

## Brauchen wir Eliten?

**Volker Weiß** *im Gespräch mit Roger Behrens*

Legitimationsstrategien der Eliten – Über das Schaulaufen der ‚Leistungsträger‘

**Manuel Knoll**

Das Verhältnis von Elite und Gleichheit in Michael Walzers Gerechtigkeitstheorie

**Konrad Lotter**

Kunselite und Massenkultur – Versuche ihrer Versöhnung

**Helga Sporer**

Demokratie im Weltmaßstab bei Michael Hardt und Antonio Negri

**Csanád Bartos**

Gesellschaft ohne Eliten – Ein Manifest der solidarischen Anarchie

**Hannes Leitgeb**

„Eine außergewöhnliche Kombination!“

**Steffen Murau**

Marx' Fetisch und Kants Hypostasierung

WIDERSPRUCH 53

Brauchen wir Eliten?

Seite 3

Eine ... Phrase ist der Elitebegriff selber. Seine Unwahrhaftigkeit besteht darin, daß die Privilegien bestimmter Gruppen teleologisch für das Resultat eines wie immer gearteten Ausleseprozesses ausgegeben werden, während niemand die Eliten ausgelesen hat als etwa diese sich selber.

*Adorno, Prismen 1976, S. 34*

**WIDERSPRUCH** Nr. 53 Inhaltsverzeichnis 5

<b>Zum Thema</b>	Brauchen wir Eliten?	9
<b>Artikel</b>	<i>Volker Weiß</i> im Gespräch mit <i>Roger Behrens</i> Legitimationsstrategien der Eliten Über das Schaulaufen der ‚Leistungsträger‘	13
	<i>Manuel Knoll</i> Das Verhältnis von Elite und Gleichheit in Michael Walzers Gerechtigkeitstheorie	35
	<i>Konrad Lotter</i> Kunselite und Massenkultur Versuche ihrer Versöhnung	55
	<i>Helga Sporer</i> Multitude gegen Eliten Demokratie im Weltmaßstab bei Michael Hardt und Antonio Negri	65
	<i>Csanád Bartos</i> Gesellschaft ohne Eliten Ein Manifest der solidarischen Anarchie	79
<b>Bücher zum Thema</b>	Giorgio Agamben Herrschaft und Herrlichkeit <i>Helga Sporer</i>	97
	Ronald Dworkin Was ist Gleichheit? <i>Percy Turtur</i>	99
	Michael Hardt, Antonio Negri Common Wealth <i>Helga Sporer</i>	100
	Michael Hartmann Eliten und Macht in Europa <i>Marianne Rosenfelder</i>	102
	Unsichtbares Komitee Der kommende Aufstand <i>Udo Wieschebrink</i>	105

<b>Bücher zum Thema</b>	Oskar Negt Der politische Mensch <i>Lothar Butzke</i>	107
	Martha C. Nussbaum Die Grenzen der Gerechtigkeit <i>Ignaz Knips</i>	109
	Richard Wilkinson, Kate Pickett Gleichheit ist Glück <i>Franco Zotta</i>	112
	Amartya Sen Die Idee der Gerechtigkeit <i>Helga Sporer</i>	114
	Volker Weiß Deutschlands Neue Rechte <i>Georg Koch</i>	116
<b>Münchener Philosophie</b>	Raina Zimmering Zapatismus <i>Udo Wieschebrink</i>	120
	<i>Hannes Leitgeb</i> „Eine außergewöhnliche Kombination!“	123
	<b>Sonderthema</b> <i>Steffen Murau</i> Marx‘ Fetisch und Kants Hypostasierung Kritik und Notwendigkeit des Scheins im <i>Kapital</i>	128
<b>Neu-erscheinungen</b>	Michel Foucault Kritik der Regierens <i>Ottmar Mareis</i>	139
	Bernhard Irrgang Internetethik <i>Pery Turtur</i>	142
	Stephan Moebius, Markus Schroer (Hg) Diven, Hacker, Spekulanten <i>Ottmar Mareis</i>	143

	Inhalt	7
<b>Neu- erscheinungen</b>	Henning Ottmann Geschichte des politischen Denkens, Band 4/1 <i>Georg Koch</i>	145
	Meike Penkwitt (Hg) Feminisms Revisited <i>Jadwiga Adamiak</i>	149
	John Rawls Über Sünde, Glaube und Religion <i>Martin Bondeli</i>	150
	Karl Leonhard Reinhold Gesammelte Schriften, Band 4 <i>Alexander von Pechmann</i>	153
	Philipp Sarasin Darwin und Foucault <i>Pravru Mazumdar</i>	154
	Sylvia Sasse Michail Bachtin zur Einführung <i>Konrad Lotter</i>	158
	Sebastian Schleidgen Zukunft verpflichtet? <i>Reinhard Meiners</i>	159
	Tatjana Schönwälder-Kuntze Freiheit als Norm? <i>Alexander von Pechmann</i>	162
	Detlef Staude (Hg) Methoden Philosophischer Praxis <i>Georg Koch</i>	164
	Mohamed Turki Humanismus und Interkulturalität <i>Martin Schraven</i>	165
	Paul U. Unschuld Ware Gesundheit <i>Bernd M. Malunat</i>	168

<b>Neu- erscheinungen</b>	Nikolaus Urbanek Auf der Suche nach einer zeitgemäßen Musikästhetik <i>Anna Weicker</i>	170
	Francesca Vidal Rhetorik des Virtuellen <i>Rainer E. Zimmermann</i>	174
	Morris Vollmann Freud gegen Kant? <i>Ingo Elbe</i>	177
	Martin Warnke Theorien des Internet <i>Pery Turtur</i>	179
	Burkard Wiebel, Alisha Pilenko, Gabriele Nintemann (Hg) Mechanismen psychosozialer Zerstörung <i>Marianne Rosenfelder</i>	180
	Stefan Zenklusen Philosophische Bezüge bei Pierre Bourdieu <i>Lothar Butzke</i>	182
<b>Leserbrief</b>	<i>Jürgen Große</i> „Träume eines Geisterschers“:	184
<b>Anhang</b>	AutorInnen	187
	Impressum	188

Zum Thema

Brauchen wir Eliten?

Seite 9 – 11

Dass es Eliten gibt, ist unbestritten. Wurden in den bürgerlichen Revolutionen die Privilegien von Adel und Klerus auch abgeschafft, so rekrutieren sich weiterhin die Eliten aus den speziellen Führungsakademien und Business Schools, um die Machtpositionen im Staat und in der Wirtschaft einzunehmen: Ein Prozent der Deutschen verfügt heute über mehr ein Viertel des Gesamtvermögens.

Was sich jedoch geändert hat, ist die *Legitimität* der Eliten. War die europäische Elite nach dem Desaster des Faschismus und angesichts des ‚sozialistischen Lagers‘ jahrzehntelang recht kleinlaut und musste sich soziale Öffnungen, gesetzliche Regelungen der betrieblichen Mitbestimmung und der politischen Partizipation gefallen lassen, erschallt seit dem Fall der Mauer wieder schamlos der Ruf: „Wir brauchen Eliten!“. Seither wurden Elite-Hochschulen gekürt, Elite-Studiengänge etabliert und ElitePartner.de vermittelt Kontakte für „Akademiker & Singles mit Niveau“. Ohne Eliten, so das demokratieverachtende Credo, seien kein handlungsfähiger Staat und keine erfolgreiche Wirtschaft zu machen.

Auf der anderen Seite wachsen seit einigen Jahren die antielitären und egalitären Bewegungen. Die Massenproteste gegen die Laufzeitverlängerung der Atomkraft in Deutschland, gegen den ‚Berlusconismus‘ in Italien, gegen die Erhöhung des Rentenalters in Frankreich, die Kämpfe in Griechenland und um die „Democracia Real Ya“ in Spanien – sie alle richten sich nicht nur gegen die Inhalte, sondern gezielt gegen das Verhalten und das Gebaren der Eliten. Und in jüngster Zeit zeigt die Bevölkerung in den arabischen Ländern, dass sie bereit und fähig ist, sich selbst zu organisieren, dass sie keine Eliten mehr will und braucht.

Diesen aktuellen Vorgängen entgegen beharrt die politische Philosophie auf der Meinung, dass, zumal dynamische, Gesellschaften Eliten brauchen. Strittig ist nur, wie sie zu begründen und rechtfertigen sind, welche Funktionen sie zu erfüllen haben, und welche Anforderungen an sie zu stellen sind. Dass die Menschheit jedoch auf ewig gespalten sei in ein „Oben“, das anschaufft und führt, und ein „Unten“, das ausführt und gehorcht, dies gehört seit Platons Kritik an den Sophisten zum Kanon des politischen Denkens.

Angesichts dieses Dogmas politischer Theorie haben die Egalitären sich seit jeher schwer getan. Sie wurden als Chiliasten verlacht, als Utopisten denunziert oder als Radikale verfolgt. In den letzten Jahren scheinen sie jedoch auf unerwartete Weise Auftrieb zu erhalten: egalitäre Bewegungen nutzen weltweit die neuen Medien der Kommunikation und entwickeln neue Formen der sozialen und politischen Selbstorganisation. Es scheint sich Marx' Einsicht zu bewahrheiten, dass die Entfaltung der gesellschaftlichen Produktivkräfte die Notwendigkeit von Herrschaft und Elite untergräbt.

Auch wenn es zweifellos ein weiter Weg ist von der herrschaftsfreien Organisation politischer Aktionen zu einer Gesellschaft ohne Elite, so stellt sich unter den heutigen Bedingungen erneut die zentrale Frage der politischen Theorie: „*Brauchen wir Eliten?*“. Sie steht im Zentrum des Hefts.

Den Anfang macht das Gespräch von *Roger Behrens* und *Volker Weiß*, das die gegenwärtigen Legitimationsstrategien der Eliten analysiert und sie in den historischen Kontext der traditionellen Elitetheorien stellt.

Der Beitrag von *Manuel Knoll* stellt die Gerechtigkeitstheorie des Moralphilosophen Michael Walzer dar, die die Elitebildung an spezifische Gleichheitsbedingungen und eingeschränkte Geltungsbereiche knüpft.

In „Kunselite und Massenkultur. Versuche ihrer Versöhnung“ geht *Konrad Lotter* den unterschiedlichen und folgenreichen Konzeptionen nach, Elemente und Formen der „hohen“ und der „niedereren“ Kunst miteinander zu verbinden.

Der Beitrag von *Helga Sporer* „Multitude gegen Eliten“ diskutiert die Gesellschaftstheorie von Michael Hardt und Antonio Negri, die in der „Menge“ das Potential zu herrschaftsfreier Selbstorganisation und -regierung erkennt.

Das Manifest „Gesellschaft ohne Eliten“ von Csanád Bartos nennt das Prinzipien und Umstände, unter denen eine herrschaftsfreie und solidarische Gesellschaft zu denken ist.

Fortgeführt, erweitert und abgeschlossen wird das Thema mit einer Reihe von Rezensionen zum Spannungsfeld von Gleichheit und Eliten.

In der Rubrik „Münchener Philosophie“ stellt diesmal *Hannes Leitgeb* die Umwege und Wege dar, die ihn zur Logik und Sprachphilosophie geführt haben.

Das Sonderthema ist Karl Marx gewidmet. *Steffen Murau* vergleicht den Begriff der Kritik bei Kant mit der „Kritik der politischen Ökonomie“, wie sie Marx im „Kapital“ ausgeführt hat.

Ein umfangreicher Rezensionsteil von ausgewählten Neuerscheinungen schließt das Heft ab.

*Die Redaktion*

**Volker Weiß**  
**Roger Behrens**

**Legitimationsstrategien der Eliten**  
**Über das Schaulaufen der**  
**„Leistungsträger“**  
**Ein Gespräch**

Seite 13 – 34

*Roger Behrens:* Mit *Deutschlands Neue Rechte* hast du einen Essay vorgelegt,<sup>1</sup> in dem du eingehend die Strategien und die Struktur der aktuellen deutschen Ideologie analysierst. Der Begriff der Elite, den du bereits im Untertitel nennst, ist dabei zentral: „Angriff der Eliten – Von Spengler bis Sarrazin“. Deine Studie bewegt sich im Kontext der gegenwärtigen, zumeist phrasenhaften und in einem trivialen Sinne ideologisch, nämlich schlicht populistisch gefärbten Debatten um Werte, Tradition und dem, was Carl Schmitt „das Politische“ genannt hat; Debatten, die – verfolgt man deren Verlauf in den unterschiedlichen Kanälen der so genannten Öffentlichkeit – mit einem Kulturkonservatismus gepaart sind, dessen reaktionären Momente seit dem *Fin de siècle*, also seit der Lebensphilosophie und ihren theoretischen Derivaten, unverhüllt proklamiert werden. Hier haben wir also eine zeitliche Klammer von über einem Jahrhundert. Insofern geht es dir auch um eine historische Rekonstruktion des aktuellen Elitarismus.

Ich möchte deshalb unser Gespräch zum Anlass nehmen, gewissermaßen die Kritik zwischen den Jahrhunderten zu entfalten. Dabei stellen sich mir die Fragen, ob wir es heute einfach mit einer Wiederholung des Rechtskonservatismus zu tun haben, ob sich unter Umständen eine Demokratisierung elitär-gesellschaftlicher Ressentiments vollzogen hat und sich also Phäno-

---

<sup>1</sup> Volker Weiß: *Deutschlands Neue Rechte. Angriff der Eliten – Von Spengler bis Sarrazin*, Paderborn 2011 (siehe Rezension im Heft, S. 116).

mene beobachten lassen, die neu sind, oder ob sie nur Verlängerungen dessen sind, was sich schon in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts etwa bei Moeller van den Bruck, Julius Jung oder Oswald Spengler findet.

*Volker Weiß:* Vom Standpunkt der so genannten Elite aus gibt es eine lange Tradition der Herrschaftsbegründung. Im Zentrum meiner Überlegungen stehen vor allem die politischen Delegitimierungsstrategien, wie sie seit Ende des 19. Jahrhunderts den antidemokratischen Diskurs der Rechten prägten – und schließlich bei dem Sozialdemokraten Sarrazin wieder zu Tage traten. Mein Interesse gilt dabei Gemeinsamkeiten dieses Elitedenkens durch fast anderthalb Jahrhunderte. Dabei tritt eigentlich immer das gleiche Muster auf: ein Lamento über den Verfall des Landes, gepaart mit Schuldzuweisungen an die unteren Schichten. Könnten die Leistungs- und Kulturträger nur, wie sie wollten, und würden nicht immer durch den Pöbel ausgebremst, stünde, so die Argumentation, Deutschland unangefochten an der Spitze.

Begibt man sich gezielt auf die Suche nach dieser Argumentation, so lässt sich ein Bogen spannen von den ersten soziologischen Versuchen, die „Minderwertigkeit“ bestimmter Bevölkerungsteile zu begründen, über Autoren wie Oswald Spengler, Edgar Julius Jung bis in die so genannte intellektuelle Rechte der Bundesrepublik, um schließlich mit Thilo Sarrazin und Peter Sloterdijk in der Gegenwart anzukommen. Eben das versuche ich in dem Essay nachzuzeichnen, und die Gemeinsamkeiten über die Jahrzehnte sind augenfällig. Als ich Sarrazins *Deutschland schafft sich ab* las, fühlte ich mich sofort an Edgar Julius Jungs *Herrschaft der Minderwertigen* erinnert, das 1927 erstmals erschien. Auch Oswald Spengler argumentiert in einigen Passagen von *Jahre der Entscheidung* wie Sarrazin heute. Und Sarrazins Ausführungen zu Aufstieg und Fall der antiken Hochkulturen erinnern sicher nicht zufällig an die Kulturzyklen in *Der Untergang des Abendlandes* – nur macht ihre Lektüre nicht annähernd so viel Spaß wie bei Spengler. Alle diese Autoren prophezeien den Untergang der westlichen Kultur, weil in ihr angeblich minderwertige Elemente gefördert würden, während die „Elite“, das Rückgrat des Ganzen, verschwände. Diese Diagnose ist letztlich so alt wie die Entdeckung der Massen als politischer Faktor.

*Behrens:* Ich will kurz beim Stichwort ‚Delegitimierung‘ nachhaken, weil sie mir für die von Dir nachgezeichneten Entwicklung ‚antidemokratischer Herrschaftsbegründung‘, wie du es nennst, zentral zu sein scheint, und weil sie in Kontrast zu dem steht, was man ‚demokratische Herrschaftsbegrün-

„dung“ nennen könnte, wie sie etwa in den frühen Arbeiten von Jürgen Habermas oder Claus Offe nachgezeichnet wurde.<sup>2</sup> Verstehe ich richtig, so geht es um die Delegitimierung politischer Partizipation und damit um einen Topos, der nicht im Sinne der Kritik der politischen Ökonomie von einer Gesellschaft der Klassen ausgeht, sondern von einer „Masse“, die sich im Konflikt mit der „Elite“ befindet.

*Herrschaft über oder durch die Masse?*

*Weiß:* Mit der Dichotomie „Elite versus Masse“, einem roten Faden meines Textes, bildet die Frage der *Mitbestimmung* den Kern. Die „Masse“, traditionell die in den Großstädten geballten unteren Schichten, sollte von der Teilhabe an der politischen Herrschaft möglichst ferngehalten werden. Zu diesem Ziel formierten sich grob gesagt zwei Strömungen: die eine, konservative, versuchte, das alte Modell des Komplettausschlusses aufrecht zu erhalten; die andere, für die ich Gustave Le Bon oder George Sorel nennen möchte, hat das Potential entdeckt, *durch* die Masse zu herrschen. Der ersten Strömung war im 20. Jahrhundert in Europa keine Zukunft beschieden; die zweite mündete schließlich im europäischen Faschismus. Zwischen diesen Polen steht der langwierige Demokratisierungsprozess des Konservatismus, mit dem auch seine inhaltliche Liberalisierung einherging, und der erst zwischen 1945 und 1968 endet. Besonders diese Demokratisierung sehe ich jetzt durch Autoren wie Sarrazin und auch Sloterdijk in Frage gestellt. Diesen Prozess hat Ortega y Gasset im *Aufstand der Massen* antizipiert, als er formulierte, welchem Zustand er hinterher trauert: „Das allgemeine Stimmrecht gab der Masse nicht das Recht, zu entscheiden, sondern die Entscheidung der einen oder anderen Elite gutzuheißten.“<sup>3</sup> Letztendlich fließen Klasse und Masse zu einem Ressentiment zusammen; seit 1789 galten die städtischen Unterschichten als schwer zählbare „gefährliche Klassen“. Und die Masse ist ihr Ausdruck, zumindest in der unkontrollierbaren städtischen Form. Eingehegt werden konnte sie zunächst nur durch das Militär; es kam dann ja die Zeit der Massenheere und Generalmobil-machungen. Ich untersuche gewissermaßen Kontinuität und Wandel dieses Arguments, gehe also einerseits den historischen Spuren der „Sarrazin-

<sup>2</sup> Vgl. Claus Offe: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt/Main 1972; Jürgen Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main 1973.

<sup>3</sup> José Ortega y Gasset: *Der Aufstand der Massen* (1930), in: *Signale unserer Zeit*. Essays, Stuttgart u. a., o. J., 151-304, hier 184.

Debatte“ nach und versuche andererseits herauszuarbeiten, was der Gegenwart geschuldet ist.

*Behrens:* Haben wir es um 1900, am Ende der liberalen Phase des Kapitalismus und in der Übergangszeit vom Hoch- zum Spätkapitalismus, mit Verfallserscheinungen der, wenn man das so sagen kann, humanistischen Konfession des Bürgertums zu tun, ist heute wie selbstverständlich vom Neoliberalismus die Rede, der seinen kulturellen und politischen Ausdruck in Formen einer – vermeintlich – *neuen Bürgerlichkeit* findet und damit in ideologischen Formationen, die sich offensiv auf Idee und Begriff des „Bürgerlichen“ zu beziehen vorgeben. Was sich hier meines Erachtens abzeichnet, ist eine neue Konstellation von Elite, Staat und Wirtschaft, die nicht auf ein faschistisches, totalitär-staatliches Regime hinausläuft, sondern – neoliberal an den Unternehmergeist der Einzelnen appellierend – auf eine Art demokratischen Autoritarismus.

*Die Sehnsucht nach einer „neuen Elite“*

*Weiß:* Ja, die Beobachtung teile ich. Bei gleichzeitigem Verschwinden der bürgerlichen Kultur – sie ist ja längst im Markt aufgegangen, auf den alle ihre Haut zu tragen haben – gibt es eine merkwürdige Idealisierung vorgeblich verloren gegangener bürgerlicher Tugenden. Abgesehen davon, dass es schwer zu prüfen ist, ob dieses Ideal in der historischen Wirklichkeit je seine Entsprechung fand, sind nicht die Tugenden verloren gegangen, sondern die Welt, der sie entsprangen, ist verschwunden. Sie war das kulturelle Universum eines Thomas Mann wie eines György Lukács, eines Theodor W. Adorno wie eines Carl Schmitt. Bei Licht betrachtet, ist es dem Trend einer *allgemeinen Proletarisierung* gewichen, aus der jetzt die Sehnsucht nach einer neuen Elite erwächst. Diese Sehnsucht kann sich gar im Wunsch nach einer Rückkehr der Aristokratie in die Politik artikulieren, natürlich ebenfalls in heutige Formen gekleidet. Denken wir an den Schaumschläger von Guttenberg, seine Frau Stefanie und ihr Bündnis mit dem Boulevard: einerseits die öffentliche Präsentation der Ahnenreihen beider, gewissermaßen als Qualitätsgarantie; andererseits ‚Bild‘, RTL2 und die gesamte Regenbogenpresse. Mehr Spektakel war kaum möglich. Meines Erachtens zählt Sarrazin ebenfalls zu diesem Phänomen, auch wenn er insgesamt wenig gentlemanlike auftritt. Vielleicht macht diese heutige Form der Glamour- und Krawall-Aristokratie nur das kenntlich, was schon immer im Begriff enthalten war?

*Behrens:* Ja, man sollte von einer *neoaristokratischen* Elite sprechen, die sich in der bundesdeutschen Politik nach denselben Mustern, Gesten und Gebaren inszeniert, wie man es aus den TV-Filmproduktionen des öffentlich-rechtlichen Rundfunks seit den 80ern kennt, seit der Zeit also, als in der Bundesrepublik eine geistig-moralische Wende stattfand, die allgemein als Postmoderne diagnostiziert wurde und den Beginn der neoliberalen Ökonomie insofern kennzeichnet, als neue Formen des autoritären Charakters die Bühne betraten. Erich Fromm sprach damals vom Marketing-Charakter<sup>4</sup> und Leo Kofler kritisierte als einer der ersten die Yuppie-Moral.<sup>5</sup> Die US-amerikanische Fernsehideologie reüssierte auch hierzulande mit ‚Dallas‘ und ‚Denver-Clan‘; es folgten ‚Das Traumschiff‘, ‚Die Schwarzwaldklinik‘ und die Rosamunde Pilcher-Verfilmungen, Produktionen, die neue Bilder charismatischer Führungspersönlichkeiten, Männer wie Frauen, schufen – Charaktertypen des gesellschaftsfernen, zugleich aber weltoffenen, weltsorgenden, sympathischen Unternehmers. Diese Bilder appellierten nicht nur an kleinbürgerliche Aufstiegsphantasien, sondern antizipierten als Spektakel, was Sloterdijk neuerdings als „Thymotisierung des Kapitalismus“<sup>6</sup> fordert: der gönnerhafte Stolz der „gebenden Hand“ beziehungsweise die aggressive Selbstbehauptung der Eliten.<sup>7</sup> Die Familie Guttenberg, aber auch Westerwelle, Sarrazin und andere aus diesem Lager, schließlich auch jüngere Adepten Sloterdijks wie Norbert Bolz zeigen in ihrer medialen Sozialphysiognomie bereits das, was Sloterdijk sich unter seiner ominösen „thymotischen Energie“ vorstellt: eine Arroganz der Macht, die sich letztendlich als aktuelle Form bürgerlicher Herrschaft präsentiert. Allerdings gehört zu diesen spektakulären Inszenierungen einer neoaristokratischen Elite auch ein je zeitspezifischer, aktueller „Ausdruck der Masse“ im Sinne einer „Ästhetisierung der Politik“ nach Walter Benjamin.<sup>8</sup> Ist es das, was du mit dem „Trend einer allgemeinen Proletarisierung“ meinst?

*Weiß:* Mit diesem zugegeben polemischen Begriff meine ich einerseits die banalen ökonomischen Zwänge, die auch große Gleichmacher sind. Erbschaften und Mäzenatentum haben ja nicht wenigen Intellektuellen ein Da-

<sup>4</sup> Vgl. Erich Fromm: *Haben oder Sein*, München 1979, 179 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Leo Kofler: *Yuppie-Moral. Zur Kritik des neoliberalen Sozialdarwinismus*, in: ders., *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit*, Hamburg 2000, 220 ff.

<sup>6</sup> Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit*, Frankfurt/Main 2006, 59.

<sup>7</sup> Vgl. Peter Sloterdijk: *Die Revolution der gebenden Hand*, in: FAZ, 13.6.2009.

<sup>8</sup> Vgl. Walter Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: GS Bd. I, 2, 508.

sein ermöglicht, das ihnen Raum zur Reflexion gab. Diese bürgerliche Welt als Parallelwelt von Geist und Mehrwert, die von den Zumutungen der direkten Reproduktion verschont blieb, ist verschwunden. Die Universität beispielsweise soll heute tatsächlich der massenhaften Berufsausbildung dienen – das war im 19. Jahrhundert nicht unbedingt so. Die Demokratisierung der Universitäten Ende der 60er Jahre schnitt die alten Zöpfe einer elitär abgeschotteten Bildungsstätte ab. Dies bedeutete aber auch ihre Ausrichtung auf den realen gesellschaftlichen Bedarf an höher qualifizierten Arbeitskräften. Vielleicht spricht aus der „thymotischen Wende“ Sloterdijks auch der Wunsch nach Wiederkehr dieser übersichtlichen Welt.

Andererseits meine ich damit auch die bekannten kulturindustriellen Formen der Politik, von denen Walter Benjamin und später Guy Debord sprachen, und die inzwischen alle Bereiche der Gesellschaft durchdringen. Dem können sich auch die „besseren Schichten“ nicht entziehen. Herrschaft bedarf dieser Formen sogar, seit Wilhelm II. sein „persönliches Regiment“ mittels der damaligen Massenmedien zu errichten begann ...

*Behrens:* ... Das Versprechen vom „Platz an der Sonne“ ist eben nicht nur ein militärisch-kolonialchauvinistisches. So wie Napoleon III. „Freude und Glanz“ zu seiner Devise erklärte ...

*Weiß:* Jedenfalls ist das mitnichten ein nur US-amerikanisches Phänomen. Seit dieser Zeit, als sich bereits Köpfe wie Max Weber dieser Frage annahmen, spätestens aber seit den 20er Jahren, kann die Elite nicht mehr *über* die Massen herrschen, sondern muss es *durch* sie tun, ihr Konzessionen machen und Versprechen geben. Vielleicht ist die Situation damit sogar schlimmer als um 1900; denn der Liberalismus hat sich des Humanismus, der ihn einst mit getragen hatte, entledigt.

*Der Typus des ‚Neuaristokraten‘*

Damit verändert auch die Spitze der Gesellschaft ihr Gesicht. Natürlich gilt in der bürgerlichen Tradition der erfolgreiche Wirtschaftskapitän als der beste Mann der Politik; denn er hat seine Fähigkeiten bereits auf dem freien Markt unter Beweis gestellt. Ob das aber wirklich ein Qualitätsmerkmal sein muss, ist fraglich. Man kann im europäischen Ausland Phänomene wie Berlusconi oder auch Haider beobachten, bei denen sehr zweifelhafte Gestalten mit ebenso zweifelhaften Methoden an die Spitze der Politik streben. In beiden Fällen war ihnen das Image des erfolgreichen Unternehmers sehr dienlich. Dass sie gerade über den rechten Flügel kamen, ist auch nicht

verwunderlich; gerade Konservative hatten mehr und mehr Kritik am Typ des Berufspolitikers, der ein Produkt der Parteiapparate war und praktisch nichts anderes gelernt hat als „Politik zu machen“. Sie wollten jemanden, der sich im „wahren Leben“ bewährt hatte – und gerieten dann an die Unternehmertypen. Diese Entwicklung wurde auch durch den Umstand befördert, dass der konservative Patriarch in vielen Punkten dem Mafioso ähnelt.

In Deutschland wurde allerdings mit dem Modell Guttenberg eine andere Strategie versucht, die den bürgerlichen Typus des erfolgreichen Unternehmers, den Vertreter der traditionellen Elite sowie den Popstar unter einen Hut bringen wollte. Guttenberg sollte all die Tugenden des Berufspolitikers, wie sie bei Max Weber definiert werden, auf sich vereinen: *Tradition*, *Charisma* und *Legalität*. Zur Tradition zählten der Adelstitel und die Einheirat ins Haus Bismarck. Das Charisma war eine Medienschöpfung, und für die Legalität bedurfte es neben der Partei des Doktorgrades als Ausweis vermeintlichen Expertentums. Sieht man von der Zufälligkeit der Geburt in den fränkischen Adel ab, waren die beiden anderen Punkte reine Luftnummern. Der Mann war Praktikant aus einer sehr reichen Familie, der nicht einmal das zweite Staatsexamen gemacht hatte, musste aber als der erfolgreiche Macher auftreten und ließ sich anfangs sogar noch ein mittelständisches Unternehmen andichten. Das eigentliche Problem war jedoch das reibungslose Zusammenspiel mit dem Boulevard, das die Guttenbergs systematisch aufbaute. Leider ist mein Essay vor dem Skandal erschienen, die Sache wäre eine Vertiefung wert gewesen. Ich habe dann einen separaten Artikel dazu veröffentlicht.<sup>9</sup>

*Behrens:* Hans-Joachim Lenger hat neulich in einem Radiobeitrag<sup>10</sup> sehr passend die Einführung eines „Dr. p. c.“ (*pecuniae causa*), also den Doktor „des Geldes wegen“, vorgeschlagen ... Im Übrigen ist es für unser Thema keineswegs beiläufig, dass es in dieser besonderen Konstellation von Elite-Ideologie, Politikspektakel und Herrschaftssicherung in neoliberalen Zeiten plötzlich um erschlichene Dokortitel geht. Guttenberg ist ja mittlerweile nicht der einzige Titelbetrüger in politischer Funktion. Immerhin wird der gegenwärtige Elitediskurs – nicht nur in der BRD – von einer nachhaltig-fundamentalen Umstrukturierung des Bildungswesens bzw. des gesell-

<sup>9</sup> Volker Weiß: Stolz und Vorurteil, in: Jungle World Nr. 9, 3.3.2011 [jungle-world.com/artikel/2011/09/42734.html; Abruf: 20. Juni 2011].

