwei subversiven Ebenen: einerseits als das Bewusstsein der Gemeinde, das damit den Übergang vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen vollbringt - heute würden wir es 'die Unantastbarkeit der menschlichen Würde, die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte, die Souveränität der Bürger', nennen, und sagen: „das ist es, womit die *Gemeinde* beginnt und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist" (298).

Er bleibt aber bei dieser abstrakten Idee nicht stehen, sondern steigert die Subversivität seiner Idee durch die klare Ablehnung der Auffassung dieser Idee als eines abstrakten Gedankens, der nicht zu der *sinnlichen Gegenwart* vordringt. „Es ist die Feigheit des abstrakten Gedankens, die sinnliche Gegenwart mönchischerweise zu scheuen; die moderne Abstraktion hat diese ekle Vornehmigkeit gegen das Moment der sinnlichen Gegenwart." (300) Und sie ist weiterhin durchaus modern geblieben, denn die Ideen der Menschenrechte und ihre Souveränität machen es schwierig, diese 'ekle Vornehmigkeit' gegen die sinnliche Gegenwart des täglichen Lebens der Menschen abzustreifen und genau diese Schwierigkeit hatte Hegel vor Augen.

Um es drastischer und anschaulicher darzustellen, wählt Hegel eine Veranschaulichung, die direkt der 'mönchischerweise' üblichen Haltung entgegengesetzt ist und konkret sinnlich, ein Beispiel, das die Beispielhaftigkeit übersteigt, die sinnliche Liebe als Verehrung, wo 'ein einzelnes sinnliches Individuum für Gott verehrt wird'. Ein lebendiges, natürliches, gesellschaftlich einbezogenes Individuum wird als göttlich verehrt, zwei verehren einander in der Liebe. Dass Hegel diese Liebe zur höchsten Verwirklichung der religiösen Idee in der Gemeinde erklärt, auch wenn er in einer durchaus altmodischen und autoritären Art und Weise Schwierigkeiten hat, dem Mann die Liebe zuzuschreiben, gehört immer noch zum Befreienden und Aktuellen an seiner 'Theologie' (ebd.).

Hegel setzt dabei allerdings die Liebe zwischen zwei Menschen mit der Verehrung gleich, d.h. mit dem Akt, ein einzelnes sinnliches Individuum als Gott zu verehren,

wobei er richtig feststellt, dass sich die Freiheit des (neuzeitlichen) Subjektes dagegen empört. Diese Empörung war in den östlichen Theokratien unterdrückt und durch die Privatreligionen ersetzt, auf die sich die Bürger zurückzuziehen gezwungen sahen. Dass es sie doch gegeben hat, ist durch die Anfälligkeit dieser Reiche zu Tage getreten. Auf all diesen Stufen der Geistes- und Gesellschaftsentwicklung geht es in Hegels Analyse um ihre Beziehung zur menschlichen Freiheit, denn die Frage ist für Hegel nicht, ob der Mensch frei ist oder nicht, sondern, wie es um die 'Anwendung seiner Freiheit' steht.

### **Hegels 'Anthropologie': Natur, Arbeit und die 'Vertreibung aus dem Paradies'**

Im Grunde ist Hegels Verständnis von Menschen, ihren Institutionen, ihres Verstandes, ihrer Arbeit, ihrer Freiheit und ihrer Imagination konsequent materialistisch angelegt: Er stellt menschliche Gottähnlichkeit nicht in Bezug auf dessen Haltung zur Religion fest, sondern in seiner Lebensweise, im täglichen Leben und in seiner Endlichkeit.

In Hegels Interpretation des biblischen Mythos von der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies wird Hegels materialistischer Ansatz seiner Anthropologie besonders deutlich greifbar. Hegel sieht diese Vertreibung nicht als eine Erniedrigung, sondern umgekehrt als Ausdruck der Hoheit der Menschen: Dass sie im eigenen Schweiß ihres Angesichts, durch ihre Tätigkeit, Arbeit und Mühe, und durch den Einsatz ihres Verstandes sich ihren Unterhalt zu erwerben haben, macht die besondere Position der Menschen aus.

Er meint zwar durchaus unkritisch, darin dem eigenen Zeitgeist folgend, dass die Tiere das glücklichere Los hätten, wobei er selbst Zweifel anmeldet an dem, was er in Bezug auf die Tiere sagt, wenn er nämlich zufügt: 'wenn man es so nennen will'. Heute glauben wir sicherlich nicht mehr, dass die Natur den Tieren alles, was sie brauchen, darreicht. Die Menschen aber sind durch ihre ganze Geschichte hindurch geradezu der Alptraum der Tiere gewesen. Und zu eben diesem Alptraum gehörte auch die ununterbrochen wiederholte, feierliche Erklärung, dass die Tiere im Unterschied zu den Menschen in der Natur alles vorfänden, was sie zum Leben brauchten. Wir könnten auch sagen, das stimmte unter der Bedingung, dass es auf dem Planeten Erde keine Menschen geben würde; es ginge ihnen ohne Menschen auf diesem Planeten viel besser. Das verbreitete Vorurteil, dass die Tiere im Unterschied zum Menschen keinen Verstand hätten, über keine Intelligenz verfügten, ist eine einfache Ausrede, um die Wahrheit nicht zu bemerken: Die höheren Tiere, die in verschiedene, meist für sie unangenehme oder schreckliche Beziehungen zu den Menschen kommen, verstehen viel mehr von den Menschen als diese von ihnen. Manchmal sind sie so klug, dass sie vortäuschen, sie verstünden die Menschen nicht,

weil sie so besser durchkommen. Die Intelligenz und die Kommunikation der Tiere sind heute viel zu wenig erforscht.

Von dieser zeitgebundenen Haltung gegenüber dem 'Glück' der Tiere abgesehen aber formuliert Hegel hier in ganz ausgezeichneter Weise die Geschichte und das Verhältnis von Menschen, Natur und Freiheit, indem er durchaus materialistisch und kritisch eine Stelle aus der Bibel, die von Gottes Verdammung der Menschen erzählt, als Ausdruck eines entscheidenden Vorteils der Menschen interpretiert: 'Verflucht sei die Erde um deinetwillen, im Schmerz sollst du, was sie dir bringt, essen; Dornen und Disteln soll sie dir tragen, und das Kraut des Ackers wirst du essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, und du sollst wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen bist; denn Staub bist du, und zum Staube wirst du zurückkehren'.

Diese Erniedrigung der Menschen, die Art, wie ihre Naturgebundenheit ausschließlich als Verknechtung formuliert wurde, hat Hegel in seiner Interpretation umformuliert im Sinne seiner revolutionären Jugendideen und der radikalen Orientierung seines Tübinger Kreises als Anhänger der Französischen Revolution. Diese Orientierung hat er auch in seinem späteren Leben nie aufgegeben, wenn er sie auch tief versteckte, um vielleicht doch noch einmal Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu werden, was aber nie geschah. In dieser Bibelpassage sah Hegel alles andere als einen ewigen Fluch: „der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicher Weise notwendig ist, zu einer Sache seiner *Freiheit* empor.“ (17,77) Er sieht in der menschlichen Naturgebundenheit und in der den Menschen aufgegebenen Auseinandersetzung mit der Natur, was er auch die *Folgen der Endlichkeit* nennt, geradezu die *Hohheit* der Menschen. Eben diese macht ihre Freiheit aus. Im Schweiß des Angesichts zu essen, durch ihre Tätigkeit, Arbeit und ihren Verstand sich ihren Unterhalt zu erwerben, ist nach Hegels Formulierung die „Anwendung der Freiheit“ der Menschen, zu der er hinzufügt: „wenn auch nicht das Höchste“ (ebd.). Aus der heutigen Sicht muss man ergänzen: Zu diesen *Folgen der Endlichkeit* gehört auch die Option, dass die Menschen durch die Art, wie sie sich durch ihre Tätigkeit, Arbeit und ihren Verstand ihren Unterhalt erwerben, damit diesen Unterhalt, ihre Freiheit und die Erde auch zerstören.

In dieser und nur in dieser Hinsicht stimmt Hegels unkritisches Zitat aus der Bibel, wonach „die Tiere dies glückliche Los haben, dass die Natur ihnen, was sie brauchen, darreicht; der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicherweise notwendig ist, zu einer Sache seiner *Freiheit* empor“ (ebd.). Auch das stimmt nur in dem Sinne, dass die Tiere an der Zerstörung des gemeinsamen Unterhaltes, der Erde und des Alls, nicht beteiligt sind und dass das unglückliche Los der Menschen eben darin besteht, dass sie die Grundlagen dieses gemeinsamen Unterhalts für sich selbst, für Tiere und Pflanzen, für die Biosphäre der Erde und damit für ihre eigene Tätigkeit und Freiheit durch ihre eigene Praxis in Frage stellen und inzwischen diese

Grundlagen schon sehr weitgehend zerstört haben. Das rührt allerdings nicht von ihrem menschlichem Wesen her, obwohl es oft behauptet wird, also nicht von ihrem 'höchsten Wesen' im Sinne Hegels, sondern von einer Bestimmung ihrer Endlichkeit, nämlich von ihrer gegenwärtigen Form der gesellschaftlichen Organisation, die ihrer menschlichen Natur, ihrer Freiheit, ihrem Verstand, ihrem Unterhalt als Menschen gegenüber völlig fremd bleibt, genauso fremd wie gegenüber den Tieren, den Pflanzen und der Erde.

Hegel entwickelt durch seine Darstellung des *Sündenfalls* auch eine verdeckte Kritik an der biblischen Erzählung. Für ihn handelt es sich hier um eine alte Vorstellung, die uns aufbewahrt wurde, nämlich darüber, wie die Menschen aus dem 'Zustande der ursprünglichen Natürlichkeit' haben herausgehen müssen. Interessant ist, wie sich Hegel mit diesem Problem inhaltlich auseinandersetzt. Er findet nämlich, dass „das Schwierige aber ist, daß gesagt wird, Gott habe dem Menschen verboten, [von einem gewissen Baume zu essen, um] zu d[ies]er Erkenntnis zu gelangen, denn diese Erkenntnis [des verbotenen Wissens] ist gerade das, was den Charakter des Geistes ausmacht; der Geist ist nur der Geist durch das Bewusstsein, und das höchste Bewusstsein liegt gerade in jener Erkenntnis. Wie hat nun dies verboten werden können? Die Erkenntnis, das Wissen ist dieses doppelseitige, gefährliche Geschenk: der Geist ist frei; dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheim gestellt: es liegt darin ebenso die Willkür, das Böse zu tun; dies ist die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit.“ (76)

Was der Mensch an dieser Stelle nicht respektiert hatte, war nicht nur das Verbot, von einem bestimmten Baum zu essen, sondern die höhere Autorität und die Autorität Gottes im Besonderen, d.h. die legitime Gewalt überhaupt. Hegel war sich bewusst, dass es sich hier um einen Springpunkt seiner Haltung zur Aufklärung und zur Durchsetzung der Rationalität des Verstandes handelte, daher konnte er nur unter Schwierigkeiten dieses blinde, unvernünftige, gewaltsame Verbot hinnehmen, denn es bestand in der Durchsetzung der legitimen Gewalt schlechthin, ohne irgendeine rationale Begründung oder Erklärung. So bemühte Hegel sich - um eine Lösung für die Rätselhaftigkeit der blinden Autorität zu finden, die nicht einmal von sich behauptete, irgendwie vernünftig begründet zu sein - eine Grundlage für die Unterwerfung unter eine derartige Autorität auf der Seite der Freiheit und der Natur der Menschen zu suchen.

Damit hat sich Hegel auf das Terrain der natürlichen und gesellschaftlichen Geschichte der Menschen und des Planeten Erde begeben, die bei ihm zwar noch immer in theologischen Begriffen formuliert ist, aber zugleich auch in jedem Schritt seiner Argumentation aus diesen Begriffen heraus gelöst wird. In der Bibel heißt es, der Mensch sei zuerst im Zustand *der Unschuld* gewesen. Losgelöst von allen theologischen Prämissen stimmt das eben aus Sicht der Erwägung, welche Stellung und welchen Einfluss die Menschen auf die Erde als Biosphäre, d.h. auf andere Tier- und

Pflanzenarten in ihrer paläontologischen Geschichte hatten und welche Beziehungen sie als Menschen untereinander entwickelten.

Einerseits lebten die Menschen vor ihrem Verlassen Afrikas, woher sie ursprünglich stammten, in einem sehr weitgehenden Einvernehmen mit der Natur und praktisch wie die anderen Lebewesen. Diese naturgemäße Lebensweise der ursprünglichen Menschen können wir als nachhaltig bezeichnen. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass die Menschen, seit sie das erste Mal nach Europa und auf andere Kontinente außerhalb Afrikas kamen, vom ersten Augenblick an wie eine große Umweltkatastrophe über die übrigen Kontinente hereingebrochen sind. In Europa haben sie in geschichtlich gesehen kürzester Zeit die großen einheimischen Säugetiere, einschließlich der Mammuts und einer breiten Vielfalt von anderen Tier- und Pflanzenarten zum Aussterben gebracht, von denen wir als Spuren dieses Lebensreichtums fantastische Zeichnungen in einigen Höhlen und Überreste über den ganzen Kontinent verstreut finden. Die Menschen haben ihre neuen Technologien, die sie mitgebracht haben, unter anderem den Gebrauch des Feuers, großflächig eingesetzt und so historisch kurzfristig ganze Regionen verändert und sie dadurch für viele der dort ursprünglich verbreiteten Lebensarten kaum noch bewohnbar gemacht.

Was in der Bibel davon erzählt wird, ist als eine flüchtige Erinnerung von dieser früheren natürlichen Überfülle an Tier- und Pflanzenarten im kollektiven Gedächtnis der Menschen übrig geblieben, als eine Ahnung vom Paradies, in das die ersten Menschen eingebrochen waren, als eine Ahnung, dass sie von all dem, ohne sich selbst irgend eine Beschränkung zu setzen, auch im schrankenlosen Übermaß genommen hatten, bis schließlich eine ausgeplünderte Erde zurückblieb, von welcher sie dann nur noch in Schweiß, Mühe und Elend leben und essen konnten.

Die biblischen Mythen und Geschichten, aber auch ähnliche Erzählungen von Homer und Platon, haben also einen durchaus rationalen Kern, der eine ungeschönte Geschichte der Menschen und ihrer Beziehung zur Erde und zu den anderen Tier- und Pflanzenarten erzählt, und der uns über unsere eigene menschliche Spezies durchaus erschrecken lassen kann. Wenn behauptet wird, der Mensch sei im Zustand der Unschuld gewesen, dann stimmt das nur für die Zeit, bevor er nach Europa und auf andere Kontinente außerhalb Afrikas eingedrungen ist. In seiner eigentümlichen philosophischen Sprache, in der er jeden menschlichen Zustand in einen Bewusstseinszustand übersetzt, formuliert Hegel, dass der Mensch im „natürlichen Bewusstsein natürliche Dinge vor sich haben kann, aber sein Geist ist solchem Inhalt unangemessen; das Umherschauen ist nichts Erhabenes, sondern der Blick gen Himmel, der das Darüber hinaus ist. [...] Es wird gesagt: 'Von deinem Atem gehen die Welten hervor, vor deinem Dräuen fliehen sie. Wenn du die Hand aufstust, so sind sie gesättigt. Verhüllst du dein Angesicht, so erschrecken sie; hältst du deinen Atem an, so vergehen sie zu Staub. Lässtest du ihn aus, so entstehen sie wieder.' (vgl. Psalm



104, 28-30) Dies ist die Erhabenheit, dass die Natur so ganz negiert, unterworfen, vorübergehend vorgestellt wird." (Hegel, 17, 65)

Dieser Zustand der ursprünglichen Natürlichkeit muss aufgehoben werden, aber Hegel hat keine andere Erklärung dafür, als dass dies geschieht, „sobald das Bewusstsein des Geistes überhaupt eintritt" (76). Es geht also darum, dass die Menschen bemerken, dass sie auf einer verbrannten Erde zurück geblieben sind, dass sie keine harmonische Beziehung zu ihren Lebensbedingungen entwickeln können und dass diese ihre Lebensbedingungen und gleichzeitig die Lebensbedingungen aller anderen Tier- und Pflanzenarten in großem Umfang zerstört waren. Die Menschen, wie auch die anderen Lebensarten, sind nach diesem frühgeschichtlichen Moment dazu gezwungen, ihre Intelligenz unter den Bedingungen ihrer relativen Losgelöstheit von der Erde, der Natur und letztlich von anderen Menschen auf eine neue Art und Weise für ihr Überleben einzusetzen.

Hegel fasst diese Situation und diesen gesamten Prozess in einer moralischen Frage zusammen: *Wie ist das Böse in die Welt gekommen?* Er vertritt auf eine ganz materialistische Weise die Auffassung, dass uns hierüber eine alte Vorstellung, nämlich die vom Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt ist. Dass sich die Menschenart brutal gegen alle anderen Arten von Lebewesen durchgesetzt und dabei deren Lebensgrundlagen zusammen mit ihren eigenen in großem Maßstab zerstört hatte, könnten wir durchaus rational als den Prozess bezeichnen, *wie das Böse in die Welt gekommen* ist. Dazu haben wir keinen wirklichkeitsnahen Bericht der ursprünglichen Geschehnisse, obwohl dieser Prozess auch heute noch nicht endgültig abgeschlossen ist und die menschliche Intelligenz und die von ihr entwickelten Technologien immer noch eine Weiterführung dieses Prozesses zustande bringen. Daher wird ein solcher Bericht, wie Hegel formuliert, „in der Form eines Mythos, einer Parabel gleichsam eingekleidet" (75). Hegel hebt den Umstand hervor, dass es sich hier um Darstellung des „Spekulativen [handelt], des Wahrhaften in sinnlicher Gestaltung, in der Weise vom Geschehensein dargestellt wird, so kann es nicht fehlen, dass unpassende Züge darin vorkommen." (ebd.) Was meint Hegel wohl mit den unpassenden Zügen, die darin vorkommen? Meint er, dass die Bildlichkeit der Erzählung unpassend sei?

Er sieht nämlich in dieser Hinsicht eine Parallele zu Platons Darstellung vom Hinaustreten der Ideen in die Welt, und bezieht sich damit auf das bekannte Höhlengleichnis, in dem die Menschen, die an die Helligkeit des Tages nicht gewöhnt sind, sondern nur an die des Feuers, Schmerzen in den Augen bekommen, wenn sie zum ersten Mal den Ausgang der Höhle erreichen. Er bemerkt, dass dabei ein unangemessenes Verhältnis zum Vorschein kommt, und es wird erst aus der biblischen Erzählung klar, dass damit der Austritt aus der Natürlichkeit gemeint ist und dass es sich auch um ein Gleichnis in Bezug auf eine erste sexuelle Erfahrung handelt. Hegel konnte das kaum übersehen haben und seine Verblüffung darüber konnte er auch nicht verbergen.