<sup>10</sup> dradio.de/dlf/sendungen/kulturheute/1455792/ [Abruf: 20. Juni 2011].

schaftlich implementierten Bildungsverständnisses überhaupt begleitet, um mit Sudoku, Quiz-Shows, Infotainment, Kreativitäts-Boom, Bologna, PISA und Einbürgerungstests in vielfältiger Weise die Leistungsbereitschaft der Einzelnen in Dispositiven der Selbstkontrolle zu üben.<sup>11</sup> Dass auf Guttenbergs Betrug dann auch gleich Professoren und Doktoren sich in akademischer Berufsstandswahrung versuchten und eine Protestnote verfassten,<sup>12</sup> hat fast schon etwas Verzweifelt-Komisches und mutet grotesk an im Spiegel der elitären Exzellenz-Cluster mit ihren Regalmeter akademischer Publizistik, die vorrangig dem statistisch-evaluativen Ranking und der ökonomischen Reputation der Universitäten dienen. Überdies kann man sich sicher sein, dass Guttenbergs Arbeit *Verfassung und Verfassungsvertrag. Konstitutionelle Entwicklungsstufen in den USA und der EU*, wäre sie kein Plagiat, nicht viel zum wissenschaftlichen Fortschritt beigetragen hätte. Es ging ohnehin nur um den Titel, an dem – nicht an den Forschungsergebnissen – einzig und allein die Macht des Wissens, die Aura der Expertise, der Nimbus des Sachverstands eines Eingeweihten hängt.

Und hier gibt es Rückkopplungen mit unserem Thema, nicht zuletzt, weil die Durchsetzungsversuche der neuen Eliten als „Kulturkampf“ nicht nur von der Öffentlichkeit als klassischer Bühne der Selbstbehauptung abhängen, sondern auch auf akademische Legitimation angewiesen sind. Gerade im medial-öffentlichen Diskurs, etwa der Talkshows, rangieren diese Eliten schließlich auch als *Wissenskompetenzen*. In deinem Buch hast du sehr sorgfältig rekonstruiert, wie aus Sarrazins Positionen überhaupt ein Buch, ein Sachbuch mit Bestseller-Auflage, werden konnte.<sup>13</sup>

*Weiß*: Es begann damit, dass *Bild* ganze Passagen Sarrazins aus der *Lettre International* übernommen hat, übrigens ohne Genehmigung des Herausgebers. Später haben sich *Bild*, *Spiegel* und die *Deutsche Verlagsanstalt* als die perfekte Mischung erwiesen, um praktisch die ganze Gesellschaft mit Sarrazins Thesen zu erreichen. Das Marketing war perfekt, der Absatz entsprechend und der Skandal gut kalkuliert. Hier haben diese Wissenskompetenzen aber auch eindeutig versagt; denn am Ende stand das Tauziehen von Gutachten und Gegengutachten. Letztlich hat man versucht, die Legitima-

<sup>11</sup> „Üben“ in der Weise, wie Peter Brückner es beschrieben hat; vgl. Brückner: *Psychologie und Geschichte*, Berlin 1982, 102 ff.

<sup>12</sup> Siehe: Professoren rebellieren gegen Guttenberg [[zeit.de/politik/deutschland/2011-03/guttenberg-professoren-doktoranden](http://zeit.de/politik/deutschland/2011-03/guttenberg-professoren-doktoranden); 20.6.2011].

<sup>13</sup> Vgl. Volker Weiß: *Deutschlands Neue Rechte*, a. a. O., 7 ff.

tion Sarrazins sowohl über die *Fakten* als auch über den *Massenzuspruch* herzustellen. Beides sind Elemente, die historisch zusammengehören. Schließlich ist die Statistik im 19. Jahrhundert groß geworden, um der entstehenden Massengesellschaft normalistisch zu Leibe zu rücken. Diesbezüglich verdanke ich Michael Gampers Diskursgeschichte der Menschenmenge interessante Erkenntnisse.<sup>14</sup> Sarrazin selbst hat sich in dieser Frage als guter Sozialdemokrat erwiesen, in dessen Weltbild Statistiken und Massenaufgaben gehören. Und er erreichte ja wesentlich mehr Menschen als Bolz oder Sloterdijk, deren Wirkung auf das bildungsbürgerliche Segment beschränkt bleibt. Auch bedienten seine Provokationen den Massengeschmack. Seine Angriffe gegen Leistungswillen und Erbgutqualität von Hartz IV-Empfängern und Migranten waren griffig genug, um entsprechende Wirkung entfalten zu können. Die Bauart des Ganzen, die Präsentation des erfolgreichen Leistungswillens, auch vermittelt der Trash-Formate, war der Gutenberg-Story nicht unähnlich. Schon im Zuge der Sarrazin-Debatte kam es zum regelrechten Schaulaufen der „Leistungsträger“ in den Talkshows und Feuilletons. Interessant ist allerdings, wie sich diese Spektakelformen mit einem diffusen konservativen Begehren vermischen.

#### *Die Denunziation der Schwachen und Dummen*

*Bebrens:* Zum Vorschein tritt dabei auch eine beschämend-lächerliche Not der neuen Eliten, sich allenthalben und immer wieder wichtig machen zu müssen. Dies geht mit dem Effekt einher, den du in deinem Buch beschreibst: „die Inszenierung des Sprechers als Opfer und Märtyrer“.<sup>15</sup> Während sich Sarrazin immer ein bisschen wie ein geschlagener Hund aufführt, präsentiert sich Sloterdijk mit Stolz. Gemeinsam ist beiden, dass sie immer schon aus der Position der Defensive sprechen, um sich und ihr – wie auch immer diffuses – Milieu zu verteidigen: eine Art Vorwärtsverteidigung als spätbürgerliche Verlust-Panik, die aber in einer lockeren Diskriminierungs- und Inkriminierungsrhetorik vorgetragen wird. Dies scheint mir eine besonders deutsche Form jener gefährlichen Banalisierung zu sein, die Guy Debord schon längst für die Entwicklung der „Gesellschaft des Spektakels“ diagnostizierte: Ein konfuser Populismus der Häme, der hämischen Denunziation der Schwächeren, eine Schadenfreude über soziale Verlierer, denen

<sup>14</sup> Michael Gamber: Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765-1930, München 2007.

<sup>15</sup> Volker Weiß: Deutschlands Neue Rechte, a. a. O., 89.

Dummheit attestiert wird, um sie in dieser Dummheit noch dümmer erscheinen zu lassen.

Damit ist dann zweierlei behauptet: Erstens dass die Ausgegrenzten, Minderbemittelten, Unteren etc. selbst Schuld seien, und ihre prekäre Lage ihnen ohnehin angemessen sei, weil sie „eh nichts hinbekommen“ und „nichts hinbekommen wollen“<sup>16</sup>. Und zweitens als der ideologiestrategisch wichtigere Punkt, dass die Unterschichten wie die Intellektuellen, die sich für sie und mit ihnen engagieren, sowieso keinen Durchblick hätten, weil sie auch nicht annähernd über den nötigen Sachverstand verfügten, um die gegenwärtigen Probleme überhaupt beurteilen, geschweige denn lösen zu können und zu wollen. Auf diese Weise will sich die Elite so legitimieren, wie Münchhausen sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zog, sei es in der pseudoliberalen Variante einer Verantwortungselite, in der konservativen Variante einer Leistungs- und Funktionseleite oder in der neoaristokratischen Variante einer Kulturkampfelite. Vorausgesetzt werden dabei gesellschaftliche Hierarchien als präsoziale, „natürliche“ Invarianten – die Reinstallation einer Herrschaft von Oben über Unten unter Bedingungen von Praktiken und Dispositiven der Macht. In meinen Augen ist diese Art der Selbstlegitimation ein aggressiver antimoderner Rechtsnietzschanismus, der einen langweilig gewordenen postmodernen Linksnietzschanismus durchweicht.<sup>17</sup> Sloterdijk spricht von notwendiger „Vertikalspannung“.

In die derart abgesteckten Kampfzonen, in denen die Eliten glauben, sich behaupten zu müssen, werden mitunter sehr skurrile Figuren eingespannt, wenn etwa Norbert Bolz, flankiert von Martin Lindner, bei Anne Will auf eine als „Gutmensch“ fungierende Margot Käßmann losgelassen wird und poltert, dass sie „gefährlich“ sei, weil sie naiv das Gute predige und „aus dem Stand heraus zur aktuellen Politik Stellung zu nehmen“ versuche. Er belehrt sie anschließend über den „Kern der Sache“, dass es „Dinge gibt, die wirklich so vielschichtig sind, dass es ein bisschen über den Horizont derer hinausgeht, die sich nicht von Berufs wegen damit beschäftigen. Zumal selbst die Leute, die das professionell machen, oft einräumen müssen,

---

<sup>16</sup> Das hat Sarrazin rechtspopulistisch und Sloterdijk ressentiment-philosophisch ausgeführt. Als „Philosophie“ gelten Behauptungen wie die, dass der „Grund der Ungleichheit zwischen den Menschen“ im „Unterschied zwischen denen, die etwas oder viel aus sich machen, und denen, die nichts oder wenig aus sich machen“, läge. Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt/Main 2009, 66.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Jan Rehmann: Postmoderner Links-Nietzschanismus. Deleuze und Foucault. Eine Dekonstruktion, Hamburg 2004.

dass es über ihre Kapazitätsgrenzen hinausgeht.<sup>18</sup> In seiner Irrsinnigkeit und Banalität hat dies zweifellos einen hohen Unterhaltungswert; es zeigt aber auch einmal mehr, wie unsicher die Kampfzonen und schwach die „Argumente“ der Eliten sind.

Ich frage mich dann, ob das völlig belanglos ist oder ein Moment ideologischer Konfusion. Auch Sarrazin wie Sloterdijk kokettieren ihrem Publikum gegenüber damit, gar nicht so ernst genommen werden zu wollen, damit ihre Thesen umso seriöser – im Sinne von kompetenter, richtiger und wichtiger – erstrahlen können. Ist das die Strategie der neuen Eliten: die eigene politische Position in der medialen Karikatur zur Unkenntlichkeit zu verzerren?

### *Der Kampf gegen das Gutmenschentum als Spektakel*

*Weiß:* Bei Sarrazin würde ich bezweifeln, dass er nicht ernst genommen werden will. Er kommt aus der Politik und offeriert eine ganze Reihe konkreter Maßnahmen, zumeist in Form sozialpolitischer Einschnitte. Das Karikaturhafte, etwa die von ihm und seiner Frau getestete Hartz-IV-Diät, entwickelte seine Komik eher ungewollt. Sicher gehört das ganze groteske Talkshow-Spektakel dazu, das ist eben Teil der Kunst, durch die Massen zu herrschen. Daher würde ich Margot Käßmann ebenfalls in das Gesamtbild einfügen wollen: ihre Zuständigkeit ist dieses angenehme Wohlgefühl, das von einem guten Gewissen ausgelöst wird. Grundsätzlich ist mir ein politisieren der Klerus – gleich welcher Religion – nicht geheuer.

Aber die Angriffe auf die „Gutmenschen“ sind tatsächlich in vielen Debatten zu einer erstaunlichen Routine geworden. Sie haben den gängigen Vorwurf „Kommunist“ aus der Zeit von Franz Joseph Strauß abgelöst. Auch hier gibt es einen Vorlauf: Ich verfolge das Motiv ja bis zu Heinrich von Treitschke zurück. Auch Arnold Gehlen zog gegen die Moral der „guten Menschen“ ins Feld und plädierte für ein realistisches Menschenbild, das auf Hierarchien und Fügung gründet, wobei es ihm wie stets um die Verteidigung der starken deutschen Staatstradition vor 1945 ging. Ebenfalls bei ihm angelegt, aber jetzt zur Perfektion weiterentwickelt, ist der Trend, den *Kritiker als Aggressor* darzustellen. Das ist natürlich im Umkehrschluss der Freifahrtschein, mit Aggressionen auf Kritik zu reagieren. Man muss nur lesen, wie Arnold Gehlen in *Moral und Hypermoral* dem gewaltfreien Widerstand von Mahatma Gandhi und Martin Luther King den Vorwurf der

---

<sup>18</sup> Sehnsucht nach einer besseren Welt – brauchen wir mehr ‚Gutmenschen‘? Anne Will, ARD, 19.6.2011.

„politischen Auswertung“ der „Mitleidsreaktion auf anschaulich physisches Leid“ macht.<sup>19</sup> Mittlerweile argumentieren alle Flügel der Rechten so: Von den Rechtspopulisten bis zu den National-Konservativen werden die „Gutmenschen“ zu den Lieblingsfeinden erklärt. Ob es um Bildung, Jugendkriminalität oder Einwanderung geht, stets sind sie die Schuldigen, da sie mittels „political correctness“ wirkungsvolle Gegenmaßnahmen verhindern. Abgesehen davon, dass diese Leute selbst stets das Christentum im Munde führen, das ja auf dem „gutmenschlichen“ Gedanken der Nächstenliebe gründet, wird auch unterschlagen, dass viele Probleme Folgen der Ära Helmut Kohls sind. Es ist geradezu amüsant, dass ausgerechnet in der Zeit der „geistig-moralischen Wende“ von den Männerfreunden Helmut Kohl und Leo Kirch die Liberalisierung des Medienmarktes durchgesetzt wurde, die genau die „Unterschichtenformate“ hervorgebracht hat, in denen man jetzt den Untergang des Abendlandes zu entdecken meint.

*Behrens:* Nur nebenbei möchte ich darauf hinweisen, dass dieses Thema für Kohl nichts Neues war. Zu seinen Schriften gehörte auch eine „medienkritische“ Studie übers Fernsehen von 1970.<sup>20</sup> Dass in der Ära Kohl dann auch in der Bundesrepublik das Privatfernsehen in den noch heute bekannten Formaten eingeführt wurde, kommt gewiss nicht von ungefähr.

*Weiß:* Das Interessante daran ist, dass es sich unter angeblich unideologischen Vorzeichen vollzieht. Es treten nicht mehr bestimmte politische Inhalte gegeneinander an, sondern der Kampf gegen das „Gutmenschentum“ wird als Widerstand gegen Zensur und Bevormundung gefeiert. Diesen Gestus des Märtyrers hat Sarrazin virtuos beherrscht, der dabei auf einen Zug sprang, in dessen Abteilen die gesamte deutsche Rechte schon saß. Deren Konzept ist seit Jahrzehnten, den Ideologiegehalt der eigenen Positionen schlichtweg zu bestreiten und den Gegner stets unter Ideologieverdacht zu stellen, während man selbst sich ausschließlich an Sachzwängen, dem „realistischen Menschenbild“ oder was dafür gehalten wird, orientiert. Diese dienen dazu, die institutionellen Entscheidungen der Kontrolle zu entziehen und unangreifbar zu machen.

---

<sup>19</sup> Vgl. Arnold Gehlen: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Bonn 1969, 59.

<sup>20</sup> Vgl. Helmut Kohl: *Über die Reaktion politischer Gruppen auf die Gesellschaftskritik des Fernsehens*, in: Dieter Stolte (Hg): *Die Gesellschaftskritische Funktion des Fernsehens*, Mainz 1970.

*Im Spannungsverhältnis konservativer und liberaler Traditionen*

*Behrens:* Das führt uns wieder historisch zurück. Herbert Marcuses Aufsatz *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* von 1934 deckt sich in seinem Befund weitgehend mit dem, was Horkheimer zur selben Zeit als *Autoritärer Staat* beschrieben hat. Marcuse diagnostizierte ein den gegenwärtigen Entwicklungen ganz ähnliches Phänomen, dass nämlich der Angriff im Namen eines „heroisch-völkischen Realismus“ gegen Liberalismus und Humanismus „zunächst fern der politischen Ebene als philosophische und wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit dem Rationalismus, Individualismus und Materialismus des 19. Jahrhunderts“ begann.<sup>21</sup>

*Weiß:* Marcuses Aufsatz ist eine der frühesten kritischen Auseinandersetzungen mit einem Phänomen, das er als „heroisch-völkischen Realismus“ bezeichnet. Leider hat sich diese Formulierung nicht durchgesetzt; man spricht heute eher in Anlehnung an Armin Mohler weiter affirmativ von „Konservativer Revolution“. Auch Stefan Breuers kritischer Ansatz, das Phänomen treffender als „Neuen Nationalismus“ zu bezeichnen, hat sich nicht halten können.

Der Text steht am Beginn der Auseinandersetzung des emigrierten Instituts für Sozialforschung mit dem Phänomen, die allerdings kein eindeutiges Ergebnis zeitigte. Die Arbeiten Horkheimers sollten folgen, ebenso trugen Friedrich Pollock und Franz Neumann in großem Umfang zur Debatte bei. Nach Marcuses früher Arbeit konnte man ab dem Ende der 30er Jahre auf immer mehr Erfahrungen mit der Organisation von Staat und Wirtschaft im Faschismus zurückgreifen. Bei Marcuse sehe ich einen Irrtum, der klassisch ist für die traditionsmarxistische Analyse des Faschismus, der aber auch dem frühen Zeitpunkt seiner Analyse geschuldet ist: der Gegner wird letztendlich als Unterform des Liberalismus begriffen. Schon Horkheimers *Autoritärer Staat* ist da nicht mehr so eindeutig; und Pollock stellt unverblümt die Frage, ob „der Nationalsozialismus eine neue Ordnung“ ist.<sup>22</sup> Sie wird das Institut die ganze Exilzeit hindurch beschäftigen. Grundsätzlich stehen sich in meinen Augen das Regulierungsinteresse des autoritären

<sup>21</sup> Herbert Marcuse: *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in: Schriften Bd. 3, Springe 2004, 7.

<sup>22</sup> Max Horkheimer: *Autoritärer Staat*, in: ders., Friedrich Pollock, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Arkadi Gurland, Herbert Marcuse, *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942*, hg. von Helmut Dubiel und Alfons Söllner, Frankfurt/Main 1981, 55–80; Friedrich Pollock: *Ist der Nationalsozialismus eine neue Ordnung?*, in: ebd., 111–128.

Staates und das Deregulierungsinteresse des Liberalismus feindlich gegenüber. Mit seinen Überlegungen zum „staatskapitalistischen“ Charakter des NS-Regimes hatte Horkheimer bereits eine Kompromiss-Interpretation angeboten.

So sehr mich der Aufsatz Marcuses auch immer wieder beeindruckt, ich teile seine Ansicht nicht, dass für diese „Neue Rechte“ der 20er Jahre der Kampf gegen den Liberalismus eher eine „periphere Erscheinung“ darstellte. Man darf auch nicht vergessen, dass nach der Lesart ihrer Theoretiker der Marxismus ebenfalls eine Unterform des Liberalismus darstellt, – eine Interpretation, die heute noch von der „Jungen Freiheit“, dem „Institut für Staatspolitik“ und ähnlichen Zirkeln vertreten wird. Moeller van den Brucks Parole: „Am Liberalismus gehen die Völker zugrunde!“ gilt in diesen Kreisen als aktueller denn je. Daher bin ich der klassisch marxistischen Lesart gegenüber äußerst skeptisch und mit Zeev Sternhell davon überzeugt, dass der Faschismus als eine *eigene Größe* gewertet werden muss, die, wenn schon, dem Konservatismus näher als dem Liberalismus ist.<sup>23</sup>

Diese Frage ist übrigens nicht nur von philologischem Interesse. In der Sarrazin-Debatte ist der gleiche Widerspruch zutage getreten. Sarrazin bekam frenetischen Beifall von Kreisen, die ihn eigentlich hätten bekämpfen müssen. Die „Junge Freiheit“ fordert seit Jahren die Rückkehr der traditionellen Familie; nichts ist diesen Kreisen ferner, als den Zugriff des Staates auf die Kinder zu stärken. Es geht ihr immer um weniger Staat, vor allem in der Sozialpolitik. Liest man aber den Maßnahmenkatalog, mit dem Sarrazin der migrantischen und autochthonen Unterschicht zu Leibe rücken will, so stößt man auf das Gegenteil: Mehr Staat an allen Orten, vor allem in der Kinderbetreuung. Die Kinder sollen raus aus ihrem schädlichen Umfeld und unter die Obhut des Staates. Von der Ganztagsbetreuung in Kindertagesstätten und Schulen bis hin zu Schuluniformen ist für Sarrazin alles denkbar. Hauptsache, sie verinnerlichen die Rechts- und Leistungsnormen, werden als Erwachsene unabhängig von staatlicher Fürsorge und lernen die deutsche Sprache und vielleicht ein Goethe-Gedicht. Dieser Widerspruch wurde von der Gemeinde neurechter Sarrazin-Fans nur intern thematisiert, etwa durch das „Institut für Staatspolitik“; nach außen ging man mit Sarrazin auf Kundenfang.

---

<sup>23</sup> Vgl. Zeev Sternhell: *Faschistische Ideologie. Eine Einführung*, Berlin 2002.

*Der Mythos vom „Opfer“*

*Behrens:* Ich möchte eine aktualisierende Lektüre von Marcuses Essay etwas anders akzentuieren und halte seinen Befund für durchaus kompatibel mit den Forschungsergebnissen etwa von Zeev Sternhell. Ausgangspunkt für Marcuse ist der Befund einer – wie Adorno und Horkheimer es wenige Jahre später festhalten – Dialektik der Aufklärung, einer widersprüchlichen Dynamik, in der moderne Rationalisierungsprozesse mit antimodernen Irrationalismen ebenso einhergehen, wie umgekehrt sich der Irrationalismus als – in instrumenteller Hinsicht – rational erweist.<sup>24</sup> Diese Dialektik führt Marcuse auf die kapitalistische Produktionslogik zurück, wenngleich nicht in unmittelbarer, ökonomistischer Ableitung des Faschismus oder des „heroisch-völkischen Realismus“ aus dem Kapitalverhältnis. Es geht ihm vielmehr darum nachzuvollziehen, wie eine strukturell politische wie ökonomische Krisenordnung zur „Weltanschauung“ gemodelt werden kann, wobei – hier sehe ich eine entscheidende Parallele zu gegenwärtigen Debatten und Diskursen – sich der „Kampf gegen den Liberalismus“ gegen ein System richtet, mit dessen „wirtschaftliche[r] Grundstruktur [er] weitgehend einverstanden“ ist.<sup>25</sup> Im Prinzip wird nicht zuletzt – wie heute – in der strategischen Inszenierung von Eliten auf unterschiedliche Weise versucht, Herrschaftsverhältnisse zu sichern. Dafür wurde das Bild des „heldischen Menschen“ geschaffen, damals konzentriert auf den „charismatischen Führer“, heute publikumsfreundlich auf ein plurales Wutbürgertum, ein diffuser Sozialcharakter, bei dem Rechtskonservative ebenso wie Sozialdemokraten und Umweltschützer ihren gemeinsamen Nenner finden können. Damit wird ein Zustand besiegelt, der die Möglichkeit von Kritik systematisch ausschaltet – übrigens ein Befund, der die Arbeiten von Marcuse durchzieht und sich auch im *Eindimensionalen Menschen* und schließlich in der *Permanenz der Kunst* findet: „Die irrationalistische Theorie der Gesellschaft ist heute so wesentlich unkritisch, wie die rationalistische kritisch ist, und sie ist wesentlich anti-materialistisch, denn sie muss das diesseitige Glück der Menschen, das nur durch eine vernünftige Organisation der Gesellschaft herbeizuführen ist, diffamieren und durch andere, weniger ‚handgreifliche‘ Werte ersetzen:

---

<sup>24</sup> Marcuse hat das, was Horkheimer dann unter dem Titel ‚Zur Kritik der instrumentellen Vernunft‘ zusammenfasste, in seinem Text ‚Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie‘ mit dem Begriff der „technologischen Rationalität“ ausgeführt; vgl. Schriften Bd. 3, Springe 2004, 286 ff.

<sup>25</sup> Herbert Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus, a. a. O., 13.

Was sie dem Materialismus entgegenstellt, ist ein heroischer Pauperismus: eine ethische Verklärung der Armut, des Opfers und des Dienstes und ein ‚völkischer Realismus‘ ([Ernst] Krieck), dessen gesellschaftlicher Sinn noch aufgezeigt werden soll.<sup>26</sup> Hier schließen, wenn auch mit erneuerten, zeitgemäßer klingenden Parolen, die gegenwärtigen Legitimationsdiskurse der Eliten an, sei’s in der philosophisch schwadronierenden Art Sloterdijks, sei’s polternd-populistisch bei Sarrazin.

*Weiß:* Diese Motive finden sich vor allem schon bei Spengler zuhauf. Sie bündeln sich in seiner Vorstellung des „Preußischen Sozialismus“, in dem alle – vom Straßenkehrer bis zum Wirtschaftskapitän – mit Freuden und militärischem Ethos an dem Platz dienen, an den die Pflicht sie gestellt hat. Und der Rationalismus des Irrationalen ist wesentlicher Bestandteil von Gehlens „realistischem Menschenbild“.

Insofern folge ich Marcuse. Aber was den Konnex von Liberalismus und Faschismus oder gar Nationalsozialismus angeht, wird es in der Geschichte schwierig. Ich denke, in einer Hinsicht waren sich die verschiedenen Vertreter des exilierten Institut für Sozialforschung einig: die Nationalsozialisten organisierten die Gesellschaft nach dem Vorbild eines Trusts. So wie im Großkonzern Management und Eigentum getrennt sind, sollte auch die Wirtschaft funktionieren: strategische Entscheidungen oblagen der Politik, dem Unternehmer sollten die Profite belassen werden. In diesem Komplex macht dann etwa Franz L. Neumann vier Interessengruppen aus, die sich gegenseitig belauern: Partei, Verwaltung, Militär und Wirtschaft. In der Schlussphase des Krieges – das konnte Neumann nicht wissen, da er für den *Behemoth* nur bis 1942, für die zweite Auflage bis 1944 auf Informationen zurückgreifen konnte – setzte sich mit dem Reichssicherheitshauptamt jedoch eine dieser Instanzen durch, die es sogar schaffte, die anderen ansatzweise zu absorbieren. Unter den Bedingungen des totalen Krieges hatte der Liberalismus nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich ausgedient. Ich bezweifle nicht, dass das Arrangement von Kapital und Faschismus bestand; aber es zeugte nicht von Identität und war langfristig nicht stabil – wie übrigens der gesamte Faschismus keine wirklich stabile Gesellschaft hervorbringt. Er strebt immer zur Überhitzung, zum Ausnahmezustand, zum Krieg.

---

<sup>26</sup> ebd., 19.

*Behrens*: Dass der Faschismus keine stabile Gesellschaft hervorbringt, hat auch Marcuse in Betracht gezogen. Spätestens in seinen antifaschistischen Arbeitsberichten für den US-Geheimdienst gibt es Hinweise darauf, etwa im Text *Die neue deutsche Mentalität*.<sup>27</sup> Ich lese diese Untersuchungen Marcuses auch als Antizipation seiner späteren gesellschaftskritischen Thesen, die er in *Triebstruktur und Gesellschaft* oder *Der eindimensionale Mensch* entfaltet. Übrigens findet sich in dem genannten Text eine Bemerkung, die uns zu einem weiteren Aspekt deines Buchs bringt. Marcuse notiert 1942: „Die Deutschen scheinen die Vernichtung des Hitlerreichs mit der Vernichtung an sich, das heißt mit der endgültigen Zerstörung Deutschlands als Nation und Staat, mit dem endgültigen Verlust jeglicher Sicherheit ... zu identifizieren.“<sup>28</sup> Nun kommst du in deinem Buch ausführlich auf Arnold Gehlen und sein Buch *Moral und Hypermoral*<sup>29</sup> zu sprechen. Ohnehin biografisch mit dem Nationalsozialismus verflochten, gehört Gehlen in der Linie von Hans Freyer bis Armin Mohler zu den Schlüsselfiguren des modernen Rechtskonservatismus. Zugleich ist Gehlen aber auch einer derjenigen, die maßgeblich die – nicht nur ideologische – Restauration der Bundesrepublik besorgten; auch unter seiner Regie organisierte sich die bundesdeutsche Politik als institutioneller Verwaltungsapparat. Damit wurden genau die Strukturen geschaffen, die heute bei Sarrazin etwa auf den Prüfstand gezerrt werden. Du resümierst allerdings in deinem Buch – und das, meine ich, passt mit Marcuses Befund zusammen: „Für Gehlen ... hatte sich Deutschland bereits mit der Kriegsniederlage 1945 abgeschafft.“<sup>30</sup>

*Weiß*: Dieser Widerspruch zwischen ideologisch grundierter Larmoyanz und einer weichen biographischen Landung in der Nachkriegszeit ist bei den von mir betrachteten Protagonisten eher die Regel als die Ausnahme. Friedrich Sieburg etwa, auf den ich auch eingehe, hatte sich ebenfalls innerlich von der Bundesrepublik verabschiedet. Deutschland ohne Preußen als Wiege des Staates und der Elite war für ihn undenkbar. Dennoch war er Literarchef der *FAZ* und damit einer der einflussreichsten Kritiker der 50er Jahre. Bei Gehlen war es ähnlich. *Moral und Hypermoral*, seine Abrechnung mit der kritischen jungen Intelligenz, wartet immer wieder mit dem

<sup>27</sup> Herbert Marcuse: *Die neue deutsche Mentalität*, in: ders., *Feindanalysen*, Lüneburg 1998, 21 ff.

<sup>28</sup> ebd., 26 f.

<sup>29</sup> Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. Bonn 1969.

<sup>30</sup> Volker Weiß: *Deutschlands Neue Rechte*, a. a. O., 39.

Motiv auf, dass die Bundesrepublik eigentlich kein souveräner Staat sei. Das war einerseits auf das Besatzungsstatut gemünzt, zielte aber vor allem auf die psychischen Folgen der Kriegsniederlage. Demokratisierung und Re-education hatten in seinen Augen dem eigentlichen deutschen Staat die mentale Basis entzogen, der Verlust Preußens die materielle. Durch das, was er „Moralimprägnerung“ der Gesellschaft nannte, sei den Institutionen die Macht genommen, die ihnen zukommen müsse. Moralgeleitete und kritische Subjekte waren in seinen Augen nicht mehr fähig, anständige Bürger eines Staates zu sein. Und eine Gesellschaft, die plötzlich in der Erziehung der Jugend auf die Entwicklung von Kritik und Eigenständigkeit Wert lege, sei eben auch nicht mehr daran interessiert, die Institution „Staat“ hervorzubringen. Da beginnt schon Gehlens Krieg mit der Frankfurter Schule. Eine Gesellschaft ohne starke Institution und ohne privilegierte Vertreter dieser Institution war in Gehlens Augen zum Untergang verdammt. Wobei Gehlen, wenn er von Institutionen sprach, zentralistische und autoritäre Gebilde meinte, vergleichbar mit der katholischen Kirche oder dem preußischen oder französischen Zentralismus. Bonn zählte definitiv nicht dazu und dennoch war er selbst in dieser ungeliebten Bundesrepublik durchaus einflussreich. Das gilt auch für Günter Rohrmoser, und selbst der Schweizer Mohler hätte sicher eine Professur angenommen und leitete jahrelang die Siemensstiftung, als der Lehrstuhl ausblieb.

*Elite als ‚Partei neuen Typs‘?*

*Behrens:* In diesem Zusammenhang möchte ich auf den Punkt zu sprechen kommen, dass Sarrazin wie Sloterdijk immer wieder auf großen Zuspruch von Linksliberalen, Sozialdemokraten und nonkonformistischen Provokateuren rechnen können. Die unterschiedlichen Elite- und Elitarismus-Apologien scheinen offenbar selbst für diejenigen eine hohe Anziehungskraft zu besitzen, denen man durchaus eine kritische Reflexionsfähigkeit zutrauen kann. Und ich frage mich, ob es einfach daran liegt, dass ansonsten anonyme soziale Verhältnisse hier eine konkrete Gestalt bekommen, wenn Sarrazin und andere anfangen, in großen Parolen zu raunen. Dann wird schnell um sich geschlagen, zumindest rhetorisch. Beruhigt werden diese Gefechte quasi parteipolitisch, nämlich durch Verweis auf Sachzwänge, Amtskompetenzen, Wahlversprechen und Programme. Dann wird das Verhältnis von Eliten, Staatsbürokratie und Parteien diffus; und ich meine zu beobachten, dass es hierbei auch um die Sicherung gesellschaftlicher Positionen geht, die mit Beamtentum und Berufspolitik zu tun haben. Koket-

tiert also die Elite mit der Idee der Partei, vielleicht – um die Frage zuzuspitzen – mit Lenins Partei neuen Typus, einer Kaderpartei aus Berufsrevolutionären?

*Weiß:* Nicht zwangsläufig. Beispielsweise war der von mir untersuchte Teil der deutschen Rechten zutiefst parteienfeindlich eingestellt. Für Moeller van den Bruck kam „alles Elend der deutschen Politik“ von den Parteien.<sup>31</sup> Parteien waren für ihn schnöde Interessenverbände, Ausweis von Gesellschaft. Man selbst handelte nicht aus Interesse, sondern opferte sich für das Reich. Man war nicht Teil der Gesellschaft, sondern der nationalen Gemeinschaft, war Bewegung, nicht Partei. Metapolitik war der Anspruch, alles andere galt als Materialismus. Diese Haltung setzte sich fort und ich zitiere in meinem Buch einen Wutanfall Günter Rohrmosers, der in Weikersheim der CDU vorwarf, ihre Politik auch nach der „geistig-moralischen Wende“ an den wirtschaftspolitischen Notwendigkeiten der Industrie zu orientieren. So viel Primat der Ökonomie war für Rohrmoser tatsächlich blanker Marxismus! Diese Haltung lässt sich eins zu eins in die 20er Jahre rückübertragen. Heute wiederholt sich dieser Gestus zumindest in Ansätzen, wenn „Anti-Politik-Parteien“ auf den Plan treten, meist rechtspopulistische Strömungen, etwa wie Schill in Hamburg oder die Pro-Bewegung.

Ob sich das Kaderprinzip als Entsprechung zum bürgerlichen Eliten-Denken eignet? Dem Konzept der leninschen Avantgarde wohnte wohl eher aus strukturellen Gründen die Tendenz inne, die „unreifen Massen“ von der Macht fern zu halten, zumal die Partei selbst definierte, wer Avantgarde war und wer nicht. Das Kaderprinzip ist sicher auch eine Form der Distinktion und kann in Verbindung mit einer straffen Hierarchie schließlich wieder zur Entmündigung der Masse führen. Man ging aber in der Sowjetunion zumindest offiziell nicht von einer biologischen Minderwertigkeit bestimmter Menschengruppen aus. Problematisch scheint mit daher eher der Heroismus, der im Idealbild des proletarischen Klassenkämpfers stets mitschwang, zumal wenn in der Agitation die angebliche Vitalität und Authentizität des einfachen Volkes gegen die „Dekadenz“ einer morbiden Bourgeoisie ausgespielt wurde. Hier schlägt der Klassenkampf praktisch immer um in reaktionäres Ressentiment ...

*Behrens:* ... und es taucht die irreführende Formulierung vom „Klassenkampf von oben“ auf. Irreführend, weil jeder Klassenkampf gleichsam von

---

<sup>31</sup> Moeller van den Bruck, Das Dritte Reich. Hamburg 1931, 5.

oben geführt oder bestimmt wird; aber irreführend auch, weil die Klassengesellschaft ohnehin ästhetisch-kulturalistisch bzw. warenkonsumistisch überdeckt wird und „Klassenkampf“ heute eben „Kulturkampf“ ist.

„Kultur“ kommt dabei doppelt ins Spiel: einmal ist es der Fokus, unter dem Gesellschaft, Politik und die zugrunde liegenden ökonomischen Prozesse heute wahrgenommen werden; zum anderen fungiert Kultur wieder als ‚Wert an sich‘, wird als etwas Besonderes in seiner vermeintlichen Eigenwertigkeit isoliert, was vor dem Zugriff anderer geschützt oder bewahrt werden soll.

### *Der Klassen- als Kulturkampf*

*Weiß:* Was du „Kulturkampf“ nennst, der Kampf um die Deutungshoheit über die Geschichte und Normen des Landes, ist zur wahren Abwehrschlacht geworden. Triebkraft scheint mir auch hier das konservative Begehren zu sein, von dem ich bereits sprach.

Dahinter steht wohl das diffuse Gefühl, dass man seit 1968 vielleicht doch etwas zuviel über Bord geworfen hat. Nachdem sich selbst die *FAZ* in den 90ern modernisiert hatte, und auch die kältesten Krieger eingesehen hatten, dass es in den 60ern weniger um Revolution als um eine notwendige Modernisierung der Gesellschaft gegangen war, blieb der Kreuzzug gegen die 68er zunächst auf die üblichen Verdächtigen rechtsaußen beschränkt. Die *Junge Freiheit* führte ihn einfach fort, ebenso die NPD. Letztere rief 2005 mit der „Dresdner Erklärung“ zum Kampf gegen die Frankfurter Schule auf bzw. gegen das, was sie Jahrzehnte später darunter verstand. Inzwischen haben sich jedoch neue Protagonisten dazu gesellt, die man nicht so einfach in den einschlägigen Milieus unterbringen kann. Bernhard Bueb etwa, der ehemalige Leiter des Internats auf Schloss Salem, mit seinem Plädoyer für eine neue autoritäre Erziehung. Dazu kommt Jan Fleischhauer vom *Spiegel*, der einen neuen Konservatismus ausruft, ohne überhaupt in Ansätzen begriffen zu haben, was das sein soll: „konservativ“. Ernst zu nehmender sind da dann schon Peter Sloterdijk und Norbert Bolz, vor allem, weil sie den Gegner tatsächlich kennen, beider Kultur- und Medienkritik ist durch die Kritische Theorie gegangen. Allerdings lässt ihre Rhetorik gegen bundesrepublikanisches „Gutmenschentum“ und „Semi-Sozialismus“ die distinktierte Argumentation vermissen, der sie sich sonst bedienen. Aber all diese lautstarken Verfechter einer Kulturkonterrevolution machen den gleichen Fehler: sie wissen nicht genau, was sie betrauern, aber wissen, wer am Verlust Schuld sein soll: Die 68er. Entfremdung, Globalisierung und

Niedergangsängste, all das wird einer Generation angehängt, obwohl das gleiche Krisenszenario bereits im 19. Jahrhundert beschworen wurde. Die Medienstrategie der 68er haben sie aber übernommen, und so finden sich dann alle in der Form des Dschungelcamps wieder: Die Guttenbergs, die Sarrazins, die Erziehungs-, Bestrafungs- und Entschuldungsshow, selbst der Langhans darf nicht fehlen.

*Behrens:* Auch hier zeigt sich einmal mehr, wie die Gesellschaft sich in die Ordnung des Spektakels verschiebt, die damit Klassenverhältnisse überlagert. Insofern scheint es zunächst sinnvoll, wenn Bourdieu und andere im Anschluss an poststrukturalistische Gesellschaftstheorien sich vom Begriff der herrschenden Klasse verabschieden, um stattdessen vom „Feld der Macht“ zu sprechen. Damit wollte man auch auf die allzu groben und verkürzten personifizierten und personifizierenden Darstellungen vor allem der ML-Theorien, K-Gruppen und des Arbeiterbewegungsmarxismus reagieren, wonach „das Kapital“ oder „die Herrschenden“ Name, Gesicht und Adresse hätten. Genau diese Namhaftmachung und Erkennbarkeit „des Kapitalisten“ verschwindet ja beim machtheoretischen Ansatz in der Struktur. Nun scheint es allerdings, dass der Elite-Begriff diese Personifizierung in ganz offen affirmativ-legitimatischer Weise gerade mit dem Spektakel wieder zurückbringt.

*Weiß:* Das war eine sicher berechtigte Reaktion auf einige Plattitüden der Linken, die sich letztlich von der „die da oben“-Rhetorik des rechten Populismus nicht sehr unterschieden. Schließlich sind die Protagonisten der Macht heute viel austauschbarer als zu Zeiten, wo sie tatsächlich wenigen Familien entstammten. Allerdings bleibt die Frage, wie zugänglich dieses Feld der Macht tatsächlich ist. Eliten rekrutieren sich gerne aus sich selbst heraus und auch in einem freien Wettbewerb gibt es unterschiedliche Startvoraussetzungen, die sich zugunsten jener auswirken, die bereits oben sind.

*Behrens:* Fraglich ist doch aber, ob durch diese Diskurse nicht letztlich „Dispositive der Macht“ (Foucault) entstehen, die gewissermaßen Ideologie in Strukturen verfestigen, in denen man sich auf einmal selbst wieder findet. Deshalb möchte ich zum Schluss unsere eigene Stellung problematisieren, ob man nicht selbst – zumindest wenn man sein Leben mit Theoriearbeit finanzieren will – in eine elitäre Position hineingezwungen wird und sich sogar einem beruflichen Verhalten anpassen muss, das für die so genannten Funktionseleiten charakteristisch ist.

*Weiß:* Nun, zumindest wenn man sich in einem bestimmten abgezielten Diskursrahmen bewegt, ist die Gefahr groß, dass man „unter Eingeweihten“ spricht, sei es der akademische Rahmen, eine bestimmte Philosophieströmung oder auch Subkultur. Das kann je nach dem auch ausschließenden Charakter haben – muss es aber nicht zwangsläufig. Kritik ist nun mal ein recht komplexes Geschäft, und ich halte nichts davon, aus Angst davor die Ansprüche gänzlich herunterzuschrauben. Davon ist noch niemand schlauer geworden. Aber grundsätzlich halte ich unseren Einfluss für zu begrenzt, als dass er uns tatsächlich den Status einer Elite geben, geschweige denn uns tatsächlich privilegieren würde.

Manuel Knoll

**Das Verhältnis von Elite und  
Gleichheit in Michael Walzers  
Gerechtigkeitstheorie**

Seite 35 – 54

*I. Rechtfertigung und Kritik von Eliten*

Auch in den Staaten, in denen die demokratische Mehrheitsherrschaft fest verwurzelt ist, werden die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entscheidungen faktisch von Minderheiten getroffen. Der kleinen aktiven Gruppe der Elite, die die Macht ausübt und bestimmt, steht die Masse der überwiegend passiven Bürger, Angestellten, Arbeiter und Konsumenten gegenüber. Begreift die marxistische Theorie der Klassenherrschaft die Elite im gesellschaftlichen Ganzen als eine geschlossene und organisierte Einheit, besteht nach der Theorie der demokratischen Elitenherrschaft ein „Eliten-Pluralismus“. Ihr zufolge existieren mehrere organisierte Minderheiten, zwischen denen ein Konkurrenzverhältnis besteht, weil sie in der Regel divergierende Interessen haben.<sup>1</sup>

Der Gedanke, dass eine gute politische Gemeinschaft Eliten nötig hat und fördern sollte, wurde bereits nachdrücklich von Platon in seiner *Politeia* vertreten.<sup>2</sup> Im Gegensatz zur athenischen Demokratie, in der das unwissende

---

<sup>1</sup> Dieser Gedanke geht bereits auf Gaetano Mosca zurück (Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft, München/Bern 1950); vgl. hierzu Peter Bachrach: Die Theorie der demokratischen Elitenherrschaft, Frankfurt/Main 1970, 19, 22 ff., 28. In der (neo)marxistischen Theorie vertritt Adorno bereits 1942 die „Nichteinheit der Klasse“ (Theodor W. Adorno: Reflexionen zur Klassentheorie, in: Theodor W. Adorno: Soziologische Schriften I, Frankfurt/Main 1995, 378 f.).

<sup>2</sup> Platon: Der Staat, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988. Ähnliche Gedanken vertritt Platon auch in seinen *Nomoi*. In der darin entworfenen Verfassung sieht er für die sogenannte nächtliche Versammlung, die eine „Elite der sittlich und geistig hervorragenden älteren Männer“ darstellt, eine herausragende politische Rolle vor (Platon: Gesetze, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. XXIX). Auch Aristoteles

und von seinen Begierden getriebene Volk herrscht, fordert Platon die Regierung der moralisch und intellektuell Tüchtigsten. Nur die persönlichen Qualitäten dieser kleinen Gruppe der Philosophen – insbesondere ihre Bildung und ihr Wissen um das wahrhaft Gute und Gerechte – gewährleisten das Wohl der ganzen Polis. Die Philosophen, die herrschen sollen, stellen im wörtlichen Sinne eine Elite dar. Denn sie werden durch ein mehrstufiges Erziehungs- und Bildungssystem, in dem sie ständig beobachtet und geprüft werden, als die moralisch und intellektuell tüchtigsten Bürger der Polis *ausgelesen*.

Die Geschichte des politischen Denkens ist nicht bloß reich an Versuchen, die Herrschaft von verschiedenen politischen Eliten und die entsprechenden politischen Systeme rational zu legitimieren. Die Existenz von gesellschaftlichen Eliten und die Macht von herrschenden Klassen wurden auch immer wieder vehement kritisiert. In der Regel wird entweder die Ungleichheit in ihren verschiedenen Formen gerechtfertigt oder im Namen der Freiheit und der Gleichheit zurückgewiesen. Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt die Gerechtigkeitstheorie von Michael Walzer dar, der eine Kritik der herrschenden Eliten mit einer rationalen Rechtfertigung einer Vielheit an gesellschaftlichen Ungleichheiten verbinden kann. In seinem 1983 veröffentlichten Buch *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit* kommt diese Verbindung in seiner Forderung nach „komplexer Gleichheit“ zum Ausdruck. Walzer begreift sich als Egalitarist, der eine „nivellierte und konformistische Gesellschaft“, in der „alle gleich sein“ und „die gleiche Menge gleicher Dinge besitzen“ müssen, ablehnt, und eine komplex-egalitäre Gesellschaft fordert.<sup>4</sup> Zwar kritisiert er eine Elite, die bestimmte ausgezeichnete Güter besitzt und daher zugleich in verschiedenen

---

fordert eine Herrschaft der kleinen Gruppe der moralisch und intellektuell Tüchtigsten in der politischen Gemeinschaft. Vgl. hierzu Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, München 2009, insbes. die Kap. IV. 2, IV. 4 und VIII.

<sup>3</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, 1983; dt. Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main/New York 1992.

<sup>4</sup> Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 17, 19, 46. Angelika Krebs hält die Charakterisierung von Walzers Ansatz als „egalitaristisch“ für eine „Fehlklassifikation“: „Die zentrale Rolle, die absolute Standards in Walzers Sphärentheorie der Gerechtigkeit spielen, weist sie als nonegalitaristischen Ansatz aus. Gleichheit hat in diesem Ansatz keinen zentralen Eigenwert“ (*Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 2002, 189).

Sphären der Gesellschaft herrschen oder bestimmen kann. Innerhalb der einzelnen Sphären wie politische Macht, Anerkennung, Bildung oder Geld hält er dagegen deutliche Ungleichheiten nicht für illegitim. Wenn sich die Ungleichheiten auf Grund von Kriterien herausbilden, die den jeweiligen sozialen Gütern angemessen sind, dann erlaubt seine Theorie Ausleseprozesse, die in einzelnen Sphären zu begünstigten Minderheiten führen.

## II. Die Kerngedanken von Walzers Gerechtigkeitstheorie

Michael Walzer knüpft mit seiner Gerechtigkeitstheorie an Nicholas Rescher an, der 1966 in *Distributive Justice* für „eine pluralistische und heterogene“ Auffassung der Gerechtigkeit argumentiert.<sup>5</sup> Noch bedeutender für ihn ist der aristotelisch inspirierte Ansatz, den William Galston 1980 in *Justice and the Human Good* darlegt.<sup>6</sup> Zugleich grenzt Walzer seine Gerechtigkeitstheorie kritisch von John Rawls 1971 erschienener Theorie der Gerechtigkeit als Fairness<sup>7</sup> und vom Libertarianismus ab, den Robert Nozick in dem 1974 publizierten Werk *Anarchie, Staat und Utopie* darlegt.<sup>8</sup> Mit Rawls verbindet Walzer, dass er für einen „erweiterten amerikanischen Wohlfahrtsstaat“ plädiert.<sup>9</sup> Dagegen hält Nozick staatliche Transferleistungen zu sozialen Zwecken für eine Verletzung der Rechte von Menschen und spricht sich für einen „Minimalstaat“ aus, „der sich auf einige eng umgrenzte Funktionen wie den Schutz gegen Gewalt, Diebstahl, Betrug oder die Durchsetzung von Verträgen beschränkt“.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 24; Nicholas Rescher: *Distributive Justice*, Indianapolis 1966.

<sup>6</sup> Walzer führt Galston wie Rescher in seiner Danksagung an und zitiert kurz aus einer Passage von Galstons Werk, die vollständig lautet: „First, allocable goods are divided into different categories: economic goods—income, property, productive tasks; opportunities for development; political goods—citizenship and positions of leadership or authority; and recognition goods—honor, status, prestige. Each of these categories brings into play a distinctive ensemble of claims“ (William A. Galston: *Justice and the human good*, Chicago/London 1980, 6; Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 24; vgl. zum Verhältnis von Galstons und Walzers Gerechtigkeitstheorie Michael Haus: *Kommunitarismus*, Wiesbaden 2003, 158–196).

<sup>7</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge Mass. 1971; dt. John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1979.

<sup>8</sup> Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford 1974; dt. Robert Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia*, München (o.J.).

<sup>9</sup> Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 143, vgl. 448.

<sup>10</sup> Robert Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia*, a.a.O., 11.

Wie Rawls in seinem ersten Hauptwerk stellt Walzer die „Idee der distributiven Gerechtigkeit“ (26)<sup>11</sup> ins Zentrum seiner Sphärentheorie der Gerechtigkeit. In Entsprechung dazu begreift er die menschliche Gesellschaft im Wesentlichen als eine „Verteilungsgemeinschaft (*distributive community*)“, in der die verschiedensten sozialen Güter in unterschiedlichen Sphären nach je eigentümlichen Kriterien verteilt werden oder verteilt werden sollten (26). Im ersten Kapitel seines Werks entfaltet Walzer seine Theorie der Güter, die deren gesellschaftlichen Charakter hervorhebt, in sechs Thesen. Wichtige soziale Güter sind etwa die Mitgliedschaft in einem bestimmten Staat, Sicherheit, Wohlfahrt, Geld, Waren, Ämter, Erziehung, Bildung, Anerkennung oder politische Macht. Eine gerechte Verteilung erfordert, dass die verschiedenen Verteilungssphären so klar wie möglich gegeneinander abgegrenzt werden und dass alle sozialen Güter gemäß ihren gesellschaftlichen Bedeutungen sowie den spezifischen Kriterien und Maßstäben ihrer je eigenen Sphäre zugeteilt werden. So sind etwa medizinische Leistungen an Kranke gemäß der Behandlungsbedürftigkeit, Ämter an Kandidaten nach der Qualifikation und gesellschaftliche Anerkennung dem individuellen Verdienst entsprechend zu vergeben.

Dieser kurze Abriss von Walzers Gerechtigkeitstheorie erlaubt es bereits zu verdeutlichen, wo Walzer den Hauptunterschied zwischen seiner Theorie und derjenigen von Rawls erkennt. Während sich Walzer mit einer Vielzahl an verschiedenen sozialen Gütern und Verteilungen beschäftigt, dreht sich Rawls' Gerechtigkeitstheorie um die gesellschaftliche Verteilung von „einem kurzen Katalog von Grundgütern“ (28) wie Individualrechten, Grundfreiheiten, Einkommen und Vermögen. Rawls stellt lediglich zwei Gerechtigkeitsprinzipien auf, die „in der Lage sein sollen zu bestimmen, wie alle wichtigen Güter verteilt werden sollen“ (12). Gegen die traditionelle Suche nach Einheitlichkeit vertritt Walzer einen gerechtigkeits-theoretischen Ansatz, der deutlich pluralistischer ist. In *Sphären der Gerechtigkeit* argumentiert er dafür, *„dass die Prinzipien der Gerechtigkeit in ihrer Form selbst pluralistisch sind; dass verschiedene soziale Güter aus unterschiedlichen Gründen von verschiedenen Instanzen und gemäß unterschiedlicher Verfahren verteilt werden sollten; und dass sich alle diese Unterschiede aus den verschiedenen Verständnissen (understandings) der sozialen*

---

<sup>11</sup> Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main/New York 1992.

*Güter selbst herleiten – dem unvermeidlichen Produkt eines geschichtlichen und kulturellen Partikularismus“<sup>12</sup>*

Wie aber lässt sich bestimmen, welches Kriterium beziehungsweise welcher Maßstab jeweils für die Verteilung der verschiedenen sozialen Güter angemessen ist? Die Methode, mit der Walzer die adäquaten Verteilungskriterien und Maßstäbe zu gewinnen versucht, ist eine hermeneutische. Er bemüht sich um Interpretationen, was die verschiedenen sozialen Güter jeweils in einer bestimmten Gesellschaft für eine Bedeutung (*meaning*) haben. Diese Bedeutungen wohnen den sozialen Gütern beziehungsweise „unserem gemeinsamen Verständnis (*shared understandings*)“ von ihnen inne.<sup>13</sup> Die Grundannahmen von Walzers Methode und Gerechtigkeitstheorie sind sowohl partikularistisch<sup>14</sup> als auch relativistisch<sup>15</sup>: In der Regel ist die Bedeutung eines bestimmten sozialen Gutes nicht universell, sondern differiert in verschiedenen Kulturen, Gesellschaften und geschichtlichen Epochen.<sup>16</sup> Ein Amt oder die Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft bedeutete etwa in einer griechischen Polis etwas anderes als in den USA der Gegenwart. Der Philosoph kann zwar versuchen, die soziale Welt, in der er lebt, von außen beziehungsweise von „einem objektiven und universellen Standpunkt“ zu betrachten (20). Das ist aber nicht Walzers Weg des Philosophierens. Dieser besteht vielmehr darin, seinen Mitbürgern die Welt der geteilten Bedeutungen zu interpretieren (20). Dabei ist er sich bewusst, dass ein hermeneutisches Verfahren keineswegs unproblematisch ist: „Keine Interpretation der Bedeutung eines sozialen Guts oder der Grenzen des

<sup>12</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*, a.a.O., 6 (Übersetzung von M.K.); vgl. dt. Übertragung Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 30.

<sup>13</sup> Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 19 f., 22, 50 (Die in vorliegendem Aufsatz in Klammern eingefügten Wörter wurden von M.K. aus dem Originaltext entnommen).

<sup>14</sup> Walzer erklärt im Vorwort von *Sphären der Gerechtigkeit*: „My argument is radically particularist“ (Michael Walzer: *Spheres of Justice*, a.a.O. S. XIV). Dieser Satz ist in der deutschen Übersetzung des Buches, die etliche Mängel aufweist, unzutreffend mit „Meine Argumentation ist eine streng subjektivistische“ übertragen (Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 20).

<sup>15</sup> So führt Walzer im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Sphären der Gerechtigkeit* aus: „Aber gewiß enthält das Buch auch eine relativistische Behauptung. Sie besagt, daß wir die Verteilung sozialer Güter weder verstehen noch beurteilen und kritisieren können, bevor wir deren Bedeutung für das Leben jener Männer und Frauen begriffen haben, unter denen diese Güter verteilt werden sollen“ (*Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 11). Walzer spricht auch davon, dass ihn an der Verteilungsgerechtigkeit ihr „relativer Charakter“ interessiert (ebenda, 440).

<sup>16</sup> Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 11, 20, 30, 440-443.

Bereichs, in dem es rechtmäßig seine Wirkung entfaltet (*sphere within which it legitimately operates*), wird unstrittig sein. Auch ist kein ordentliches Verfahren zur Hand, mit dem die unterschiedlichen Interpretationen entwickelt oder überprüft werden könnten“ (51).<sup>17</sup>

Die zentrale Forderung von Walzers Gerechtigkeitstheorie ist, dass soziale Güter gemäß ihren sozialen Bedeutungen und daher nach „internen“ Kriterien (*internal reasons*)<sup>18</sup> zu verteilen sind:

*„Wenn wir wissen, was dieses soziale Gut ist, was es für jene bedeutet, die ein Gut in ihm sehen, dann wissen wir auch, von wem es aus welchen Gründen wie verteilt werden sollte. Alle Verteilungen sind gerecht oder ungerecht immer in Relation zur gesellschaftlichen Bedeutung der zur Verteilung gelangenden Güter“ (34).*

Das Grundprinzip, dass alle sozialen Güter gemäß ihren gesellschaftlichen Bedeutungen verteilt werden sollen, hat auch eine gesellschaftskritische Dimension: „Wir mögen zum Beispiel alle davon überzeugt sein, daß medizinische Leistungen an Kranke nach dem Maßstab ihrer Behandlungsbedürftigkeit verteilt werden sollen. Aber in einer kapitalistischen Gesellschaft wie den Vereinigten Staaten ist es wahrscheinlicher, daß medizinische Leistungen nach dem Maßstab der Zahlungsfähigkeit von Patienten zugeteilt werden.“ (13 f.; vgl. hierzu, 36) Die Anspruchsgründe, die bei der Verteilung eines Gutes angemessen sind, können als positive Bezugspunkte der Kritik von gesellschaftlichen Verteilungen dienen, die nach unangemessenen und daher ungerechten Kriterien ablaufen.

Ein Grundgedanke von Walzers Gerechtigkeitstheorie ist, dass es verschiedene Sphären der Gerechtigkeit gibt. Dieser Gedanke ist bereits für die Gerechtigkeitstheorie des Aristoteles zentral, der verschiedene Arten der Gerechtigkeit nach abgrenzbaren Anwendungsgebieten unterscheidet. Betrifft die allgemeine Gerechtigkeit die Befolgung oder Übertretung der Vorschriften der Gesetze, bezieht sich die partikulare auf die Verteilung von öffentlichen Gütern, auf den Ausgleich von Unrecht oder auf freiwillige Transaktionen wie Verträge oder Tauschgeschäfte.<sup>19</sup> Für Walzer konstatiert

<sup>17</sup> Vgl. zu einer problemorientierten Betrachtung von Walzer hermeneutischer Methode David Miller: Introduction, in: David Miller/Michael Walzer (Hg.): *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford 1995, 1-16, 5-10.

<sup>18</sup> Walzer erklärt bündig: „Justice is relative to social meanings“ (Michael Walzer: *Spheres of Justice*, a.a.O. 312; Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 440).

<sup>19</sup> Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übers. und erl. von Olof Gigon, München 1998, Buch V; vgl. hierzu Aristoteles: *Politik*, übers. und hrsg. von Olof Gigon, München 1986, Buch III, Kap. 9-13, und Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, a.a.O., insbes. die Kap. I–V. Vgl. zum Verhältnis von Walzer zu Aristoteles

tuiert die Bedeutung eines sozialen Gutes, die sich von derjenigen eines anderen unterscheidet, „gewissermaßen seine eigene Distributionssphäre, innerhalb deren sich nur ganz bestimmte Kriterien und Arrangements als angemessen und dienlich erweisen“ (36).<sup>20</sup> Wird ein soziales Gut gemäß den Kriterien verteilt, die seiner Bedeutung entsprechen, dann spricht Walzer von einer autonomen Verteilung. Damit stellt sich die philosophische Aufgabe, die Sphären und Bedeutungen der verschiedenen Güter gegeneinander abzugrenzen. In diesem Zusammenhang spricht Walzer von der „Kunst der Grenzziehung“ (12).<sup>21</sup> Seiner Auffassung nach sind die verschiedenen sozialen Bedeutungen jedoch nicht völlig eigenständig, weil die Geschehnisse in einer Distributionssphäre Einfluss auf diejenigen in einer anderen haben: „wonach wir deshalb allenfalls Ausschau halten können, ist eine relative Eigenständigkeit“ (36).

### III. Gerechtigkeits-sphären und Verteilungskriterien

In *Sphären der Gerechtigkeit* grenzt Walzer in den verschiedenen Kapiteln eine Reihe von sozialen Gütern und ihre Sphären sowie die für sie angemessenen Verteilungskriterien gegeneinander ab. Die „erste und wichtigste Verteilungsfrage“ ist für ihn, nach welchen Kriterien das soziale Gut der Mitgliedschaft (*membership*) in einem bestimmten Staat vergeben werden sollte (65).<sup>22</sup> Der Staat ist auch der Bezugsrahmen von Walzers gesamter Argu-

---

teles Angelika Krebs: Arbeit und Liebe, a.a.O., 181 f.; Michael Haus: Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinsinn, Gerechtigkeit, Wiesbaden 2000, 230, 263 f., und Michael Haus: Kommunitarismus, a.a.O., 190–193.

<sup>20</sup> Angelika Krebs bemerkt treffend: „Walzer schaltet seinen diversen güterspezifischen Verteilungsstandards ein Metaprinzip der „Sphärenautonomie“ vor“ (Arbeit und Liebe, a.a.O., S. 187). Über zehn Jahre nach dem Erscheinen seines Hauptwerks führt Walzer aus: „„Spheres’ is a metaphor; I can’t provide a diagram nor decide upon a definitive number (my own list was never meant to be exhaustive. There isn’t one social good to each sphere, or one sphere for each good” (Michael Walzer: Response, in: David Miller/Michael Walzer (Hg.): Pluralism, Justice and Equality, a.a.O., 282). Zudem erklärt er: „As in any plausible moral argument, the claim that distributions follow meanings is not absolute; it allows for reasonable exceptions” (ebenda, 283).