Die Geschichte erzählt davon, dass Gott nach Erschaffung Adams und Evas im Paradies den ersten Menschen verboten hat, von einem gewissen Baume zu essen. Darin können wir eine erste Auferlegung der Selbstbeschränkung der Menschen im Sinne des Verhältnisses der Nachhaltigkeit gegenüber der Natur sehen. Der Mensch kann und darf seiner Willkür nicht freie Bahn geben, das ist nicht der Sinn und Kern seiner Freiheit. Willkür und Freiheit sind nicht dasselbe, sondern sie sind Gegensätze.

Aus Hegels Interpretation der biblischen Erzählung ist aber klar ersichtlich, warum sich die Menschen, als sie die Geburtsstätte ihrer Spezies in Afrika verlassen hatten, an keine Beschränkungen und keine Selbstbeschränkungen gehalten haben und auch von jenem letzten Baum gegessen haben oder ihn zusammen mit dem ganzen Wald verbrannt haben. Obwohl die Menschen den Tieren allgemein den Verstand absprachen und obwohl die Verfasser der Bibel diese Auffassung noch ganz besonders unterstrichen und den Menschen die ganze Natur geradezu als Beute zu Füßen gelegt haben, musste eben ein Tier, die Schlange, als vernünftiger und bösartiger dargestellt werden, um die Schuld auf sich zu nehmen für die menschliche Maßlosigkeit und den zerstörerischen Weg der Menschen aus Afrika in die ganze Welt. Durch die Metapher der Schlange wird deutlich, dass das Verhältnis der Menschen zu den Tieren in der Bibel wie auch in ihrer ganzen wirklichen Geschichte durchaus von tiefen Widersprüchen gekennzeichnet ist: Einerseits wird den Tieren die Intelligenz, der Verstand, abgesprochen, andererseits werden sie als noch listiger und noch bösartiger als die Menschen dargestellt, wie im Falle der Schlange, und damit im Voraus und historisch im Nachhinein pauschal abgeurteilt.

Was aber die Beziehung der Menschen zueinander betrifft, wird hier in der Bibel der Opportunismus hoch gepriesen und jede Abweichung davon aufs schärfste verurteilt: Nachdem Gott Adam und Eva verboten hatte, von einem Apfelbaum zu essen, hat die Schlange sie dazu verleitet, indem sie versprach, dass die beiden dann Gott gleich würden. Es ist ersichtlich, dass es sich um ein Sexualitätsverbot handelt, und dass es den Menschen unmöglich war, dem Verbot zu folgen, denn dies stünde im kompletten Widerspruch zu ihrer Natürlichkeit und zur Erhaltung ihrer Art. Dieses Verbot ist pervers, weil es von den Menschen eine widernatürliche Haltung fordert, die zu einer opportunistischen Lebensweise reiner Unterwerfung führt - und weil die daran angeknüpfte Erzählung nebenbei die Tierwelt (und das Tierische im Menschen) für das Scheitern dieser Gehorsamsdemonstration verantwortlich macht. Deswegen hat Hegel es auch durchaus treffend als ein nur 'formelles' Gebot bezeichnet, das Gott erließ, um den Menschen in die Situation zu bringen, seinen Gehorsam zu beweisen.

Gott stellt sich damit selbst als ein durchaus boshafte Wesen dar, das dem Menschen andererseits das Böse verbietet. Hegel bezieht damit hier in der Sache eine klar atheistische Position, denn er stellt sich gegen die billige Ausrede, dass Gott zwar

den ersten Menschen das Essen von einem bestimmten Apfelbaum, also ihnen ihre Sexualität verboten hatte, diese dann aber unter veränderten Bedingungen doch zulassen würde, wenn er sie unter seine Kontrolle gestellt und ihnen eine konkrete Erlaubnis erteilt hätte, zum Beispiel, wenn die beiden zuerst von ihm getraut worden wären. Hier verfährt Hegel nach der strikten Denkmethode von Descartes und meint: Was Gott will und nicht will, muss *wahrhafter, ewiger Natur* sein. Es kann also nicht generell auferlegt und dann nach seinem Belieben wieder aufgehoben werden. „Solches Verbot soll ferner nur an ein *einzelnes* Individuum ergangen sein: mit Recht empört sich der Mensch dagegen, dass er für fremde Schuld gestraft werde; er will nur für das stehen, was er selbst getan.“ (75) Hegel ist bewusst, dass ein striktes Befolgen dieses Verbots der Sexualität zur Auslöschung der menschlichen Spezies führen würde. Der 'Menschenart' die Sexualität zu verbieten, kann nicht beliebig auferlegt oder zurückgezogen werden.

Das Essen vom Baum wird auch als Erkenntnis des Guten und des Bösen bezeichnet. Auf verschlüsselte Weise wird so die Sexualitätserfahrung als Hinaufsteigen zur höchsten Erkenntnis bezeichnet: '*Siehe, Adam ist worden wie unsereiner, denn er weiß, was gut und böse ist*'. Aber Gott bemerkt das nur an Adam, er erwähnt hier Eva nicht, obwohl doch beide vom Apfel gegessen hatten. Das war die phallokratische Denkweise der Zeit und der Religionsstifter. Männer hatten die zentralen Rollen eingenommen, die Frauen wurden zu Randerscheinungen. Die Männer waren die Regisseure: Sie hatten die aktiven Rollen gespielt, die Frauen als Statistinnen die passive. Diese Teilung reicht bis hin zur Erfahrung der Sexualität: Die Erkenntnis, die dabei gewonnen wurde, wird nur beim Mann festgehalten, eine solche Erfahrung wird auf Seiten der Frau aber nicht registriert.

Es stellt sich für Hegel als Aufklärer aber noch eine weitere generelle Frage, in Bezug auf die er gleichsam stehen bleibt und über die Bibel staunt: 'Wieso hat nun die Erkenntnis (des Guten und des Bösen) verboten werden können?' (76) Ein vermeintlich heiliges Buch mit einer so niederträchtigen Behauptung. Dadurch wird die Freiheit der Entscheidung, die eine Tat zur moralischen oder unmoralischen qualifiziert, einfach aufgehoben. Diese Erkenntnis hat Hegel offensichtlich erschüttert, er wurde hier mit dem autoritären Charakter der biblischen Religion in unverdeckter Form konfrontiert. Das drohte, alle seine Bemühungen, Religion und Aufklärung zu vereinen und miteinander zu versöhnen, zunichte zu machen. Hegel ist immer wieder auf Tatsachen und Beweise gestoßen, die seine Bemühungen in dieser Richtung unmöglich und illusorisch machten, aber es war sein Stil, diese historische Konfrontation auf der gemütlichen Arbeitsstelle eines Universitätsprofessors zu überleben, ohne jemals eine klare Position zu beziehen.

Hegel hat daher zu der Argumentation Zuflucht genommen, dass „die Erkenntnis, das Wissen, dieses doppelte, gefährliche Geschenk [ist]: der Geist ist frei; dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheim gestellt: es liegt darin ebenso die Willkür,

das Böse zu tun; dies ist die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit." (ebd.) Damit verbindet er Denken, Wissen und Freiheit als voneinander unzertrennlich: Der Mensch kann zwar in Ketten gelegt werden, aber Freiheit kann ihm nicht genommen werden. Solange er denkt, kann er sich aus den Ketten befreien. Und durch seine Freiheit kann er dem Denken neue Perspektiven eröffnen. Ihre Freiheit kann daher den Menschen immer nur vorübergehend weggenommen werden, sie bleiben dazu imstande, sie auf neue Weisen zu kultivieren und sie sich immer wieder zurückzuerobern und letztlich die ihnen angelegten Ketten zu sprengen.

### Spinozas Interpretation der Vertreibung aus dem Paradies

Freiheit und Natur sind für Spinoza nicht zwei getrennte Begriffe, sondern nur zwei verschiedene Perspektiven auf einen einzigen Begriff von Freiheit/Natur/Wirklichkeit: Wenn Spinoza den Menschen frei nennt, der allein von Vernunft geleitet wird und im Einklang mit der Natur handelt, artikuliert er genau diese begriffliche Einheit. Darin können wir eine frühe, bereits vollständige und nicht weiter zu korrigierende Formulierung des Grundgedankens der Nachhaltigkeit erkennen. Wie kann dann aber der Mensch seine Freiheit verlieren und in Konflikt mit der Natur geraten? Schon Spinoza hat seine Erklärung dafür an Hand der Interpretation der Geschichte von der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies vorgenommen (eine Interpretation, die Hegel vor Augen hatte). Dabei findet Spinoza es gar nicht nötig, überhaupt zu erwähnen, dass diese Geschichte zu den kanonisierten biblischen Texten gehört, es geht ihm vielmehr darum, dass diese Geschichte aus diesem Kontext herausgenommen werden und als Zeugnis gegen den Rest der Texte eingesetzt werden kann: „Denn dort wird begrifflich keine andere Macht Gottes vorausgesetzt als die, mit der er den Menschen geschaffen hat, das heißt die Kraft, mit der er allein für den Nutzen des Menschen gesorgt hat." (1677, 248) Und diese nur einmal benutzte Macht und Energie Gottes ist für Spinoza die Natur als Ganzes, außerhalb welcher es keine weiteren fremden Mächte gibt, also auch keine weiteren Interventionen Gottes oder seiner Stellvertreter. Allein mit dieser These hat sich Spinoza bei den zuletzt genannten Stellvertretern der biblischen Theologie schon unbeliebt genug gemacht.

Diese Erzählung von der Vertreibung aus dem Paradies war aber für Spinoza vor allem deswegen wichtig, weil sie mit seiner Auffassung übereinstimmte, dass der Mensch in seinem Naturzustand frei geboren wird. Damit stellt sich allerdings die Frage, wie der Mensch seine Freiheit verlieren kann und wie er sie tatsächlich verliert. Aus Spinozas Interpretation dieser Erzählung ergibt sich als Antwort auf diese Frage: *„Sofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, und nur insofern, stimmen sie der Natur nach notwendigerweise immer überein. Sofern die Menschen von Affekten bedrängt werden, die Leidenschaften sind, können sie der Natur nach verschieden, und einander entgegengesetzt sein."* (216)

Im Unterschied zu Hegel, der sich in dieser Hinsicht vollständig als optimistischer Aufklärer positioniert hat, war Spinoza von der biblischen Geschichte der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies und ihrer grundlegenden Ausrichtung gegen die menschliche Erkenntnis keineswegs überrascht: „Und insofern heißt es in der Erzählung: daß Gott dem freien Menschen verboten habe, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, und daß der Mensch, sobald er von ihm aße, sogleich vielmehr den Tod fürchten als zu leben begehren würde; weiter, daß der Mensch, als er die Gattin gefunden, die mit seiner Natur völlig übereinstimmt, erkannt habe, daß es in der Natur nichts geben könne, was ihm nützlicher sein könnte als sie; daß er aber, als er die Tiere sich ähnlich geglaubt, sogleich angefangen habe, deren Affekte nachzuahmen [...] und seine Freiheit zu verlieren, die die Patriarchen dann später wieder erlangten geleitet vom Geiste Christi" (248).

Spinoza war klar, dass diese ganze Erzählung von der Eingrenzung und dem Verbot der Erlangung der Erkenntnis und Erfahrung von der Natur handelt, was dann am Thema der Regulierung der natürlichen Sexualität der Menschen zugespitzt behandelt wird. An diesem Punkt geht er daher viel weiter als Hegel und spricht ausdrücklich von der Erkenntnis, die in der sexuellen Beziehung liegt sowie vom menschlichen Experimentieren in dieser Hinsicht. Er erschrickt aber dann doch über seine eigenen gedanklichen Experimente hinsichtlich des Suchens der sexuellen Partnerin/des Partners (und auch über die Einbeziehung der Tiere, obwohl sich bei ihm der Mensch als den Tieren ähnlich begreift). Damit hat Spinoza nicht nur die viel spätere Entdeckung der Ähnlichkeit der genetischen Struktur aller Lebewesen, insbesondere von Menschen und Tieren, vorausgesehen. Seine Gedankenentwicklung entsprach direkt seiner Idee des Naturzustandes und dem Gedanken von der Natur als der ersten Ursache aller Existenz und auch des Denkens. Dass er dann diese Gedanken wieder unter der Hand zurücknimmt und gleichsam den Patriarchen die Funktion der Aufklärung überlässt, ist wiederum nur seine Art, sich seiner eigenen Zeit anzupassen.

Obwohl Spinoza offenbar über seine eigenen Reflexionen über das 'Suchen des Menschen nach der Gattin' erschrocken ist und sie dann unverzüglich mit den zu jener Zeit herrschenden, besonders konformistischen Ausführungen kurzgeschlossen hat, zieht sich von hier aus ein tiefer Widerspruch durch seine Gedanken: Auf der einen Seite ist bei ihm der Mensch im Naturzustand frei und er verliert seine Freiheit (durch seine Affekte/Leidenschaften) beim Übergang zur Kultur/Gesellschaft, andererseits besteht die Gesellschaft darauf, den Gedanken völlig abzulehnen, dass der Mensch sich den Tieren ähnlich glaubt, obwohl sie ihm von der ganzen Natur genetisch, sozial, kulturell und gefühlsmäßig am nächsten stehen. Wenn der Mensch, d.h. der Mann, zu dieser seiner nächsten Natur im wirklichen geschichtlichen Prozess kein unbeschwertes Verhältnis aufbauen kann - dafür haben historisch die monotheistischen Religionen gesorgt, indem sie eine tiefe und Schrecken erregende Kluft



zwischen ihm und den Tieren gegraben haben - dann muss es für die Menschheit äußerst schwierig werden, auch noch zu den entfernteren Dimensionen der Natur eine nachhaltige, seiner wirklichen Zugehörigkeit zu ihr entsprechende Beziehung aufzubauen.

Allerdings bleibt im Anschluss an Hegel immer noch zu begreifen, inwiefern Freiheit auch eingebunden ist in materielle Bedingungen ihrer Anwendung'. Schwierigkeiten mit dieser Problematik hatte sogar Spinoza, der in seiner *Ethik* weit ausgearbeitete Ansätze einer Freiheits- und zugleich auch Nachhaltigkeits-theorie ausgearbeitet hat. Er hat diesen Gedanken ganz einfach zusammengefasst: Der Mensch soll sich nach der Leitung der Vernunft und nach der Natur richten, deren Teil er ist. Für ihn fiel beides, Vernunft und Natur, zusammen, worin wir eine frühe und geniale Formulierung des zugrundeliegenden Zusammenhanges und sogar schon einen Protest gegen die voranschreitende Zerstörung und den Raubbau an der Natur und damit zugleich an der menschlichen Freiheit erkennen können. Spinoza verhielt sich aber auch ganz pragmatisch und ordnete sich dem Geist seiner Zeit unter, wenn er etwa formulierte, dass „jenes Gesetz, das kein Tier zu schlachten erlaubt, mehr in einem eiteln Aberglauben und in weibischer Barmherzigkeit als in der gesunden Vernunft begründet ist. Das Gebot der Vernunft, unseren Nutzen zu suchen, lehrt zwar, daß wir uns mit den Menschen verbinden müssen, nicht aber mit den Tieren oder mit den Dingen, deren Natur von menschlichen Natur verschieden ist; wir haben vielmehr ihm zufolge das selbe Recht auf die Tiere, das diese auf uns haben.“ (1677,221) Zu dieser Konsequenz gelangt er aufgrund seines theoretischen Grundsatzes, dass alle Lebewesen der einen und gleichen Natur angehören und von ihr herrühren, woraus sich eben auch ein Gleichheitsanspruch ergibt. Aber so stark dieses Gebot auch war, so war doch dasjenige, das den menschlichen Nutzen in den Vordergrund stellt, stärker, und Spinoza hat daher zugelassen, dass das erste Gebot der Vernunft durch ein zweites gleichsam zur Seite geschoben wurde, das da lautet: „Ja, da eines jeden Recht durch seine Tugend oder Kraft definiert wird, haben die Menschen ein weit größeres Recht auf die Tiere als diese auf die Menschen. Damit verneine ich jedoch nicht, daß die Tiere Empfindung haben, wohl aber verneine ich, daß es deswegen nicht erlaubt sein soll, für unseren Nutzen zu sorgen und sie nach Belieben zu gebrauchen und so zu behandeln, wie es uns am besten passt, da sie ja der Natur nach nicht mit uns übereinstimmen und ihre Affekte von den menschlichen Affekten der Natur nach verschieden sind.“ (ebd.)

Spinoza ist nicht etwa zufällig und grundlos exkommuniziert worden: Er verhielt sich gegenüber den damaligen Gesellschaftsverhältnissen sehr kritisch, auch wenn er dies nur in verdeckter Form ausgedrückt hat. Das hat selbstverständlich nicht ausgereicht, um ihn vor Verfolgung zu verschonen. Durch seinen neuartigen Natur- und Freiheitsbegriff hat er den Aufklärern den Boden bereitet, die wie Rousseau erklären sollten, dass der Mensch frei geboren wird und doch überall in Ketten liegt.

## Die gegenwärtige Epoche: Obskurantismus und Aufklärung

Genau diese Leistung Spinozas wird heute erneut angegriffen. Denn gegenwärtig befinden wir uns in einer Geschichtsepoche, in der die Ketten der geistigen (vor allem religiösen) Abhängigkeit und der politischen Unmündigkeit, aber auch der wirtschaftlichen und sozialen Abhängigkeit, für die Menschen erneut aufbreitester Front enger gezogen werden. Denn auch gerade dies ist die nicht zu verdrängende andere Seite der immer weiter vorangetriebenen sozialen und wirtschaftlichen Deregulierung, die durch Umgestaltung der Lebensbedingungen der Menschen ihnen die konkrete Freiheit entzieht, wie sie Hegel und Spinoza noch als solche zu denken unternommen hatten. Dazu gehören auch verstärkte Bemühungen darum, das eigene Denken der Menschen wieder durch bloßen Glauben aller Art zu ersetzen.

Michel Onfray hat diesen Prozess treffend thematisiert als eine breite Belebung der Religiosität verschiedenster Formen, die sich aggressiv gegen jede Kritik und Aufklärung wenden. Deren Protagonisten werden angesichts jedes Widerstands, auf den sie stoßen, geradezu hysterisch und gehen immer mehr zum Angriff über: „'Atheist' ist Beschreibung von dem Anderen, dem Menschen, der den lokalen Gott verächtlich zurückweist, während alle anderen, oder fast alle anderen, an ihn glauben. Und sie sind wohlberaten so zu verfahren - denn Theologie, so wie sie hinter den geschlossenen Türen praktiziert wird, ist immer gestützt auf bewaffnete Milizen, existentielle Polizei, und ontologische Soldaten, die uns vom Denken ausnehmen und stattdessen den eiligsten Übergang zum Glauben und meistens zur Konvertierung verlangen." (2007, 16)

Die Vertreibung aus dem Paradies, wie sie Hegel und Spinoza als Unterdrückung von Wissen und Praxis der Menschen diagnostiziert haben, wird heute immer noch fortgesetzt: Mit der Globalisierung der letzten zwanzig Jahre kommt es zu einer Beschleunigung der Umweltzerstörung auf planetarer Ebene, zu einem Rückgang der Beschäftigung, zu einem Abbau des Sozialstaates und der öffentlichen Dienste, zum tendenziellen Verschwinden der Mittelklassen und zu einer wachsenden Polarisierung zwischen Arm und Reich, zur Ausbreitung von Slums und städtischer Gewalt sowie zu einer Aushöhlung der Privatsphäre. Den Kern dieses Prozesses bilden das doppelte Verbot von Wissen und Kämpfen. Der kulturellen Entmündigung der 'Massen' entsprechen eine immer intensivere Entpolitisierung der Gesellschaft und immer weitergehende Beschränkungen für politische Interventionen der Zivilgesellschaft. Aufklärung und Emanzipation werden zunehmend durch Antipolitik zurückgedrängt, so dass die 'Entfremdung' aller politischen Prozesse von der Menge der Vielen immer weiter voranschreitet.

**Literatur**

Balibar, Etienne, *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg, 1993.

„Eleutheria“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Basel/Stuttgart 1972, Bd. 2, 1064-1065.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt/M 1969

ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke 17, Frankfurt/M 1969.

Onfray, Michel, *In Defence of Atheism*, London 2007.

Spinoza, Baruch, *Die Ethik* (1677), Hamburg 1976.

## **Denken jenseits des Abgrunds. Von globalen Grenzlinien zu einer Ökologie von Wissensformen\***

Modernes westliches Denken ist abgründiges Denken.<sup>1</sup> Es besteht aus einem System von sichtbaren und unsichtbaren Unterscheidungen, in welchem die unsichtbaren als Grundlage der sichtbaren dienen. Indem radikale Grenzlinien bestimmte Unterscheidungen als unsichtbar etablieren, teilen sie die soziale Realität in zwei Reiche: in ein 'Diesseits der Grenze' und ein 'Jenseits der Grenze'. Diese Teilung bewirkt, dass das 'Jenseits der Grenze' als Realität verschwindet, zu existieren aufhört und in der Tat als nicht-existent erst produziert wird, wobei 'nicht-existent' bedeutet, keine relevante oder verständliche Seinsweise zu besitzen.<sup>2</sup> Jenseits dessen liegend, was die anerkannte Auffassung von Inklusion als ihr Anderes betrachtet, erfährt das Nicht-Existente einen radikalen Ausschluss. Abgründiges Denken ist somit durch die Unmöglichkeit einer Ko-Präsenz der beiden Seiten der Grenze gekennzeichnet. Wenn das Diesseits der Grenze vorherrscht, dann nur, indem es das Feld relevanter Realität erschöpft. Jenseits davon ist bloße Nicht-Existenz, Unsichtbarkeit und nicht-dialektische Abwesenheit.

\* Der vorliegende Text wurde unter dem Titel 'Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges' zuerst in *Review*, XXX-1-2007 veröffentlicht. Er beruht auf einem am 24. Oktober 2006 am Fernand Braudel Center der University of New York in Binghamton gehaltenen Vortrag und wurde für die deutsche Übersetzung deutlich gekürzt.

1 Ich behaupte nicht, dass modernes westliches Denken die einzige historische Form abgründigen Denkens ist. Es ist im Gegenteil sehr wahrscheinlich, dass es Formen desselben außerhalb des Westens gibt bzw. gegeben hat. Mein Aufsatz beansprucht nicht, diese zu charakterisieren, sondern behauptet lediglich, dass nicht-westliche Formen von Denken, seien sie abgründig oder nicht, von modernem westlichen Denken auf abgründige Weise behandelt worden sind. Das heißt auch, dass ich mich hier weder mit vormodernen noch mit marginalen oder subordinierten Formen westlichen Denkens auseinandersetze, welche zu dessen hegemonialer Ausprägung in Opposition stehen. (*Anmerkung der Herausgebenden:* Wie aus dem portugiesischen Original hervorgeht, konnotiert 'abgründig' [*abyssal*], die Kluft des Ozeanbodens, die als kartographische Grenzlinie zwischen Alter und Neuer Welt symbolisch in Anspruch genommen wird.)

2 Zur 'Soziologie der Abwesenheiten' [*sociology of absences*] als einer Kritik der Produktion nicht-existenter Realitäten durch hegemoniales Denken vgl. Santos 2004.

Ich habe - um hier ein Beispiel zu geben, das meiner eigenen Arbeit entstammt - die westliche Moderne als sozio-politisches Paradigma charakterisiert, dem eine Spannung zwischen sozialer Regulation und Emanzipation zu Grunde liegt.<sup>1</sup> Hierbei handelt es sich um eine sichtbare Unterscheidung, die alle modernen Konflikte begründet. Unterhalb dieser Unterscheidung existiert jedoch eine andere, unsichtbare, auf der die erste beruht: die Unterscheidung zwischen Metropolengesellschaften und kolonialen Territorien. Tatsächlich ist es so, dass die Dichotomie von Regulation und Emanzipation nur für die ersteren gilt, und es wäre undenkbar, sie auf koloniale Territorien anzuwenden. In diesen Gebieten herrscht eine andere Dichotomie, diejenige von Aneignung und Gewalt, welche umgekehrt genau so unbegreifbar wäre, würde sie auf das Diesseits der Grenze bezogen. Deswegen konnte die eingeschränkte Geltung des Paradigmas von Regulation und Emanzipation auch nicht dessen Universalitätsanspruch kompromittieren.

Modernes Wissen und Recht stellen die am weitesten fortgeschrittenen Manifestationen abgründigen Denkens dar und konstituieren die beiden wichtigsten globalen Grenzlinien. Obgleich verschieden funktionierend, stehen diese in wechselseitiger Abhängigkeit und produzieren jeweils ein Subsystem sichtbarer und unsichtbarer Unterscheidungen. Auf dem Gebiet des Wissens spricht abgründiges Denken der modernen Wissenschaft - zum Schaden von Philosophie und Theologie als zweier alternativer Wissensformen - das Monopol über die universelle Unterscheidung zwischen wahr und falsch zu. Der Exklusionscharakter dieses Monopols ist Kern der modernen epistemologischen Dispute zwischen wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Formen von Wahrheit. Die universale Gültigkeit wissenschaftlicher Wahrheit erscheint als sehr relativ, wenn man bedenkt, dass sie nur in Beziehung zu bestimmten Objekten unter bestimmten Umständen und mit Hilfe bestimmter Methoden ermittelt werden kann. Deshalb stellt sich die Frage, wie sie sich zu anderen möglichen Wahrheiten verhält, welche sogar einen höheren Status beanspruchen, aber nicht durch wissenschaftliche Methoden bewiesen werden können, wie etwa Vernunft als philosophische und Glaube als religiöse Wahrheit.<sup>4</sup>

3 Diese Spannung ist die andere Seite der modernen Diskrepanz zwischen aktuellen Erfahrungen und Erwartungen an die Zukunft, die auch im positivistischen Motto 'Ordnung und Fortschritt' zum Ausdruck kommt. Stützpfeiler der sozialen Regulation sind das Staatsprinzip, das Marktpinzip und das Gemeinschaftsprinzip, während die Emanzipation von drei Logiken der Rationalität getragen wird: der ästhetisch-expressiven Rationalität von Kunst und Literatur, der kognitiv-instrumentalen Rationalität von Wissenschaft und Technologie und der moralisch-praktischen Rationalität von Ethik und Rechtsstaatlichkeit (Santos 1995).

4 Wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise waren Pascal, Kierkegaard und Nietzsche die Philosophen, welche die in dieser Frage enthaltenen Antinomien gründlicher als an-



So sind die Spannungen zwischen Wissenschaft, Philosophie und Theologie sehr sichtbar gewesen, aber, wie ich behaupte, spielen sie sich alle diesseits der Grenze ab. Ihre Sichtbarkeit beruht auf der Unsichtbarkeit von Wissensformen, die in keine dieser Wissenspraktiken passen und sich auf der anderen Seite der Grenze befinden, nämlich volkstümliches, laienhaftes, plebejisches, kleinbäuerliches oder indigenes Wissen. Dieses verschwindet als relevantes und kommensurables Wissen, da es sich jenseits von Wahrheit und Falschheit befindet. Jenseits der Grenze gibt es kein wirkliches Wissen, nur Einstellungen, Meinungen, intuitives und subjektives Verstehen, das im besten Fall Objekt oder Rohmaterial wissenschaftlicher Untersuchungen wird.

Auf dem Gebiet des modernen Rechts ist das Diesseits der Grenze durch das bestimmt, was für den offiziellen Staat und das internationale Recht als legal oder illegal gilt. Das Legale und das Illegale sind die einzigen relevanten Formen der Existenz vor dem Gesetz, weshalb die Unterscheidung zwischen beiden eine universelle ist. Diese zentrale Dichotomie lässt jedoch ein ganzes soziales Gebiet außen vor, in dem sie selbst als organisierendes Prinzip undenkbar wäre, nämlich das des Gesetzlosen, des A-Legalen, des Nicht-Legalen und sogar dessen, was legal oder illegal in Bezug auf nicht-offizielles Recht ist.<sup>5</sup> So begründet die unsichtbare, abgründige Grenzlinie, die das Reich des Rechts von dem des Nicht-Rechts trennt, die sichtbare Dichotomie zwischen dem Legalen und dem Illegalen.

Die in beiden großen Bereichen - Wissenschaft und Recht - von den globalen Grenzlinien durchgeführten Teilungen sind in solchem Maße abgründig, dass sie jede Realität jenseits der Grenze effektiv eliminieren. Diese radikale Verleugnung von Ko-Präsenz begründet die Affirmation radikaler Differenz, welche diesseits der Grenze wahr und falsch, legal und illegal voneinander unterscheidet. Der Bereich jenseits der Grenze umfasst eine ungeheure Ansammlung verworfener Erfahrungen, die sowohl hinsichtlich der Handlungsfähigkeiten als auch der Akteure unsichtbar gemacht werden und keinen festen territorialen Ort mehr haben. Ursprünglich hatten sie jedoch einen solchen und dieser fiel historisch mit einem bestimmten sozialen Territorium zusammen: der kolonialen Zone.<sup>6</sup> Bei dieser Erzeugung abgründigen Denkens scheint das moderne Recht gegenüber der Wissenschaft einen gewissen historischen Vorrang zu besitzen. Tatsächlich war es, entgegen konventioneller ju-

dere analysierten und auch lebten. Als Beispiele neueren Datums müssen Jaspers (1950) und Toulmin (2001) erwähnt werden.

5 In Santos 1995 analysiere ich detailliert das moderne Recht und den rechtlichen Pluralismus (die Ko-Existenz von mehr als einem Rechtssystem im gleichen geo-politischen Raum).

6 Ich sehe dabei eine enge Verbindung von Kapitalismus und Kolonialismus als selbstverständlich an: vgl. Williams 1944; Horkheimer/Adorno 1947; Arendt 1951; Fanon 1952; Wallerstein 1974; Dussel 1993; Mignolo 1995.

ristischer Weisheit, die globale Rechtsgrenze zwischen Alter und Neuer Welt, die die Entstehung des modernen Rechts und im Speziellen des modernen internationalen Rechts ermöglicht hat. Während die erste moderne globale Grenzlinie vermutlich das Abkommen von Tordesillas zwischen Portugal und Spanien (1494) war, entstanden die wirklich abgründigen Grenzen Mitte des 16. Jahrhunderts mit den *Amity Lines*? Ihr abgründiger Charakter manifestiert sich in der elaborierten kartographischen Arbeit, die in ihre Definition floss, in der extremen Präzision, die von Kartographen, Globusproduzenten und Lotsen verlangt wurde, sowie in ihrer aufmerksamen Überwachung und der harten Bestrafung im Falle ihrer Verletzung.

Von Mitte des 16. Jahrhunderts an konzentriert sich in den europäischen Staaten die juristische und politische Debatte über die neue Welt auf die globale Rechtsgrenze, d.h. auf die Festlegung des Kolonialen, nicht aber auf die interne Ordnung der Kolonien. Im Gegenteil, das Koloniale erscheint als Naturzustand, in dem die Institutionen der Zivilisation keinen Platz haben. Explizit verweist Hobbes (1651) auf die 'wilden Menschen an vielen Orten Amerikas' als Beispiel für den Naturzustand und ähnlich denkt auch Locke, wenn er im *Second Treatise* schreibt: „Am Anfang war die ganze Welt Amerika.“ (1690, §49) So ist das Koloniale der blinde Fleck, auf dem die modernen Konzeptionen von Wissen und Recht errichtet wurden. Und die Theorien des Gesellschaftsvertrags des 17. und 18. Jahrhunderts sind dabei ebenso aufschlussreich in dem, was sie sagen, wie in dem, was sie nicht sagen. Sie sagen, dass moderne Individuen, d.h. Menschen in den Metropolen, den Gesellschaftsvertrag eingehen, um den Naturzustand aufzugeben und die Zivilisation zu begründen. Hingegen sagen sie nicht, dass eben dadurch eine Weltregion des Naturzustands hergestellt wird, in den Millionen menschlicher Wesen verdammt sind, zurückgelassen ohne irgendeine Möglichkeit, ihm durch die Formierung einer Zivilisation zu entkommen.

So bedeutet die westliche Moderne denn auch nicht das Verlassen des Naturzustands und den Übergang in die Zivilisation, sondern die Ko-Existenz von Zivilisation und Naturzustand. Beide sind voneinander getrennt durch eine abgründige

- 7 Ab dem 16. Jahrhundert beendeten kartographische Linien, die sog. *Amity Lines*, die Idee einer gemeinsamen globalen Ordnung und etablierten eine abgründige Dualität zwischen den Territorien. Im Diesseits der Grenze gelten Waffenstillstand, Frieden und Freundschaft, im Jenseits das Recht des Stärkeren, Gewalt und Plünderung. Was auch immer sich dort ereignet, fällt nicht unter die gleichen ethischen oder juridischen Prinzipien, die diesseits der Grenze angewandt werden. Deshalb kann es auch nicht zu Konflikten führen, die aus der Verletzung solcher Prinzipien entstehen. Diese Dualität erlaubte zum Beispiel dem katholischen König Frankreichs, im Diesseits der Grenze eine Allianz mit dem katholischen König Spaniens zu haben und zum gleichen Zeitpunkt eine Allianz mit den Piraten, die die spanischen Schiffe jenseits der Grenzlinie angriffen.

Grenzlinie, kraft derer das in der Zivilisation verortete hegemoniale Auge aufhört, den Naturzustand zu sehen und ihn tatsächlich für nicht-existent erklärt. Neu konzeptualisiert als unumkehrbare Vergangenheit des Diesseits der Grenze, wird das gegenwärtige Dasein jenseits der Grenze unsichtbar gemacht. Dieser hegemoniale Kontakt verwandelt Gleichzeitigkeit in Ungleichzeitigkeit und erfindet Vergangenheiten, um Raum für eine einzige homogene Zukunft zu schaffen. Deswegen gefährdet der Umstand, dass die in der Zivilisation wirkungsmächtigen juristischen Prinzipien jenseits der Grenzlinie keine Geltung besitzen, auch keineswegs die Universalität dieser Prinzipien.

Für modernes Wissen ist die gleiche abgründige Kartographie konstitutiv. Erneut besteht die koloniale Zone *par excellence* aus unverständlichen Einstellungen und Verhaltensweisen, die auf keine Weise als wahres oder falsches Wissen betrachtet werden können. Die völlige Fremdheit dieser jenseits der Grenze angesiedelten magischen und götzendienerischen Praktiken führt dazu 'den Wilden' jede menschliche Natur abzusprechen. Die Humanisten hielten sie auf Grundlage verfeinerter Vorstellungen von Menschlichkeit und menschlicher Würde für sub-human. 'Haben die Indianer eine Seele?' - so lautete die Frage. Und als Papst Paul III. dies in seiner Bulle *Sublimis Deus* von 1537 bejahte, begriff er die Seele indigener Menschen als ein leeres Gefäß, eine *anima nullius*, sehr ähnlich der *terra nullius*.

Basierend auf diesen rechtlich und epistemologisch abgründigen Auffassungen steht die Universalität der Spannung von Regulation und Emanzipation nicht im Widerspruch zu der von Aneignung und Gewalt. Aneignung bringt im Allgemeinen Inkorporation, Kooptation und Assimilation mit sich, wohingegen Gewalt physische, materielle, kulturelle und menschliche Zerstörung zur Folge hat. Im Reich des Wissens erstreckt sich Aneignung von der Nutzung von Einheimischen als Führer und dem Gebrauch lokaler Mythen und Zeremonien als Konversionsinstrumente bis zum Raub indigenen Wissens über Biodiversität; Gewalt reicht hier vom Verbot der Verwendung der Muttersprache im öffentlichen Raum und der erzwungenen Annahme christlicher Namen über Konversion und die Zerstörung zeremonieller Stätten und Symbole bis zu allen Formen rassistischer und kultureller Diskriminierung. Aufgrund ihrer direkten Verbindung mit der Wertschöpfung ist die Spannung von Aneignung und Gewalt, wenn sie das Recht betrifft, besonders komplex: Sklavenhandel und Zwangsarbeit, instrumenteller Gebrauch von Gewohnheitsrecht und Autorität in indirekter Herrschaft, Plünderung natürlicher Ressourcen, massive Vertreibung von Bevölkerungen, Kriege und ungleiche Verträge, verschiedene Formen von Apartheid und erzwungene Assimilation usw. Während die Logik von Regulation und Emanzipation ohne die Unterscheidung zwischen Personenrecht und Sachenrecht undenkbar ist, erkennt die Logik von Aneignung und Gewalt nur das Sachenrecht an. Die beinahe idealtypische Version eines solchen Rechts ist das des 'Kongo-Freistaats' unter König Leopold II. von Belgien.