<sup>21</sup> Vgl. hierzu Michael Walzer: Liberalism and the Art of Separation, in: Political Theory, Bd. 12, Nr. 3, 1984, 315–330; dt. Michael Walzer: Liberalismus und die Kunst der Trennung, in: Michael Walzer: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992, 38–63. Vgl. zu diesem Aufsatz Thomas Morawetz: Tension in „The Art of Separation“, in: Political Theory, Bd. 13, Nr. 4, 1985, 599–606.

<sup>22</sup> Zu Recht bemerken Skadi Krause und Karsten Malowitz: „Im Gegensatz zu einer Vielzahl von politischen Theoretikern der Gegenwart kommt Walzer das Verdienst zu, die Einsicht dafür zu schärfen, daß sich das Problem der sozialen Gerechtigkeit nicht

mentation für eine egalitäre Gesellschaft, die der Norm komplexer Gleichheit entspricht (61-64). Einerseits konstatiert Walzer ein „kollektives Recht“ derjenigen, die bereits Mitglieder eines Staates sind, politisch selbst darüber zu bestimmen, wen sie als Immigranten und als neue Mitglieder zulassen (92, 66, 106). Andererseits werden die Zulassungsentscheidungen bei der Einwanderungspolitik aber nicht völlig autonom getroffen, sondern hängen immer davon ab, was die vorhandenen Bürger für ein Verständnis von ihrem Staat und von der Bedeutung der Mitgliedschaft in diesem haben (66, 92).<sup>23</sup> Zudem ist das Recht der Bürgerschaft auf Selbstbestimmung über neue Mitglieder moralisch durch das „Prinzip der wechselseitigen Hilfeleistung“ gegenüber Flüchtlingen oder Asylanten eingeschränkt (67-69, 89, 92, 106). In seinem umfangreichen Kapitel über staatliche Mitgliedschaft argumentiert Walzer dafür, dass jeder Einwanderer – sei er Gastarbeiter oder Flüchtling – früher oder später eingebürgert werden muss.<sup>24</sup>

Das Gut der Mitgliedschaft in einem bestimmten Staat stellt für einen Menschen die Voraussetzung dafür dar, an den anderen sozialen Gütern teilhaben zu können, die das gemeinschaftliche Leben ermöglicht. Als die wichtigsten dieser Güter sieht Walzer Sicherheit (*security*) und Wohlfahrt (*welfare*) an (108). Durch eine Betrachtung der athenischen Polis und einer mittelalterlichen jüdischen Gemeinde kommt er zu dem Ergebnis, dass der angemessene Anspruchsgrund für die Verteilung der Güter Sicherheit und Wohlfahrt das Bedürfnis (*need*) der Gemeinschaftsmitglieder ist (114-122). In diesem Zusammenhang stellt er drei Prinzipien auf:

*„Prinzip I: Jede politische Gemeinschaft muß den Bedürfnissen ihrer Mitglieder in der ihnen von allen gemeinsam beigelegten Bedeutung nachkommen. Prinzip II: Die zur Verteilung gelangenden Güter müssen gemäß den Bedürfnissen verteilt werden (distributed in proportion to need). Prinzip III: Die Verteilung muß die allem zugrundeliegende Gleichheit der Mitgliedschaft anerkennen und bewahren“ (134).*

---

nur auf die Mitglieder einer politischen Gemeinschaft erstreckt, sondern gerade auch auf die Nichtmitglieder“ (Skadi Krause/Karsten Malowitz: Michael Walzer zur Einführung, Hamburg 1998, 76).

<sup>23</sup> Walzer vergleicht die politische Gemeinschaft mit Nachbarschaften (*neighborhoods*), Vereinen (*clubs*) und Familien, um „die spezielle Bedeutung von politischer Zugehörigkeit und Mitgliedschaft herauszuarbeiten“ (Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 71).

<sup>24</sup> Nach Walzers Auffassung ist die Einbürgerung „absolut unabweisbar. Jedem neuen Zuwanderer, jedem aufgenommenen Flüchtling, jedem, der am Ort wohnt und arbeitet, müssen die Vergünstigungen der Staatsbürgerschaft dargeboten werden“ (ebenda, 106, vgl. 92-107; vgl. dazu Skadi Krause/Karsten Malowitz: Michael Walzer zur Einführung, a.a.O., 76 f.).

Walzer fasst seine Prinzipien zu einer überarbeiteten Version („revised version“<sup>25</sup>) von Marx’ berühmter Maxime zusammen: „Jeder nach seinen Fähigkeiten (bzw. seinen Mitteln), jedem nach seinen sozial anerkannten Bedürfnissen“.<sup>25</sup> Wie bereits erwähnt, plädiert Walzer für einen „erweiterten amerikanischen Wohlfahrtsstaat“, der seine Bürger proportional zu ihren Bedürfnissen mit medizinischen Leistungen, Erziehung, Rechtshilfe, Rentenzahlungen im Alter etc. versorgt.

Die Erziehung und Bildung (*education*) der Bürger begreift Walzer als ein Gut, für das die politische Gemeinschaft gemeinschaftlich vorsorgen muss, und damit als eine Art von Wohlfahrt („kind of welfare“).<sup>26</sup> In der Sphäre Erziehung und Bildung differenziert er zwischen einer grundlegenden und einer höheren Ebene. In der Demokratie existiert ein Bedürfnis (*need*) aller zukünftigen Bürger nach Erziehung (295 f.). Daher wird in ihr die Erziehung „gleichermaßen an jedes Kind verteilt (*is distributed equally*) – oder genauer, jedem Kind wird geholfen, den gleichen Wissensstoff zu erlernen“ (300). Auf einer höheren Ebene ist das Bedürfnis jedoch „keineswegs das einzige Kriterium für die Vermittlung und Verteilung von Wissen. Interesse und Fähigkeit (*capacity*) sind ... mindestens ebenso wichtig“ (296). Walzer versteht eine spezialisierte Erziehung als eine Art von Amt (*office*), für das sich Studenten qualifizieren müssen. Dies tun sie dadurch, dass sie ihr Interesse und ihre Fähigkeiten demonstrieren. Aber selbst wenn sie dies tun, „erwächst ihnen daraus kein Rechtsanspruch auf eine Spezialausbildung, denn welche Spezialisierungen erforderlich sind, entscheidet die Gemeinschaft, der auch die Entscheidung darüber zufällt, wieviele Ausbildungsplätze in Spezialschulen es geben soll. Studenten haben den gleichen Anspruch auf einen Studienplatz, wie ihn Bürger im allgemeinen auf einen öffentlichen Posten (*office holding*) haben. Sie müssen bei der Vergabe der verfügbaren Plätze in gleicher Weise berücksichtigt werden“ (304).

---

<sup>25</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*, a.a.O., 91 (Übersetzung von M.K.), Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 144 f.; vgl. dazu 56 f. Als Beispiel für ein unter modernen Menschen „anerkanntes soziales Bedürfnis“ führt Walzer „Langlebigkeit“ an (ebenda, 139). In seiner Kritik des Gothaer Programms der deutschen Arbeiterpartei vertritt Karl Marx die Auffassung, dass sich eine höhere Form der Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben würde: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (Kritik des Gothaer Programms. Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei, MEW, Bd. 19, Berlin 1973, 21).

<sup>26</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*, a.a.O., 209, Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 304.

Das Amt (*office*) stellt ein soziales Gut dar, mit dessen Bedeutung und Sphäre sich Walzer eingehend beschäftigt. Sein Begriff des Amtes ist dabei sehr weit und beschränkt sich keineswegs nur auf politische Ämter: „Ein Amt ist jedweder Posten (*position*), an dem die politische Gemeinschaft als Ganze Interesse nimmt, indem sie die Person, die den Posten innehaben soll, entweder direkt auswählt oder die Verfahren festlegt, nach denen sie ausgewählt werden sollen“ (195). So haben sich im Verlauf der Geschichte die meisten Berufe – insbesondere die akademischen – in Ämter verwandelt, weil der Staat die Zulassungsverfahren und Maßstäbe für ihre Ausübung kontrolliert. Waren vor der Französischen Revolution die wichtigen Ämter ein Monopol der Geburtsaristokratie, herrscht heute weitgehende Übereinstimmung darüber, dass Ämter im „offenen Wettbewerb“ nach dem Prinzip der fairen Chancengleichheit errungen werden müssen: „Das Ziel ist eine perfekte Meritokratie ...: Freie Bahn den Fähigen (*the career open to talents*)“ (198).<sup>27</sup> Das meritokratische Prinzip fordert eine Vergabe der Ämter nach dem Verdienst (*merit, deserve*). Während die Verfechter der Meritokratie die Qualifikation zumeist als einen speziellen Fall des Verdiensts verstehen, differenziert Walzer genauer zwischen Verdienst und Qualifikation. Im Gegensatz zur Qualifikation begreift er das Verdienst als eine präzise Vorstellung, die eine sehr genaue Art von Anrecht (*entitlement*) impliziert (203 f.). So verdient etwa der Autor des besten Buches, das in einem bestimmten Zeitraum geschrieben wurde, im objektiven Sinne den Preis, der für diese Leistung ausgeschrieben ist. Der Zusammenhang zwischen dem zu verteilenden Gut und der Leistung des Autors, die sein Anrecht begründet, ist offensichtlich sehr eng (204–206, 55). Im Gegensatz zu einem Preis kann ein Amt jedoch nicht von einem spezifischen Anwärter verdient werden. Das Amt gehört den Menschen, denen es dient, und diese können darüber entscheiden, welchem qualifizierten Bewerber sie es geben wollen (205, 207).<sup>28</sup> Zwar bilden die Qualifikationen, d.h. die zugespitzten

<sup>27</sup> Zu Recht erklärt Walzer, dass Rawls' Gerechtigkeitsgrundsatz, der eine faire Chancengleichheit fordert, am wenigsten umstritten ist: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: ... (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen“ (Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 198; John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, a.a.O., 336).

<sup>28</sup> In dem Kapitel über Anerkennung (*recognition*) führt Walzer aus: „Selbst dort, wo es um Ämter und Ausbildungsplätze geht, haben Verdienstlichkeiten einen nur minimalen und indirekten Einfluß auf das Geschehen“ (Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit,

Qualitäten beziehungsweise die Qualitäten, die für ein spezifisches Amt relevant sind, den entscheidenden Anspruchsgrund bei der Verteilung der Ämter. Zudem müssen die Auswahlkommissionen alle qualifizierten und talentierten Bewerber gleichermaßen berücksichtigen (214–217).<sup>29</sup> Dennoch widerfährt selbst gut qualifizierten Bewerbern kein Unrecht, wenn sie von der Kommission für ein bestimmtes Amt nicht ausgewählt werden. Erhält dagegen der Autor des besten Buches nicht den Preis, den er verdient, dann wird er ungerecht behandelt (205 f.).

Das Verdienst ist nach Walzer das entscheidende Kriterium bei einer gerechten Verteilung des Guts der öffentlichen Ehrung (*public honor*), die Walzer in dem Kapitel über die Sphäre des sozialen Guts Anerkennung (*recognition*) untersucht (370, 373). In diesem Kapitel unterscheidet er zwischen einfacher Anerkennung und einer komplexeren Form der Anerkennung als dieses oder jenes, z.B. als Autor eines guten Buches, das einen Preis und damit eine öffentliche Ehrung verdient (369). Die einfache Anerkennung, die Walzer heute als moralisches Erfordernis begreift, verlangt einen minimalen Respekt und die Anerkennung, dass „jeder Mensch, dem wir begegnen, zumindest ein potentieller Empfänger von Ehre und Bewunderung ist, ein Konkurrent, ja sogar eine Bedrohung“ (369). Die Anerkennung von verdienstvollen Männern und Frauen, und zwar von allen verdienstvollen Männern und Frauen, ist nach Walzers Auffassung nur in einer Demokratie möglich (380).

Ein soziales Gut, dem Walzer ein langes Kapitel widmet, ist die politische Macht (*political power*), die er als „vermutlich das wichtigste und ganz sicherlich das gefährlichste Gut in der menschlichen Geschichte“ begreift (43). Die politische Macht hat einen zweifachen Charakter. Einerseits gleicht sie jedem anderen Gut, das von den Menschen erzeugt und begehrt wird. Andererseits betont Walzer, dass die politische Macht „die Regulationsin-

---

a.a.O. 371 f.). Walzers Aussagen über das Verhältnis von Amt und Verdienst sind jedoch nicht immer ganz eindeutig. So erklärt er im Gegensatz zu den angeführten Ausführungen auch: „Die Anwartschaftskriterien (*consideration*) bei der Amtsvergabe liegen genau dazwischen, sozusagen in der Mitte zwischen Verdienst und Qualifikation“ (ebenda, 205). In dem Kapitel über *Komplexe Gleichheit* äußert er: „Ob Ämter verdient werden können, ist schwer zu sagen“ (ebenda, 54).

<sup>29</sup> Walzer führt aus: „Wenn es die Gemeinschaft unternimmt, Ämter zu verteilen, dann muss sie sich dabei strengstens an ihre soziale Bedeutung halten. Und das heißt: gleiche Berücksichtigung und Chancengleichheit für alle gleichermaßen ernsthaften Bewerber (*equal consideration for all equally serious candidates*)“ (ebenda, 227 f.).

stanz für soziale Güter im allgemeinen ist. Politische Macht wird dazu benutzt, die Grenzen aller Distributionssphären (ihre eigenen eingeschlossen) zu sichern und zu verteidigen und das gemeinsame Verständnis davon durchzusetzen, was ein Gut bedeutet und wozu es da ist“ (43). Diese Funktion kommt der politischen Macht natürlich nicht in allen ihren Formen zu, sondern nur in ihrer bedeutendsten Form als staatlicher Macht bzw. Souveränität. Walzer versucht das gemeinsame Verständnis (*shared understanding*) der Souveränität in den USA durch eine Liste darzustellen, die Begrenzungen der Staatsmacht enthält. Derartige Grenzen sind etwa die Versklavung von Bürgern, die Korrumpierung des Strafrechts und Korruption im Allgemeinen, der Verkauf von Macht, Diskriminierung, oder die Missachtung der religiösen und akademischen Freiheiten (401-403).

Walzer setzt sich mit einer Reihe von nicht demokratischen Positionen, etwa Platons Forderung nach der politischen Herrschaft der Wissenden, kritisch auseinander. Sein Schluss ist, dass es „in der Sphäre der Politik zur Demokratie keine Alternative“ gibt (429). Über die Demokratie erklärt er, sie erfordere zwar nicht gleiche Macht, aber gleiche Rechte. Derartige Rechte sind „die garantierten Möglichkeiten, minimale Macht (das Stimmrecht) auszuüben oder zu versuchen, größere Macht zu erringen (mittels Rede-, Versammlungs- und Petitionsrecht“ (436 f.). Die Demokratie verlangt, dass alle Bürger die gleichen Chancen und Möglichkeiten haben, ungleiche politische Macht zu erlangen und als Politiker an ihr zu partizipieren (438). Das Stimmrecht ist auch in der modernen Massendemokratie wichtig, weil es die Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft symbolisiert und der Mitgliedschaft eine konkrete Bedeutung gibt. Die politische Macht wird aber nicht nur durch Wahlen, sondern vor allem durch überzeugende Argumente im politischen Streit verteilt: „De facto setzt die Demokratie einen Preis aus auf Sprachvermögen, Überzeugungskraft und rhetorisches Geschick. Im Idealfall ist es so, daß der Bürger, der das überzeugendste Argument vorträgt – d.h., der mit seiner Argumentation die meisten anderen Bürger überzeugt –, sich durchsetzt“ (430, 432).<sup>30</sup> Dabei betont Walzer die Vielfalt der Foren – Ausschüsse, Parteitagungen, Parteien, Interessengruppen – in denen heute die politischen Debatten stattfinden (430 f.).

<sup>30</sup> Walzer erklärt: „Political power in a democracy is distributed by arguing and voting“ (Michael Walzer: *Spheres of Justice*, a.a.O., 305).

Weitere zentrale soziale Güter sind Geld (*money*) und Waren (*commodities*). Das entscheidende Verteilungsprinzip in dieser Sphäre ist der freie Austausch (*free exchange*). Das Geld ist nicht bloß der Maßstab der Werte und der Äquivalente, sondern auch das Mittel für den freien Austausch der Waren auf dem Markt (51-53, 162 f.). Die Sphäre des Geldes grenzt an alle anderen Sphären an. Um sie von diesen abzugrenzen, präsentiert Walzer eine Liste von Dingen, die für Geld nicht zu haben sind. Dazu zählt der Verkauf von Menschen als Sklaven, von politischer Macht und politischen Ämtern, von Individualrechten, von Preisen und Ehrungen, von göttlicher Gnade sowie von Liebe und von Freundschaft. Die soziale Bedeutung dieser Güter schließt ihren Verkauf aus und in einer gerechten Gesellschaft muss ihr Austausch gegen Geld blockiert werden (156-161).

#### *IV. Dominanz und komplexe Gleichheit*

In der Praxis ist das Geld nicht bloß ein Tauschmittel, sondern ein „dominantes Gut“ (52). Die Dominanz (*dominance*) von Gütern ist nach Walzers Überzeugung das „Kernproblem der distributiven Gerechtigkeit“ und seine Gerechtigkeitstheorie konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf die Reduzierung von Dominanz (45 f.). Seiner Terminologie zufolge ist ein Gut dominant, „wenn die Individuen, die über es verfügen, deshalb, weil sie darüber verfügen, zugleich auch über eine Vielzahl weiterer Güter gebieten können“ (37). Die Person oder die Gruppe von Menschen, die ein bestimmtes soziales Gut besitzen und ihren Besitz erfolgreich gegen alle Rivalen bewahren können, haben dieses Gut – in Walzers Terminologie – „monopolisiert“ (37).<sup>31</sup> Handelt es sich um ein dominantes Gut, dann können sie dessen Dominanz für ihre Zwecke ausbeuten. So werden etwa diejenigen, die über „eine besondere Begabung fürs Geschäftemachen und Handeln verfügen“, in der bürgerlichen Gesellschaft bald sehr viel mehr Geld haben als die anderen (52). Dieses Monopol beziehungsweise diese Ungleichheit in der Sphäre des Geldes sieht Walzer jedoch nicht als problematisch oder ungerecht an. Ungerecht ist es allerdings, wenn die Reichen ihr Geld auf Grund

---

<sup>31</sup> Walzers Terminus des *Monopols* ist nicht sehr glücklich gewählt, weil in der Regel selten *eine* Person allein ein begehrtes Gut monopolisieren kann. Vielmehr sind es zumeist Gruppen von Menschen, die bestimmte Anteile von einem bestimmten sozialen Gut besitzen und ihren Besitz erfolgreich gegen alle Rivalen bewahren können. Michael Haus bemerkt knapp und treffend: „Das Monopol steht für die Konzentration des Besitzes eines Gutes auf wenige Personen, die Dominanz für die beherrschende Stellung eines Gutes im Gesamtzusammenhang von Güterverteilungen“ (Michael Haus: Die politische Philosophie Michael Walzers, a.a.O., 234).

seiner Dominanz dazu benützen können, politische Ämter und politische Macht zu kaufen, eine bessere medizinische Versorgung zu erlangen oder Gerichte zu bestechen. Dominante Güter lassen sich in eine Vielzahl anderer Güter verwandeln. Dabei werden die dominanten Güter in einer Weise verwendet, „die über die Grenzen von deren intrinsischen Bedeutungen hinausgeht oder diese Bedeutungen ihren Interessen und Vorstellungen gemäß selbst erzeugt“ (37).

Welche Güter dominant sind, wechselt im Verlauf der Geschichte und von Gesellschaftssystem zu Gesellschaftssystem. Vor der Französischen Revolution war das Geburtsrecht ein dominantes Gut. Danach traten vor allem Reichtum, Macht und Bildung als dominante Güter in den Vordergrund (45). Des Weiteren hebt Walzer das Amt als ein dominantes Gut hervor, das viele andere Güter nach sich zieht. So geht mit der Verteilung von einer Reihe von Ämtern auch eine Vergabe von sozialen Gütern wie Ehre und Status, Macht und Vorrechte sowie von Reichtum und Bequemlichkeiten einher (230). Die Forderung nach einer Reduzierung von Dominanz zielt daher auch auf die Eindämmung der Ämter und der Anmaßungen, die ihre Ausübung mit sich bringt. Von herausragender Bedeutung ist für Walzer der Kampf zur Verminderung der Dominanz des Geldes: „Die in den Vereinigten Staaten von heute allgemeinste Form von Machtlosigkeit gründet in der Vorherrschaft (*dominance*) des Geldes in der Sphäre der Politik“ (438).<sup>32</sup>

Der in der zeitgenössischen politischen Philosophie vorherrschende Egalitarismus sieht die Monopolisierung von Gütern als ungerecht an und konzentriert sich auf die Forderung, das dominante Gut so umzuverteilen, dass „alle Mitglieder der Gemeinschaft oder zumindest eine breite Allgemeinheit in seinen Besitz gelangen“ (40). Die egalitaristischen Theoretiker streben danach, dass jeder bei der Güterverteilung möglichst das Gleiche im arithmetischen bzw. numerischen Sinne bekommt. In Walzers Terminologie streben sie einfache Gleichheit an: „Einfache Gleichheit impliziert einfache Distributionsverhältnisse, soll heißen, wenn ich meinerseits 14 Hüte

---

<sup>32</sup> Die herausragende Bedeutung, die Walzer dem Kampf zur Verminderung der Dominanz des Geldes beimisst, verdeutlicht folgendes Statement: Der „Kampf gegen die Übermacht (*dominance*) des Geldes, gegen die Verquickung von Reichtum und Macht (*against corporate wealth and power*), ist möglicherweise der subtilste und vornehmste Ausdruck von Selbstachtung (*self-respect*) in unserer Zeit“ (Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 439); vgl. dazu S. 439 und Skadi Krause/Karsten Malowitz: Michael Walzer zur Einführung, a.a.O., 79 f.

besitze und sie Ihrerseits ebenfalls 14 Hüte besitzen, dann sind wir beide, Sie und ich, gleich“ (47). Umstritten ist unter zeitgenössischen egalitaristischen Theoretikern jedoch die Frage: In welcher Hinsicht soll Gleichheit hergestellt werden? Was ist als das entscheidende Gut anzusehen, das gleich- bzw. umverteilt werden soll: Ressourcen, Wohlfahrt, bestimmte Grundgüter etc.?<sup>33</sup>

Walzer setzt sich mit der Forderung nach der Herstellung von einfacher Gleichheit kritisch auseinander. Ihm zufolge lässt sich einfache Gleichheit „nicht lange bewahren“ und „würde eine kontinuierliche Staatsintervention erfordern mit dem stets gleichen Ziel, neu sich herausbildende Monopole aufzubrechen oder einzuschränken und neue Formen der Dominanz nicht aufkommen zu lassen“ (41, 43; vgl. hierzu 15).<sup>34</sup> Statt sich wie der vorherrschende Egalitarismus gegen das Monopol zu wenden, sieht er die Dominanz als ungerecht an und fordert: „Es muß dafür gesorgt werden, daß alle Sozialgüter eine autonome Verteilung erfahren“ (40). Das heißt, dass alle Güter gemäß ihren sozialen Bedeutungen und gemäß den spezifischen Kriterien und Maßstäben ihrer Sphäre verteilt werden müssen. Sein zentraler Kritikpunkt an der Dominanz ist, dass die Dominanz von Gütern die Herrschaft über Menschen fördert, die immer „durch ein bestimmtes Set von sozialen Gütern“ vermittelt ist (19, 49). Die „Mittel der Herrschaft sind in unterschiedlichen Gesellschaften verschieden geartet. Herkunft und Geblüt, Grundbesitz, Kapital, Bildung und Erziehung, Gottgefälligkeit und göttliche Gnade sowie staatliche Macht, sie alle haben sich irgendwann als Mittel erwiesen, die es bestimmten Menschen ermöglichten, über andere Menschen zu herrschen“ (19).

Dagegen ist das Ziel von Walzers eigener Form von politischem Egalitarismus eine Gesellschaft, „die frei ist von Herrschaft“ (18). Nach seinem

---

<sup>33</sup> Amartya Sen erklärt: „While the question ‚why equality?‘ is by no means dismissible, it is not the central issue that differentiates the standard theories, since they are all egalitarian in terms of some focal variable. The engaging question turns out to be ‚equality of what?‘“ (Amartya Sen: *Inequality Reexamined*, New York/Oxford 1992, 4). Einen Überblick über die „Equality of what?“-Debatte gibt Gerald A. Cohen: *On the Currency of Egalitarian Justice*, in: *Ethics*, 99 (1989), 906-944.

<sup>34</sup> Michael Haus erkennt in *Sphären der Gerechtigkeit* „zwei Hauptargumente gegen einfache Gleichheit“ (Michael Haus: *Die politische Philosophie Michael Walzers*. a.a.O., 247). Ihm zufolge fokussiert „die erste Kritik an einfacher Gleichheit auf die problematische Rolle des interventionistischen Staates, die zweite auf den Reduktionismus der Vorstellung einfacher Gleichheit“ (ebenda, 251, 247-251).

Verständnis von Gleichheit sind Männer und Frauen „in allen wichtigen moralischen und politischen Belangen“ einander gleich, „wenn es niemanden gibt, der Mittel in seinem Besitz hält oder kontrolliert, die es ihm erlauben, über andere zu herrschen“ (19; vgl. hierzu 17 und 22). Walzer hat nichts dagegen einzuwenden, wenn wenige Personen in einer Sphäre deutlich mehr Güter erlangen können als die anderen. Seine Kritik richtet sich vielmehr dagegen, dass diese Monopolbildung häufig dazu führt, dass die monopolisierten Güter zur Herrschaft über andere Menschen benutzt werden. Mit seiner Gerechtigkeitstheorie zielt er nicht auf einfache Gleichheit, sondern auf etwas, das er „komplexe Gleichheit“ nennt. Die Argumentation zugunsten einer derartigen Form von Gleichheit erkennt Walzer bereits in Pascals *Pensées* und in Marx' Frühschriften (47 f.). Der Terminus „komplexe Gleichheit“ bezieht sich nicht bloß auf eine oder zwei Güterverteilungen, sondern auf den gesellschaftlichen Gesamtzustand, genauer auf den Gesamtzusammenhang aller gesellschaftlichen Güterverteilungen.<sup>35</sup> Das System komplexer Gleichheit etabliert ein Netz von Beziehungen, das die Herrschaft von Menschen über Menschen unmöglich macht und damit eine *gleiche* Freiheit von Herrschaft und Unterwerfung bewirkt:

*„Formal gesprochen bedeutet komplexe Gleichheit, daß die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten sozialen Guts nicht unterhöhlt werden kann durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Guts. So kann Bürger X Bürger Y bei der Besetzung eines politischen Amtes vorgezogen werden mit dem Effekt, daß die beiden in der Sphäre der Politik nicht gleich sein werden. Doch werden sie generell solange nicht ungleich sein, wie das Amt von X diesem keinen Vorteil über Y in anderen Bereichen verschafft (in any other sphere), also etwa eine bessere medizinische Versorgung, Zugang zu besseren Schulen für seine Kinder, größere unternehmerische Chancen. Solange das Amt kein dominantes Gut ist, ist es nicht allgemein konvertierbar; die, die es innehaben, stehen – zumindest potentiell – in einem Verhältnis der Gleichheit zu den von ihnen regierten oder verwalteten Männern und Frauen“ (49).*

<sup>35</sup> Treffend bemerkt Michael Haus, dass aus der Perspektive einer komplexen Gleichheit die „Gleichheit nicht als ein Zustand der Gleichverteilung bestimmter Güter, sondern als eine übergreifende Eigenschaft des gesellschaftlichen Zusammenlebens begriffen wird“ (Michael Haus: *Kommunitarismus*, a.a.O., 177). Im Einklang damit erklärt David Miller über komplexe Gleichheit: „So here equality does not refer to the way some identifiable good is distributed, but describes the overall character of a set of social relationships“ (David Miller: *Complex Equality*, in: David Miller/Michael Walzer (Hg.): *Pluralism, Justice and Equality*, a.a.O., 197-225, 198 f.).

Eine Politik der Reduzierung von Dominanz muss sich daher vor allem darauf konzentrieren, die Grenzen zwischen den Verteilungssphären zu verteidigen und illegitime Umwandlungen von Gütern in andere zu verhindern. Sie muss danach streben zu unterbinden, dass „mächtige Männer und Frauen willkürlich Güter für sich usurpieren und in Sphären eindringen, in denen sie nichts zu suchen haben“ (36, 60). Komplexe Gleichheit funktioniert dadurch, dass zwischen Gütern so differenziert wird, „wie man in hierarchischen Systemen zwischen Menschen unterscheidet. Von einem *System (regime)* der komplexen Gleichheit kann allerdings erst dann die Rede sein, wenn es viele solcher Grenzen zu verteidigen gibt; wieviele genau es sein müssen, läßt sich indes nicht sagen“ (60, Hervorhebungen von Walzer).

Eine Politik der Reduzierung von Dominanz, die die Grenzen zwischen den Sphären sichert und die geteilten Verständnisse der sozialen Güter und ihrer Bedeutungen durchsetzt, kann nach Walzers Argumentation zufolge letztlich nur von der staatlichen Macht bzw. Souveränität effizient exekutiert werden. Eine derartige Politik kann weder auf der regionalen noch auf der supranationalen Ebene geleistet werden. Das erklärt zum einen, dass der Staat den Bezugsrahmen von Walzers gesamter Argumentation für eine egalitäre Gesellschaft bildet, die der Norm komplexer Gleichheit entspricht. Zum anderen verdeutlicht es, warum dem sozialen Gut der politischen Macht bzw. der Staatsmacht in seiner Theorie eine Sonderstellung zukommt.<sup>36</sup>

Walzer zufolge weist die Kritik an Dominanz (*dominance*) und Herrschaft (*domination*) den Weg zu einem „ergebnisoffenen (*open-ended*)“ (20)<sup>37</sup> Verteilungsprinzip: „Kein soziales Gut x sollte an Männer und Frauen, die ein anderes Gut y besitzen, lediglich auf Grund dieses Besitzes und ohne Berücksichtigung der Bedeutung von x verteilt werden“.<sup>38</sup> Walzer zeichnet drei Verteilungskriterien aus, die die Forderungen dieses ergebnisoffenen

<sup>36</sup> Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 43, 61–64, 399, 438; vgl. 399–439 und zu Walzers *bias* für den Nationalstaat Michael Haus: Die politische Philosophie Michael Walzers, a.a.O., 240–243.

<sup>37</sup> Walzer macht nicht deutlich, warum er sein Verteilungsprinzip als *open-ended* charakterisiert. Seinen Ausführungen zufolge dürfte die angemessenste Übersetzung „ergebnisoffen“ sein. So erklärt er: „Der freie Austausch kennt offensichtlich keine Grenze (*is obviously open-ended*), d.h., er garantiert kein spezielles Verteilungsergebnis“ (Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 51).

<sup>38</sup> Michael Walzer: Spheres of Justice, a.a.O., 20 (Übersetzung von M.K.); vgl. zur dt. Übersetzung Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 50.

Prinzips erfüllen: den freien Austausch, das Verdienst und das Bedürfnis (51-58).<sup>39</sup> Bei den freiwilligen Tauschakten eines Gutes  $x$  gegen Geld oder ein anderes Gut wird dessen Bedeutung nicht bloß berücksichtigt, sondern ist die Ursache dafür, dass der Austausch überhaupt zustande kommt. Auch beim Verteilungskriterium des Verdienstes ist die Bedeutung des verdienten Gutes entscheidend. Die Aussage, eine Person verdiene es, das Gut  $x$  zugeteilt zu bekommen, ist überhaupt nur sinnvoll zu treffen, wenn sie auf der Grundlage der Kenntnis der Bedeutung von  $x$  getroffen wird. Und schließlich erfüllt auch das Bedürfniskriterium die Forderungen des ergebnisoffenen Prinzips: Wenn jemand ein Gut  $x$  gemäß dem Bedürfnis zugeteilt wird, dann ist der Grund dafür offensichtlich nicht der Besitz von  $Y$ , sondern der Mangel an  $x$  (51-58).<sup>40</sup>

### V. *Elite und Gleichheit*

In einer komplex-egalitären Gesellschaft (*complex egalitarian society*)<sup>41</sup>, deren Prinzipien er in seiner normativen Gerechtigkeitstheorie skizziert, hat Walzer gegen eine Elitenbildung in einzelnen Sphären moralisch nichts einzuwenden. Bereits Pascal und Marx machen deutlich, dass ein Monopol an Gütern innerhalb der einzelnen Sphäre „durchaus nicht ungehörig“ ist (49).

<sup>39</sup> Vgl. hierzu Kap. III des vorliegenden Aufsatzes. Michael Haus macht darauf aufmerksam, „dass sich mit der tendenziellen Verabsolutierung eines dieser Prinzipien politische Ideologien verschiedener Couleur verbinden lassen, so mit dem Tauschprinzip der Marktliberalismus, mit dem Verdienstprinzip konservative Meritokratievorstellungen und mit dem Bedürfniskriterium das marxistische Postulat für die kommunistische Gesellschaft ‚jedem nach seinen Bedürfnissen‘“ (Michael Haus: Die politische Philosophie Michael Walzers. a.a.O., 251).

<sup>40</sup> Walzer vertritt die Auffassung, dass jedes der drei Kriterien nur innerhalb seiner eigenen Sphäre gilt (Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 57). Diese Auffassung ist jedoch, wie Michael Haus darlegt, höchst fragwürdig: „Bei näherem Hinsehen zeigt sich freilich nicht nur, dass die von Walzer dargestellten Sphären keineswegs je einem Prinzip entsprechen, sondern auch, dass jedes der drei Prinzipien in unterschiedlichen Sphären zur Anwendung kommt. So ist Bedürftigkeit das Kriterium für die Sphäre von ‚Sicherheit und Wohlfahrt‘, aber auch relevant bei der Verteilung von bestimmten Formen von Bildung und von freier Zeit. Verdienst gilt als Kriterium für die Vergabe öffentlicher Ehrungen, aber auch ‚freie Zeit‘ ‚verdient‘ man sich in gewisser Weise durch Arbeit, und in abgemildeter Form (als Chancengleichheit) steuert Verdienst auch Verteilungen in den Sphären von beruflichen Positionen und von Ausbildung. Freier Tausch schließlich wird nicht nur bei ‚Geld und Waren‘, sondern auch in den Sphären ‚freie Zeit‘ und ‚harte Arbeit‘ berücksichtigt“ (Michael Haus: Die politische Philosophie Michael Walzers. a.a.O., 252 f.).

<sup>41</sup> Michael Walzer: Spheres of Justice, a.a.O., 17; Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., 46.

Wie bereits erwähnt, hält es Walzer für angemessen, dass begabte Geschäftemacher und Händler in der bürgerlichen Gesellschaft reich werden und damit zu einer Geldelite aufsteigen. Diese Elitenbildung hält er jedoch nur dann für legitim, wenn sie tatsächlich durch diese besondere Begabung begründet ist und nicht etwa durch Missbrauch der politischen Macht als dominantem Gut zustande kommt. Eben so wenig wie der Erfolg in der Sphäre von Waren und Geld egalitär sein kann, können dies öffentliche Ehrungen sein, die durch das Verdienst begründet sind und „eine zuverlässige Aussage über die Vortrefflichkeit und den Wert der geschätzten Person“ darstellen (381). In der Sphäre von Erziehung und Bildung ist eine Spezialausbildung „sozusagen zwangsläufig ein Monopol der begabten oder zumindest derjenigen Studenten, die die Fähigkeit besitzen, ihre Talente zu beliebigen Zeitpunkten und damit auch im richtigen Moment zu entfalten. Auch dies ist ein legitimes Monopol“ (306). Wie Walzer gegen die Entstehung einer Bildungselite nichts einzuwenden hat, geht es ihm auch in der Sphäre des Amtes keineswegs darum, das „Monopol der Qualifizierten“ (202) aufzubrechen. Die ungleichen Qualifikationen rechtfertigen Ungleichheiten in dieser Sphäre, nicht aber Privilegien und eine Macht, die über sie hinausgeht. Ebenso hat Walzer auch keine Vorbehalte gegen die Existenz einer politischen Elite. Selbst die demokratische Politik versteht er als „ein Monopol von Politikern“ (431). Wenn die politische Elite durch den Ideenreichtum und durch die argumentative Überzeugungskraft der ihr angehörigen Menschen begründet ist, dann ist an ihrer Existenz nichts auszusetzen.

Walzer ist der Auffassung, „daß unterschiedliche Resultate auf seiten unterschiedlicher Menschen in unterschiedlichen Sphären dennoch eine gerechte Gesellschaft ergeben“ (450). Komplexe Gleichheit ist das Ergebnis der Durchsetzung autonomer Verteilungen von sozialen Gütern. Über die komplex-egalitäre Gesellschaft erklärt er: „Wiewohl es zahllose kleine Ungleichheiten in ihr gibt, vervielfacht sich die Ungleichheit in toto im Umwandlungsprozeß jedoch nicht. Auch addiert sie sich quer über die verschiedenen Güter hinweg nicht zu einer Gesamtsumme auf, denn die Autonomie der Distributionsvorgänge führt dazu, daß eine Vielzahl von Lokalm monopolen entsteht, die sich im Besitz differenter Personengruppen befinden“ (46). Das bedeutet, dass es zwischen den Gewinnen und Verlusten, die die Menschen in den verschiedenen Sphären erfahren, zu einer

Kompensation oder einem gewissen *Ausgleich* kommt.<sup>42</sup> In der komplex-egalitären Gesellschaft gibt es nicht eine geschlossene Elite, die ihr Monopol eines dominanten Gutes ausnützen kann und damit zum gesellschaftlichen „Gesamtgewinner“ aufsteigt.<sup>43</sup>

Walzer zufolge ist komplexe Gleichheit in allen modernen Gesellschaften „ein gültiger Standard“ (11). Dennoch wird in diesen Gesellschaften das Prinzip der Autonomie der Verteilungssphären von den Besitzern der dominanten Güter faktisch dauernd verletzt. Daher kommt Walzers Gerechtigkeitstheorie durchaus die kritische Kraft zu, die er für sie in Anspruch nimmt: „Die theoretisch anerkannte Autonomie der verschiedenen Sphären wendet sich gegen die tatsächliche Usurpation sozialer Güter durch politische, wirtschaftliche und technische Eliten“ (14).

---

<sup>42</sup> Vgl. David Miller: *Complex Equality*, a.a.O., 205. Zur Beantwortung der Frage, wie Walzers „Legitimation von intrasphärischen Ungleichheiten als Plädoyer für Gleichheit verstanden werden“ kann, unterscheidet Michael Haus „vier verschiedene egalitäre Aspekte in Walzers Gerechtigkeitstheorie“: Chancengleichheit, Ausgleich zwischen Gewinnen und Verlusten in verschiedenen Sphären, Gleichwertigkeit der Mitglieder der politischen Gemeinschaft und gleiche Staatsbürgerschaft (Michael Haus: *Die politische Philosophie Michael Walzers*. a.a.O., 254-261, 257).

<sup>43</sup> Vgl. zur Erwägung der Möglichkeit, dass es Menschen geben könnte, die in allen Sphären erfolgreich sind, Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., 49 f..

Konrad Lotter

**Kunselite und Massenkultur  
Versuche ihrer Versöhnung**

Seite 55 – 64

Das Auseinanderdriften von hoher, anspruchsvoller und niederer, auf billige Unterhaltung ausgerichteter Kunst ist ein beliebtes Thema der Kulturkritik. In aller Regel wird die Klage über den zunehmenden Niveauverfall der Massenkultur von Leuten vorgebracht, die sich selbst zur intellektuellen Elite rechnen. Daneben hat sich auch die Kultursoziologie des Themas angenommen, die sich der Werturteile enthält und die abgestuften Kulturbedürfnisse der Menschen mit ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Bildungs-, Einkommens- oder Gesellschaftsstufen korreliert. Beide Herangehensweisen gleichen sich darin, dass sie das Faktum des Auseinanderdriftens voraussetzen, ohne die vielfältigen Versuche zur Kenntnis zu nehmen, zwischen beiden Seiten zu vermitteln und eine Versöhnung herbeizuführen.

*Erste Vorstöße im Namen der Post-Avantgarde*

Die Abkehr von der Avantgarde im Namen der Post-Avantgarde vollzog sich im Zeichen einer Polemik gegen die *hohe* Kunst der Elite und der Hinwendung zur Massenkultur, die neben der Lebenswelt auch den Bereich der *niederen, populären* oder *Unterhaltungskunst* umfasst. Gegen die Intellektualität der klassischen Avantgarde, deren Werke sich oftmals erst den Mühen der Hermeneutik und der Interpretation erschlossen, wurden eine „neue Sensibilität“ und der Erlebnischarakter der ästhetischen Erfahrung geltend gemacht. Gegen die hermetische Abgeschlossenheit vieler Werke, zu denen nur Eingeweihte Zutritt hatten, setzte man die „Erotik der Kunst“ oder die „Lust“ am Bild und am Text, die auch einem Massenpublikum offenstehen sollten. Zu den einflussreichsten Theoretikern dieser Abkehr von der

Avantgarde, die sich auf die realen Tendenzen der künstlerischen Praxis stützen konnten, zählen *Susan Sontag* und *Leslie Fiedler*.

Sontag erklärt die Entwicklung der modernen Kunst als „Flucht vor der Interpretation“<sup>1</sup>, d.h. als Flucht vor ihrer Vereinnahmung und philosophischen Entmündigung durch interpretierende Kritiker. Dabei unterscheidet sie zwei Fluchtwege. Früher, zur Zeit der klassischen Avantgarde, entzog sich die Kunst ihren Kritikern durch die *Negation ihres Inhalts*, bei dem alle Interpretationen ansetzten: so z.B. die abstrakte, gegenstandslose Malerei oder die symbolistische Lyrik, deren Interesse sich nicht mehr auf die Bedeutung, sondern auf den Klang und die Magie der Wörter richtete. Gegenwärtig, zur Zeit der Post-Avantgarde, schlägt die Kunst den entgegengesetzten Weg ein und entzieht sich durch die *Trivialisierung ihres Inhalts*, die die Kritiker für nicht mehr interpretationswürdig halten. So ist unter der Anführung des Films, den Sontag als die „lebendigste, erregendste und bedeutendste“ Kunstgattung der Gegenwart bezeichnet<sup>2</sup>, eine Art von „Antikunst“ entstanden, die „marktschreierische Inhalte“ in einer „direkten“ Sprache darbietet und Hohes und Niederes, den elitären Anspruch der Kunst mit massenhaften Motiven des Konsums, der Werbung oder des Comics verbindet.

Ein Symptom dieser neuen Kunstsituation ist die Erscheinung des *Camp*, den Sontag als Dandy „im Zeitalter der Massenkultur“ definiert.<sup>3</sup> Auch er bildet eine Synthese aus hoher und niederer Kultur. Durch seinen Ästhetizismus, den Hang zur Selbstinszenierung und Exzentrik, den Manierismus oder die Attitüde des Gelaugweilt-Seins steht er seinem aristokratischen Vorfahren aus dem 19. Jahrhundert nahe; doch fehlen ihm das Geld, die exklusive Eleganz und der erlesene Geschmack, um sich als Elite des Lebensstils gerieren zu können. Stattdessen sind seine ästhetischen Präferenzen nur mehr auf das (Minderwertig-) Ausgefallene, die Chinoiserie, das Surrogat oder den Kitsch gerichtet.

Konzentrierten sich Sontags Essays noch auf die Beschreibung und Erklärung dessen, was sich in der „Szene“ tatsächlich zutrug, so formuliert Leslie

---

<sup>1</sup> Susan Sontag: *Against Interpretation – Gegen Interpretation* (1964), in: *Kunst und Antikunst*. 24 literarische Analysen, dt. von Mark W. Rien, Frankfurt/Main 2009, 18.

<sup>2</sup> ebd., 19.

<sup>3</sup> Susan Sontag: *Notes on Camp – Anmerkungen zu Camp* (1964), in: *Kunst und Antikunst*, a.a.O., 337.

Fiedlers vielbeachteter Aufsatz *Cross the border – Close the gap*<sup>4</sup> schon im Titel ein Programm. Er erhebt die Forderung, die Grenze zwischen „high-art“ und „mass-art“ zu überschreiten und den zwischen ihnen liegenden Graben zu schließen. Gegen Moderne und Avantgarde gerichtet wird auch hier eine Antikunst entworfen, die Brücken baut: nicht nur zwischen Mimetischem und Phantastischem oder zwischen den Generationen (Kinder- und Erwachsenenliteratur), sondern auch zwischen den professionellen Eliten und den dilettierenden Massen. Den Vorbildern von Melvilles *Moby Dick*, Coopers Indianer-Romanen oder der Literatur der Pop- und Beat-Generation (William Burroughs, Jack Kerouac, Allen Ginsberg) folgend, tritt Fiedler ein für eine Verbindung von experimentellen, von der Avantgarde entwickelten Techniken mit den der *pop-culture* entliehenen Genres des Westerns, der science fiction oder der Pornographie.

Ganz im Sinne Fiedlers steigt auch der Kriminalroman zu einem beliebten Genre der Post-Avantgarde auf. Schulze-Buschhaus sieht das wesentliche Merkmal der Post-Avantgarde darin, dass sie mit dem (elitären) „Konzept des Fortschritts der künstlerischen Mittel“ bricht und damit den Rückgriff auf „abgegoltene Konventionen“ und das Repertoire auch der verpönten niederen Gattungen wie der traditionellen *detective story* mit ihrem *happy ending* erlaubt.<sup>5</sup> Für seine These nennt er neben Umberto Ecos *Il nome della rosa* eine ganze Reihe von Romanen von Jorge Luis Borges, Alain Robbe-Grillet oder Vargas Llosa, in denen sprachliche und thematische Elemente der hohen Kunst mit Hilfe einer an vulgären Vorbildern geschulten Technik der Spannungs-Erzeugung einem Massenpublikum nahegebracht werden. Für die bildenden Künste ist eine Ausstellung bezeichnend, die das *Museum of Modern Art* in New York (1990/91) zum Thema „High & Low“ veranstaltet hat. Diese Ausstellung hat den Kritiker und Kunstphilosophen Arthur Danto veranlasst, eine Parallele zwischen dem *fin de siècle* des 19. und des 20. Jahrhunderts zu ziehen und sie als zwei Kunstepochen zu charakte-

---

<sup>4</sup> Bezeichnender Weise ist dieser Aufsatz in keiner literarischen oder ästhetischen Fachzeitschrift, sondern im Playboy (Nr. 151, Dezember 1969) veröffentlicht. Wieder abgedruckt ist er in M. Pütz/P. Freese (Hg): *Postmodernism in American Literature. A Critical Anthology*, Darmstadt 1984, 151-166. Schon vorher (1964) hatte Fiedler den Aufsatz *The Death of Avant-Garde Literature* veröffentlicht, der in *Collected Essays*, New York 1971 wieder abgedruckt ist.

<sup>5</sup> Dazu Ulrich Schulze-Buschhaus: *Kriminalroman und Postavantgarde*, Merkur 458 (1987), 287-296. Auch <http://gams.uni-graz.at/fedora/get/o:usb-064-65/bdef:TEI/get/>

risieren, in denen „die Grenze zwischen hoher und angewandter Kunst kaum noch auszumachen, wenn nicht sogar völlig ausgelöscht war“<sup>6</sup>.

*Die Spaltung der Kunst als Ausdruck für die Spaltung der Gesellschaft*

Sontags und Fiedlers Theorien stehen im Zusammenhang eines amerikanischen Diskurses, der erst mit Verspätung, im Zuge der Postmoderne, in Deutschland angekommen ist. Zum einen bestand, infolge der 12-jährigen Kulturunterbrechung durch den Faschismus, noch großer Nachholbedarf: Die Rezeption der klassischen Avantgarde war in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts noch voll im Gange, an eine Relativierung nicht zu denken. Zum anderen entwickelte sich der ästhetische Diskurs in (West-) Deutschland über weite Strecken unter der Hegemonie Adornos, der sich über das amerikanische Exil hinweg ein Gutteil deutsch-bürgerlichen Bildungsbewusstseins bewahrt hatte und, selbst Anwalt der Moderne, auf *border* und *gap* zwischen „authentischen“ Kunstwerken und den ideologischen und minderwertigen Produkten der Kulturindustrie bestand. Spricht man den ersteren das Prädikat einer Elitekunst zu, so nicht im Sinne der Zugehörigkeit zu den Eliten der bestehenden Gesellschaft, sondern im Sinne ihrer „Distanz von der Gesellschaft“<sup>7</sup>: weil sie – im Gegensatz zur „Verlogenheit“ der Massenkunst – der Wahrheit verpflichtet ist; weil sie in der Behandlung des künstlerischen Materials am avanciertesten ist und also „Neues“ hervorbringt; weil sie alle Fremdbestimmung und alle Nützlichkeit negiert und sich damit ihrer massenhaften Verwertung auf dem Markt widersetzt.

Begreifen Post-Avantgarde oder Postmoderne die Tradition als einen Pool von Stoffen, Formen und Techniken, der ihr zu Gebote steht, um nach Belieben daraus zu schöpfen, so begreift sie Adorno vornehmlich als einen „Kanon des Verbotenen“<sup>8</sup>. Da ihr die Massenkultur stets auf dem Fuße folgt, um ihr die Beute abzujagen und dem eigenen Gesetz der Konformität, der Unterhaltung und der Niveauabsenkung zu unterwerfen, erwächst der großen Kunst der ständige Zwang, das abgenutzte Material auszuschei-

<sup>6</sup> Arthur S. Danto: Hohe Kunst, niedere Kunst und der Geist der Geschichte, in: Kunst nach dem Ende der Kunst, München 1996, 182.

<sup>7</sup> Th. W. Adorno: Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen, Reinbek 1968, 219.

<sup>8</sup> Th. W. Adorno: Über Tradition, in Kulturkritik und Gesellschaft, Gesammelte Schriften 10.1, Frankfurt/Main 1977, 314. Vgl. Philosophie der neuen Musik, in Gesammelte Schriften 12, Frankfurt/Main 1975, 40.

den und neues Terrain zu erobern. Mit der Anlehnung an die Tradition ist ihre „bestimmte Negation“<sup>9</sup> verbunden, die mit dem Abstoßen des Alten zugleich die „verschütteten Möglichkeiten“ entdeckt, die unter ihren Trümmern verborgen liegen.

Naiv und ohne sich dessen bewusst zu sein, verpflichten Sontag und Fiedler die Kunst auf ein Mittelmaß, das die Extreme des Massenhaften, Immergleichen, Langweiligen und des Elitären, Singulären gleichermaßen vermeidet und damit einem breiten Publikum schmeichelt und der Produktion von *Bestsellern* den Weg weist. Dagegen sieht Adorno gerade in der Zurückweisung und Verstörung des breiten Publikums (etwa durch die Musik der Schönberg-Schule) einen Protest gegen das Marktgesetz und ein Qualitätsmerkmal.

Machen Sontag und Fiedler den Gegensatz von hoher und niederer Kunst allein an der Kunst selbst fest, an ihrer Ausrichtung auf Form oder Inhalt, an ihrem Genre, ihrem Stil, ihrer Technik, so bindet ihn Adorno darüber hinaus an die Gesellschaft zurück. Die „leichte“ Kunst ist keine Verfallsform der „ernsten“, sondern entspricht dem Bedürfnis der „Unterklasse“. Umgekehrt bleibt diese jenen Klassen vorbehalten, deren Leben nicht von „Not und Druck“ bestimmt ist, so dass sie in der knapp bemessenen Freizeit das Leichte und Vergnügliche nachholen müssen, das ihnen der Alltag vorenthält.<sup>10</sup> Die Spaltung der Kunst spiegelt die Spaltung der Gesellschaft wider und ist letztlich nur durch die Versöhnung der gesellschaftlichen Widersprüche aufzuheben. Alle Versuche, die hohe/ernste Kunst mit der niederen/leichten auf dem Gebiet der Kunst selbst zu versöhnen, schreibt Adorno in antizipierter Kritik an Sontag und Fiedler, führt nur zur Ausweitung und „Totalität der Kulturindustrie“.<sup>11</sup>

### *Neue Kunst für neue Eliten*

Der Begriff der Avantgarde zielt weniger auf das Hohe oder Niedere der Kunst, als auf das Neue, d.h. auf den Fortschritt der künstlerischen Verfahren, der sich mit dem Eintreten für den Fortschritt der Menschheit verbindet. Bekanntlich stammt der Begriff aus dem Vokabular des Militärs und bezeichnet eine kleine, bewegliche Vorhut, die das feindliche Terrain erkundet. Durch Gabriel-Désiré Laverdan verbürgt, den Anhänger Fouriers

<sup>9</sup> Ebd., 320.

<sup>10</sup> M. Horkheimer /Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main 1971, 121.

<sup>11</sup> Ebd., 122.

und des utopischen Sozialismus, der diese Übertragung erstmals vorgenommen hat, besitzt der Begriff über das Künstlerische hinaus auch eine politische Bedeutung. Die Avantgarde der Kunst erscheint zugleich als Avantgarde der Menschheit, die den Kampf um die Erneuerung der Kunst zugleich mit dem Kampf um die Erneuerung der Gesellschaft führt. In den Dienst der gesellschaftlichen Erneuerung kann die Kunst aber nur dann treten, wenn sie den alten Eliten entrissen wird.

Der erste, der – *avant la lettre* – im angeführten Doppelsinn als Avantgardist angesprochen werden kann, ist *Heinrich Heine*. Für ihn markiert das „Ende der Kunstperiode“, das mit der Julirevolution von 1830 zusammenfällt, den Übergang von der „aristokratischen Zeit der Literatur“, in der der Geist der einzelnen“ (etwa Goethes) herrschte, zur „demokratischen“ Zeit, in der die jungen Schriftsteller, die sich zugleich als „Künstler, Tribun und Apostel“ begreifen, den „Geist aller“ repräsentieren und eine neue Literatur einleiten.<sup>12</sup> Der Wechsel von der aristokratischen zur demokratischen Elite, zu der sich Heine selbst rechnet, ist zugleich der Wechsel von einer abgehobenen zu einer engagierten Literatur, die die Kunst mit dem Leben verbindet.

1848/49 steht *Richard Wagner* an der Spitze der Avantgarde. Der Schüler Feuerbachs, der dem anarchistischen Flügel des Hegelianismus nahesteht und sich am Dresdener Maiaufstand beteiligt, ist auch ein Revolutionär der Kunst. Das Gesamtkunstwerk, das „Kunstwerk der Zukunft“ spricht im Namen des Volks und ist – gegen den „Luxus“ der Elite – auf die „Erlösung“ des Volks gerichtet.<sup>13</sup> Es propagiert den „Kommunismus“ der Künste, in dem der „Egoismus“ der einzelnen Künste gebrochen und einem gemeinsamen Ziel untergeordnet ist, als Vorstufe des wirklichen, gesellschaftlichen Kommunismus.<sup>14</sup> Im Mythos des *Ring des Nibelungen* soll einem nachrevolutionären Publikum „die *Bedeutung* dieser Revolution, nach ihrem edelsten Sinne“ begrifflich gemacht werden<sup>15</sup>: als die Befreiung der Menschheit von der Macht des Goldes und des Kapitals. (Die „Bayreuth-Idee“ von 1871, eine Kulturreform des national geeinten Deutschlands, die

<sup>12</sup> Heinrich Heine: Die romantische Schule, in: Werke, Berlin/Weimar 1976, Bd.4, 194 und 308.

<sup>13</sup> Richard Wagner: Das Kunstwerk der Zukunft, in: Dichtungen und Schriften, hg. von Dieter Borchmeyer, Frankfurt/Main 1983, Bd. 6, 16 ff.

<sup>14</sup> ebd., 18, 104, 109.

<sup>15</sup> Brief an Theodor Uhlig vom 12. November 1851, in: Briefe, ausgewählt und hg. von Hans-Joachim Bauer, Stuttgart 1995, 205.

auf der Überzeugung der rassischen Elite-Stellung des deutschen Volks beruht, ist, obwohl im Keim schon darin enthalten, nur ein Zerrbild der früheren Konzeption.)

Populistische Formen nimmt die Avantgarde im italienischen Futurismus an. *Marinettis* Manifeste (ab 1909) führen den Kampf um den Fortschritt der Kunst weder im Namen des liberalen Bürgertums gegen die aristokratischen Platzhalter der Kultur, noch im Namen der assoziierten Proletarier, die dem Bürgertum das Bildungsprivileg streitig machen. Zur neuen Kunstelite steigt nun die Jugend auf, der der Sinn nach Rennwägen und aufheulenden Motoren steht, die sich an Technik und Geschwindigkeit berauscht und vor Männlichkeit und Kriegslüsterheit strotzt. Ihre Ekstase für die Zukunft revoltiert gegen die Vergangenheit und die ewige Beschwörung der Renaissance, an der sich der alte, dahinsiechende Nationalstolz der Italiener labt. Sie kulminiert in der Forderung, die Museen, Bibliotheken und Akademien niederzureißen<sup>16</sup> und die „ehrwürdigen Städte“ Venedig und Florenz, in denen sich das passatistische Hinterwäldertum eingenistet hat, dem Erdboden gleichzumachen. Auch die Sprache Dantes und Petrarca soll vernichtet werden: durch die „Befreiung der Wörter“ vom Zwang der Syntax und der Grammatik, vom überflüssigen Ornat der Adverbien und Adjektive, von der Last der Zeichensetzung und der Orthographie.<sup>17</sup>

#### *Das Konzept der Volkstümlichkeit*

Eine sozialistische Variante besitzt der italienische Futurismus, der sich bald von seinen anarchistischen Ursprüngen entfernt und sich mit dem aufkommenden Faschismus verbündet hat, im russischen Proletkult. *Alexander Bogdanov* oder *Anatoli Lunatscharski* identifizieren die Jugend und ihre Begeisterung für die Zukunft mit dem siegreichen Proletariat nach der Oktoberrevolution, das zur neuen Elite der Kunst deklariert wird. Wie Marinetti die kulturellen Leistungen der Renaissance durchstrich, so versuchen sie, die kulturellen Leistungen der überwunden geglaubten Klassengesellschaften durchzustreichen. Nur was das Proletariat an Neuem auch künstlerisch hervorbringt, sollte noch gelten und Bestand haben. Damit stießen sie

---

<sup>16</sup> Filippo Tommaso Marinetti: Manifest des Futurismus, Sätze 4 und 10, in: Hansgeorg Schmidt-Bergmann: Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente, Reinbek 1993, 77.

<sup>17</sup> Filippo Tommaso Marinetti: Technisches Manifest der futuristischen Literatur, ebd., 210 ff.

jedoch auf den erbitterten Einspruch *Lenins* und *Trozkis*<sup>18</sup>, die die proletarische Kultur nicht als voraussetzungslosen Neubeginn, sondern als die Erbin der fortschrittlichen, auf Emanzipation gerichteten Kultur der ganzen Menschheit verstanden. Zum einen sollte der Widerspruch zwischen der herrschenden Elite, die zugleich die privilegierte Trägerin der Kultur war, und der beherrschten Masse, die davon ausgeschlossen und mit Surrogaten abgespeist wurde, überwunden werden. Zum anderen sollte, im Namen der „Volkstümlichkeit“ (Lukács, Brecht) eine Kunst geschaffen werden, die die Abgehobenheit der Avantgarde ebenso vermied wie die Trivialität der Unterhaltungskunst. Auch diese Bestrebungen gingen dahin, Grenzen zu überschreiten und Gräben zu schließen, freilich nicht im Interesse des Marktes und der Erhöhung des Absatzes, sondern der Entwicklung und Hebung der geistigen Bedürfnisse des Volks.

#### *Vier Wege der Versöhnung*

Obwohl der Begriff der Elite in den angeführten Theorien auf unterschiedliche Weise verwendet wird und einmal den sozialen Träger der Kunst/Kultur allgemein, einmal die Repräsentanten der hohen Kunst/Kultur, einmal die Anführer der Avantgarde bezeichnet, gibt es doch auch eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit. Alle üben Kritik an der bestehenden Kluft zwischen Elite und Massenkultur und entwickeln Vorstellungen darüber, wie diese Kluft überwunden und die Extreme miteinander versöhnt werden können. Typologisch lassen sich dabei vier Hauptwege unterscheiden:

Erstens die *pragmatische* Versöhnung von Elite und Masse (Sontag, Fiedler) innerhalb der Kunst selbst, die eine Synthese oder besser Vermischung der beiden Extreme vollbringt, wie etwa in der Pop-Art (Warhol, Rauschenberg, Oldenbourg), im postmodernen Roman (Eco, Calvino, Philipp Roth, Borges u.a.) oder im Film. Einem „erlebnishungrigen“ Mittel-Publikum wird damit die mühevollen Rezeption experimenteller Avantgardkunst ebenso erspart wie die Langeweile einer in ihren künstlerischen Verfahren beschränkten und abgenutzten Unterhaltungskunst. Da sich die Verstörung, die oftmals vom ästhetisch „Neuen“ ausgeht, in engen Grenzen hält, kommt dieser Weg dem Interesse des Kunstmarkts entgegen, der das Publikum nicht verschrecken, sondern unterhalten und als Käufer gewinnen will.

<sup>18</sup> Lenin: Über proletarische Kultur (1920), in: Werke, Berlin 1964, Bd.31. Trotzki: Proletarische Kultur und proletarische Kunst, Berlin 1991.