Es gibt also eine doppelte moderne Kartographie, auf der die andere Seite der Grenze ein Jenseits von Legalität und Illegalität (Gesetzlosigkeit), oder von Wahrheit und Falschheit ist (unverständliche Einstellungen, Götzendienst, Magie). Zusammengekommen haben diese Formen radikaler Negation eine radikale Abwesenheit zum Resultat, nämlich die Abwesenheit von Menschlichkeit: moderne Sub-Humanität. Dieser Ausschluss ist sowohl radikal als auch nichtexistent, da die Sub-Humanen keine vorstellbaren Kandidaten sozialer Inklusion sind. Moderne Menschlichkeit ist deshalb nicht ohne moderne Sub-Humanität zu denken, und die Negation des einen Teils der Menschheit ist das Opfer, das als Bedingung der Affirmation des anderen, sich als universal betrachtenden Teils der Menschheit erbracht wird.<sup>8</sup>

Dies, so lautet meine These, ist heute genauso wahr wie in der kolonialen Epoche. Modernes westliches Denken funktioniert weiterhin über abgründige Grenzlinien, die das Humane vom Sub-Humanen in einer Weise trennen, dass menschliche Prinzipien nicht durch unmenschliche Praktiken kompromittiert werden. Die Kolonien stellten ein Modell sozialer Exklusion bereit, das im modernen westlichen Denken und Handeln heute genauso vorherrscht wie während des kolonialen Zyklus. Heute wie damals sind Erzeugung und Negation der anderen Seite konstitutiv für die hegemonialen Prinzipien und Praktiken. Guantánamo ist gegenwärtig eine der grotesksten Manifestationen abgründigen Rechtsdenkens. Es ist die Manifestation der Herstellung des Jenseits der Grenze als einem Nicht-Gebiet im juristischen und politischen Sinn, einem Gebiet, in dem die Anwendung von Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechten und Demokratie undenkbar ist (Amann 2004; Sadat 2005; Steyn 2004; Dickinson 2005). Jedoch wäre es ein Fehler dies als Ausnahme zu begreifen: Vom Irak über Palästina und Darfur gibt es viele andere Guantánamos. Mehr noch, es gibt Millionen Guantánamos der sexuellen und rassistischen Diskriminierung in öffentlichen wie privaten Räumen und in den wilden Zonen der Mega-Städte, in den *Ghettos*, den *sweatshops*, den Gefängnissen, durch neue Formen der Sklaverei, auf dem Schwarzmarkt für menschliche Organe, durch Kinderarbeit und Prostitution.

Mein Argument lautet also erstens, dass die Spannung von Regulation und Emanzipation weiterhin mit der von Aneignung und Gewalt koexistiert; zweitens behaupte ich, dass abgründige Grenzlinien noch immer modernes Wissen und Recht strukturieren; drittens meine ich, dass diese beiden abgründigen Grenzen konstitutiv für westlich fundierte politische wie kulturelle Interaktionen im modernen Weltsystem

8 Fanon (1952; 1961) hat diese Negation von Menschlichkeit mit unübertroffener Klarheit verurteilt. Der Radikalismus der Negation begründet Fanons Verteidigung von Gewalt als einer intrinsischen Dimension der antikolonialen Revolte. Der diesbezügliche Kontrast zwischen den am gleichen Kampf teilnehmenden Fanon und Gandhi muss zum Objekt genaueren Nachdenkens gemacht werden, gerade weil sie zwei der wichtigsten Denker-Aktivisten des letzten Jahrhunderts waren.

sind. Zusammengefasst lautet meine These, dass die metaphorische Kartographie globaler Grenzlinien die buchstäbliche Kartographie der *Amity Lines*, die die Alte von der Neuen Welt trennte, überlebt hat. Weltweite soziale Ungerechtigkeit ist also zutiefst mit kognitiver Ungerechtigkeit verbunden und der Kampf für globale soziale Gerechtigkeit muss aus diesem Grunde auch ein Kampf für kognitive Gerechtigkeit sein. Um Erfolg zu haben, benötigt er eine neue Art des Denkens, ein post-abgründiges Denken.

### **Die abgründige Kluft zwischen Regulation/Emanzipation und Aneignung/Gewalt**

Das Fortbestehen weltweiter abgründiger Grenzen während der gesamten modernen Epoche bedeutet nicht, dass sie dieselben geblieben sind. In den letzten sechzig Jahren haben sie vor allem zwei tektonische Erschütterungen erlitten. Die erste ereignete sich im Zuge der antikolonialen Kämpfe und der Prozesse, die zur Unabhängigkeit führten<sup>9</sup>: Das Jenseits der Grenze erhob sich gegen die radikale Exklusion, indem die Aneignung und Gewalt unterworfenen Menschen sich organisierten und das Recht einforderten, in das Regulations/Emanzipations-Paradigma aufgenommen zu werden (Fanon 1952; 1961; Nkrumah 1965; Cabral 1979; Gandhi 1951; 1956). Für einige Zeit schien es, als sei das Paradigma von Aneignung und Gewalt zu Ende gegangen und damit auch die abgründige Spaltung zwischen Diesseits und Jenseits der Grenze. Beide globalen Grenzlinien (die epistemologische wie die juridische) schienen entsprechend ihrer eigenen Logik im Schrumpfen begriffen, um schließlich mit der je anderen in der Beseitigung des Jenseits der Grenze zu konvergieren. Wie Dependenztheorie, moderne Weltsystemtheorie und Postcolonial Studies gezeigt haben, geschah jedoch etwas anderes.<sup>10</sup>

Ich möchte mich hier auf die zweite tektonische Erschütterung konzentrieren, die seit den 1970er und 1980er Jahren stattfindet und in entgegengesetzter Richtung verläuft. Dieses Mal bewegen sich die globalen Grenzlinien erneut, jedoch auf eine solche Weise, dass die andere Seite der Grenze sich auszuweiten scheint, während der Bereich diesseits der Grenze schrumpft. Zum Schaden der Logik von Regulation und Emanzipation haben Aneignung und Gewalt derart an Stärke gewonnen, dass der

9 Am Vorabend des Zweiten Weltkrieges bedeckten Kolonien und ehemalige Kolonien etwa 85 Prozent der Landoberfläche des Globus.

10 Die vielfältigen Ursprünge und darauf folgenden Variationen dieser Debatten können verfolgt werden bei Memmi 1957; Cardoso/Faletto 1969; Frank 1969; Rodney 1972; Wallerstein 1974; 2004; Dussel 1993; Escobar 1995; Spivak 1999; Cesaire 1990; Mignolo 2000; Afzal-Khan/Sheshadri-Crooks 2000; Mbembe 2001; Dean/Levi 2003.



Bereich von Regulation und Emanzipation nicht kleiner, sondern in seinem Inneren durch die Logik von Aneignung und Gewalt kontaminiert wird.

Die Komplexität dieser vor unseren Augen stattfindenden Bewegung ist schwer zu begreifen und wir können dabei nicht anders, als aus dem Diesseits der Grenze von innen nach außen zu sehen. Es bedarf einer gigantischen, dezentrierenden Anstrengung, um den vollen Umfang dieser Geschehnisse zu ermessen - eine Aufgabe, die von keinem individuellen Wissenschaftler allein vollbracht werden kann. Einer kollektiven Bemühung um eine Epistemologie des Südens<sup>11</sup> folgend vermute ich, dass diese Bewegung aus einer Hauptströmung und einer subalternen Gegenströmung besteht. Während ich erstere als Rückkehr der Kolonisierten und des Kolonisators bezeichne, nenne ich die Gegenströmung subalternen Kosmopolitismus.

Zuerst zur Rückkehr der Kolonisierten und des Kolonisators. Die Kolonisierte<sup>12</sup> dient hier als Metapher für diejenigen, die ihre Lebenserfahrungen als jenseits der Grenze stattfindend wahrnehmen und dagegen rebellieren. Als abgründige Antwort auf das, was als bedrohliches Eindringen der Kolonie in die Metropolengesellschaften wahrgenommen wird, nimmt die Rückkehr der Kolonisierten drei Hauptformen an: den Terroristen (Scheppelle 2004), die Arbeitsmigrantin ohne Papiere (De Genova 2002; Hansen/Stepputat 2004; Silverstein 2005) und den Flüchtling (Akram 2000; Menefee 2004). Auf verschiedene Weise führt jede dieser Figuren die abgründige globale Grenze mit sich, die über radikalen Ausschluss oder rechtliche Nicht-Existenz entscheidet. In vielen ihrer Maßnahmen folgt beispielsweise die neue Welle von Anti-Terror- und Immigrationsgesetzen dem Paradigma von Aneignung und Gewalt (Chang 2001; Zelman 2002; Lobel 2002). Die Rückkehr der Kolonisierten bedeutet dabei nicht notwendig, dass sie physisch in den Gesellschaften der Metropolen präsent sein muss, sondern es reicht aus, dass sie eine relevante Verbindung zu ihnen hat, die im Falle des Terroristen durch Geheimdienste hergestellt werden kann. Bei der Arbeitsmigrantin ohne Papiere genügt es, wenn sie bei einem von hunderten tausenden *sweatshops* beschäftigt ist, die als Zulieferer multinationaler Unternehmen

11 Zwischen 1999 und 2002 habe ich ein Forschungsprojekt mit dem Titel 'Reinventing Social Emancipation: Toward New Manifestos' durchgeführt, an welchem sechzig Sozialwissenschaftler aus sechs Ländern (Brasilien, Kolumbien, Indien, Mozambique, Portugal und Südafrika) teilgenommen haben. Die wichtigsten Ergebnisse werden in fünf Bänden publiziert, von denen drei bereits erschienen sind: Santos 2005b; 2006c; 2007.

12 *Anmerkung des Übersetzers:* Da das englische Nomen keine geschlechtliche Markierung transportiert, verwendet Santos in diesem und den folgenden Absätzen weibliche Personalpronomina. Damit weist er daraufhin, dass die Kolonisierten nicht ausschließlich oder auch nur mehrheitlich aus Männern bestehen. Um diese textliche Praxis in der Übersetzung beizubehalten wird daher nicht von 'der/die Kolonisierte' oder 'er/sie' gesprochen, sondern - mit Ausnahme 'des Terroristen' - die weibliche Form verwendet.

der Metropolen im Globalen Süden<sup>13</sup> operieren. Im Fall des Flüchtlings wird die relevante Verbindung durch dessen Ersuchen um Flüchtlingsstatus in einer Metropolengesellschaft etabliert.

Die Kolonisierte, die zurückkehrt, besitzt in der Tat eine neue abgründige Qualität. Sie dringt ein bzw. durchquert die metropolitenen Räume, die seit dem Beginn der westlichen Moderne als Diesseits der Grenze markiert waren, und beweist zudem ein Mobilitätsniveau, das der Mobilität entlaufener Sklaven weit überlegen ist. Unter diesen Umständen sieht sich die Metropolenbewohnerin in einem schrumpfenden Raum gefangen und reagiert mit einer Neuziehung der Grenzlinie. Aus ihrer Perspektive kann dem neuen kolonialen Widerstand einzig mit der Ordnungslogik von Aneignung und Gewalt begegnet werden. Die Zeit einer sauberen Trennung der Alten und der Neuen Welt, der Metropolenbewohnerin und der Kolonisierten, ist vorbei und die Grenzlinie muss so eng gezogen werden, wie es zur Garantie von Sicherheit nötig ist. Was einmal unzweideutig das Gebiet diesseits der Grenze war, ist nun ein chaotisches Territorium, durchschnitten von einer sich windenden Grenzlinie. Die israelische Teilungsmauer in Palästina (International Court of Justice 2005) und die Kategorie des 'gesetzeslosen feindlichen Kombattanten' (Dörmann 2003; Gill/Sliedregt 2005) sind wahrscheinlich die treffendsten Metaphern für diese neue abgründige Grenzlinie und ihre chaotische Kartographie.

Eine solche Kartographie kann jedoch nur zu chaotischer Praxis führen. Regulation und Emanzipation werden durch die Präsenz von Aneignung und Gewalt in ihrer Mitte zunehmend lädiert. Auf verschiedenste Weise illustrieren der Terrorist und die Arbeitsmigrantin ohne Papiere sowohl Aneignung und Gewalt als auch die Unfähigkeit abgründigen Denkens diesen wachsenden Druck zu begreifen. Es wird immer klarer, dass die Anti-Terror-Gesetzgebung den zivilen und politischen Gehalt grundlegender konstitutioneller Rechte und Garantien aushöhlt. Während all dies ohne formale Aussetzung solcher Rechte und Garantien vonstatten geht, erleben wir das Entstehen einer neuen Staatsform, den Staat im Ausnahmezustand, der im Gegensatz zu den alten Formen des Belagerungszustands oder des Notstands demokratische Rechte einschränkt, indem er sich mit dem Deckmantel der Gewährleistung von Sicherheit oder sogar der Ausweitung dieser Rechte versieht.<sup>14</sup>

13 Hiermit beziehe ich mich auf die peripheren und semi-peripheren Regionen und Länder des modernen Weltsystems, die nach dem Zweiten Weltkrieg als 'Dritte Welt' bezeichnet wurden (Santos 1995).

14 Ich benutze hier das Konzept des Ausnahmezustands, um die rechtlich-politische Lage zu fassen, in der die Erosion der zivilen und politischen Rechte unterhalb des Radars der Verfassung erfolgt, d.h. ohne eine formale Aussetzung dieser Rechte, wie es geschieht, wenn der Notstand erklärt wird (Schepele 2004; Agamben 2004).

Allgemeiner betrachtet scheint es so, dass die westliche Moderne sich nur in dem Maß global ausbreiten kann, in dem sie all die Prinzipien verletzt, auf denen sie die Legitimität von Regulation und Emanzipation historisch gegründet hat. So werden Menschenrechte verletzt, um sie zu verteidigen, Demokratie wird zerstört, um sie zu schützen, und Leben wird ausgelöscht, um es zu erhalten. Abgründige Grenzlinien werden in einem wörtlichen und metaphorischen Sinne gezogen. Wörtlich handelt es sich um Linien, die Staatsgrenzen und Zäune sowie *killing fields* definieren, die Städte in zivilisierte und wilde Zonen sowie Gefängnisse in Stätten legaler Haft und brutaler, ungesetzlicher Zerstörung von Leben unterteilen.<sup>15</sup>

Der andere Strang der gegenwärtigen Hauptströmung ist die Rückkehr des Kolonisators und umfasst eine Wiederbelebung kolonialer Ordnungsformen: sowohl in den Metropolengesellschaften, wo diese nun das Leben gewöhnlicher Bürger regieren, als auch in den Gesellschaften, die einmal dem europäischen Kolonialismus unterworfen waren. Insbesondere gilt das für eine Konstellation, die ich als neue indirekte Herrschaft bezeichne.<sup>16</sup> Diese entwickelt sich gleichzeitig mit dem Rückzug des Staats aus der sozialen Regulation und der Privatisierung öffentlicher Dienstleistungen. Egal, ob es um das Gesundheitswesen oder den Boden, das Trinkwasser oder die Saat, die Wälder oder die Qualität der Umwelt geht: Mächtige nicht-staatliche Akteure erlangen durch diesen Prozess die Kontrolle über Leben und Wohlergehen riesiger Bevölkerungsgruppen. Die politische Verpflichtung, die das Rechtssubjekt an den diesseits der Grenze vorherrschenden *Rechtsstaat* [im Orig. deutsch], den modernen Verfassungsstaat bindet, wird durch privatisierte und depolitisierte Verpflichtungen ersetzt, durch welche die schwächere Partei mehr oder weniger der Gnade der stärkeren Partei unterworfen ist. Diese Form der Ordnung weist einige beunruhigende Ähnlichkeiten mit dem Paradigma von Aneignung und Gewalt auf, das jenseits der Grenzlinie vorherrschte. Anderswo (Santos 2006a) habe ich diese Situation als Aufstiege eines sozialen Faschismus [*social fascism*] beschrieben, als ein soziales Regime

15 Ein neuer Bericht des European Parliamentary Temporary Committee über illegale Aktivitäten des CIA in Europa (November 2006) zeigt, wie europäische Regierungen als willige Hilfeleister bei CIA-Übergriffen, etwa geheimer Inhaftierung und Ausführung von Folter, gehandelt haben. Dieses rechtlich unregulierte Ermittlungsfeld beinhaltete über 1245 Flüge und Zwischenstopps von CIA-Flugzeugen in Europa (von denen einige Gefangenentransporte waren) und den Aufbau geheimer Gefängnisse in Polen, Rumänien und wahrscheinlich auch in Bulgarien, der Ukraine, in Mazedonien und im Kosovo.

16 Indirekte Herrschaft war eine Form kolonialer Herrschaft, die in großem Umfang in den ehemaligen britischen Kolonien praktiziert wurde, wobei traditionelle, lokale Machtstrukturen oder zumindest Teile von ihnen, in die koloniale Staatsverwaltung integriert wurden (Lugard 1929; Perham 1934; Malinowski 1945; Furnivall 1948; Morris/Read 1972; Mamdani 1996; 1999).

von extrem ungleichen Machtverhältnissen, das der stärkeren Partei eine Vetomacht über Leben und Auskommen der schwächeren Partei gewährt.<sup>17</sup>

Während ich dort fünf Formen des sozialen Faschismus unterscheide, beziehe ich mich hier nur auf diejenigen drei, die am deutlichsten den Druck reflektieren, den die Logik von Aneignung und Gewalt auf Regulation und Emanzipation ausübt. Die erste Form ist der *Faschismus sozialer Apartheid*. Ich meine hiermit die gesellschaftliche Segregation der Ausgeschlossenen durch eine Urbane Kartographie, die zwischen 'wilden' und 'zivilisierten' Zonen unterscheidet. Die Zonen urbaner Wildnis sind Gebiete des hobbeschen Naturzustands, Zonen, in denen, wie in vielen Mega-Städten des Globalen Südens, interner Bürgerkrieg herrscht. Die zivilisierten Zonen hingegen sind Gebiete des Gesellschaftsvertrages, die sich zunehmend als bedroht wahrnehmen. Um sich zu verteidigen, verwandeln sie sich in neofeudale Schlösser, in befestigte Enklaven, welche für die neuen Formen urbaner Segregation charakteristisch sind (Privatstädte, umzäunte Eigentumswohnungen, *gated communities*). Diese Teilung in wilde und zivilisierte Zonen wird zu einem allgemeinen Kriterium von Sozialität, zu einer neuen hegemonialen Raum-Zeit, die alle sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Verhältnisse durchzieht und deshalb staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren gemeinsam ist.

Die zweite Form ist der *Vertragsfaschismus*. Dieser tritt in Momenten auf, in denen die Macht zwischen den Parteien des Zivilvertrages derart ungleich ist, dass die schwächere Partei mangels Alternativen die von der stärkeren Partei auferlegten Bedingungen hinnehmen muss, wie verlustreich und despotisch sie auch sein mögen. Das neoliberale Vorhaben, den Arbeitsvertrag in einen zivilrechtlichen Vertrag wie jeden anderen zu verwandeln, lässt einen solchen Zustand vorausahnen. Wie weiter oben erwähnt, kommt es heute zu dieser Form des Faschismus in Situationen der Privatisierung öffentlicher Dienstleistungen: Der Gesellschaftsvertrag, der im Wohlfahrtsstaat und im Staat nachholender Entwicklung über die Produktion öffentlicher Dienstleistungen wachte, wird auf einen individuellen Vertrag zwischen Konsumenten und Anbietern privatisierter Dienstleistungen reduziert. Angesichts oftmals eklatanter Mängel in der öffentlichen Regulierung führt das zu einer Eliminierung entscheidender Aspekte des Verbraucherschutzes aus dem vertraglichen Geltungsbereich. Indem sie außervertragliche Vorrechte geltend machen, übernehmen die privatisierten Dienstleistungsagenturen Funktionen der sozialen Regulation, wobei der Staat sie, ob explizit oder nicht, als Subunternehmen einsetzt. Indem er dies ohne

17 *Anmerkung der Herausgebenden:* Da 'sozialer Faschismus' im Deutschen nach 'Sozialfaschismus' klingt und da es bislang, wie Santos selbst schreibt, keinen Faschismus gegeben hat, der mit einem liberalen Repräsentativstaat harmoniert, haben wir ihm vorgeschlagen, statt von 'Faschismus' von 'Autoritarismus' zu sprechen. Santos hat das mit Verweis auf die portugiesische Vergangenheit abgelehnt.

wirkliche Partizipation oder Kontrolle der Bürger tut, wird er zum Komplizen des Vertragsfaschismus.