Zweitens die *utopische* Versöhnung (Adorno), die die Aufhebung der künstlerischen Aufspaltung von der Aufhebung der gesellschaftlichen Aufspaltung erwartet, diese aber in einem Reich der Utopie ansiedelt. Bis dahin bleibt die Spaltung allerdings bestehen. Indem die Elite unbeirrt die Autonomie der Kunst hochhält, zeigt sie sich widerständig gegen das Marktgesetz, das alles zur Ware macht und wird zum Statthalter der Hoffnung, dass dieses Gesetz nicht ewig gültig bleibt. Damit aber wird die künstlerische Elite zum Geheimagenten der Masse, der freilich so geheim ist, dass er von dieser Masse, wenn überhaupt, so als Kollaborateur der Herrschenden wahrgenommen wird.

Drittens die *gewaltsame* Versöhnung von Elite und Masse, die dadurch vollbracht wird, dass die existierende Elite abstrakt negiert, also beiseitegeschoben wird und die Masse sich selbst zum Träger der Kunst und damit zur neuen Elite ernannt. Im Gegensatz zum italienischen Futurismus (Marinetti, Boccioni u.a.) integriert der russische, der dem Proletkult nahesteht (Majakowski, Malewitsch u.a.), auch volkstümliche, d.h. „massenhafte“ Elemente. Der radikale Wechsel der Eliten führt, zumindest in den Anfängen, zu keinem „Niveauabfall“ der Kunst, sondern zu einer Umwertung und einer ästhetischen Neuorientierung.

Viertens die *dialektische* Versöhnung, für die man Brechts Konzeption des epischen Theaters als Beispiel anführen könnte. Mit seinem V-Effekt und seinem politischen Engagement zählt Brecht, der „Leninist der Schaubühne“ (Bloch), ebenfalls zur Avantgarde in dem genannten Doppelsinn. Weder möchte er nur die alten, bürgerlichen Eliten nur durch neue, sozialistische ersetzen und so die politische und kulturelle Klassenherrschaft beibehalten, noch möchte er (auf anarchistische Weise) die Eliten prinzipiell und von Grund auf abschaffen, wozu der Futurismus tendierte. Sein Verständnis der „Elite“ orientiert sich vielmehr an der Rolle des Lehrers, der seinen Schülern geistig überlegen ist und daher berechtigter Weise *vor* der Klasse steht, der aber zugleich, indem er sein Wissen weitergibt, seine Überlegenheit abbaut und somit Gleichheit erzeugt: Nicht dadurch, dass er die Schüler auf sein Niveau hebt, sondern dadurch, dass er an die Interessen und Bedürfnisse der Schüler anknüpft und sie in ihrer eigenen Entwicklung befördert.

Zwischen Elite und Masse besteht für Brecht somit ein wechselseitiges Verhältnis des Gebens und Nehmens. Der Künstler soll, wie er schreibt, „den breiten Massen verständlich“ sein, „ihre Ausdrucksform“ aufnehmen

und bereichern, „ihren Standpunkt“ einnehmen, befestigen und korrigieren, „den fortschrittlichsten Teil des Volkes“ so vertreten, dass er „die Führung übernehmen kann“, an die „Traditionen“ anknüpfen und sie weiterführen, „den zur Führung strebenden Teil des Volkes Errungenschaften des jetzt führenden Teils“ übermitteln.<sup>19</sup> Alle diese Eigenschaften subsumiert Brecht unter dem – wie er wohl weiß: problematischen und ideologisch verdächtigen – Begriff der *Volkstümlichkeit*, den er mit dem des Realismus verbindet und gleichermaßen gegen den Formalismus einer lebensfernen Hochkunst und die dumme Stereotypie der Massenkunst abgrenzt. Auf dem Boden des Kapitalismus sind Elite und Masse aber letztlich nicht zu versöhnen; ihre Versöhnung weist darüber hinaus.

---

<sup>19</sup> Bertolt Brecht: Volkstümlichkeit und Realismus, in: Gesammelte Werke, Frankfurt/Main 1967, Bd. 19, 325.

Helga Sporer

Seite 65 – 77

**Multitude gegen Eliten  
Demokratie im Weltmaßstab bei  
Michael Hardt und Antonio Negri**

„Demokratie ist nicht die Gemeinschaft der Guten, sondern die Verständigung der Bürger, wes Geistes Kind sie auch sind.“

Andreas Zielcke, SZ, Nr. 37 (2011), 11

Der Umbruch in den arabischen Staaten, ausgelöst durch die Aufstände gegen die Herrschaft der diktatorischen Regime, zwingt zum Nachdenken über neue Formen des Regierens. Wie sind die Demonstrationen der Bürger in Ägypten, Tunesien, Algerien und im Nahen Osten zu bewerten? Könnte das von Michael Hardt und Antonio Negri in ihrer Trilogie *Empire* (2002), *Multitude* (2004) und *Commonwealth* (2010) entworfene Modell der „Multitude“ einen Ansatz für eine Demokratie im Weltmaßstab liefern? Die Fragen, die der Philosoph Negri und der Literaturwissenschaftler Hardt zum ersten Mal in *Empire* gestellt und nach der politischen Zeitenwende mit dem Zusammenbruch des realen Sozialismus in den späteren Büchern vertieft haben, sind nach den Protesten gegen Ben Ali, Mubarak, Gaddafi und Co. wieder von brennender Aktualität: Wer entscheidet? Sind dazu Eliten notwendig? Ist eine andere, herrschaftsfreie Gesellschaft möglich? Hat die Menge, die Multitude, das Potential, sich selbst zu organisieren und zu regieren? In diesem Essay möchte ich reflektieren, wie sich die beiden Autoren den Übergang vom Empire, der Herrschaft des globalen Kapitals, zur Generierung der Multitude bis zu ihrem optimistischen Entwurf einer *global Governance* gleichberechtigter Singularitäten vorstellen, einer Gesellschaft, die auf der Idee des „Common“, des Gemeinsamen, basiert und nicht von abgehobenen Eliten geleitet wird. Dabei geht es um ein grundlegendes Konzept für die Veränderung traditioneller politisch-philosophischer Vorstellungen von Souveränität.

## I.

Von der Antike bis zur Neuzeit war Gesellschaft ohne den „Einen“, den Souverän, und in letzter Konsequenz ohne Entscheidungseliten nicht denkbar. Dieses historische Konzept stellen Hardt und Negri in Frage. Seit einem Jahrzehnt, also seit dem Erscheinen von *Empire* und *Multitude*, werden ihre Thesen nicht nur von Philosophen und Sozialwissenschaftlern diskutiert und kritisiert. In allen drei Büchern wird Baruch de Spinoza (1672-1677) immer wieder als philosophische Referenz aufgerufen. Deshalb soll hier die Frage gestellt werden, ob das Konzept einer postkapitalistischen Gesellschaft der Vielen mit Spinozas Staatstheorie begründet werden kann. Vernunft und intellektuelle Liebe sind die Prinzipien politischen Denkens sowohl in Spinozas Politikentwurf als auch im Konzept der *Multitude* von Hardt und Negri.<sup>1</sup>

Eine Grundthese, die sich durch alle drei Bände ihres Werks hindurch zieht, besagt, dass die *Multitude* aus sich selbst heraus entsteht, aber nicht plötzlich, sondern durch einen Prozess der Metamorphose. Der Motor für diesen Prozess ist die Liebe, die in einem zweifachen Sinn als die Macht des Gemeinsamen gelten kann. Zum einen ist sie die Macht, die das Gemeinsame konstituiert, zum anderen ist sie die Macht, die (im philosophischen Sinne) das Sein produziert. „Sein ist in anderen Worten nicht der unveränderliche Hintergrund, vor dem Liebe stattfindet, sondern es ist das lebendige Verhältnis, in das einzugreifen wir [die *Multitude*] jederzeit imstande sind.“<sup>2</sup> Gut und böse, gerecht und ungerecht sind in dieser Sicht keine übergeschichtlichen Konstanten, sondern relative Begriffe, die von Kräfteverhältnissen abhängen. Damit widersprechen die Autoren jenen pessimistischen Anthropologen (wie z.B. Thomas Hobbes), die das Böse als unabänderliches Merkmal der menschlichen Natur betrachten, das in der Gesellschaft ständig unterdrückt und eingedämmt werden muss.

Als Alternative zu diesem Pessimismus geben Hardt und Negri eine optimistische Deutung der menschlichen Natur. Sie schlagen vor, das Böse als Abart und Verzerrung der Liebe zu begreifen: „Das Böse ist die korrumpierte Form der Liebe des Gemeinsamen, die deren Produktion und Produktivität korrumpiert.“<sup>3</sup> Es befindet sich sozusagen in einer lediglich

<sup>1</sup> Vgl. Michael Hardt /Antonio Negri: *Commonwealth. Das Ende des Eigentums*. Frankfurt/New York 2010, 206-215.

<sup>2</sup> ebd., 193.

<sup>3</sup> ebd., 208.

nachgeordneten Position gegenüber der Liebe. Korruptiert wird die Liebe in Rassismen, Nationalismen, Populismen und Faschismen; aber sie entartet auch in der Zerstörung des Gemeinsamen durch kapitalistische Expropriation und Privatisierung. Darüber hinaus untersuchen Hardt und Negri die institutionalisierte Korruption des Gemeinsamen in der traditionellen Familie, in Wirtschaftsunternehmen und Staaten. Die sichtbarste Form der Korruption aber repräsentiert nach ihrer Meinung das durch kapitalistische und liberale demokratische Verfassungen geschützte Privateigentum. Ihm sagen sie immer wieder, insbesondere in ihrem letzten Buch *Commonwealth*, das den Untertitel „Das Ende des Privateigentums“ trägt, den Kampf an.

Als prominente Referenz für ihre Thesen vom Ende des Privateigentums, der Multitude und der alles umfassenden Macht intellektueller Liebe zitieren die Autoren an vielen Stellen den jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza. In seinem *Tractatus politicus* (TP) gibt er im Geiste der frühen Aufklärung zwar der Demokratie vor anderen Regierungen den Vorzug. Fest steht allerdings, dass Spinoza mit seinem Begriff der *multitudo*, der Hardt und Negri als Anregung für ihr Konzept der Multitude diente, und mit seiner Vorstellung von Demokratie noch weit von modernen demokratischen Verfassungen entfernt war. Dies ist unschwer zu beweisen; man braucht nur die letzten Absätze des unvollendeten *Tractatus politicus* zu lesen. In ihnen spricht Spinoza den Frauen jede Fähigkeit zu intellektueller Durchdringung und damit zu politischer Partizipation ab. Die Frau, so heißt es da, bedürfe von Natur aus der Führung durch den Mann, also der Leitung durch eine männliche Elite.<sup>4</sup>

## II.

Um den Begriff der Elite näher zu bestimmen, den die *Empire*-Autoren im Zeitalter globaler Herrschaft des Kapitals für obsolet erklären, ist es angebracht, das Verhältnis von Souveränität, moderner Demokratie und Repräsentation zu diskutieren. Dem Souverän, ob Monarch, Volk und/oder Proletariat, war ja der Elite-Status des/der „Auserwählten“ von der Menge meist fraglos zuerkannt worden. Genau hier setzen Hardt und Negri mit ihrer Kritik an hergebrachten Souveränitätsvorstellungen an. Sie lehnen diese historische Zuordnung für heutige Gesellschaften ab und ersetzen sie durch ihre These von der Herrschaft aller, in ihrer Sprache, der Multitude.

---

<sup>4</sup> Baruch de Spinoza: Politischer Traktat, Einiges zur Demokratie, übersetzt von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1994, 221 ff.

Die Tradition politischer Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart ist vom Begriff der Souveränität bestimmt. Ihr Prinzip heißt: „Es kann nur der *Eine* herrschen, ganz gleich ob man unter diesem Einen den Monarchen, den Staat, die Nation, das Volk oder die Partei versteht.“<sup>5</sup> Ganz gleich, ob Monarchie, Aristokratie oder Demokratie: Die drei traditionellen Regierungsformen werden auf *eine* Form reduziert, die in einem einzigen Körper oder in einer Stimme vereint sind. Anschaulichstes Beispiel hierfür ist die von Thomas Hobbes selbst entworfene Illustration, die das Frontispiz des *Leviathan* schmückt. Die traditionelle Analogie zwischen dem menschlichen und dem gesellschaftlichen Körper findet hier ihren bildhaften Ausdruck: Der Körper des Königs ist unterhalb des Kopfes aus Hunderten winziger Körper zusammengesetzt. In jedem Körper herrschen *eine* Souveränität und *eine* Rationalität über die Leidenschaften des Körpers. Selbst moderne Demokratien folgen noch diesem Modell in der Form repräsentativer Herrschaft.

Dagegen entwerfen Hardt und Negri ihr Konzept der Souveränität in Form der Multitude. Sie vertreten die Auffassung, dass die vielgestaltige Menge aus eben diesen traditionellen Begründungen der Souveränität *kein* sozialer Körper ist, denn sie lässt sich nicht auf einen einzigen Körper reduzieren. Die Multitude unterwirft sich nicht der Herrschaft des *Einen*, d.h. sie ist weder Volk noch Masse noch Nation. Ihr Ziel ist die Herrschaft *aller durch alle*, eine Vorstellung, mit der die beiden an die Ziele der großen Revolutionen des 18. Jahrhunderts anknüpfen: „In der Tat stellt dieser universelle Charakter, diese absolute Ausweitung auf jeden Einzelnen die erste große Neuerung gegenüber dem antiken Demokratiebegriff dar. Man denke etwa daran, wie Perikles Demokratie im antiken Athen als Herrschaft der vielen definierte, im Gegensatz zur Herrschaft der wenigen (Aristokratie oder Oligarchie) und zur Herrschaft des Einzigen (Monarchie oder Tyrannei).“<sup>6</sup> Dieses antike Modell wurde in der Moderne von der *Demokratie der vielen* in die *Demokratie aller* verwandelt.

Die antike Demokratievorstellung war begrenzt wie Monarchie und Aristokratie; und die vielen, die herrschen sollen, waren dort nur ein Teil des gesellschaftlichen Ganzen. Sklaven, Frauen und Nicht-Weiße waren ausgeschlossen. Erst die moderne Demokratie hat mit diesen Beschränkungen

<sup>5</sup> Michael Hardt / Antonio Negri: *Multitude, Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt/New York 2004, 361.

<sup>6</sup> ebd., 267. Das Zitat enthält einen Hinweis auf Thukydides II, 37.

gebrochen. Zum ersten Mal hat in der frühen Neuzeit Spinoza zwischen der Herrschaft der *vielen* und der Herrschaft *aller* unterschieden. Diese Unterscheidung aber hatte radikale Konsequenzen; denn mit der Universalität, der Herrschaft *aller*, gingen die Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit einher. Hardt und Negri gehen mit ihrem Modell jedoch noch einen Schritt weiter: „Wir können nur alle zusammen herrschen, wenn wir dabei die gleiche Macht haben und in unseren Handlungs- und Wahlmöglichkeiten vollkommen frei sind.“<sup>7</sup>

Tatsächlich ist der Demokratiebegriff nie konsequent zu Ende gedacht oder gar in revolutionärer Praxis durchgesetzt worden. Als Beweis für diese These führen die Autoren Hannah Arendt und andere Totalitarismuskritiker an, die zwar die Tyrannei verurteilten, aber nie bis zu dem Punkt gelangten, an dem sie die Demokratie als Paradigma einer guten Regierung befürworteten. Sie folgten damit der vorherrschenden europäischen Tradition, die sich gegen die Tyrannei gerichtet hat, „aber stets von einem aristokratischen Standpunkt aus, gegen den Totalitarismus, aber auch gegen die Rede von ‚allen‘, das heißt, gegen die Demokratie der Singularitäten und der Multitude“. Der universelle radikale Demokratiebegriff hat den Revolutionären der Moderne als Ziel vorgeschwebt, das sie erreichen wollten, aber nie erreicht haben. Er bildete gleichsam „einen Polarstern, der unseren politischen Sehnsüchten und Praktiken fortwährend die Richtung wies“.<sup>8</sup>

Auch die zweite große Neuerung der modernen Vorstellung von Demokratie, die Repräsentation, war und ist nach Meinung der *Empire*-Autoren als spezifisch moderner Mechanismus der Regierungspraxis nicht in der Lage, Demokratie als Herrschaft *aller* in die Praxis umzusetzen, denn sie erfüllt zwei widersprüchliche Funktionen. Negri und Hardt berufen sich auf *Deleuze* und *Guattari*<sup>9</sup>, wenn sie argumentieren: Sie [die Repräsentation] verbinde die Multitude mit der Regierung und trenne beide gleichzeitig voneinander. Repräsentation sei somit eine disjunktive Synthese, die gleichzeitig verbindet und trennt, verknüpft und scheidet. Repräsentation diene vielen revolutionären Denkern des 18. Jahrhunderts als eine Art Schutzimpfung gegen die Gefahren absoluter Demokratie. Mit dem repräsentativen System gebe man dem sozialen Körper eine kleine, wohl bemessene Dosis

---

<sup>7</sup> ebd., 267.

<sup>8</sup> ebd., 267.

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt/Main 1974, 15-23.

Volksherrschaft. Gleichzeitig aber impfe man ihn gegen die gefürchteten Exzesse der Multitude. Im Begriff des Republikanismus ist die Distanz der Herrschenden gegenüber der Demokratie deutlich geworden.

Als prominente Referenz für ihre Skepsis führen Hardt und Negri auch Jean-Jacques Rousseau an. In seinem *Gesellschaftsvertrag* werden Demokratie und Repräsentanz sowohl komplex als auch ambivalent behandelt. Die Demokratie, sagt Rousseau, sei nur in einigen Sonderfällen die geeignete Regierungsform, denn die unterschiedlichen Regierungsformen passen zu jeweils unterschiedlichen Nationen. Für ihn ist die Wahlaristokratie die beste und natürlichste politische Ordnung. Er bekräftigt diese Überzeugung mit dem bekannten Diktum: „Gäbe es ein Volk von Göttern, so würde es sich demokratisch regieren. Eine so vollkommene Regierung passt für Menschen nicht.“<sup>10</sup> Der französische Aufklärer stellt sich somit in eine Reihe mit jenen Denkern, die von Platon über die deutschen Idealisten bis zu den gegenwärtigen Vertretern des Marktliberalismus reicht, für die eine Regierung ohne leistungsfähige Eliten nicht denkbar ist.

Rousseaus Gesellschaftstheorie, die ein stark repräsentatives Element enthält, wird deutlich in seiner Erklärung, Souverän sei nur der „Gemeinwille“ (*volonté générale*) des Volkes, nicht aber der „Gesamtwille“ (*volonté de tous*). Mit dem Gesamtwillen meint er die vielfältigen Ausdrucksformen der gesamten Bevölkerung, also das, was bei Hardt und Negri „Multitude“ heißt.<sup>11</sup> Für Rousseau jedoch sind die pluralen Ausdrucksformen der gesamten Bevölkerung nichts anderes als eine unverständliche Kakophonie, während der Gemeinwille als transzendente, einheitliche (repräsentationsfähige) Ausdrucksform über der Gesellschaft steht. Der Gemeinwille ist daher eine Repräsentationsform, die mit dem Gesamtwillen verbunden, gleichzeitig aber auch von ihm getrennt ist. Denn er unterscheidet zwischen dem Volk und der „Menge“. Das Volk ist nur dann Souverän, wenn es homogen ist; Differenz und Pluralität haben in diesem Konzept nichts zu suchen. In diesem Punkt unterscheiden sich Rousseaus *volonté de tous* und Hardt/Negris *Multitude* fundamental. Denn den beiden Neomarxisten kommt es in ihrem Konzept der modernen Herrschaft aller gerade auf Differenz und Pluralität an. Eine solche Herrschaft *aller* setzt freilich, wie sie hervorheben, die neueste Entwicklung der digitalen Kommunikationstechniken voraus.

<sup>10</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*, III, 4, Stuttgart 1975, 76.

<sup>11</sup> Hardt/Negri: *Multitude*, a.a.O., 269 ff.

## III.

Wenige Jahre nach dem Zusammenbruch des Sowjetregimes und des realen Sozialismus hatten Hardt und Negri vor dem drohenden Sturz in die globale Unordnung gewarnt und ihren Gegenentwurf zum globalen Kapitalismus vorgestellt. Die *Empire*- und *Multitude*-Theorien lösten damals weltweit positive wie negative Reaktionen aus, die Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt und landeten auf den Bestsellerlisten. Jetzt folgte der dritte Band der Trilogie, der, wie schon erwähnt, mit seinen Thesen an die Vorgängerwerke anknüpft und noch pointierter und stringenter die Bedeutung der Multitude zur Schaffung einer neuen Gesellschaft, des „Common Wealth“, herausarbeitet. Ein Manko der Vorgängerwerke war die marginale Bedeutung, die sie der Ökologie in der neuen Weltordnung zugedacht haben. Dieses Manko ist jetzt behoben. Das Neue an der neomarxistischen Globalisierungskritik von Hardt und Negri ist die Gleichsetzung sozioökonomischer und ökologischer Aspekte, so dass die Produktion und Distribution eine Gewichtung bekommen, die der rasanten medialen und kommunikationstechnischen Entwicklung entspricht.

Kern der Kritik ist die nur scheinbar exklusive Alternative zwischen Privatem und Öffentlich-Staatlichem, sowie die (in neomarxistischer Lesart) „irreführende“ politische Alternative zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Keynesianischer und/oder sozialistischer Lenkung der Wirtschaft wird eine ebenso scharfe Absage erteilt wie der „umgekehrten Politik“, die „den Leiden des Sozialismus“ durch den Marktliberalismus beikommen möchte. Zielscheibe der gnadenlosen Abrechnung ist wieder einmal die Sozialdemokratie, die sich nach ihrer Auffassung seit jeher indifferent zwischen allen Fronten bewege: „Sozialismus und Kapitalismus bildeten historisch zuweilen Mischformen und ... trugen erbitterte Konflikte aus, doch sind beide Eigentumsregime, die das Gemeinsame ausschließen.“<sup>12</sup> Dem neuen Projekt [des Gemeinsamen] gehe es aber weder um privat noch öffentlich, sondern vielmehr darum, einen neuen Raum zu eröffnen, der von traditionellen souveränen Staatskonzepten (bspw. Hobbes', Lockes, Hegels) weit entfernt sei. Der „Übergang“ in diesen neuen Raum habe bereits begonnen und werde sichtbar in den nunmehr vorherrschenden Formen der Produktion, die in *Empire* noch unter dem Stichwort der „immateriellen Arbeit“ verhandelt wurden.<sup>13</sup> Heute gehe es um mehr, nämlich um die „immate-

<sup>12</sup> Hardt/Negri: Commonwealth, a.a.O., 11.

<sup>13</sup> ebd., 368.

rielle“ Herstellung von Information, von Codes, Wissen, Bildern und Affekten, deren Produzenten eines hohen Grades an Freiheit bedürften. Dazu gehört Hardt und Negri zufolge vor allem der freie Zugang zu Ressourcen, wie sie schon in Kommunikationsnetzwerken oder Datenbanken existieren. Der freie Zugang sei deshalb so wesentlich, weil der in offenen Netzwerken produzierte Inhalt dazu neigt, selbst zur gemeinsamen Ressource zu werden und sich den Versuchen der Privatisierung oder der rechtlichen Kontrolle entzieht. Auf diese Weise, so prophezeien Hardt und Negri, schaffe sich diese neue kapitalistische Produktion selbst ab; denn sie generiere eine neue Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die auf dem *Gemeinsamen* beruht. Und dieses Gemeinsame, das Konzept der Multitude, ist der Gegenentwurf zum historischen Souveränitätsdenken, aber auch zu revolutionären kommunistischen Entwürfen. Denn nach dem Sieg der Revolution habe sich jedes Mal eine Führungselite die Herrschaft über die Vielen angemäÙt, mit den bekannten für das Volk so katastrophalen Folgen.

Von den pragmatischen Erörterungen wechseln Hardt und Negri, wie so oft in ihren Büchern, übergangslos zur philosophischen Abstraktion. Sie berufen sich in den Argumenten, die ihre Thesen stützen oder widerlegen, auf den Kanon aufklärerischen Denkens von Hobbes über Spinoza und Machiavelli bis Locke. Sie lehnen die konservativen Positionen von Nietzsche, Heidegger und Carl Schmitt radikal ab, nehmen Anleihen bei Hegels Staatstheorie und bei Foucaults Liberalismus-Kritik und Biopolitik, mit denen die Autoren schon in *Empire* und *Multitude* ihre Leserschaft herausgefordert haben: „Zum Fürsten werden, ist für die Multitude ein Projekt, das sich vollkommen auf die Immanenz ihrer politischen Entscheidungen stützt“, und: „Die Multitude ist in der Lage, den Übergang von der Revolte zur revolutionären Institution zu initiieren.“<sup>14</sup>

Im Kern ihrer Analyse der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse mit der Aufforderung zu Veränderungen bleiben Hardt und Negri der Methode und dem Denken von Karl Marx verhaftet, ohne der Resignation und Passivität vieler ihrer ehemaligen Gesinnungsgenossen zu verfallen. Obwohl desillusioniert vom Bankrott des brutalen, realen Sozialismus<sup>15</sup> und angesteckt vom Vergessen der Träume von politischer Reinheit und höheren Werten<sup>16</sup> lässt sich der 77-jährige Negri, ehemals militanter Vordenker der

---

<sup>14</sup> ebd., 10.

<sup>15</sup> Vgl. Antonio Negri, Raf Valvolva Scelsi: Good bye, Mr. Socialisme, Berlin, 2009, 9 ff.

<sup>16</sup> ebd., 10-29.

radikalen italienischen Linken, der zum neomarxistischen linksliberalen Philosophieprofessor mutiert ist, nicht vom Nihilismus infizieren. Nihilistische Grundstimmung lässt er allenfalls als Durchgangsstadium zu der von ihm prognostizierten neuen Gesellschaft gelten. Vielmehr entwickelt Negri zusammen mit dem Literaturwissenschaftler Michael Hardt eine „Ethik demokratischer und politischer Aktion gegen das kapitalistische Empire“, ein Projekt, das er in den späten 1990er Jahren begonnen und jetzt, nach den negativen Erfahrungen mit den Führungseliten der globalen Krise von 2008/09, konkretisiert und vollendet hat.

#### IV.

Kritik am Konzept der Multitude kommt von linksliberaler wie von konservativer Seite. Als *Empire* erschien, meinten viele Kritiker ein neues Kulturbuch der Linken, eine Art Kommunistisches Manifest der Postmoderne zu lesen. Die umfassende Globalisierungsanalyse von Hardt und Negri erregte weltweite Aufmerksamkeit. Sie war Gegenstand zahlreicher Diskussionen, akademischer Seminare und politischer Medienbeiträge. Philosophen, Soziologen, Politologen unterschiedlicher Denkrichtungen meldeten sich zu Wort. Schonungslos fiel vor allem die Ablehnung prominenter Gesinnungsgenossen aus: Vom „Zirkusreigen postmoderner Plattheiten“ (David Mayer) bis zum „miserablen Buch“ (Robert Kurz) reichte die polemische Verurteilung führender Marxisten.

Maßgebend und interessanter war jedoch die sachliche Diskussion. In intellektuellen und politischen Kreisen ging es darum, ob die Multitude, die erklärtermaßen aus sich selbst heraus entscheiden und ohne Führungseliten auskommen soll, das Potential zu kohärentem Handeln habe. Außerdem beschäftigte sich die Kritik mit dem Problem, ob dieses Handeln „als progressiv oder als emanzipatorisch charakterisiert werden kann“<sup>17</sup>. Die Multitude habe sich, so heißt es, in einen unauflöselichen Widerspruch verirrt: Entweder müsse sie die Vielfalt opfern, um eine vereinheitlichende vertikale Organisationsform anzunehmen und so aufzuhören, Multitude zu sein, oder sie müsse ihre eigene Struktur beibehalten und könne daher weder zu politischen Entscheidungen noch zu politischem Handeln fähig sein. Dieses Argument läuft darauf hinaus, dass politische Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit nur „Auserwählten“, also Eliten an der Spitze einer Organisation, zuzusprechen und zuzutrauen sind. Für andere Kritiker, wie Ernesto

---

<sup>17</sup> Hardt/Negri: *Commonwealth*, a.a.O., 179 ff.

Laclau, sind Immanenz und Pluralität der Multitude eher als Hindernis ihrer Befähigung zur Politik zu betrachten. Sie folgen dem Konzept der Multitude zwar noch so weit, dass die Singularitäten (in Negris Sprache: die Individuen) sich auf der Ebene der Immanenz in einen Prozess des Aushandelns einlassen, um politische Beziehungen untereinander zu definieren und zu strukturieren. Für das Zustandekommen einer Artikulation sei freilich eine „orientierende hegemoniale Kraft“ vonnöten, die in der Lage wäre, diesen Prozess zu dirigieren und den Singularitäten einen Bezugs- und Identifikationspunkt zu bieten. Die Multitude ist nach dieser Beurteilung allenfalls eine Gestalt auf dem Weg zur Politik, doch (noch) keine politische Gestalt.<sup>18</sup>

Einigen Vertretern der intellektuellen Linken geht es weniger um die Form als um den Inhalt der Politik der Multitude. Sie sehen die Zukunft der elitelosen Herrschaft, der Multitude, mit Skepsis. „Welche Richtung würde ihr politisches Handeln nehmen?“, fragt etwa B. Paolo Virno, einer der Autoren, die das Konzept der Multitude weiterentwickelt haben. Sie beurteilen die Politik der Multitude „zutiefst ambivalent“, da sie in ihren Augen in annähernd gleichem Maße von sozialer Solidarität wie Aggressivität getragen ist. Virno warnt deutlicher als die anderen linken Kritiker der Negrischen politischen Philosophie vor der historisch vorherrschenden naiven Annahme, Menschen seien im „Naturzustand“ ausnahmslos gut. Stattdessen betont Virno die Doppeldeutigkeit des Naturzustands und dämpft die Euphorie der *Empire*- und *Multitude*-Autoren: Sprachliche und kommunikative Mittel, Affekte, Wissen und die Weiterentwicklung des Internets, auf die Hardt und Negri ihr Konzept der herrschaftsfreien Gesellschaft bauen, seien nicht notwendig zum „Guten“ vorherbestimmt, sondern könnten ebenso gut „Böses“ bewirken. Virno fordert deshalb einen „nüchternen Blick“ auf die positiven wie negativen Potentiale der Multitude. Nach den aktuellen Erfahrungen mit dem Aufbegehren der Unterdrückten in den arabischen Ländern bestätigt sich die Skepsis Virnos gegenüber der Handlungsfähigkeit und der Ambivalenz, die der Struktur der Multitude inhärent ist: Die Angst, welche die Multitude empfindet, und die Angst, die sie hervorruft, zeigen die unterschiedlichen Richtungen an, welche die Politik der Multitude einschlagen könnte: „Die Multitude ... mag ein solides Schiff sein, doch ohne Steuerruder lässt sich nicht vorher-sagen, wohin die Reise geht.“<sup>19</sup>

<sup>18</sup> ebd., 180 f; zit. nach Ernesto Laclou: *On Populist Reason*, London 2005 (Verso), 153.

<sup>19</sup> ebd., 181.

Slavoj Žižek und Alain Badiou, für die jede Vorstellung einer schöpferischen Multitude nur *une rêverie hallucinée* ist, gehen sogar soweit, die politische demokratische Orientierung der Multitude insgesamt in Frage zu stellen. Sie sehen im Konzept von Hardt und Negri sogar eine Ausrichtung an den Kräften der Herrschaft. Žižek wirft der Multitude vor, dass sie selbst dort, wo sie vorgeblich den Kapitalismus bekämpft, „in Wahrheit seine Macht nur imitiert und flankiert“. Das Unvermögen der Multitude, eigene Gedanken zu denken, führt er auf den Marxschen Irrtum zurück, der Kapitalismus würde seinen eigenen Totengräber schaffen. Die Vielfalt der Multitude und ihre horizontalen Netzwerkstrukturen stellen aus dieser Perspektive lediglich ein Spiegelbild der dezentrierten und deterritorialiserten Schlachtordnung des Kapitals dar. Selbst da, wo das Handeln der Multitude als Widerstand erscheint, bleibt es den Regeln der Kapitalherrschaft verbunden und reproduziert sie nur. Eine radikale Opposition und/oder Revolution werde sich niemals innerhalb des Kapitalverhältnisses entwickeln. Damit kritisiert Žižek eine der fundamentalen Denkfiguren von Negri und Hardt, wonach sich die Multitude innerhalb des Empire formiert und handlungsfähig wird.<sup>20</sup>

Badiou lokalisiert die Schwäche der Multitude nicht in einer Auslegung des Marxschen Irrtums, sondern in der Konzeption des Widerstands bei Michel Foucault: Da der Widerstand ständig mit der Macht beschäftigt sei, entgehe er der Macht niemals und erkenne auch die Notwendigkeit des Bruchs mit der Macht nicht an. Alle existierenden Bewegungen der Multitude, alle Proteste, Demonstrationen oder Aufstände „sind ganz gewöhnliche Darbietungen aus dem Repertoire kleinbürgerlicher Massenbewegungen, die lautstark das Recht in Anspruch nehmen, etwas zu genießen ohne etwas zu tun, und dabei besondere Sorgfalt darauf verwenden, jede Form von Disziplin zu meiden. Während wir wissen, dass Disziplin, auf allen Feldern, der Schlüssel zu Wahrheiten ist“.<sup>21</sup> Hier erweist sich die Badiouische Kritik am Multitude-Konzept als eine Erweiterung der Einwände Žižeks. Beide Kritiker stimmen darin überein, dass die Multitude und andere Formen des Widerstands bei Hardt und Negri in Wirklichkeit nur Zutaten für die Zunahme der Macht selbst sind.

<sup>20</sup> Slavoj Žižek: *The Parallax View*, Cambridge/Mass. 2006 (MIT Press), 261-267.

<sup>21</sup> Alain Badiou: *Über Metapolitik*, Zürich-Berlin 2003. *Beyond Formalization*, Angelaki 8, 125-126.

Diese Diskussion ist heute weitgehend beendet. In ihrem letzten Band (Hardt/Negri, 2010) radikalisieren die Autoren ihre Thesen aus „*Empire*“ und „*Multitude*“, denn es geht ihnen nicht mehr nur um die Vision der Implementierung postkommunistischer Herrschaft. Die Autoren fordern jetzt ganz konkret die Abschaffung des Privateigentums, das für sie das größte Hindernis darstellt für die Entstehung einer Basisdemokratie, an der alle gleichberechtigt ohne die Bevormundung durch politisch, weltanschaulich, ökonomisch oder ökologisch motivierte auserwählte Eliten mitwirken sollen.

## V.

Obwohl Hardt und Negri angesichts des weltweiten Scheiterns kommunistischer Ideale erklärtermaßen nicht, wie viele ihrer früheren radikal- und realkommunistischen Gesinnungsgenossen, in Resignation oder Nihilismus verfallen, bleiben sie (vor allem der ehemals gewaltbereite Anarchist Negri) in ihren Schlussfolgerungen oftmals nur vage. Sie beziehen sich auf die abendländische Tradition; sie nehmen zur Stützung ihrer Thesen Anleihen bei großen Denkern, von Aristoteles über Spinoza bis zu Marx und Foucault; sie rufen gelegentlich zur Revolution im Geist der intellektuellen Liebe gegen den Geist des Kapitalismus auf und wechseln von der abstrakt-philosophischen Ebene immer wieder zu einer empirischen Betrachtungsweise. Genauere Aussagen, auf welche Weise und in welchem Zeitrahmen die Herrschaft der *Multitude* von der Möglichkeit zur Wirklichkeit werden könnte, bleiben sie aber auch in ihrem abschließenden Band schuldig.

Die Ereignisse des 11. September, die Regierung Bush jr. und der Krieg im Irak haben seit dem Erscheinen von *Empire* die Weltsicht verändert. „Die Propheten des virtuellen Kapitalismus sind auf den Boden der Tatsachen zurückgeholt“, relativiert der Kommentator Michael Wiesberg kurz nach dem Erscheinen von *Multitude* die optimistische Vision der *Empire*-Autoren.<sup>22</sup> Die neue Stufe des Kapitalismus, von der Hardt und Negri damals sprachen, hatte wenige Jahre später ihre Zukunft bereits hinter sich. Sie schrieben ihr erstes Buch in der Zeit der New Economy, die 2004 schon wieder Geschichte war. Ihre Hauptthese, wonach die neue Form der Souveränität den alten Nationalstaaten mit ihren *alten Eliten* ebenso den Garaus gemacht habe, wie sie den Imperialismus besiegte, kann heute nach der

---

<sup>22</sup> vgl. Michael Wiesberg: Neomarxismus und Globalisierung ([www.sezession.de/7537/neomarxismus-und-globalisierung.html](http://www.sezession.de/7537/neomarxismus-und-globalisierung.html)).

weltweiten Wirtschaftskrise und ihrer Überwindung durch *alte* politische Rezepte und *neue* Eliten ebenso mit Skepsis betrachtet werden wie das angebliche Verschwinden überkommener elitärer Hierarchien. Inwieweit ihre Behauptung vom Untergang der nationalstaatlichen Machtknotenpunkte und ihrer Entscheidungs-Eliten den aktuellen Tatsachen entspricht, inwieweit supranationale Netzwerke und Organisationen mehr und mehr an Bedeutung gewinnen, bleibt eine der von Hardt und Negri ungenügend bewiesenen Thesen.

Csanád Bartos

**Gesellschaft ohne Eliten**  
Ein Manifest der solidarischen Anarchie

Seite 79 – 96

Aufgrund historischer Erfahrungen führen alle anarchistischen Theorien, so auch diese, sämtliche entscheidenden von Menschen verursachten Übel auf das Phänomen der Herrschaft, d.h. auf die Ausbeutung und Demütigung unterlegener Menschen (und anderer Tiere), zurück. Da Herrschaft zudem eine psychosoziale Eigendynamik besitzt, ist es ebenso unmöglich, sie für gerechte Zwecke in Dienst zu nehmen, wie Atomenergie friedlich und umweltschonend zu nutzen. Verstehen wir unter Eliten eine herrschende Minderheit, so wäre eine konsequent nicht-elitäre Gesellschaft notwendig eine herrschaftsfreie Form des menschlichen Zusammenwirkens. Doch bevor in diesem Manifest der Versuch unternommen wird, eine solche Gesellschaft auf Grundlage bereits gewonnener libertärer, d.h. tendenziell *solidarisch-anarchistischer*, Erkenntnisse in groben Zügen zu umreißen, wollen wir deren Notwendigkeit zunächst ethisch begründen.

## I. Begründung einer libertären Ethik

### a. Ethischer Konstruktivismus

Der *solidarische Anarchismus* basiert auf der Theorie des ethischen Konstruktivismus, auf die näher eingegangen wird, nachdem wir stichpunktartig zusammengefasst haben, warum non-konstruktivistische Ethiken als nicht tragfähig betrachtet werden können: So sind fundamentalistische Ethiken nur schwer mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften in Einklang zu bringen, aufgeklärte religionsbasierte Ethiken jedoch scheitern logisch häufig an dem Dilemma der Theodizee. Der Wert sittlicher *Ideen* oder *Intuitionen*, wie sie von manchen Philosoph\_innen<sup>1</sup>, z.B. Platon oder David McNaughton vertreten wurden, wäre selbst für den Fall, dass diese

---

<sup>1</sup> Durch die Verwendung des Unterstrichs sollen Menschen sowohl beider als auch ohne Gender berücksichtigt werden. Die Schreibweise „\_in“ bzw. „\_innen“ verweist demnach auf männliche und/oder weibliche und/oder intersexuelle bzw. genderlose Personen.

*Ideen* oder *Intuitionen* tatsächlich existieren, gering, da sie wohl kaum von rein subjektiven Meinungen zu unterscheiden wären. Evolutionistische Ethiken wiederum laufen notgedrungen entweder auf eine reine Affirmation des Bestehenden oder aber auf einen „*naturalistischen Fehlschluss*“ (George Edward Moore) hinaus.

Der teleologische *Historische Materialismus* hat sich als geschichtlich falsch erwiesen und die Pflichtethik Immanuel Kants wie auch die existenzialistische Ethik Jean-Paul Sartres beruhen auf weitreichenden ontologischen Voraussetzungen, die nicht jeder Mensch vorbehaltlos teilen möchte oder kann.

Wenn uns aber keine sichere Moral göttlichen oder natürlichen Ursprungs zur Verfügung steht, die wir erforschen könnten, bedeutet dies, dass wir das, was wir als „gut“ und als „böse“ betrachten, selbst setzen, d.h. unsere Moral konstruieren müssen. Hierzu wollen wir zunächst zwischen zwei Ebenen der Ethik unterscheiden, der *Meta-Ebene* einerseits, auf der wir die Grundsätze festlegen, von welchen wir unsere Ethik ableiten, und einer *normativen Ebene* der Ethik andererseits, auf der wir die Prinzipien untersuchen, die sich aus diesen gesetzten Axiomen ableiten lassen.

Vom Standpunkt der Meta-Ethik aus betrachtet ist es völlig gleichgültig, was für Grundsätze wir als Ausgangspunkt wählen, oder ob wir überhaupt an einer Moral interessiert sind; doch wenn wir uns aufgrund unserer Fähigkeit zu lieben und vernünftig zu denken auf diejenigen Axiome festlegen, in denen diese Vermögen in ihrer reinsten Form zutage treten, also in der *allgemeinen Liebe* sowie der *logisch-analytischen Vernunft*, so erscheinen notwendig alle Formen von Herrschaft als illegitim.

#### *b. Grundsätze des solidarischen Anarchismus*

Betrachten wir nun die Hintergründe für die Wahl des ersten der beiden genannten Grundsätze: Eine bloße Ablehnung von Herrschaft würde nicht dazu verpflichten, sich um das Wohlergehen anderer zu sorgen, zumal Theodor Adorno und Max Horkheimer aufgezeigt haben, dass die Ausklammerung des Mitleids zu Gunsten einer rein rationalen Ethik letztlich zur Affirmation von Herrschaft unter dem Deckmantel der Vernunft führt, weshalb es des zusätzlichen Elements der Solidarität, der bereits erwähnten *allgemeinen Liebe*, bedarf.

Unter letzterer wollen wir das Streben nach dem Wohl jedes einzelnen empfindungsfähigen Lebewesens als eines Individuums verstehen, wobei

die Begrenzung der moralischen Objekte auf *empfindungsfähige* Lebewesen verhindern soll, dass Menschen Entitäten zweifelhafter Existenz wie Gottheiten, ganze Systeme wie Familien, abstrakte Ideen wie „die Heimat“ oder empfindungsunfähige Lebewesen wie Pflanzen miteinbeziehen, die ja alle weder Glück noch Schmerz empfinden können. Die Betonung der Individualität wiederum soll die Verletzung unveräußerlicher Rechte mittels utilitaristischer oder herrschaftsbedingter Legitimationen verhindern.

Der in diesem Zusammenhang häufig vorgebrachte Einwand, der Individualismus sei eine europäische Erfindung und dessen Universalisierung folglich eurozentrisch, ist unberechtigt, da die abendländische Geschichte erstens nicht nur aus Renaissance, Aufklärung und Postmoderne besteht, sondern ebenso aus Epochen, in welchen der einzelne Mensch keineswegs im Mittelpunkt stand, etwa im Feudalismus oder in totalitären Regimen. Zweitens entpuppt sich die vielbeschworene Freiheit im liberalen Sinne bei genauerer Lektüre einschlägiger Texte meist als bloße Rechtfertigung der Privilegien der besitzenden Elite. Und drittens ist die Frage der Empfindungsfähigkeit keine primäre Frage der kulturellen Zugehörigkeit, sondern eine der Biologie. Denn Gefühle entstehen nun einmal in einem zentralen Nervensystem, und über ein solches verfügen (von siamesischen Zwillingen einmal abgesehen) nur Individuen und keine Kollektive.

Die *allgemeiner Liebe* steht ferner allen solidarischen Partikularismen, d.h. der gängigen Praxis entgegen, sich mehr oder weniger nach Gutdünken die Objekte der Solidarität und Fürsorge herauszusuchen. „Umfassend“ in diesem Zusammenhang impliziert aber keineswegs das Verbot, manche Menschen (sich selbst, die eigenen Familienmitglieder usw.) oder Haustiere mehr als andere zu lieben. Diese persönlichen Zuneigungen entbinden jedoch nicht von der moralischen Pflicht, weltweit möglichst Verhältnisse zu schaffen, in welchen sowohl die eigene Person als auch die Menschen und nichtmenschliche Tiere im vertrauten persönlichen Umfeld wie auch alle anderen fühlenden Lebewesen *de facto* glücklich werden können, wozu es u.a. der Achtung der Grundrechte bedarf. Die *allgemeine Liebe* lässt sich vielleicht mit den an der Mahayana-Sutra oder der Bibel angelehnten Motiven eines „Über-Großen-Fahrzeugs“ bzw. einer „überdimensionierten Arche“ veranschaulichen, auf der alle empfindungsfähigen Lebewesen Platz finden. Unter dieser Prämisse erscheinen dann alle Ethiken, die für weniger ‚Passagiere‘ Platz bieten, notgedrungen als unzureichend. Da es allerdings dem Prinzip der individuellen Autonomie widerspräche, wenn wir irgend-

jemand zur Liebe verpflichten wollten, kann es lediglich ein sittliches Gebot zu einem *der Liebe entsprechendem Verhalten*, d.h. der *umfassenden Fürsorge*, geben.

Mit *logisch-analytischer Vernunft* wollen wir eine Art des kohärenten Schlussfolgerns bezeichnen, das im Gegensatz zu esoterischen und mystischen Arten des Denkens eine Widerspruchsfreiheit anstrebt und anders als die meisten geläufigen philosophischen Theorien, wozu neben den bereits erwähnten auch Hegels Dialektik, Freuds Psychoanalyse, postmoderne Differenzphilosophie u.a. gehören, zudem metaphysische Spekulationen ausschließt.

Hierbei soll nicht in Abrede gestellt werden, dass es auch mit anderen Arten des Schlussfolgerns möglich ist, zu libertären Positionen zu gelangen, etwa so wie die imaginären Zahlen dem gesunden Menschenverstand widersprechen und dennoch für hydrodynamische Berechnungen gebraucht werden. Doch zeigt der Erfolg der modernen Wissenschaft, die sich vorwiegend der *logisch-analytischen Vernunft* bedient, dass diese Form des Denkens die effizienteste ist, weshalb sie den zweiten Grundsatz der Ethik des *solidarischen Anarchismus* bildet.

Die hier vorgestellte Ethik ist allerdings weder aus sich selbst heraus entstanden noch beansprucht sie, der Weisheit letzter Schluss zu sein. Hinterließen im Laufe der Menschheitsgeschichte doch Aktivist\_innen und Denker\_innen mit unterschiedlichen Ansichten ein theoretisches Rüstzeug, das sowohl für die Analyse bestehender sozialer Verhältnisse als auch für den Entwurf einer *solidarisch-anarchistischen* Gesellschaft unverzichtbar ist. So finden sich libertäre Ideen in ganz unterschiedlichen philosophischen Zusammenhängen etwa bei Charvaka und Mahavira in Indien, bei Micius in China, in den Evangelien, bei den Stoiker\_innen, in den Schriften der Sufis, im Humanismus eines Erasmus von Rotterdam oder dem aufgeklärten Denken Denis Diderots usw. und betrachten wir den Liberalismus, Kommunismus und Konservatismus etwas genauer, so lassen sich auch in diesen (neben dem Faschismus) einflussreichsten Weltanschauungen der Moderne aufgrund ihrer Heterogenität zahlreiche libertäre Anschlüsse finden.

Andererseits können wir auch nicht alle Positionen als libertär bezeichnen, die im *Historischen Anarchismus* als solche gegolten haben bzw. noch heute dafür gehalten werden. Dies betrifft insbesondere den Antisemitismus Charles Fouriers, Jean-Pierre Proudhons und Michail Alexandrowitsch Bakunins

oder die Theorie des staatenlosen Kapitalismus Benjamin Tuckers und Murray Rothbards.

Konkret standen bei der Entwicklung der Theorie des solidarischen Anarchismus die analytische Philosophie Leslie Mackies, der kommunistische Anarchismus Pjotr Kropotkins, der Neomarxismus Theodor Adornos, Max Horkheimers, Erich Fromms und Pierre Bourdieus, der Öko-Anarchismus Murray Bookchins, der Öko-Sozialismus Jutta Ditfurths und Saral Sarkars, der Pazifismus Jeschuas von Nazareth und Peter Benensons, der Postoperaimus Robert Kurzs, der Radikalfeminismus Marilyn Frenchs und Judith Lorbers, sowie die Tierrechtsphilosophie Helmuth Kaplans bzw. des Autor\_innenkollektivs Stiftung Freiräume Pate.

Die beiden Grundsätze *allgemeine Liebe* und *logisch-diskursive Vernunft* ergeben als höchsten moralischen Wert die *umfassende Fürsorge*, die der Herrschaft entgegengestellt ist. Um der *umfassenden Fürsorge* zu entsprechen, sind nun all diejenigen aus der Erfahrung gewonnenen Prinzipien zusammenzutragen, die Herrschaft gänzlich verhindern und einer allgemeinen Solidarität förderlich sind. Obwohl zu bezweifeln ist, dass hierzu jemals ein abschließender Katalog erstellt werden könnte, zählen Artenschutz, individuelle Autonomie, Menschenrechte wie Freizügigkeit und Meinungsfreiheit, Nachhaltigkeit, Pazifismus, Pluralismus, Radikalismus, Toleranz und Umweltschutz sicherlich zu den Prinzipien, die den Rahmen der *solidarischen Anarchie* bilden.

Aufgrund ihrer Umstrittenheit bedürfen zwei weitere Prinzipien einer genaueren Erläuterung. Das Prinzip der *sozialen Gerechtigkeit* verweist auf eine Gesellschaft, in der die Menschen hinsichtlich der Teilhabe am öffentlichen Leben sowie der Mitbestimmung bezüglich der gesellschaftlichen Organisation einander gleichgestellt sind, bzw. kompensatorische Maßnahmen ergriffen werden, um diesem so nahe wie möglich zu kommen. Welche konkreten Maßnahmen seitens der Gesellschaft ergriffen werden müssen, um allen Menschen ein lustvolles Leben zu gewährleisten, hängt indessen vom jeweiligen Stand der Technologie ab.

Der *Veganismus* wiederum bezeichnet die Achtung des Rechts auf Leben und körperliche Unversehrtheit von Lebewesen entsprechend ihrem Grad der Empfindungsfähigkeit. Zur ersten Kategorie zählen alle Lebewesen ohne zentrales Nervensystem wie Bakterien, Algen, Pilze und Pflanzen. Da sie über keinerlei Schmerz- und Glücksempfinden verfügen – angebliche Tests, die beweisen sollen, dass Pflanzen auf gutes Zureden aufblühen,

lassen sich durch das hierbei freigesetzte CO<sub>2</sub> oder nur durch esoterische, nicht aber wissenschaftliche Annahmen erklären –, können sie keine Objekte der umfassenden Fürsorge sein. Niedere Tiere der zweiten Kategorie wie Insekten, Würmer und Spinnen, die über ein rudimentäres zentrales Nervensystem verfügen, genießen aufgrund ihrer eingeschränkten Fähigkeit, Glück zu empfinden, lediglich ein bedingtes Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Ihr Tod bzw. ihre Qualen dürfen allerdings nur dann in Kauf genommen werden, wenn sie für das Überleben und die körperliche Unversehrtheit der Menschen bzw. der in ihrer Obhut lebenden Haustiere unvermeidlich sind, nicht jedoch aus niederen Beweggründen, etwa um das Geräusch lästiger Fliegen loszuwerden.

Die dritte Kategorie bilden höhere empfindungsfähige Tiere, zu welchen alle nichtmenschlichen Wirbeltiere, Zehnfüßkrebse sowie Kopffüßer zählen, die auf Grund ihrer ausgeprägten Fähigkeit, Freude und Leid zu empfinden, ein unbedingtes Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit genießen. Eine Pflicht zur konkreten Fürsorge besteht nur für die in Obhut der Menschen lebenden Haustiere unter ihnen, da der Versuch, allen notleidenden Tieren auf freier Wildbahn zu helfen, zwangsläufig zu einer weit schlimmeren ökologischen Katastrophe führen würde. Insofern die Prinzipien des Artenschutzes und der Nachhaltigkeit gewährleistet sind, darf ihr Lebensraum zugunsten der menschlichen Zivilisation eingeschränkt werden, zumal letztere mitunter auch neue Lebensräume in Form von Schiffswracks, Stadtparks, Baggerseen usw. schafft und zum anderen der Nutzen, der den Menschen hierdurch erwächst, größer ist, als der Schaden, den diese Tiere erleiden, da mit dem Lebensraum dieser Tiere auch ihre Fressfeinde verschwinden.

## II. Einblick in eine *solidarische Anarchie*

### *a. Vorbilder*

#### *α. libertäre Aspekte nicht-nationalsozialistischer Herrschaftssysteme*

Obleich noch nie eine solidarisch-anarchistische Weltgesellschaft bestand, bedeutet dieser Umstand keineswegs, dass es nicht Formen sozialer Organisation gab und gibt, die in gewisser Hinsicht als Vorbilder dienen könnten.

So wies (vom Nationalsozialismus als der extremsten Manifestation von Herrschaft einmal abgesehen) seit ihrer Entstehung alle Herrschaftssysteme auch libertäre Züge auf, wozu u.a. die relativ große Meinungsfreiheit im Liberalismus, die soziale Mobilität im Kommunismus, die rechtliche

Gleichstellung der Frau in beiden Systemen, das Zunftwesen als Abwehr gegen marktwirtschaftliche Konkurrenz im europäischen Feudalismus, die Almosensteuer im Islam usw. gezählt werden können.

### *β. indigene Gesellschaften*

Auch gab es zumindest bis Anfang des 20. Jahrhunderts unter den indigenen Gesellschaften solche, die durchaus als anarchisch bezeichnet werden können, wie die Mbenga in Zentralafrika, die Inuit auf Grönland, die San in der Kalahari sowie die Zuñi in Nordamerika. Sofern wir den Berichten westlicher Kulturwissenschaftler\_innen Glauben schenken können, zeichneten sich diese Gesellschaften durch die Abwesenheit staatlicher und anderer (etwa gerontokratischer) Herrschaftsstrukturen aus; ihre Mitglieder wiesen eine allgemein lebensfreudige Grundhaltung auf; Kinder erhielten einer sanftmütigen Erziehung, und die Gender erfreuten sich weitgehender Gleichberechtigung.

Diese Ausführungen sind indes nicht als eine romantische Idealisierung von „edlen Wilden“ misszuverstehen, zumal die Herrschaftsfreiheit bei weitem nicht alle staatenlosen Gesellschaften kennzeichnete. Zudem sollen die libertären Züge dieser Formen menschlichen Zusammenwirkens nicht über den extrem niedrigen Lebensstandard hinwegtäuschen, der sich an mangelhafter Hygiene, dem Fehlen eines modernen Gesundheitswesens, dem geringen Wohnkomfort, der Abwesenheit der Annehmlichkeiten der Hoch- und Unterhaltungskultur, der geringen Mobilität sowie der Unkenntnis zeitgenössischer Wissenschaft zeigte. Des Weiteren hatten diese anarchischen indigenen Bevölkerungen gerade aufgrund ihrer Friedlichkeit besonders unter der Marginalisierung durch herrschaftlich organisierte Gesellschaften insbesondere den europäischen Kolonisor\_innen zu leiden.

### *γ. Widerstandsbewegungen und Subkulturen*

Doch lassen sich auch in allen archaischen Gesellschaften, unabhängig von der Unvollkommenheit der Herrschaft, ausgesprochene Widerstandsbewegungen sowie ‚Inseln der Herrschaftsfreiheit‘ ausmachen. Zu den Widerstandsbewegungen im westlichen Kulturraum können die gegen die Sklaverei kämpfenden Abolitionist\_innen, die für das weibliche Wahlrecht kämpfenden Suffragetten, die für bessere Lebensbedingungen ihrer Klasse kämpfenden Arbeiter\_innen, der kommunistische Widerstand zur Zeit des Nationalsozialismus, das US-amerikanische Civil Rights Movement für die

Bürger\_innenrechte der Schwarzen, die neuen sozialen Bewegungen ab den 1970er Jahren, u.a. der Frauen, für Umweltschutz, für Frieden, gegen Imperialismus, sowie die globalisierungskritischen Nichtregierungsorganisationen, die sich für Menschenrechte, Tierrechte u.a. einsetzen, gezählt werden. Die ‚Inseln der Herrschaftsfreiheit‘ wiederum bilden libertäre Subkulturen, so etwa die Lebensreform aufgrund ihres Umwelt- und Gesundheitsbewusstseins mitsamt Naturheilkunde, Freikörperkultur, Kleidungsreform; in der Klassischen Moderne vor allem das gegen den Ersten Weltkrieg gerichtete Dada, aber auch die egalitär ausgerichteten Kibbuzim, die sich von der Konsumgesellschaft abgrenzende Punk-Szene sowie die alternativen besetzten Häuser und Stadtviertel unserer Zeit.

Es ist nicht zu leugnen, dass auch politische Widerstandsbewegungen und libertäre Subkulturen ihre Schattenseiten aufweisen. So kämpften die Suffragetten auf dem Boden des Staates, die Arbeiter\_innen setzten das „warenproduzierende System“ (Robert Kurz) axiomatisch voraus, die Lebensreform geriet zum Teil in völkisches Fahrwasser, Dada erschöpfte sich im künstlerischen Protest, die israelischen Siedlungen wurden häufig auf den Palästinenser\_innen enteignetem Land errichtet, ein Großteil der Nach-68er\_innen-Bewegung spaltete sich in esoterische und maoistische Sekten auf, Elemente des Punk wurden von der Kulturindustrie übernommen und vermarktet, und selbst die alternative Wohnsiedlung Christiania in Kopenhagen wäre heute ohne die wohlfahrtsstaatlichen Transferleistungen nicht überlebensfähig.

#### *8. libertäre Aspekte politischer Revolutionen*

Nicht zuletzt haben auch einige der politischen Revolutionen libertären Vorbildcharakter, wofür sich zahlreiche Beispiele aus der jüngeren Geschichte finden lassen. Hierzu zählt die Pariser Kommune von 1871, in der das imperative Mandat sowie das Rotationsprinzip eingeführt wurden, die Russische Revolution von Februar bis Oktober 1917, als sich im gesamten Land spontan Selbstverwaltungs-Räte bildeten, der Spanische Bürgerkrieg von 1936 bis 1939, in welchem bewiesen wurde, dass es sehr wohl möglich ist, eine Millionenstadt wie Barcelona ohne Staat zu koordinieren, der antikoloniale Kampf in Indien von 1947-1949, der im wesentlichen mit rein pazifistischen Mitteln geführt wurde, die Kubanische Revolution von 1958-1959, die allen Bevölkerungsschichten ein kostenloses Bildungs- und Gesundheitswesen bescherte, die 1968er Revolten, die sich gegen den Vietnamkrieg, Re-Militarisierung sowie einengende bürgerliche Konventionen rich-

teten bzw. der Prager Frühling im selben Jahr, in welchem sich die tschechoslowakische Bevölkerung weitgehend passiven Widerstand gegenüber den sowjetischen Invasor\_innen leistete, die Nelkenrevolution in Portugal von 1974, die beinahe gänzlich ohne Blutvergießen das vorherige faschistische Regime beseitigte, die Wende in der DDR, als eine regimekritische Gegenöffentlichkeit entstand, der Aufstand 1994 der indigen Bevölkerung in Mexiko, der Zapatist\_innen, gegen die kapitalistische Ausbeutung, sowie die arabische Revolution unserer Tage, in deren Zuge einige der vom Westen gestützten Despot\_innen weitgehend friedlich entmachteten wurden.

Doch sollen auch in diesem Zusammenhang die vielen unter diesen Revolutionen begangenen Verbrechen sowie deren Unzulänglichkeiten weder gezeugnet noch verharmlost oder utilitaristisch gerechtfertigt werden. So erlag die Pariser Kommune den kaiserlichen Truppen Frankreichs und wurde in Blut ertränkt; wie von den Anarchist\_innen treffend vorhergesagt, brachte die Russische Revolution keine klassenlose Gesellschaft, dafür aber eine Diktatur der Kommunistischen Partei hervor; im Spanischen Bürgerkrieg wurden Hunderte Geistliche aus Rache ausgerechnet im Namen der Anarchie ermordet; die Unabhängigkeit der Indischen Kronkolonie führte zu Ausschreitungen von Hindus und Moslems und in Folge dessen zur Flucht und Vertreibung von Millionen von Menschen; die Kubanische Revolution bedeutete für Homosexuelle und Regimekritiker\_innen „Umerzichung“ in Arbeitslagern; weder die 68-er Revolten noch der Prager Frühling konnten aufgrund der Machtverhältnisse einen sozialen Umschwung herbeiführen; Portugal verwandelte sich nach der Nelkenrevolution in eine kapitalistische Demokratie; der Fall der Berliner Mauer wurde teuer erkaufte mit den neuen Großmachtambitionen der BRD; nicht wenige unter den Zapatist\_innen verkamen zu schlichten Wegelager\_innen; und der ans Tageslicht der Weltöffentlichkeit tretende Islamismus in Nordafrika lässt die Entstehung arabischer Gottesstaaten nach dem Vorbild der iranischen Theokratie befürchten.