Die dritte Form des sozialen Faschismus ist der *Territorialfaschismus*. Dieser tritt immer dann auf, wenn mit gewichtigem patrimonialen oder militärischem Kapital ausgestattete soziale Akteure dem Staat die Kontrolle über das Territorium streitig machen, in dem sie selbst agieren, oder wenn sie diese Kontrolle dadurch neutralisieren, dass sie staatliche Institutionen kooptieren oder nötigen und soziale Regulation über die Einwohner des Territoriums ausüben - ohne deren Partizipation und gegen deren Interessen. In den meisten Fällen handelt es sich hierbei um neue koloniale Territorien innerhalb von Staaten, die einmal dem europäischen Kolonialismus unterworfen waren. Die als Privileg der Eroberung verstandene ursprüngliche Landnahme und die sich anschließende 'Privatisierung' der Kolonien sind dabei auch in den Beziehungen zwischen *terratenientes* und landlosen Bauern am Werk. Ebenso sind zivile Bevölkerungen, die in militärischen Konfliktzonen leben, dem Territorialfaschismus ausgesetzt (zu Kolumbien Santos/Garcia Villegas 2001).

Sozialer Faschismus ist eine neue Form des Naturzustandes und breitet sich im Schatten des Gesellschaftsvertrags auf zweierlei Weise aus: als Post- und als Präkontraktualismus. Unter ersterem ist der Prozess zu verstehen, durch den bisher in den Gesellschaftsvertrag eingeschlossene Gruppen und Interessen ohne Aussicht auf Rückkehr in diesen ausgeschlossen werden. So werden Arbeiter und Volksmassen durch die Eliminierung sozialer und ökonomischer Rechte aus dem Gesellschaftsvertrag ausgestoßen und dadurch zu überflüssiger Bevölkerung. Präkontraktualismus meint dagegen die Tatsache, dass sozialen Gruppen, die sich vormals als potentielle Träger von Bürgerrechten betrachteten und auch berechtigte Erwartungen hatten, sie zu erlangen, der Zugang zu diesen Rechten verwehrt wird. Das betrifft beispielsweise die urbane Jugend, die in den Ghettos der Mega-Städte des Globalen Nordens und des Globalen Südens lebt (Wilson 1987).

Als soziales Regime kann der soziale Faschismus mit liberaler politischer Demokratie koexistieren. Statt die Demokratie einfach den Anforderungen des globalen Kapitalismus zu opfern, trivialisiert er sie in einem solchen Maß, dass eine Opferung nicht länger notwendig oder auch nur praktisch ist. Es handelt sich deshalb um einen pluralistischen Faschismus, eine Form des Faschismus, die so noch nie existiert hat. In der Tat behaupte ich, dass wir in eine Epoche eintreten könnten, in der Gesellschaften zugleich im Politischen demokratisch und im Sozialen faschistisch sind.

Die neuen Formen indirekter Herrschaft umfassen auch die zweite große Transformation von Eigentum und Eigentumsrecht in der modernen Epoche. Wie bereits erwähnt, war Eigentum, und im Speziellen das Eigentum an Territorien der Neuen Welt, der entscheidende Aspekt bei der Etablierung moderner globaler Grenzlinien. Die erste Transformation ereignete sich, als im Zuge des Kapitalismus das Eigentum über Dinge zum Eigentum über Produktionsmittel ausgeweitet wurde. Wie Karl



Renner (1965) es so schön beschrieben hat, wurde der Eigentümer der Maschinen zum Eigentümer der Arbeitskraft, die die Maschinen bedient: Die Kontrolle über Dinge wurde zur Kontrolle über Menschen. Natürlich hat Renner übersehen, dass es in den Kolonien nicht zu dieser Transformation kommen konnte, da hier die Kontrolle über Menschen die ursprüngliche Form der Kontrolle über Dinge war. Von der Produktion weit entfernt ereignet sich dagegen die zweite große Transformation des Eigentums: Der Besitz von Dienstleistungen wird zu einer Form der Kontrolle von Menschen, die diese Leistungen zum Überleben benötigen. Die neue indirekte Herrschaft bringt - um Mamdanis (1996) Charakterisierung der afrikanischen Kolonialherrschaft zu verwenden - einen 'dezentralisierten Despotismus' hervor. Dieser muss nicht mit liberaler Demokratie kollidieren, sondern macht sie für die Lebensqualität immer größerer Bevölkerungsgruppen zunehmend irrelevant.

Unter den Bedingungen der neuen indirekten Herrschaft hat modernes abgründiges Denken also nicht so sehr die Aufgabe, soziale Konflikte zwischen Bürgern zu regulieren, als vielmehr diese Konflikte zu unterdrücken und Gesetzlosigkeit diesseits der Grenze auf die gleiche Weise zu ratifizieren, wie es dies jenseits der Grenze immer schon getan hat. Unter dem Druck der Logik von Aneignung und Gewalt ändert sich dadurch das Konzept des modernen Rechts, der universal gültigen Norm, die vom Staat her stammt und, wenn nötig, von ihm mittels Zwang durchgesetzt wird. Zur Illustration dieser sich gerade vollziehenden konzeptionellen Änderungen eignet sich ein neuer Rechtstyp, der euphemistisch als weiches Recht [*soft law*] bezeichnet wird.<sup>18</sup> Obgleich er als mildtätige Manifestation einer Emanzipations-/Regulations-Ordnung dargestellt wird, bringt dieser Typus die Logik von Aneignung und Gewalt immer dann mit sich, wenn extrem ungleiche Machtverhältnisse eine Rolle spielen. Aus einem Recht bestehend, dessen Befolgung freiwillig ist, überrascht es nicht, dass das weiche Recht neben anderen sozialen Bereichen auch in den Beziehungen von Kapital und Arbeit Verwendung findet. Seine avancierteste Version besteht dort in Verhaltenskodizes, deren Übernahme multinationalen Unternehmen empfohlen wird,

18 Im Verlauf der letzten Jahre hat sich eine riesige Literatur entwickelt, die die neuen, eher auf Kollaboration zwischen nicht-staatlichen Akteuren (Firmen, Bürgerorganisationen, NGOs, Gewerkschaften u.s.w.) denn auf hierarchischer staatlicher Regulation beruhenden Formen ökonomischer Steuerung theoretisiert und empirisch erforscht. Trotz der Verschiedenheit der Begriffe, unter denen Sozial- und Rechtswissenschaftler diesen Ansatz verfolgen, liegt die Betonung doch eher auf Weichheit denn auf Härte, auf freiwilliger Einwilligung denn auf Nötigung: „responsive Regulation“ (Ayres/Braithwaite 1992), „post-regulatives Recht“ (Teubner 1986), „weiches Recht“ (Snyder 1993; Trubek/Trubek 2005; Morth 2004), „demokratischer Experimentalismus“ (Dorf/Sabel 1998; Unger 1998), „collaborative governance“ (Freeman 1997), „outsourced regulation“ (O'Rourke 2003) oder einfach „governance“ (Mac Neil u.a. 2000; Nye/Donahue 2000).

die Outsourcing-Verträge mit 'ihren *sweatshops* abschließen (Rodriguez-Garavito 2005). Die Formbarkeit des weichen Rechts hat verblüffende Ähnlichkeiten mit der des kolonialen, dessen Gebrauch größtenteils von den Launen des Kolonisators abhing.<sup>19</sup> Die sozialen Verhältnisse, die dieser Rechtstyp reguliert, sind, wenn schon kein neuer Naturzustand, so doch ein zwielichtiger Bereich zwischen Naturzustand und Zivilisation, in dem der soziale Faschismus wuchert und gedeiht.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Modernes abgründiges Denken, das diesseits der Grenze verwendet wurde, um die Beziehungen der Bürger untereinander und mit dem Staat zu organisieren, wird nun in sozialen Bereichen, die größerem Druck durch die Logik von Aneignung und Gewalt ausgesetzt sind, dazu benutzt, Bürger als Nicht-Bürger und Nicht-Bürger als gefährliche koloniale Wilde zu behandeln. So wie sozialer Faschismus mit liberaler Demokratie zusammengeht, koexistieren Ausnahmezustand und konstitutionelle Normalität, Zivilisation und Naturzustand, indirekte Herrschaft und Rechtsstaatlichkeit. Weit davon entfernt, eine Perversion irgendeiner ursprünglich normalen Herrschaft zu sein, ist dies die genuine Gestalt moderner Epistemologie und Legalität, und das selbst dann, wenn die abgründige Grenze das Koloniale in eine innere Dimension des Metropolitanen verwandelt.

### Subalterner Kosmopolitismus

Es scheint, dass abgründiges Denken - egal, wie ausschließend und destruktiv die Praktiken sind, die es hervorbringt - sich fortwährend selbst reproduziert, solange ihm nicht aktiv Widerstand entgegengesetzt wird. Darum setzt politischer Widerstand epistemologischen Widerstand voraus: Es gibt keine globale soziale Gerechtigkeit ohne kognitive Gerechtigkeit. Das bedeutet, dass die vor uns liegende kritische Aufgabe nicht darauf beschränkt werden kann, Alternativen hervorzu- bringen. Nötig ist ein Denken der Alternativen, das selbst alternativ ist, also ein neues post-abgründiges Denken. Wie ist ein solches möglich? Gibt es Bedingungen, die, sofern richtig eingeschätzt, post-abgründiges Denken befördern? Diese Frage erklärt, weshalb ich der bereits erwähnten Gegenströmung, die aus der Erschütterung der abgründigen globalen Grenzlinien seit den 1970er und 1980er Jahren her-

19 Dieser Typ von Recht wird euphemistischerweise als weich [*soft*] bezeichnet, weil er sanft [*soft*] zu denen ist, deren unternehmerisches Verhalten reguliert werden soll (Unternehmer), und hart zu denen, die unter den Konsequenzen der Nicht-Einwilligung leiden (Arbeiter).

vorgegangen ist und die ich als *subalternen Kosmopolitismus* bezeichne, besondere Aufmerksamkeit schenke.<sup>20</sup>

Trotz seines zum gegenwärtigen Zeitpunkt eher embryonalen Charakters trägt der subalterne Kosmopolitismus ein wirkliches Versprechen in sich. Es zu erfassen ist notwendig, um sich auf das einlassen zu können, was ich 'Soziologie der Emergenzen' nenne (Santos 2004). Diese besteht in einer symbolischen Vervielfältigung von Zeichen, Anhaltspunkten und latenten Tendenzen, die, wie unvollständig und fragmentiert auch immer, auf neue Konstellationen von Bedeutung hinweisen, sowohl das Verstehen als auch die Veränderung der Welt betreffend. Subalternen Kosmopolitismus manifestiert sich durch die Initiativen und Bewegungen, die die gegen-hegemoniale Globalisierung bilden. Er besteht aus einer riesigen Ansammlung von Netzwerken, Initiativen, Organisationen und Bewegungen, die gegen ökonomi-

20 Die aktuellen Debatten über Kosmopolitismus interessieren mich hier nicht. In seiner langen Geschichte hat 'Kosmopolitismus' Universalismus, Toleranz, Patriotismus, Weltbürgerschaft, weltweite Gemeinschaft menschlicher Wesen, globale Kultur usw. usf. bedeutet. Wenn dieses Konzept benutzt wurde - entweder als wissenschaftliches Handwerkszeug zur Beschreibung der Realität oder als Instrument in politischen Kämpfen -, wurde die bedingungslose Inklusivität seiner abstrakten Formulierung in den meisten Fällen dazu verwendet, exkludierende Interessen einer speziellen sozialen Gruppe zu verfolgen. In gewissem Sinn ist Kosmopolitismus ein Privileg derjenigen gewesen, die ihn sich leisten konnten. So wie ich das Konzept aufgreife, führt es jedoch zur Identifikation von Gruppen, deren Ambitionen durch den hegemonialen Gebrauch abgestritten oder unsichtbar gemacht werden, denen aber eine alternative Verwendung dienlich sein kann. Stuart Hall paraphrasierend, der mit Blick auf das Konzept der Identität eine ähnliche Frage gestellt hat (1996), frage ich: Wer braucht den Kosmopolitismus? Die Antwort ist einfach: Wer auch immer ein Opfer von Intoleranz und Diskriminierung ist, benötigt Toleranz; wem auch immer grundlegende menschliche Würde verweigert wird, braucht eine Gemeinschaft menschlicher Wesen; wer auch immer ein Nicht-Bürger ist, braucht Weltbürgerschaft in jeder gegebenen Gemeinschaft oder Nation. Kurz, alle gesellschaftlich Ausgeschlossenen, Opfer der hegemonialen Konzeption des Kosmopolitismus, brauchen eine andere Art von Kosmopolitismus. Deswegen ist der subalterne Kosmopolitismus eine oppositionelle Variante. Genau wie die neoliberale Globalisierung keine alternative Form von Globalisierung anerkennt, verneint auch ein Kosmopolitismus ohne Adjektiv seine eigene Partikularität. Der subalterne, oppositionelle Kosmopolitismus ist die kulturelle und politische Form der gegen-hegemonialen Globalisierung. Er ist der Name der emanzipatorischen Projekte, deren Forderungen und Kriterien sozialer Inklusion über den Horizont des globalen Kapitalismus hinausreichen. Andere, die ähnliche Interessen verfolgen, haben den Kosmopolitismus ebenfalls mit Adjektiven ausgestattet: verwurzelter Kosmopolitismus (Cohen 1992), kosmopolitischer Patriotismus (Appiah 1998), volkstümlicher [*vernacular*] Kosmopolitismus (Bhabha 1996; Diouf 2000), kosmopolitische Ethnizität (Werbner 2002) oder Kosmopolitismus der Arbeiterklasse (Werbner 1999). Vgl. Breckenridge 2002 für verschiedene Konzeptionen des Kosmopolitismus.

sche, soziale, politische und kulturelle Exklusion kämpfen, welche durch die neueste Inkarnation des globalen Kapitalismus, bekannt als neoliberale Globalisierung, generiert wird. Da soziale Exklusion immer Produkt ungleicher Machtverhältnisse ist, werden diese Initiativen, Bewegungen und Kämpfe von einem redistributiven Ethos im weitesten Sinne beseelt, das die Neuverteilung von materiellen, sozialen, politischen, kulturellen und symbolischen Ressourcen umfasst und deshalb sowohl auf dem Gleichheitsprinzip als auch auf dem Prinzip der Anerkennung von Differenz basiert. Seit Beginn des neuen Jahrhunderts stellt das Weltsozialforum den am weitesten entwickelten Ausdruck dieser gegen-hegemonialen Globalisierung und des subalternen Kosmopolitismus dar (Fischer/Ponniah 2003; Sen u.a. 2004; Santos 2006b). Und unter den Bewegungen, die am Weltsozialforum teilgenommen haben, sind meiner Ansicht nach die indigenen Bewegungen diejenigen, deren Konzeptionen und Praktiken am überzeugendsten das Auftauchen post-abgründigen Denkens repräsentieren.

Das Neue am subalternen Kosmopolitismus liegt vor allem in seinem tiefen Sinn für Unvollständigkeit, ohne dabei jedoch auf irgendeine Vollständigkeit abzielen. Auf der einen Seite steht er dafür ein, dass das Verstehen der Welt über deren westliches Verständnis weit hinausreicht, weshalb unser Wissen von der Globalisierung sehr viel weniger global ist als die Globalisierung selbst. Auf der anderen Seite verteidigt er die Ansicht, dass mit jeder Ermittlung eines nicht-westlichen Weltverständnisses nur klarer wird, dass es noch viele weitere zu ermitteln gilt und dass die hybriden Verstehensweisen, in denen sich westliche und nicht-westliche Komponenten vermischen, im Grunde unendlich sind. So rührt post-abgründiges Denken von der Idee her, dass die Diversität der Welt unerschöpflich ist und es dieser Diversität noch immer an einer adäquaten Epistemologie mangelt.

Im Folgenden möchte ich eine allgemeine Skizze post-abgründigen Denkens präsentieren, wobei ich mich auf seine epistemologische Dimension konzentriere und die rechtliche beiseite lasse.

## **Post-abgründiges Denken als ökologisches Denken**

Post-abgründiges Denken beginnt mit der Erkenntnis, dass soziale Exklusion im weitesten Sinn - je nach dem, ob sie durch eine abgründige oder nicht-abgründige Grenzlinie bestimmt wird - sehr verschiedene Formen annimmt und dass, solange die als abgründig definierte Exklusion fort dauert, keine wirklich progressive post-kapitalistische Alternative möglich ist. Während einer vermutlich langen Übergangsperiode abgründigen Exklusionen entgegenzutreten, ist eine Vorbedingung, um den vielen nicht-abgründigen Exklusionsformen, die die moderne Welt diesseits der Grenzlinie geteilt haben, effektiv zu begegnen. Eine post-abgründige Konzeption des Marxismus (dieser ist selbst ein gutes Beispiel abgründigen Den-

kens) wird den Anspruch erheben, dass die Emanzipation der Arbeiter zusammen mit der Emanzipation all der verworfenen Bevölkerungen des globalen Südens erkämpft werden muss, die unterdrückt, aber nicht direkt vom globalen Kapitalismus ausgebeutet werden. Sie wird ebenso behaupten, dass die Rechte der Bürger solange nicht gesichert sind, wie Nicht-Bürger als Sub-Humane behandelt werden.<sup>21</sup>

Die Anerkennung der Fortdauer abgründigen Denkens ist deshalb *conditio sine qua non*, um mit einem anderen Denken und Handeln zu beginnen. Ohne eine solche Erkenntnis bleibt kritisches Denken ein derivatives Denken [*derivative thinking*<sup>22</sup>], das - egal wie anti-abgründig es sich aufführt - die Reproduktion abgründiger Grenzlinien fortsetzt. Post-abgründiges Denken ist nicht-derivatives Denken, es umfasst einen radikalen Bruch mit modernen westlichen Arten des Denkens und Handelns. Das bedeutet, in unserer Zeit von der anderen Seite der Grenze aus zu denken, eben weil dieses Jenseits das Reich des Undenkbaren der westlichen Moderne gewesen ist. Der Aufstieg der Ordnung von Aneignung und Gewalt innerhalb der Ordnung von Regulation und Emanzipation kann nur angegriffen werden, wenn wir unsere epistemologische Perspektive in der sozialen Erfahrung der anderen Seite situieren, d.h. im nicht-imperialen Süden, verstanden als Metapher für systemisches und ungerechtes, von globalem Kapitalismus und Kolonialismus verursachtes menschliches Leiden. Post-abgründiges Denken lässt sich deshalb zusammenfassen als Lernen vom Süden durch eine Epistemologie des Südens. Es konfrontiert die Monokultur der modernen Wissenschaft mit einer Ökologie von Wissensformen [*ecology of knowledges*]. Es ist ökologisch, weil es auf der Anerkennung einer Pluralität heterogener Wissensformen (von denen die moderne Wissenschaft eine ist) und auf den nachhaltigen und dynamischen Verbindungen zwischen diesen beruht, ohne deren jeweilige Autonomie zu kompromittieren. Die Ökologie von Wissensformen basiert auf der Idee, dass Wissen Inter-Wissen ist.

21 Gandhi ist wohl der Denker-Aktivist der modernen Periode, der besonders konsistent auf nicht-abgründige Weise gedacht und gehandelt hat. Weil er die für abgründiges Denken typischen radikalen Exklusionen mit extremster Intensität gelebt und erfahren hat, weicht Gandhi nicht von seinem Ziel ab, eine neue Form von Universalität zu entwickeln, die fähig ist, sowohl den Unterdrücker als auch das Opfer zu befreien. Wie Ashis Nandy richtig betont: „Die Vision Gandhis widersetzt sich der Versuchung, es dem Unterdrücker an Gewalt gleichzutun und seine eigene Selbstachtung dadurch zurück zu gewinnen, dass man als sein Konkurrent innerhalb des gleichen Systems auftritt. Diese Vision baut auf einer Identifikation mit den Unterdrückten auf, die das Phantasma einer Überlegenheit der Lebensweise des Unterdrückers ausschließt, welches so tief im Bewusstsein derjenigen verwurzelt ist, die beanspruchen, für die Opfer der Geschichte zu sprechen.“ (1987, 35)

22 *Anmerkung des Übersetzers*: Santos spielt hier auf Partha Chatterjees Bestimmung des Befreiungsnationalismus als 'derivative discourse' an.



## **1. Post-abgründiges Denken und Ko-Präsenz**

Die erste Bedingung für post-abgründiges Denken ist radikale Ko-Präsenz. Radikale Ko-Präsenz bedeutet, dass Praktiken und Akteuren auf beiden Seiten der Grenze eine gleiche Gegenwart zugestanden wird. Sie impliziert, dass Gleichzeitigkeit mit Zeitgenossenschaft gleichgesetzt wird, etwas, das nur zu erreichen ist, wenn lineare Zeitkonzeptionen fallengelassen werden.<sup>23</sup> Nur auf diese Weise wird es möglich über Hegel (1832) hinauszugehen, für den Teilhabe an der geschichtlichen Menschheit - am Diesseits der Grenze - bedeutete, im 5. Jahrhundert v.u.Z. Grieche und nicht Barbar, im 1. Jahrhundert u.Z. Bürger Roms und nicht Grieche, im Mittelalter Christ und nicht Jude, im 16. Jahrhundert Europäer und nicht Wilder der Neuen Welt, im 19. Jahrhundert Europäer (den es auch nach Nordamerika verschlagen hatte) und nicht geschichtlich erstarrter Asiat oder geschichtsloser Afrikaner zu sein. Darüber hinaus setzt radikale Ko-Präsenz auch die Abschaffung von Krieg voraus, der neben Intoleranz die radikalste Negation von Ko-Präsenz ist.

## **2. Ökologie von Wissensformen und unerschöpfliche Diversität der Welterfahrung**

Als Ökologie von Wissensformen beruht post-abgründiges Denken auf der Idee einer epistemologischen Diversität der Welt, auf der Anerkennung einer Pluralität von Wissensformen jenseits des wissenschaftlichen Wissens. Das beinhaltet eine Zurückweisung jeglicher allgemeiner Epistemologie. Überall auf der Welt gibt es nicht nur unterschiedliche Formen von Wissen über Materie, Gesellschaft, Leben und Geist, sondern auch viele und unterschiedliche Konzepte dessen, was als Wissen zählt, und der Kriterien, die angewandt werden können, um es zu verifizieren. In der Übergangsperiode, in die wir eintreten und in der die abgründigen Versionen von Totalität und Einheit des Wissens noch Widerstand leisten, benötigen wir zum Vorankommen vermutlich eine allgemeine epistemologische Restanordnung: eine allgemeine Epistemologie der Unmöglichkeit jeder allgemeinen Epistemologie.

23 Angenommen den Fall, dass sich ein afrikanischer Kleinbauer und ein Offizieller der Weltbank, der ein 'Rapid Rural Appraisal' durchführt, in einer ländlichen Gegend Afrikas treffen sollten: Sie treffen sich dann abgründigem Denken zufolge zwar gleichzeitig, aber nicht als Zeitgenossen. Im Sinne nicht-abgründigen Denkens erfolgt das Treffen zur selben Zeit und zwischen zwei Zeitgenossen.

### **3. Wissensformen und Unwissenheiten**

Der kulturelle Kontext, in dem die Ökologie von Wissensformen entsteht, ist keineswegs frei von Zweideutigkeiten. Einerseits hat die Idee einer soziokulturellen Diversität der Welt in den letzten drei Jahrzehnten an Akzeptanz gewonnen, was die Anerkennung von epistemologischer Diversität und Pluralität als einer ihrer Dimensionen eigentlich begünstigen sollte. Insofern andererseits aber alle Epistemologien die kulturellen Voraussetzungen ihrer Zeit teilen, ist der Glaube an die Wissenschaft als einzig gültiger und exakter Wissensform auch heute noch eine der am besten etablierten Prämissen abgründigen Denkens. Ortega y Gasset (1942) schlägt eine radikale Unterscheidung zwischen Einstellungen und Ideen vor, wobei letztere Wissenschaft und Philosophie betreffen: Einstellungen erscheinen als integraler Bestandteil unserer Identität und Subjektivität, Ideen als uns äußerlich. Während unsere Ideen aus Ungewissheiten entstehen und mit diesen assoziiert bleiben, entstehen Einstellungen aus der Abwesenheit von Zweifeln. Wesentlich ist hier die Unterscheidung zwischen Sein und Haben: Wir sind, woran wir glauben, aber wir haben Ideen. Ein charakteristischer Aspekt unserer Zeit ist die Tatsache, dass die moderne Wissenschaft gleichzeitig zum Reich der Ideen und zum Reich der Einstellungen gehört. Der Glaube an die Wissenschaft übertrifft bei weitem alles, was wissenschaftliche Ideen uns zu erfassen ermöglichen. Daher ist auch der relative Verlust epistemologischen Vertrauens in die Wissenschaft, der die gesamte zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts durchzieht, parallel zum Aufstieg eines populären Glaubens an die Wissenschaft verlaufen. Das Verhältnis von Einstellungen und Ideen ist nicht länger ein Verhältnis zweier verschiedener Entitäten, sondern eher das zweier Weisen, Wissenschaft sozial zu erfahren. Diese Dualität bringt es mit sich, dass Anerkennung von kultureller Diversität nicht notwendig Anerkennung von epistemologischer Diversität bedeutet.

In diesem Kontext ist die Ökologie von Wissensformen hauptsächlich Gegen-Epistemologie. Ihre grundlegende Triebkraft bezieht sie aus zwei Faktoren. Erstens aus dem neuen politischen Auftauchen von Menschen und Weltanschauungen, die jenseits der Grenze Partner eines globalen Widerstands gegen den Kapitalismus sind: also aus der gegen-hegemonialen Globalisierung. In geopolitischen Begriffen ausgedrückt handelt es sich um Gesellschaften an der Peripherie des modernen Welt-systems, in denen der Glaube an die moderne Wissenschaft weniger gefestigt, die Verbindungen zwischen moderner Wissenschaft und der Organisation kolonialer wie imperialer Herrschaft sichtbarer und andere nicht-wissenschaftliche und nicht-westliche Wissensformen in den Alltagspraktiken bestimmend sind. Dazu kommt als zweiter Faktor eine nie dagewesene Vermehrung von Alternativen, die jedoch nicht unter dem Dach einer einzigen großen globalen Alternative zusammengefasst werden können. Gegen-hegemoniale Globalisierung zeichnet sich gerade durch Abwesenheit einer solchen Alternative aus. Und die Ökologie von Wissensformen zielt darauf ab,

epistemologische Konsistenz für ein pluralistisches und an Vorschlägen orientiertes Denken bereit zu stellen.

In dieser Ökologie kreuzen sich Wissensformen ebenso wie Unwissenheiten. Statt eine Einheit zu besitzen, sind die Formen des Wissens wie auch der Unwissenheit heterogen und interdependent. Infolge dieser Interdependenz mag das Erlernen bestimmter Wissensformen das Vergessen und in letzter Instanz das Verlernen anderer bedeuten. Unwissenheit ist dabei jedoch nicht notwendig ein ursprünglicher Zustand oder Ausgangspunkt, sondern kann ein Zielpunkt sein, das Resultat eines reziproken Lernprozesses. Aus diesem Grunde ist es für die Ökologie von Wissensformen von höchster Wichtigkeit, gelerntes mit vergessenem oder verlerntem Wissen zu vergleichen. Unwissenheit ist nur dann ein hemmender Zustand, wenn das Erlernte nützlicher ist als das Vergessene. Die Utopie des Inter-Wissens besteht darin, andere Wissensformen zu erlernen, ohne die eigenen zu vergessen. Es ist diese Klugheitsregel, die der Ökologie von Wissensformen zu Grunde liegt.

## Moderne Wissenschaft als Teil einer Ökologie von Wissensformen

Als Produkt abgründigen Denkens ist wissenschaftliches Wissen sozial ungerecht verteilt. Dies kann nicht anders sein, da es ursprünglich entworfen wurde, um die eine Seite der Grenze zum Subjekt und die andere Seite zum Objekt des Wissens zu machen. Die Interventionen in die wirkliche Welt, die es favorisiert, sind tendenziell auf die sozialen Gruppen zugeschnitten, die den größeren Zugang zum wissenschaftlichen Wissen haben. Solange weiter abgründige Grenzlinien gezogen werden, kann sich der Kampf um kognitive Gerechtigkeit nicht auf eine gerechtere Verteilung wissenschaftlichen Wissens beschränken. Abgesehen davon, dass gerechte Verteilung unter den Bedingungen von Kapitalismus und Kolonialismus unmöglich ist, hat wissenschaftliches Wissen auch intrinsische Grenzen hinsichtlich der Muster der von ihm möglich gemachten Interventionen in die reale Welt.

Während sie für die Glaubwürdigkeit nicht-wissenschaftlichen Wissens eintritt, setzt die Ökologie von Wissensformen als post-abgründige Epistemologie keine Diskreditierung wissenschaftlichen Wissens voraus. Sie beinhaltet schlicht dessen gegen-hegemoniale Verwendung. Solch ein Gebrauch besteht zum einen in der Erforschung der inneren Pluralität von Wissenschaft, also von alternativen wissenschaftlichen Praktiken, die von feministischen<sup>24</sup> und postkolonialen Episte-

24 Feministische Epistemologien sind für die Kritik der 'klassischen' Dualismen der Moderne, wie etwa Natur/Kultur, Subjekt/Objekt, menschlich/nicht-menschlich, und in Bezug auf die Naturalisierung von durch Klasse, sex/gender und 'race' strukturierten Hierarchien zentral gewesen. Für einige relevante Beiträge zur feministischen Wissenschaftskritik vgl. Keller 1985; Harding 1986; 1998; 2003; Haraway 1992; 1997. Bei

mologien<sup>25</sup> sichtbar gemacht worden sind; zum anderen in der Förderung der Interaktion und Interdependenz von wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Wissensformen.

Eine der grundlegenden Prämissen der Ökologie von Wissensformen lautet, dass alle Wissensformen innere und äußere Grenzen haben. Die inneren Grenzen stehen in Beziehung zu den Restriktionen, die den Interventionen in die wirkliche Welt von jeder Wissensform auferlegt werden, während die äußeren Grenzen aus der Anerkennung alternativer Interventionen resultieren, die durch andere Wissensformen möglich gemacht werden. Maßstab von Realismus ist dabei nicht Wissen-als-Repräsentation-der-Wirklichkeit, sondern Wissen-als-Intervention-in-die-Wirklichkeit. Die Glaubwürdigkeit einer kognitiven Konstruktion bemisst sich am Typ von Eingriff, den sie gewährt oder verhindert. Da eine solche Beurteilung immer das Kognitive mit dem Ethisch-Politischen verbindet, unterscheidet die Ökologie von Wissensformen zwischen analytischer Objektivität und ethisch-politischer Neutralität. Während heutzutage niemand mehr den generellen Nutzen von Wissenschaft und technologischer Produktivität in Abrede stellt, sollte uns das nicht daran hindern, Interventionen in die reale Welt als nützlich anzuerkennen, die von anderen Wissensformen möglich gemacht werden. Ein Beispiel ist die durch ländliche und indigene Wissensformen ermöglichte Bewahrung von Biodiversität, die paradoxerweise von einer wachsenden Zahl wissenschaftsfixierter Interventionen bedroht wird (Santos/Nunes/Meneses 2007). Und sollten wir etwa nicht über den Reichtum an erhaltenen gebliebenen Wissensformen staunen? Über die Lebensweisen, symbolischen Universen und Weisheiten zum Überleben unter feindlichen Bedingungen, die vollkommen auf mündlicher Tradierung basieren? Sagt nicht die Tatsache, dass nichts davon durch Wissenschaft möglich gewesen wäre, etwas über die Wissenschaft?

Hierin liegt ein Impuls für egalitäre und simultane Ko-Präsenz sowie für Unvollständigkeit. Da kein einziger Typ von Wissen für alle möglichen Interventionen in die Welt eintreten kann, bleiben alle auf verschiedene Weise unvollständig. Es gibt kein Wissen, das nicht von jemandem für irgendeinen Zweck gewusst wird. Alle Wissensformen stützen Praktiken und konstituieren Subjekte. Alle Wissensformen sind Zeugnisse, denn das, was sie von der Realität erfassen (ihre aktive Dimension), wird immer in dem zurückreflektiert, was sie über das Subjekt dieses Wissens offenbaren (ihre subjektive Dimension). Obgleich die Komplexitätswissenschaften dieses Phänomen bedenken, wenn sie die Subjekt/Objekt-Unterscheidung in Frage

Creager u.a. 2001 findet sich ein nützlicher, wenn auch auf den globalen Norden fokussierter Überblick.

25 Vgl. u.a. Alvares 1992; Dussel 1993; Guha/Martinez-Alier 1997; Mignolo 2000; Mbembe 2001.

stellen, tun sie dies nur bezogen auf wissenschaftliche Praktiken. Die Ökologie von Wissensformen weitet diesen Zeugnischarakter aus, um auch Beziehungen zwischen wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Wissen einzubeziehen und vergrößert dadurch den Bereich der Intersubjektivität, da Inter-Wissen das Korrelat von Intersubjektivität ist und vice versa.

Unter einem Regime der Ökologie von Wissensformen ist das Streben nach Intersubjektivität so wichtig wie komplex. Weil verschiedene Wissenspraktiken in verschiedenen räumlichen Größenordnungen und entsprechend verschiedener Zeitdauern und Rhythmen stattfinden, bringt Inter-Subjektivität auch die Disposition mit sich, in verschiedenen Raumgrößen zu wissen und zu handeln (Inter-Skalarität) und verschiedene Zeitdauern zu artikulieren (Inter-Temporalität). Allerdings sind die meisten subalternen Widerstandserfahrungen lokal oder vom abgründigen modernen Wissen als einzigem Generator globaler Erfahrung zu lokalen und deswegen irrelevanten oder nicht-existenten Erfahrungen gemacht worden. Da der Widerstand gegen abgründige Grenzlinien in globalem Maßstab stattfinden muss, ist es notwendig, mit Hilfe lokal-globaler Kopplungen neue Artikulationen zwischen subalternen Erfahrungen zu entwickeln. Um hierbei erfolgreich zu sein, muss die Ökologie der Wissensformen transskalar sein.

Darüber hinaus verlangt die Ko-Existenz verschiedener Temporalitäten oder Zeitdauern in verschiedenen Wissenspraktiken nach einer Erweiterung des zeitlichen Rahmens. Während moderne Technologien dazu tendiert haben, den Zeitrahmen und die Dauer von staatlichen Handlungen zu begünstigen, mussten die subalternen Erfahrungen des Globalen Südens zugleich auf die Kurzfristigkeit unmittelbarer Überlebensnotwendigkeiten und die lange Fortdauer von Kapitalismus und Kolonialismus antworten. Aber selbst in subalternen Kämpfen können sehr verschiedene Zeitdauern anwesend sein. So mag, um ein Beispiel zu geben, der gleiche Kampf von verarmten Kleinbauern um Land in Lateinamerika entweder die Zeitordnung des modernen Staates umfassen, wenn etwa die Landlosenbewegung (MST) in Brasilien um eine Agrarreform kämpft; oder die Zeitdauer des Sklavenhandels, wenn Menschen afrikanischer Abstammung um die Wiedererlangung der *Quilombos* ringen, des Lands ihrer Vorfahren, der entlaufenen Sklaven. Oder der Kampf bezieht die noch längere Zeitspanne des Kolonialismus ein, wenn nämlich indigene Menschen darum kämpfen, ihre historischen Territorien zurückzugewinnen, die ihnen von den *conquistadores* weggenommen wurden.

## Ökologie von Wissensformen, Hierarchie und Pragmatik

Die Ökologie von Wissensformen stellt sich Wissen nicht abstrakt vor, sondern versteht es als Wissenspraxis und Intervention in die reale Welt. Eine epistemologische Pragmatik ist vor allem dadurch gerechtfertigt, dass den Unterdrückten ihre Le-



benserfahrungen in erster Linie durch eine Konsequenz-Epistemologie intelligibel werden. In ihrer Lebenswelt stehen die Konsequenzen an erster, die Ursachen an zweiter Stelle.

Die Ökologie von Wissensformen gründet sich auf die pragmatische Idee, dass eine Neubeurteilung der konkreten Eingriffe in Gesellschaft und Natur notwendig ist, die die verschiedenen Wissensformen anzubieten haben. Sie konzentriert sich auf die Beziehungen zwischen Wissensformen und die zwischen ihnen entstehenden Hierarchien, da keine konkrete Praxis ohne solche Hierarchien möglich wäre. Statt sich jedoch einer einzigen, universellen und abstrakten Hierarchie zu verschreiben, bevorzugt die Ökologie von Wissensformen kontextgebundene Hierarchien, die im Lichte der konkreten, von verschiedenen Wissenspraktiken intendierten oder erreichten Resultate betrachtet werden. Konkrete Hierarchien gehen aus dem relativen Nutzen alternativer Interventionen in die wirkliche Welt hervor, wobei zwischen deren verschiedenen Typen Komplementarität oder Widerspruch bestehen kann. Immer wenn solche Interventionen von anderen Wissenssystemen durchgeführt werden können, muss die konkrete Wahl der Wissensform durch ein Vorsichtsprinzip informiert sein, welches folgendermaßen zu formulieren ist: Es muss dasjenige Wissen bevorzugt werden, das denjenigen sozialen Gruppen größtmögliche Partizipation ermöglicht, die an seiner Gestaltung, Ausführung und Kontrolle beteiligt sowie von der Intervention betroffen sind.

Ein Beispiel kann die Gefahren illustrieren, die sich ergeben, wenn ein Wissenstyp aufgrund abstrakter Hierarchien durch einen anderen verdrängt wird. In den 1960er Jahren wurden tausend Jahre alte Bewässerungssysteme auf den Reisfeldern Balis durch wissenschaftliche, von den Anhängern der Grünen Revolution geförderte Bewässerungssysteme ersetzt. Die traditionellen Bewässerungssysteme basierten auf ererbtem, religiösem Wissen und wurden von den Priestern eines hindu-buddhistischen Tempels verwaltet, der Dewi-Danu, der Göttin des Sees, geweiht war. Sie wurden genau deshalb ersetzt, weil sie als auf Magie und Aberglauben beruhend betrachtet wurden, auf dem 'Reiskult', wie es verächtlich hieß. Nun geschah es, dass ihre Ablösung zu verheerenden Resultaten bei der Reisernte führte, welche um 50% zusammenschrumpfte. Die Folgen waren derart katastrophal, dass das wissenschaftliche Bewässerungssystem aufgegeben und das traditionelle System wiederhergestellt werden musste (Lansing 1991).

Des weiteren veranschaulicht dieses Beispiel auch die Wichtigkeit des Vorsichtsprinzips für die Frage nach der möglichen Komplementarität oder Widersprüchlichkeit zwischen verschiedenen Wissenstypen. Im Falle der Bewässerungssysteme in Bali resultierte die vermutete Inkompatibilität zwischen zwei Wissenssystemen (dem religiösen und dem wissenschaftlichen), die beide die gleiche Intervention betrafen (das Bewässern von Reisfeldern), aus einer unzutreffenden Beurteilung (schlechte Wissenschaft), die auf der abstrakten Überlegenheit wissenschaftlichen Wissens

beruhte. Dreißig Jahre nach dieser verheerenden techno-wissenschaftlichen Intervention zeigten Computermodelle - ein Gebiet der neuen Wissenschaften - dass das von den Priestern der Dewi-Danu Gottheit verwendete Wasser-Management effizienter war als jedes andere bekannte System, ob wissenschaftlich oder nicht (Lansing/Kremer 1993).

## **Ökologie von Wissensformen, Inkommensurabilität und Übersetzung**

Aus der Perspektive nördlicher abgründiger Epistemologien ist die Kontrolle der Grenzen relevanten Wissens viel entscheidender als der Streit um interne Differenzen. Als eine Konsequenz hiervon ist seit fünf Jahrhunderten ein massiver Epistemizid im Gang, wodurch immenser Reichtum an kognitiven Erfahrungen verschwendet wird. Um einige dieser Erfahrungen wiederzuerlangen, greift die Ökologie von Wissensformen auf interkulturelle Übersetzung zurück. Eingebettet in verschiedene westliche und nicht-westliche Kulturen, benutzen solche Erfahrungen nicht nur verschiedene Sprachen, sondern auch verschiedene Kategorien, symbolische Universen und Hoffnungen auf ein besseres Leben.

Die großen Unterschiede zwischen Wissensformen setzen das Problem der Inkommensurabilität auf die Tagesordnung, ein Thema, das von abgründigen Epistemologien dazu genutzt wird, die bloße Möglichkeit der Ökologie von Wissensformen zu diskreditieren. Eine Veranschaulichung mag hier nützlich sein. Ist es möglich, einen Dialog zwischen westlicher und afrikanischer Philosophie zu etablieren? So gestellt, kann die Antwort nur eine positive sein, denn beiden ist gemeinsam, dass sie Philosophien sind.<sup>26</sup> Für viele westliche und afrikanische Philosophen ist es jedoch nicht möglich, sich auf afrikanische Philosophie zu beziehen, da es für sie nur eine Philosophie gibt, deren Universalität nicht durch die Tatsache getrübt wird, dass sie bis jetzt hauptsächlich im Westen entwickelt wurde. Während diese Position in Afrika von den so genannten modernistischen Philosophen vertreten wird, gibt es für die traditionalistischen Philosophen sehr wohl eine afrikanische Philosophie, die, weil in afrikanischer Kultur verwurzelt, mit westlicher Philosophie nicht kompatibel ist und deshalb ihrer eigenen autonomen Entwicklungslinie folgen sollte (Eze 1997; Karp/Masolo 2000; Hountondji 2002).

Zwischen beiden Positionen stehen diejenigen, die dafür eintreten, dass es nicht eine, sondern viele Philosophien gibt, und die glauben, dass gegenseitiger Dialog und gegenseitige Befruchtung möglich sind. Sie sind es, die häufig den Problemen von Inkommensurabilität, Inkompatibilität und reziproker Unverständlichkeit

26 Das gleiche Argument kann mit Blick auf einen Dialog zwischen Religionen gebraucht werden.

gegenüberstehen. Jedoch denken sie, dass Inkommensurabilität Kommunikation nicht notwendig behindern muss und sogar zu unerwarteten Formen von Komplementarität führen kann. Alles hängt dabei vom Gebrauch der adäquaten Verfahren kultureller Übersetzung ab. Durch Übersetzung wird es möglich, gemeinsame Anliegen, komplementäre Ansätze und selbstverständlich auch hartnäckige Widersprüche zu identifizieren.

Mit einem Beispiel kann illustriert werden, was hier auf dem Spiel steht. Der Ghanaische Philosoph Kwasi Wiredu (1990; 1996) behauptet, dass es in Kultur und Sprache der Akan, der ethnischen Gruppe, der er zugehört, nicht möglich ist, den cartesischen Grundsatz *cogito ergo sum* zu übersetzen. Das liege daran, dass für diese Idee die Worte fehlen. 'Denken' bedeutet in Akan 'etwas messen', was gepaart mit der Idee von Sein keinen Sinn ergibt. Darüber hinaus ist auch das 'Sein' von 'sum' sehr schwer zu erklären, da das nahestehendste Äquivalent etwas wie 'Ich bin da' ist. Laut Wiredu wäre der Lokativ 'da' aus der Perspektive der Epistemologie und Metaphysik des *cogito* jedoch selbstmörderisch. Anders gesagt, Sprache ermöglicht es, dass bestimmte Ideen erklärt werden können und andere nicht. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Beziehung von afrikanischer und westlicher Philosophie an dieser Stelle enden muss. Wie Wiredu zu zeigen versucht hat, ist es möglich, auf der Basis afrikanischer Philosophie autonome Argumente zu entwickeln, die nicht nur den Grund ihrer Sprachlosigkeit angesichts des *cogito ergo sum* betreffen, sondern auch die vielen alternativen Ideen, die sie, aber nicht die westliche Philosophie, ausdrücken kann (Wiredu 1997; Osha 1999).

## Ökologie von Wissensformen, Mythos und *Ginamen*

Die Ökologie von Wissensformen tritt nicht nur auf der Ebene des *Logos*, sondern auch auf der des *Mythos* auf. Die Idee der Emergenz oder Blochs (1953) 'Noch-Nicht' sind hier wesentlich. Engagement wird durch eine befähigende Lektüre objektiver Tendenzen intensiviert, die ein vielversprechendes, aber fragiles Potenzial stärkt; durch ein tieferes Verständnis menschlicher Möglichkeiten, das auf Wissensformen basiert, die anders als wissenschaftliches Wissen eher innere als äußere Kräfte, eher die *natura naturans* als die *natura naturata* favorisieren. Indem ein Engagement genährt wird, das für die positivistischen oder funktionalistischen Mechanismen der modernen Wissenschaft unverständlich bleibt, entwickelt sich eine neue Fähigkeit des Staunens und der Empörung, die in der Lage ist, eine neue nonkonformistische, destabilisierende und in der Tat rebellische Theorie und Praxis zu begründen.

Was auf dem Spiel steht, ist die Schaffung einer eingreifenden Prognostik. Diese beruht auf der Reichhaltigkeit der nicht-kanonischen Diversität der Welt und auf einer gewissen Spontaneität, die sich weigert, das Mögliche aus dem Tatsächlichen zu deduzieren. Auf diese Weise hören die konstituierten Mächte auf, Schicksal zu

sein und können mit konstituierenden Mächten realistisch konfrontiert werden. Es muss dann darum gehen, die kanonische Tradition der Monokulturen von Wissen, Politik und Gesetz unvertraut zu machen, ohne jedoch dabei stehen zu bleiben. Die Ökologie von Wissensformen ist eine destabilisierende Epistemologie in dem Maß, in dem sie sich einer radikalen Kritik der Politik des Machbaren verpflichtet, ohne dabei zu machtloser Politik zu werden. Für die Ökologie von Wissensformen ist nicht, wie für die Sozialwissenschaften, die Unterscheidung von Struktur und Handeln zentral, sondern vielmehr die von konformistischem Handeln und dem, was ich als Handlung-mit-*Clinamen* bezeichne (Santos 2005a). Konformistisches Handeln ist die routinisierte, reproduktive, repetitive Praxis, die den Realismus auf das reduziert, was existiert, weil es existiert. Für meinen Begriff der Handlung-mit-*Clinamen* leihe ich mir von Epikur und Lukrez das Konzept des *Clinamen*, verstanden als das unerklärliche 'quiddam', das die Relationen von Ursache und Wirkung durcheinander wirft, also die Kapazität des Abweichens, die Epikur Demokrits Atomen zusprach. Das *Clinamen* ist dasjenige, was dazu führt, dass die Atome aufhören, träge zu erscheinen. Vielmehr werden sie nun als mit einer Neigungsmacht, einer kreativen Macht, d.h. einer Macht spontaner Bewegung ausgestattet wahrgenommen (Epikur 1926; Lukrez 1973).<sup>27</sup> Anders als die revolutionäre Aktion basiert die Kreativität der Handlung-mit-*Clinamen* nicht auf einem dramatischen Bruch, sondern eher auf einer leichten Abweichung, deren kumulative Effekte die komplexen und schöpferischen Kombinationen zwischen Atomen - und folglich auch zwischen Lebewesen und sozialen Gruppen - möglich machen.

Das *Clinamen* weist die Vergangenheit nicht zurück, sondern setzt sie voraus und errettet sie durch die Art und Weise, in der es von ihr abweicht. Sein Potential für post-abgründiges Denken liegt in der Fähigkeit, abgründige Grenzlinien überqueren zu können. Da das Auftreten der Handlung-mit-*Clinamen* selbst unerklärlich ist, wird die Aufgabe der Ökologie von Wissensformen in dieser Hinsicht lediglich das Identifizieren der Bedingungen sein, die die Wahrscheinlichkeit eines solchen Auftretens maximieren sowie die Definition des Horizonts der Möglichkeiten, innerhalb dessen sich das Abweichen vollzieht.

Die Ökologie von Wissensformen ist genauso sehr durch eine destabilisierende kollektive oder individuelle Subjektivität konstituiert wie sie für letztere konstitutiv ist; eine Subjektivität, die mit besonderer Fähigkeit, Energie und Handlungswillen

27 Das Konzept des *Clinamen* ist in der Literaturtheorie von Harold Bloom bekannt gemacht worden. Es ist eine der revisionären Rationalitäten, die Bloom in *The Anxiety of Influence* vorschlägt, um poetische Kreativität als, wie er es nennt, 'poetisches Versäumnis' oder 'poetische Fehllektüre' zu begründen: „Der Dichter weicht von seinem Vorgänger ab, indem er das Gedicht seines Vorgängers so liest, als würde er ein *Clinamen* in Beziehung zu ihm ausführen" (1973, 14).

das *Clinamen* betreffend ausgestattet ist. Dabei bringt die soziale Konstruktion einer solchen Subjektivität das Experimentieren mit ausgefallenen und marginalen Sozialisierungs- und Subjektivitätsformen innerhalb wie außerhalb der westlichen Moderne mit sich, mit Formen, die sich der Definition durch abgründige Kriterien widersetzen.

## Schluss

Die epistemologische Konstruktion einer Ökologie von Wissensformen ist keine einfache Aufgabe. Als Konklusion schlage ich deshalb ein Forschungsprogramm vor, für das sich drei zentrale Fragecluster ermitteln lassen. Diese beziehen sich auf die Identifizierung von Wissensformen, auf die Prozeduren, durch die diese in Relation zueinander gesetzt werden, und auf den Charakter und die Beurteilung der von ihnen ermöglichten Interventionen in die reale Welt. Der erste Forschungskomplex führt zu einer Reihe von Fragen, die von den modernen Epistemologien des Nordens ignoriert worden sind: Aus welcher Perspektive können die verschiedenen Wissensformen identifiziert werden? Wie kann wissenschaftliches Wissen von nicht-wissenschaftlichem, westliches von nicht-westlichem Wissen unterschieden werden? Wie können wir zwischen mehreren nicht-wissenschaftlichen Wissensformen unterscheiden? Wie sehen hybride, westliche und nicht-westliche Komponenten mischende Wissensformen aus?

Der zweite Forschungsbereich regt zu folgenden Fragen an: Welche Arten von Beziehungen sind zwischen den verschiedenen Wissensformen möglich? Wie lassen sich Inkommensurabilität, Inkompatibilität, Widerspruch und Komplementarität unterscheiden? Woher kommt der Wille zur Übersetzung? Wer sind die Übersetzer? Wie sind Übersetzungspartner und Themen zu wählen? Wie können gemeinsame Entscheidungen entwickelt werden und wie können diese von aufgezwungenen unterschieden werden? Wie kann sichergestellt werden, dass interkulturelle Übersetzung nicht die neueste Version abgründigen Denkens wird, eine sanfte Variante des Imperialismus und Kolonialismus?

Der dritte Fragekomplex betrifft den Charakter und die Beurteilung von Interventionen in die wirkliche Welt: Wie können wir die Perspektive der Unterdrückten in solchen Interventionen oder im Widerstand gegen diese identifizieren? Wie können wir diese Perspektive in Wissenspraktiken übersetzen? Da wir uns auf der Suche nach Alternativen zu Herrschaft und Unterdrückung befinden, stellt sich die Frage, wie wir zwischen antisystemischen und innersystemischen Alternativen unterscheiden können. Oder, präziser gefragt: Wie können wir zwischen Alternativen zum Kapitalismus und Alternativen innerhalb des Kapitalismus unterscheiden? Zusammengefasst: Wie lässt sich gegen abgründige Grenzlinien kämpfen, ohne dabei begriffliche und politische Instrumente zu benutzen, die erstere reproduzieren? Und abschließend eine Frage, die vor allem für Erzieher von besonderem Interesse ist: Was wäre der Einfluss



einer post-abgründigen Wissenskonzeption (wie der Ökologie von Wissensformen) auf unsere Erziehungsinstitutionen und Forschungszentren?

Für keine dieser Fragen gibt es abschließende Antworten, aber das Bemühen sie zu beantworten (zweifelsohne ein kollektives, zivilisatorisches Bemühen), ist wahrscheinlich der einzige Weg, um der neuen und heimtückischsten Version abgründigen Denkens zu begegnen, die ich identifiziert habe: dem beständigen Aufstieg des Paradigmas von Aneignung und Gewalt innerhalb des Paradigmas von Regulation und Emanzipation. Dabei gehört es zum Charakter der Ökologie von Wissensformen, sich selbst durch fortwährendes Fragen und unvollständige Antworten neu zu erschaffen. Die Ökologie von Wissensformen ermöglicht uns eine viel größere Vision dessen, was wir nicht wissen, wie auch dessen, was wir wissen, und macht uns zudem bewusst, dass das, was wir nicht wissen, unsere eigene Unwissenheit ist und nicht generelle Unwissenheit.

Die epistemologische Wachsamkeit, die die Ökologie der Wissensformen erfordert, verwandelt post-abgründiges Denken in ein zutiefst selbstreflexives Unternehmen. Sie verlangt, dass post-abgründig denkende und handelnde Menschen sich selbst in einem ähnlichen Kontext sehen, wie demjenigen von Augustinus, als er seine *Bekenntnisse* schrieb, und den er auf folgende Weise eloquent zum Ausdruck brachte: *quaestio mihi factus sum*, 'ich habe mich in eine Frage für mich selbst verwandelt.' Der Unterschied ist heute, dass das persönliche Bekenntnis vergangener Fehler nicht die Kernfrage ist; vielmehr geht es um die solidarische Partizipation an der Konstruktion einer persönlichen wie kollektiven Zukunft, ein Unterfangen, bei dem es nie sicher ist, ob vergangene Fehler nicht doch wiederholt werden.

*Aus dem Englischen von Christoph Schaub*

## Literatur

- Afzal-Khan, Fawzia/Sheshadri-Crooks, Kalpana, *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, Durham 2000.
- Agamben, Giorgio, *Ausnahmezustand (Homo Sacer II)*, ausd. Italienischen v. Ulrich Müller Schöll, Frankfurt/M 2004.
- Akram, Susan Musarrat, „Orientalism Revisited in Asylum and Refugee Claims“, in: *International Journal of Refugee Law*, 12. Jg, H.1, 2000, 7- 40.
- Alvares, Claude, *Science, Development and Violence: The Revolt against Modernity*, New Delhi 1992.
- Amann, Diane Marie, „Guantánamo“, in: *Columbia Journal of Transnational Law*, 42. Jg., H. 2, 2004, 263-348.
- Appiah, Kwame Anthony, „Cosmopolitan Patriots“, in: Cheah, Phang/Robbins, Bruce. (Hg.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis 1998, 91-116.
- Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* (1951), München 1986.

- Ayres, Ian/Braithwaite, John, *Responsive Regulation: Transcending the Deregulation Debat*, New York 1992.
- Bhabha, Homi, „Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism“, in: Garcia-Morena, Laura/Pfeiffer, Peter C. (Hg.), *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*, London 1996, 191-207.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung* (Drei Bände), Berlin 1953.
- Bloom, Harold, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford 1973.
- Borelli, Silvia, „Casting light on the Legal Black Hole: International Law and Detentions Abroad in the 'War on Terror'“, in: *International Review of the Red Cross*, 87. Jg., H. 857, 2005, 39-68.
- Breckenridge, Carol/Pollock, Sheldon/Bhabba; Homi/Chakrabarty, Dipesh (Hg.), *Cosmopolitanism*, Durham 2002.
- Cabral, Amílcar, *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabral*, New York 1979.
- Cardoso, Fernando Henrique/Faletto, Enzo, *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika* (1969), Frankfurt/M 1984.
- Cesaire, Aime, *Über den Kolonialismus* (1950), Berlin 1968.
- Chang, Nancy, „The USA Patriot Act: What's So Patriotic about Trampling on the Bill of Rights“, in: *Guild Practitioner*, 58. Jg., H. 3, 2001, 142-158.
- Cohen, Mitchell, „Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism, and Multiculturalism“, in: *Dissent*, 39. Jg., H. 4, 2001, 478-483.
- Creager, Angela N.H./Lunbeck, Elizabeth/Schiebinger, Londa (Hg.), *Feminism in Twentieth-Century: Science, Technology, and Medicine*, Chicago 2001.
- De Genova, Nicholas P., „Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life“, *Annual Review of Anthropology*, 31. Jg., 2002, 419-447.
- Dean, Bartholomew/Levi, Jerome M. (Hg.), *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States*, Ann Arbor 2003.
- Dickinson, Laura, „Torture and Contract“, in: *Case Western Reserve Journal of International Law*, 2005, 267-275.
- Diouf, Mamadou, „The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism“, in: *Public Culture*, 12. Jg., H. 3, 2000, 679-702.
- Dorf, Michael/Sabel, Charles, „A Construction of Democratic Experimentalism“, in: *Columbia Law Review*, 1998, 267-473.
- Dörmann, Knut, „The Legal Situation of Unlawful/unprivileged Combatants“, in: *International Review of the Red Cross*, 2003, 45-74.
- Dussel, Enrique, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993.
- Epikur, *Epikurus' Morals: Collected and Faithfully Englished*, London 1926.
- Escobar, Arturo, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton 1995.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Oxford 1997.
- Fanon, Franz, *Schwarze Haut, Weiße Masken* (1952), aus d. Französischen v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M 1980.

- ders., *Die Verdammten dieser Erde* (1961), aus d. Französischen v. Traugott König, Frankfurt/M 1966.
- Fisher, William F./Ponniah, Thomas, *Another World is Possible: Populär Alternatives to Globalization at the World Social Forum*, London 2003.
- Flores, Carlos Crespo, *La guerra de la agua de Cochabamba: Cinco lecciones para las luchas anti neoliberales en Bolivia*, <http://www.aguabolivia.org>, acedido a 2 Fevereiro, 2005.
- Frank, Andre Gunder, *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt/M 1969.
- Freeman, Jody, „Collaborative Governance in the Administrative State“, in: *UCLA Law Review*, 45. Jg., 1997, 1-98.
- Furnivall, John Sydenham, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge 1948.
- Gandhi, Mahatma, *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, Boston 1951.
- ders., *The Gandhi Reader*, Bloomington 1956.
- Gill, Terry/van Sliedgret, Elies, „A Reflection on the Legal Status and Rights of 'Unlawful Enemy Combatant'“, *Utrecht Law Review*, 1. Jg., H. 1, 2005, 28-54.
- Guha, Ramachandra/Martinez-Allier, Juan, *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*, London 1997.
- Hall, Stuart, „Wer braucht 'Identität' ?“ (1996), in: ders., *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften* 4, Hamburg 2004, 167-187.
- Hansen, Thomas B./Stepputat, Finn, *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton 2004.
- Haraway, Donna J., *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, London 1992.
- dies., *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_ Meets\_Oncomouse™: Feminism and Technoscience*, New York 1997.
- Harding, Sandra, *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht* (1986), aus d. Englischen v. Michael Haupt, Hamburg 1990.
- dies., *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington 1998.
- dies. (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke* 12 (1832), Frankfurt/M 1970.
- Higginbotham Jr., A. Leon, *In the Matter of Color: Race and the American Legal Process*, New York, 1978.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (1651), aus d. Englischen v. Walter Euchner, Frankfurt/M 1984.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung* (1947), in: Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften Band 5*, Frankfurt/M 1985.
- Hountondji, Paulin J., *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, Athens (Ohio) 2002.
- International Court of Justice, „Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory - Advisory Opinion“, in: *Israel Law Review*, 38. Jg., 2005, 17-82.

- Jaspers, Karl, *Vernunft und Widernunft. Drei Gastvorlesungen*, München 1950.
- Karp, Ivan/Masolo, Dismas (Hg.), *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Bloomington 2000.
- Keller, Evelyn Fox, *Liebe, Macht und Erkenntnis* (1985), Frankfurt/M 1998.
- Kessides, Ioannis, *Reforming Infrastructure Privatization, Regulation, and Competition*, New York 2004. '
- Lansing, Stephen J., *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, Princeton 1991.
- ders./Kremer, James N., „Emergent Properties of Balinese Water temples: Coadaptation on a Rugged Fitness Landscape", in: *American Anthropologist*, 95. Jg., H. 1, 1993, 97-114.
- Lobel, Jules, „The War on Terrorism and Civil Liberties", in: *University of Pittsburgh Law Review*, 63. Jg., H. 4, 2002, 767-790.
- Locke, John, *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration* (1690), Oxford 1946.
- Lukrez, *De Rerum Natura/Welt aus Atomen*, Ditzingen 1973.
- Lugard, Frederick D., *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, London 1929.
- Mac Neil, Michael/Sargent, Neil/Swan, Peter (Hg.), *Law, Regulation and Governance*, Ontario 2000.
- Malinowski, Bronislaw, „Indirect rule and its scientific planning", in: Kaberry, M. (Hg.), *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven 1945, 138-150.
- Mamdani, Mahmood, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton 1996.
- ders., „Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform", in: *Social Research*, 66. Jg., H. 3, 1999, 859-886.
- Mbembe, Achille, *On the Postcolony*, Berkeley 2001.
- Mernmi, Albert, *Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Porträts* (1957), Hamburg 1980.
- Menefee, Samuel Pyeatt, „The Smuggling of Refugees by Sea: a Modern Day Maritime Slave Trade", in: *Regent Journal of International Law*, 2004, 1-28.
- Mignolo, Walter, *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Michingan 1995.
- ders., *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton 2000.
- Morris, H.F./Read, James S., *Indirect Rule and the Search for Justice: Essays in East African Legal History*, Oxford 1972.
- Mörth, Ulrika (Hg.), *Soft Law in Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis*, Cheltenham 2004.
- Nandy, Ashis, *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*, Oxford 1987.
- Nkrumah, Kwame, *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with particular reference to the African Revolution*, New York 1965.
- Nye, Joseph/Donahue, John (Hg.), *Governance in a Globalizing World*, Washington 2000.
- O'Rourke, Dara, „Outsourcing Regulation: Analysing Non-Governmental Systems of Labor Standards Monitoring", in: *Policy Studies Journal*, 2003, 1-29.

- Ortega y Gasset, Jose, *Vom Menschen als utopischem Wesen* (1942), Stuttgart 1951.
- Osha, Sanya, „Kwasi Wiredu and the problems of conceptual decolonization", in: *Quiest*, 13. Jg., H. 1/2, 1999, 157-164.
- Perham, Margery, „A Re-Statement of Indirect Rule", in: *Africa: Journal of the International African Institute*, 7. Jg., H. 3, 1934, 321-334.
- Philip, Kavita, „Imperial Science Rescues a Tree: Global Botanical Networks, Local Knowledge, and the Transcontinental Transplantation of Cinchona", in: *Environment and History*, 1995, 173-200.
- Renner, Karl, *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts*, Stuttgart 1965.
- Rodney, Walter, *How Europe underdeveloped Africa*, London 1972.
- Rodriguez-Garavito, Cesar A., „Nike's Law: the Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas hooool", in: Santos, Boaventura de Sousa/Rodriguez-Garavito, C. (Hg.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge 2005, 64-91.
- Sadat, Leila Nadya, „Ghost Prisoners and Black Sites: Extraordinary Rendition under International Law", in: *Case Western Reserve Journal of International Law*, 2005. 309-342.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York 1995.
- ders., „A Critique of Lazy Reason: against the Waste of Experience", in: Wallerstein, Immanuel (Hg.), *The Modern World-System in the Longue Duree*, Boulder 2004, 157-197.
- ders., *Reinventing Democracy: Grassroots Movements in Portugal*, New York 2005 (a).
- ders., *Gramatica do Tempo*. S. Paulo 2006 (a).
- ders., *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*, London 2006 (b).
- ders. (Hg.), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, London 2005 (b).
- ders. (Hg.), *Another Production is Possible: Beyond the Capitalist Canon*, London 2006 (c).
- ders. (Hg.), *Another Knowledge is Possible*, London 2007.
- ders./Garcia Villegas, Mauricio, *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Bogota 2001.
- ders./Nunes, João Arriscado/Meneses, Maria Paula, „Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference", in: Santos, Boaventura de Sousa (Hg.), *Another Knowledge is Possible*, London 2007.
- Schwartz, Philip J., *Twice Condemned: Slaves and the Criminal Laws of Virginia, 1705-1865*, Baton Rouge 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge 1999.
- Scheppele, Kim Lane, „Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11", in: *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6. Jg., H. 5, 2004, 1001-1083.
- Sen, Jai/Anand, Anita/Escobar; Arturo/Waterman, Peter (Hg.), *World Social Forum: Challenging Empires*, New Delhi 2004.
- Silverstein, Paul A., „Immigrant Racialization and the new Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe", in: *Annual Review of Anthropology*, 2005, 363-384.
- Snyder, Francis, *Soft Law and Institutional Practice in the European Community*, Florenz 1993.



- Steyn, Johan, „Guantanamo Bay: the Legal Black Hole", in: *International and Comparative Law Quarterly*, 2004, 1-15.
- Strauss, Marcy, „Torture", in: *New York Law School Law Review*, 2004, 201-274.
- Sunseri, Thaddeus, „Slave Ransoming in German East Africa, 1885-1922", in: *The International Journal of African Historical Studies*, 26 (3), 1993, 481-511.
- Teubner, Gunther, „Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics", in: *Annual Review of Political Science*, 1986, 1-20.
- Toulmin, Stephen, *Return to Reason*, Cambridge, MA 2001.
- Trubek, David./Trubek, Louise G., „Hard and Soft Law in the Construction of Social Europe: The Role of the Open Method of Co-ordination", in: *European Law Journal*, 11. Jg., H. 3, 2005, 343-364.
- Unger, Roberto, *Democracy Realized*, London 1998.
- Wallerstein, Immanuel M., *The Modern World-system*, New York 1974.
- ders., *World-systems Analysis: An introduction*, Durham 2004.
- Williams, Eric, *Capitalism and Slavery* (1944), Chapel Hill 1994.
- Wilson, William Justus, *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy*, Chicago 1987.
- Wiredu, Kwasi, „Are there Cultural Universals?", in: *Quest*, 4. Jg., H. 2, 1990, 5-19.
- ders., *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*, Bloomington 1996.
- ders., „African Philosophy and Inter-cultural Dialogue", in: *Quest*, 11. Jg., H. 1/2, 1997, 29-41.
- Wrebner, Pnina, „Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds", in: *Social Anthropology*, 7. Jg., H. 1, 1999, 17-37.
- Werbner, Richard, „Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana", in: *Journal of Southern African Studies*, 28. Jg., H. 4, 2002, 731-53.
- Zelman, Joshua D., „Recent Developments in International Law: Anti-Terrorism Legislation - Part One: an Overview", in: *Journal of Transnational Law & Policy*, 11. Jg., H. 1, 2002, 183-200.

## Autorinnen und Autoren

*Balibar, Etienne*, Prof. em. für Philosophie an der Univ. Paris Nanterre, Prof. of Humanities an der Univ. Irvine, Kalifornien. V: *Die Grenzen der Demokratie*, 1993; *Sind wir Bürger Europas?*, 2003; *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, 2005.

*Bidet, Jacques*, Prof. em. für Philosophie der Univ. Paris-X. V: *Que faire du „Capital“?: Matériaux pour une refondation*, 1985 (engl.: *Exploring Marx's Capital: Philosophical, Economic and Political Dimensions*, 2007); *Theorie generale: Theorie du droit, de l'economie et de la politique*, 1999; Hg. mit Stathis Kouvelakis: *Dictionnaire Marx Contemporain*, 2001 (engl.: *Critical Companion to Contemporary Marxism*, 2008).

*Elbe, Ingo*, Mitorganisator der 'Roten-Ruhr-Uni', hat an der FU Berlin zum Thema 'Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik' promoviert. V: *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, 2008.

*Gallas, Alexander*, Doktorand am Institut für Soziologie der Lancaster University. Arbeitsgebiete: Klassen- und Staatsanalyse, politische Ökonomie Großbritanniens. Mithg.: *Poulantzas lesen*, 2006.

*Gebauer, Gunter*, Prof. für Philosophie an der Freien Universität Berlin. V: *Sport in der Gesellschaft des Spektakels*, 2002; *Poetik des Fußballs*, 2006; mit Christoph Wulf, *Mimesis*, 1998 und *Spiel - Ritual - Geste. Das Mimetische in der sozialen Welt*, 1998; mit Beate Krais, *Habitus*, 2002; Hg.: *Anthropologie*, 1998; Hg. mit Catherine Colliot-Thelene und Etienne Francois, *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*, 2005.

*Heinrich, Michael*, Dr. rer. pol., z.Zt. Vertretungsprofessur für Allgemeine Volkswirtschaftslehre an der FHTW Berlin; Mitglied der Redaktion der Prokla. V: *Die Wissenschaft vom Wert*, 4. Aufl. 2006; *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, 2005; *Wie das Marxsche „Kapital“ lesen?*, 2008.

*Hoff, Jan*, Promotion über die globale Rezeption der marxschen Ökonomiekritik seit 1960; Mitglied des Berliner Vereins zur Förderung der MEGA-Edition e.V.; V: *Kritik der klassischen politischen Ökonomie*, 2004; *Karl Marx und die „ricardianischen Sozialisten“*, 2008; Mithg.: *Das Kapital neu lesen*, 2006.

*Koivisto, Juba*, Philosoph, Tampere. Mitarbeiter am *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Beiträge zu internationalen Zeitschriften, u.a. *Rethinking Marxism*.

*Lindner, Urs*, promoviert derzeit in Philosophie an der FU Berlin. Arbeitsgebiete: Politische Philosophie, Wissenschaftstheorie, Gesellschaftstheorie. V: *Marx und die Philosophie. Entstehung und Aktualität des Materialismus der Praxis*, 2009.

*Löwy, Michael*, in Brasilien geboren, Historiker und Soziologe, Forschungsdirektor am CNRS in Paris: V: mit Joel Kovel, *Ecosocialist Manifesto*, 2001; *Fire Alarm: Reading Walter Benjamins 'On the Concept of History'*, 2006.

*Maeder, Denis*, Promotion in Philosophie an der Freien Universität Berlin über den Fortschrittsbegriff bei Marx.

*Martens, Helmut*, Dr. rer. pol, Mitglied des Forschungsrates der Sozialforschungsstelle Dortmund und des 'Forum Neue Politik der Arbeit e.V.'. Arbeitsschwerpunkte: Mitbestimmungs- und Gewerkschaftsforschung, Zukunft der Arbeit. V: *Industriesoziologie im Aufbruch?*, 2007; *Nach dem Ende des Hype. Zwischen Interessenvertretung und Arbeitspolitik*, 2008.

*Moser, Cornelia*, Doktorandin für Gender-Studien an der Humboldt-Universität, Berlin sowie in Politikwissenschaft an der Universität Paris VIII, Saint-Denis.

*Nowak, Jörg*, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Universität Kassel. Arbeitsschwerpunkte: Prekarisierung, Staatstheorie, Governance-Forschung, Familienpolitik. V: *Geschlechterpolitik und Klassenherrschaft. Eine Integration marxistischer und feministischer Staatstheorien*, 2009.

*Paust-Lassen, Pia*, Dipl.-Ing., Geschäftsführerin der 'InEcom GmbH' (Institut für Europäische Kommunikation) und seit 2003 wissenschaftliche Mitarbeiterin im europäischen Netzwerkprojekt 'Sustainability Strategy'. Mithg.: *Falsche Versprechungen oder zerbrechliche Hoffnungen? Die Nachhaltigkeitsstrategien der Europäischen Union auf dem Prüfstand*, 2009.

*Santos, Boaventura de Sousa*, Prof. für Soziologie und Leiter des Zentrums für Sozialforschung an der Universität Coimbra, Portugal, zudem an der University of Wisconsin, USA und an der University of Warwick, UK. V: *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization and Emancipation*, 2002; *The Rise of the Global left*, 2006; Hg.: *Democratizing Democracy: beyond the liberal democratic canon*, 2005; *Another Production is Possible: beyond the capitalist canon*, 2006; *Another Knowledge is possible: beyond the northern epistemologies*, 2007.

*Schulze, Detlef Georgia*, Philosophin und Genderforscherin. V: *Geschlechternormen-inkonforme Körperinszenierungen - Demokratisierung, De-Konstruktion oder Reproduktion des sexistischen Geschlechterverhältnisses?*, 2004; Mithg.: *Politisierung und Entpolitisierung als performative Praxis*, 2006.

*Seserko, Leo*, ehem. stellvertr. Ministerpräsident von Slowenien (1990-92), Prof. der Philosophie in Ljubljana, lehrt Umweltsoziologie an der Hochschule für Umweltschutz in Celje, veröffentlichte Texte zu Hegel, Marx, Umwelt und Politik, Europa und schreibt über zeitgenössische Philosophie.

*Soper, Kate*, Prof. für European Studies an der London Metropolitan University. V: *Humanism and Anti-Humanism*, 1986; *Troubled Pleasures: Writings on Politics, Gender and Hedonism*, 1990; *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, 1995; mit Martin Ryle, *To Relish the Sublime: Culture and Self-realisation in Postmodern Times*, 2001.

*Stützle, Ingo*, promoviert zum 'Ausgeglichenen Staatshaushalt als Europäischem Staatsprojekt' an der Universität Marburg; Mithg.: *Das Kapital neu lesen*, 2006; *Poulantzas lesen*, 2006.

*Tassis, Theofanis*, Philosoph und Dichter. V: *Cornelius Castoriadis: Eine Disposition der Philosophie* (Diss. Freie Universität Berlin, Elektronische Ressource), 2007.

*Vileisis, Danga*, Philosophin und Politologin aus den USA; arbeitet in Berlin. Publiziert Beiträge im Umfeld der Arbeit an der MEGA.

*Weinbach, Heike*, Dr. phil., Philosophin, ehem. Frauenbeauftragte an der Alice-Salomon-Fachhochschule, Schwerpunkte: Gender-Mainstreaming, Gerechtigkeitsphilosophie, Ethik und Anarchismus. Mediatorin, Social Justice- und Diversity-Trainerin. V: *Philosoph und Freier. Walter Benjamins Konstruktion der Geschlechterverhältnisse*, 1997; mit Andreas Kemper, *Klassismus: Eine Einführung in Theorie, Praxis, Widerstand*, 2007.