*ε. Lehren aus den Vorbildern*

Trotz aller Kehrseiten und Mängel zeugen diese eben genannten Phänomene davon, dass die Vorstellung einer herrschaftsfreien und solidarischen Gesellschaft prinzipiell Wirklichkeit werden kann, da Teile der solidarischen Anarchie bereits Wirklichkeit wurden oder sind, und die Niederlagen und die Unzulänglichkeiten nicht der menschlichen Natur oder Komplexität der modernen Gesellschaft, sondern der feindlichen Übermacht sowie der Tat-

sache geschuldet waren, dass aufgrund des fehlenden Bewusstseins um das Wesen der Herrschaft nur mangelhafte Maßnahmen getroffen wurden, um deren Entstehung von Grund auf zu verhindern.

*b. Voraussetzungen*

Was aber sind die Voraussetzungen für die Verwirklichung einer *solidarischen Anarchie*? Eine libertäre Gesellschaft muss konsequent mit allen herrschaftstabilisierenden sozialen Kategorien und Institutionen brechen. Um sich von der Dominanz zu befreien, kann eine zeitweilige Identifikation der Unterdrückten mit ihren sozialen Zwangs-Kategorien, etwa als Frauen, Schwarze, Arbeiter\_innen usw. sinnvoll sein, doch nur, wenn es sich um eine pragmatische Solidarität handelt, deren Beschränktheit erstens letztlich überwunden werden soll und zweitens nicht das Ziel hat, die Herrschaftsverhältnisse im Sinne einer „Diktatur des Proletariats“ (Karl Marx) oder eines angestrebten „Matriarchats“ (Mary Daly) einfach umzudrehen.

Im Einzelnen ist Herrschaftsfreiheit mit der Ausbeutung nichtmenschlicher Tiere grundsätzlich unvereinbar, weshalb jegliche Nutztierhaltung und das damit verbundene tagtägliche milliardenfachen Leid umgehend zu beseitigen, Jagd und Fischerei einzustellen und alle in Gefangenschaft gehaltenen Nutztiere unverzüglich zu befreien sind.

Ferner gilt es, die soziale Institution der Gender zu überwinden. Da die Geschlechterrollen von Epoche zu Epoche, von Gesellschaft zu Gesellschaft, ja selbst von Milieu zu Milieu extrem variieren, und einige Kulturen sogar mehr als zwei soziokulturelle Geschlechter kennen, müssen wir davon ausgehen, dass diese nur in geringfügigem Maße genetisch bedingt sind und deshalb nicht nur modifiziert, sondern auch gänzlich abgeschafft werden können. Eine Gleichberechtigung der Gender ist ebenso unrealistisch wie eine soziale Egalität unter der Bedingung der Rassensegregation. Doch selbst wenn eine juristische Gleichstellung weltweit Wirklichkeit würde, wären die Gender nach wie vor ungerecht, da diese im Gegensatz zu anderen sozialen Rollen nicht durch Altern, Auswanderung, bewussten Entschluss usw. gewechselt werden können, sondern, einmal hineingeboren, (in der Regel) mit allen Vor- und Nachteilen ein Leben lang angenommen werden müssen.

Ferner sind alle Formen von Ethnien im Sinne eines Überbegriffs für regional- und kulturbezogene soziale Kollektive wie Rassen, Nationen, Völker, Volksgruppen und Stämme abzuschaffen. Abgesehen davon, dass das

Konzept der Rassen fälschlicherweise einen Zusammenhang zwischen geistigen Eigenschaften und Mentalitäten einerseits und körperlicher Ausstattung der Menschen andererseits impliziert, weisen die meisten Ethnien in Wahrheit fließende Übergänge und so extreme Binnendifferenzen auf, dass eine Grenzziehung nur nach willkürlichen herrschaftsbedingten Kriterien erfolgen kann.

Selbst ein aufgeklärtes Verständnis von Nation wiederum beruht auf einem, mit dem Anarchismus unvereinbaren Staatsbezug und suggeriert fälschlicherweise ein gemeinsames Interesse aller Staatsangehörigen, das angesichts der sozialen Machtgefälle gar nicht vorhanden ist, und das, selbst wenn es existierte, in Widerspruch zum Gebot der *umfassenden Fürsorge* stünde.

Ebenfalls aufzulösen sind sämtliche Staaten, da diese gleich welcher Verfassung nicht etwa freiwillige Zusammenschlüsse von Menschen zur Koordinierung ihrer Interessen darstellen, sondern Zwangsgemeinschaften, die in erster Linie dem Selbsterhalt sowie dem Nutzen der jeweils herrschenden Klasse, im Kapitalismus primär den Interessen der Bourgeoisie, dienen, wozu derselben unterschiedliche menschenrechtsverletzende Repressionsapparate wie Geheimdienste, Streitkräfte, Justizwesen usw. zur Verfügung stehen, die sie ebenso zur Unterdrückung der ihnen unterstehenden Bevölkerung wie zur Kriegsführung gegen andere Staaten einsetzen. Aufgrund der Komplexität und hierarchischen Struktur eines jeden Staates ist auch in einer Demokratie keine egalitäre Kontrolle desselben durch die Bevölkerung möglich, wie allein schon das Territorialprinzip gegen das Menschenrecht auf Freizügigkeit verstößt. Schließlich könnten sämtliche vom Staat usurpierten Funktionen wie Straßenbau, Gesundheits- und Bildungswesen durch ein globales Rätenetzwerk sogar effizienter, da umwelt-, tier- und menschenfreundlicher organisiert werden.

Des Weiteren zu zerschlagen sind die globalen neokolonialen und imperialistischen Herrschaftsbeziehungen. Von der Versklavung der autochthonen Bevölkerung zur Zwangsarbeit auf den landwirtschaftlichen Plantagen und den Bergwerken durch die europäischen Erober\_innen, die Verschleppung und Verschiffung von Millionen von Menschen nach Übersee zu demselben Zweck, über die Installierung despotischer Machthaber\_innen bis hin zu den zahlreichen Invasionen der ehemaligen und neuen Kolonialmächte, wenn dieselben Despot\_innen denn gestürzt wurden, zieht sich eine historische Linie der globalen Ausbeutung, der die Bevölkerung der

Dritten Welt aufgrund der Schuldknechtschaft, in die sie getrieben wurde, heute nach wie vor nicht entkommen kann.

Nicht zuletzt erfordert die Einführung einer libertären Gesellschaft die Abschaffung aller nicht-anarchistischen Ökonomien, insbesondere des heute global vorherrschenden *warenproduzierenden Systems*, und damit verbunden die Auflösung der sich ökonomisch konstituierenden Klassen. Unter dem Begriff „*warenproduzierendes System*“ fasst Robert Kurz die neuzeitlichen Ökonomien des Merkantilismus, der Markt- und Planwirtschaft bzw. all ihrer Mischformen zusammen, welche trotz aller Differenzen die Marginalisierung der Selbstversorgung zu Gunsten eines Auseinanderfallens von Produzent\_innen und Konsument\_innen, das Fehlen einer Wachstumsgrenze – dies gilt auch für die sozialistische Planwirtschaft, deren Ziel es war, den Westen zu überholen – sowie die abstrakte Erwerbsarbeit, die „Arbeit sans phrase“, wie Karl Marx es ausdrückt, kennzeichnet. Die Schattenseiten des *warenproduzierenden Systems* sind zahlreich. Durch Luft-, Wasser- und Bodenverschmutzung, Artenschwund, Abholzung, Desertifikation, Klimaerwärmung und radioaktive Verstrahlung wird die Biosphäre des Planeten irreversibel geschädigt. Die Nutztierhaltung verursacht milliardenfache industrielle Quälerei. Dem auf Plantagen und in Schwitzbuden arbeitenden Großteil der Bevölkerung der Zweiten und Dritten Welt geht es heute nicht besser als den in Arbeitshäuser gesperrten Armen in Europa zur Zeit des Merkantilismus oder den Opfern der „nachholenden Modernisierung“ in den kommunistischen Arbeitslagern. Und selbst in den wohlhabenden kapitalistischen Zentren ist die Mehrheit der Menschen von stetiger Arbeitszeitverdichtung, monotonen, entfremdenden Tätigkeiten sowie der Furcht vor Erwerbslosigkeit geplagt.

Auf Grund der Verfasstheit des *warenproduzierenden Systems* kann weder die Verstaatlichung der Schlüsselindustrien noch die (strukturell) antisemitische Schuldzuweisung der Krisen des Kapitalismus auf das ‚ungebändigte‘ Finanzkapital die Lösung der genannten Probleme sein, sondern allein die Enteignung und Vergesellschaftung aller Produktions- und Transportmittel sowie allen Wohnraums durch die jeweilige Bevölkerung vor Ort, was das Finanzwesen mitsamt Banken, Krediten und Geld schlicht überflüssig machen würde.

Darüber hinaus gilt es alle weiteren herrschaftlichen Institutionen wie theokratische Regime, das Kastenwesen, hierarchische religiöse Organisationen (freilich nicht die egalitären und freiwilligen Zusammenschlüsse Gläubiger)

sowie die staatstragenden Kommunistischen Parteien aufzulösen und sämtliche Verbrechenskartelle bzw. terroristischen Organisationen zu zerschlagen.

*c. zu erwartende Nachteile und Unzulänglichkeiten*

Es ist nicht abzustreiten, dass mit der Einführung der *solidarischen Anarchie* auch einige Unzulänglichkeiten und Nachteile verbunden wären. Denn selbst in einer herrschaftsfreien und solidarischen Gesellschaft herrschten keine paradiesischen Zustände, so dass Menschen weiterhin Naturkatastrophen wie Erdbeben und Vulkanausbrüchen ausgesetzt wären.

Ebenso gäbe es nach wie vor individuelle Tragödien wie unerwiderte Lieben, auseinanderbrechende Freund\_innenschaften, Nachbar\_innenschaftskonflikte, Verluste geliebter Mitmenschen durch Unfälle, ganz zu schweigen von Altersbeschwerden, dem Bewusstsein der eigenen Endlichkeit sowie dem Leiden der Tiere auf freier Wildbahn.

Ein Nachteil im engen Sinn des Wortes würde sicherlich die zu erwartende deutliche Senkung des durchschnittlichen Lebensstandards in den kapitalistischen Zentren darstellen, da aufgrund des Prinzips des Umweltschutzes alle Formen der Energiegewinnung aus fossilen Energieträgern, der Kernspaltung sowie aus anderen Großkraftwerken, etwa Flusstauwerken, nicht mehr zur Verfügung stünden, womit die Abschaffung des motorisierten Straßen- sowie des Linienflugverkehrs und damit eine allgemeine Entschleunigung einherginge. Sowohl aus Gründen der Nachhaltigkeit als auch um die Entstehung hierarchischer Sozialstrukturen sowie entfremdende Tätigkeitsbedingungen zu vermeiden, wären die Beseitigung umweltschädigender Produktionsverfahren sowie eine partielle De-Industrialisierung unvermeidlich.

Diese Maßnahmen sowie die Abschaffung der in Bezug auf die Warenproduktion unübertroffen effizienten, doch nach Klassen getrennten Erwerbsarbeit, die Beendigung der Ausbeutung der Bevölkerung in der Zweiten bzw. Dritten Welt und schließlich die Beseitigung der Nutztierhaltung hätten unweigerlich eine deutliche Verringerung des Produktivitätsniveaus und damit des Güterangebots in der heutigen Ersten Welt zu Folge. Wie der Lebensstandard in den hiesigen Breiten in Zukunft aussehen wird, lässt sich nicht genau vorherzusagen. Eine Ahnung hiervon gewinnen wir allerdings, wenn wir das aufgrund des US-Wirtschaftsembargos weitgehend auf Subsistenz und Recycling angewiesene Kuba betrachten, dessen Ver-

sorgungspolitik, ungeachtet der Verbrechen des Regimes Castro, auf möglichst große Egalität bedacht ist. Denn Kuba zeichnet sich ebenso durch eine hervorragende und flächendeckende medizinische Versorgung und allgemein zugängliche Bildungseinrichtungen wie durch eine permanente Knappheit von erfreulichen, jedoch im Grunde entbehrlichen Luxusgütern aus. Es scheint also, als würden wir uns auf mechanische Rührgeräte, Telefonzellen, allein in Universitäten oder Internet-Cafes zugängliche Personal Computer und ähnliche Einschränkungen einstellen müssen.

*d. zu erwartende Vorteile*

Diesen vergleichsweise geringfügigen Nachteilen stünde allerdings eine nicht aufzuwiegende Anzahl von Vorteilen gegenüber. So hätte, da sich alle Menschen vegan ernähren und bekleiden würden, die milliardenfache industrielle Qual von Rindern, Schweinen, Schafen, Ziegen, Mäusen, Vögeln, Fischen und anderen Tieren mit einem Mal ein Ende.

Die Menschen könnten sich einer intakten Biosphäre der Erde erfreuen. Dünnbesiedelte Gebiete könnten großflächig zu Naturschutzgebieten erklärt werden, wohingegen alle landwirtschaftlichen Flächen gemeinsamer, unmittelbarer Besitz der jeweiligen lokalen Bevölkerung wären, die wohl aus eigenem Interesse gesunde und schmackhafte Nahrungsmittel sowie hochwertige anderweitig verwendbare pflanzliche Produkte primär für den Eigenbedarf herstellen würde, was auch das Ende des heutigen Welthungers wäre. Elektrische Energie würde dezentral aus regenerativen Energiequellen gewonnen und Recycling die Verschleißproduktion ersetzen, wodurch Müllberge ebenso verschwinden wie die ländergroßen Müllteppiche in den Ozeanen.

Durch den Einsatz öffentlicher, mit klimafreundlicher Energie betriebener Verkehrsmittel, d.h. Ozean-Fähren, Eisen-, und Straßenbahnen usw., fielen die vielen durch heutige Verkehrssysteme verursachten Probleme, etwa die überproportional hohen Todesfälle durch den motorisierten Individualverkehr, die architektonische Ausrichtung der Städte und Dörfer auf dessen Bedürfnisse, Atemwegserkrankungen usw. weg.

Für die Abschaffung aller herrschaftlichen Institutionen und Strukturen hätte dies zur Folge, dass das Niveau der allgemeinen Sicherheit ein bisher unbekanntes Niveau erreichen würde. Denn ohne Staaten und ihre militärische Infrastruktur wäre es unmöglich, Krieg zu führen, wie auch die Demütigungen durch die Exekutivapparate zu Friedenszeiten in Gestalt von

Meldepflicht, Polizeigewalt, Gefängniswesen usw. entfielen. Doch auch im privaten Bereich gingen Terroranschläge, Morde, Schusswaffenbesitz, Vergewaltigungen usw. aufgrund ihrer Dysfunktionalität wohl stark zurück, wenn sie nicht gänzlich verschwänden, so dass sich alle Menschen zu jeder Tageszeit an jedem Winkel des Planeten aufhalten könnten, ohne sich vor anderen Personen, um Gesundheit oder Leben fürchten zu müssen. Wo Konflikte und Devianzen weiterhin aufträten, müsste die lokale Gemeinschaft für Schlichtung und Wiedergutmachung sorgen, wozu ihr diffuse Sanktionen wie Tadel, öffentliche Missachtung bis hin zum Ausschluss aus der jeweiligen Kommune zur Verfügung stünden.

Personen mit geistigen und körperlichen Behinderungen würden, sofern möglich, in die täglichen Lebensvollzüge integriert und darüber hinaus speziell gefördert. Jeder Mensch hätte die freie Wahl, sich in seiner spezialisierenden Bildung für ein akademisches Studium und/oder das Erlernen praktischer Fertigkeiten zu entscheiden. Die traditionelle Didaktik und Pädagogik indigener Gesellschaften wäre der schulischen Erziehung gleichgestellt. Darüber hinaus stünden die flächendeckenden Handwerks- und Hochschulen allen Menschen offen, um sich ein breites Allgemeinwissen anzueignen und ihren Charakter zu bilden.

Da sich alle Produktionsmittel, öffentlichen Verkehrsmittel und sämtlicher Wohnraum im kollektiven Besitz der lokalen Bevölkerung befänden, würde letztere auch allein oder ggf. in Koordination mit anderen lokalen Bevölkerungen über die Art und Weise der Produktion bestimmen. Was nicht vor Ort zu beziehen oder herzustellen ist, könnte von anderen Gemeinden bzw. Stadtteilen kostenlos zur Verfügung gestellt werden. Dieser indirekte Tausch wäre im Vergleich zum Handel zwar weniger effizient, würde jedoch die Entstehung neuer Ausbeuter\_innenklassen, sozialer und globaler Vermögensunterschiede wirksam verhindern.

Die für die Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen notwendigen Berufe wie Politiker\_innen, Jurist\_innen, Werbepsycholog\_innen, Fahrscheinkontrolleur\_innen, Verwaltungsbeamt\_innen, Polizist\_innen, Manager\_innen, Priester\_innen, Metzger\_innen, Soldat\_innen usw. entfielen restlos. Unangenehme und leicht zu erlernende, aber notwendige Tätigkeiten wie Müllabfuhr, Briefzustellung, Textilreinigung usw. müssten unter allen gesunden Menschen gerecht aufgeteilt werden, wohingegen Aufgabenfelder, die spezielle Kenntnisse erfordern, von jeweils dafür ausgebildeten

engagierten Personen übernommen würden. Es gäbe also allerorten Expert\_innen, aber keine Eliten.

Mit dem Ende des warenproduzierenden Systems verschwänden auch die meisten unpersönlichen, funktionalistischen Gebäude wie Plattenbauten, Gewerbegebiete, Einkaufszentren, Autobahnraststätten, Bürokomplexe usw. Es ist auch anzunehmen, dass durch die Verminderung von Vereinzelung, Leistungsdruck und Konsumzwang Zivilisationskrankheiten von Übergewicht und Magersucht über Depression bis hin zu Burn-Out-Syndrom und ADHS in erheblichem Umfang zurückgingen und durch sexuelle Aufklärung die Zahl der HIV-Infizierten zurückginge, wenn AIDS nicht sogar ausgerottet würde.

Die Allgemeinheit betreffende Angelegenheiten würden zunächst in informellen, hierarchiefreien, lokalen Einheiten, den *Räten* diskutiert. Diese *Räte* könnten sich, je nach Anlass, nach allgemeinen geographischen Gesichtspunkten d.h. nach Stadtvierteln bzw. Dörfern, oder aber nach sachlichen Gesichtspunkten innerhalb eines bestimmten Umkreises versammeln. Diese fällten Entscheidungen gemäß dem Konsens- oder Mehrheitsprinzip, wobei Freiwilligen bestimmte Aufgaben zur Erledigung zugeteilt würden. Wäre der Rat mit den Beauftragten unzufrieden oder wären die übernommenen Aufgaben erledigt, würden die Freiwilligen wieder abgesetzt. Im Falle von Angelegenheiten, deren Reichweite größer ist, als dass sich Menschen hierzu eigens versammeln könnten, z.B. solche, die den transkontinentalen Eisenbahnverkehr betreffen, würde jeder Rat, ggf. nach Größe der repräsentierten Bevölkerung gestaffelt, stets abrufbare, weisungsgebundene Abgeordnete zu Räten der nächsthöheren Stufe entsenden, die, falls nötig, weitere Abgeordnete bis hin zu einem globalen Rat zur Lösung des entsprechenden Problems delegieren.

Innerhalb des Rahmens der *solidarischen Anarchie* stünde es jeder (erwachsenen) Person offen, ihr Leben nach eigenem Gutdünken zu gestalten, und selbst die libertären Prinzipien dürften in Wort und Bild uneingeschränkt kritisch hinterfragt, verlacht, verworfen und überschritten werden, wie auch niemand das Recht hätte, *inhaltlich* noch so menschenverachtende und herrschaftsglorifizierende Werke auf den Index zu setzen.

Das Verschwinden der Klassengesellschaft brächte die Diskrepanz zwischen warenförmiger Populärkultur sowie elitärer Hochkultur zum Verschwinden. Die in der kapitalistischen Gesellschaft *nolens volens* als Distinktionsmerkmale fungierenden kulturellen Phänomene wie die abstrakte Kunst

könnten dann von allen Interessierten gleichermaßen in Anspruch genommen werden wie die heute vornehmlich für die unteren Klassen industriell hergestellten kulturellen Massenerzeugnisse etwa Pop-Musik bzw. die von den unteren Klassen selbst hervorgebrachten Kulturgüter, seien es Holzschnitzereien oder Graffiti.

Mit der Auflösung aller herrschaftlichen Hierarchien und dem freien Zugang zu allen Ressourcen wäre es potenziell jedem Menschen vergönnt, kulturelle Elemente eklektisch aus allen Weltregionen sowie aus allen ehemaligen Klassen, Gendern und Epochen zu übernehmen, wiederzuentdecken und sie nach Belieben zu kombinieren. Darüber hinaus böte die *solidarische Anarchie* Bedingungen für die Entstehung einer Vielzahl völlig neuartiger kultureller Phänomene, deren Formen und Inhalte wir heute ebenso wenig erraten können, wie frühere Jahrhunderte die heutigen, mit dem alleinigen Unterschied, dass sie frei von jeglicher herrschaftsstabilisierender Funktion wären.

#### e. Utopien

Diese Ausführungen beschreiben zweifelsfrei eine Utopie. Doch was die Insel *Utopia* aus Thomas Morus gleichnamigem Roman von einer *konkreten Utopie* im Sinne Ernst Blochs unterscheidet, ist die Tatsache, dass es sich bei ersterem um einen fiktiven Ort und bei letzterem um einen noch nicht existenten, jedoch prinzipiell realisierbaren Zustand handelt. Eine libertäre Einstellung zwingt dazu, die Welt gewissermaßen doppelt zu sehen, d.h. zum einen die Herrschaftsverhältnisse zu analysieren und sie, wo es möglich ist, zu bekämpfen, und sich zum anderen vorzustellen, wie die Welt sein könnte und im Grunde sein sollte, statt es sich in dieser real existierenden Kloake gemäß dem Dogma der ‚Realpolitik‘ gemütlich zu machen, Fürsorge, wenn überhaupt, dann im Kreise der engsten Mitmenschen zu üben und ggf. verzweifelt auf das ewige Leben im Jenseits bzw. eine Wiedergeburt unter günstigeren Bedingungen zu hoffen. Die Vorstellung einer besseren Welt bedeutet allerdings nicht, dass wir bereits heute planen sollten, wie eine zukünftige libertäre Gesellschaft bis in alle Einzelheiten auszusehen hat. Es ist denkbar, dass sich eine weltweite Vielsprachigkeit aus Dialekten, Hochsprachen und Englisch als Lingua franca durchsetzt, Großstadtmoloch zugunsten grüner Weltmetropolen verschwinden und Religion und Esoterik im Leben der Menschen keine große Rolle mehr spielen werden.

Wohlmöglich kommt aber alles ganz anders, und die Menschen entscheiden sich für Esperanto als einheitliche Weltsprache, die Städte lösen sich in kleine phalanstère-artige Kommunen auf und libertäre Formen des Glaubens erleben einen ungeahnten Zulauf. Wir werden sehen. Doch selbst gesetzt den denkbar schlimmsten Fall, dass es niemals zu einer libertären Weltrevolution kommen wird, bleiben deren Prinzipien auch in üblen Herrschaftszeiten ebenso handlungsanleitende wie Hoffnung spendende Ideale, die in immer wieder auftauchenden, zeitweiligen libertären ‚Inseln‘ sogar konkrete Gestalt annehmen.

## Besprechungen

Bücher zum Thema  
Brauchen wir Eliten?

Seite 97 – 122

**Giorgio Agamben**  
**Herrschaft und Herrlichkeit**  
 Zur theologischen Genealogie von  
 Ökonomie und Regierung (Homo  
 Sacer II.2), aus dem Italienischen  
 von Andreas Hiepko, dt. Erstaus-  
 gabe, Berlin 2010 (Suhrkamp),  
 br., 368 S., 20,- EUR

Warum braucht Herrschaft die Akklamation und das Ritual? Wie kam es dazu, dass die Macht in der westlichen Welt die Form der Ökonomie angenommen hat? Diese Fragen nach dem Wesen der Macht lassen den Philosophen und Politologen Agamben seit den 1990er Jahren nicht mehr los. Seine Theorie, mit der er die Antworten sucht, beschäftigt sich primär mit der Teilung der Macht in Herrschaft und Regierung, eine Diversifizierung, die er sowohl mit theologischen als auch mit säkularen Argumenten stützt; ein gewaltiges Unternehmen, das er bis jetzt noch nicht abgeschlossen hat.

Seit der Veröffentlichung der Bände *Homo Sacer* und *Ausnahmezustand* wird Agambens Misstrauen gegenüber der Macht heftig diskutiert, gibt sie dem Machthaber doch die Möglichkeit, den Ausnahmezustand zu proklamieren und

sich damit außerhalb des geltenden Rechts zu setzen. Im vorliegenden, bisher letzten Teil des Homo-Sacer-Projekts mit dem Originaltitel *Il Regno e la Gloria* unternimmt er jetzt den Versuch, die Genealogie eines Paradigmas zu rekonstruieren, das, obgleich es als solches außerhalb des theologischen Bereichs selten thematisiert wurde, einen prägenden Einfluss auf die Struktur und die Entwicklung der westlichen Gesellschaften ausgeübt hat (14).

Agamben wendet sich vor allem gegen Carl Schmitts These vom Primat der Politik und des Staates. Christliche Theologie, so Agambens Hauptthese, steht von Anfang an nicht im Zeichen der Politik und des Staates, sondern im Zeichen der Ökonomie. Aus der christlichen Theologie lassen sich im weiteren Sinne politische Paradigmen ableiten, die sich funktional gegenüber stehen, jedoch funktional aufeinander bezogen sind: Die politische Theologie, die die Transzendenz der souveränen Macht in dem *einen Gott* begründet und die ökonomische Theologie, die diese Idee durch eine *oikonomia* ersetzt, die als immanente, nicht streng politische, sondern häusliche Ordnung sowohl des göttlichen als auch des menschlichen Lebens verstan-

den wird. „Aus erstem gehen die politische Philosophie und die moderne Theorie der Souveränität hervor; auf das zweite lässt sich nicht nur die moderne Biopolitik zurückführen, sondern auch der Sieg, den gegenwärtig die Ökonomie und die Regierung über jeden anderen Aspekt gesellschaftlichen Lebens davonzutragen scheinen.“ (14, I.I) Dem zweiten Teil seiner These gilt die vorliegende Untersuchung über die Ursprünge der *Macht* und der *Herrlichkeit*, von denen – folgt man der Logik des Buches – das eine ohne das andere offensichtlich nicht auskommt.

Agamben unternimmt nichts geringeres als den Versuch, den kulturhistorischen Ursachen der im Dunkeln liegenden Geschichte der ökonomischen Theologie nachzugehen, von ihren Ursprüngen im antiken Athen über die beeindruckenden Prozesse, die sich vom zweiten bis fünften Jahrhundert nach Christus in der römischen Welt zugetragen haben. Das merkwürdige Schweigen über diese Entwicklung, selbst bei Ideenhistorikern, ist Agambens Quellenstudium zufolge der Verlegenheit gegenüber dem trinitarischen Dogma geschuldet. Agamben wird oft unterstellt, dass er, wie oben erwähnt, politische Theologie in der Tradition von Carl Schmitt betreibe. Dirk Lüdecke führt dieses „offensichtliche Missverständnis“ – er spricht in von einer *Mystifikation* im Anschluss an Schmitt, Heidegger und an den Theologen E. Petersen – auf die Tatsache zurück, dass Agamben den realen Ausnahmezustand im ersten Teil seiner ideenkritischen Untersuchung mit der Ankunft des Messias verbindet. Mit dieser Gedankenkonstruktion könnte er seine These freilich sowohl mit immanenten als auch transzendenten Beispielen für Souveränität stark machen.

Der bekannte Bibeltext *Christus und die Ehebrecherin* (Joh. 8) dient Agamben als schlagender Beweis für sein Misstrauen gegenüber *jeder* Macht, die das Recht, ob im Ausnahmezustand oder im Wunder, außer Kraft setzt. Christus kann der Ehebrecherin die Strafe der Steinigung erlassen, er kann sich über das Gesetz hinwegsetzen. Bei genauer Lektüre stellt man jedoch fest, dass Agamben damit nicht irgendein religiöses Recht meint. Es ist das römische Recht, das er in seine Theorie einbringt. Das weltliche Recht, welches im Mittelalter dem christlichen Weltbild angepasst und eingeschmolzen wurde: „Es musste kodifiziert und sakralisiert werden“ (135). Daher erklärt sich auch die Verwendung der römischen Rechtsfigur des *Homo Sacer*, des *Heiligen* und *Verdammten*, der nicht geopfert, aber straflos getötet werden durfte. Diese Konstellation ist für Agamben der Beweis dafür, dass wir uns, um die aktuelle ökonomische Struktur der Macht zu verstehen, über die vermeintlich ursprünglich christliche Religiosität aufklären sollten. Nichts weniger als diese Aufklärung unternimmt Agamben in *Herrschaft und Herrlichkeit*. Was seine ursprünglichen, eingangs skizzierten Fragen angeht, kommt er freilich nur zu einer vorläufigen Antwort: „Indem die Moderne Gott aus der Welt verbannt hat, ist sie nicht nur nicht der Theologie entkommen, sondern hat gleichsam nichts anderes gemacht, als das Projekt der providentiellen *oikonomia* zu vollenden“ (342). Weitere Veröffentlichungen zum *Homo Sacer*-Komplex sind angekündigt.

Helga Sporer

**Ronald Dworkin**  
**Was ist Gleichheit?**  
 Berlin 2011 (Suhrkamp), 288 S.,  
 11,-- EUR

Gleichheit als eines der beiden wichtigsten politischen Ideale – neben der Freiheit – wird von Dworkin als ein philosophisches „Rätsel“ vorgeführt, zu dessen Lösung er in der vorliegenden ausführlichen Abhandlung Wesentliches beitragen will. Zunächst teilt er die möglichen Begriffe von Gleichheit in zwei Grundkategorien ein: die des „Wohlergehens“ und die der „Ressourcen“. In gründlicher amerikanischer Manier geht er systematisch die Fülle denkbarer Möglichkeiten durch, wie sich diese Gleichheitsbegriffe verstehen ließen, mit teilweise sehr weit hergeholtten Beispielen. Dieses etwas ermüdende Verfahren soll alle widersprüchlichen oder gar absurden Denk-Möglichkeiten ausschließen, bis schließlich nur die sinnvollen Optionen übrig bleiben, mit denen weiter operiert werden kann. Er kommt auf diese Weise zu dem Ergebnis, dass die Gleichheit oder besser Gleichverteilung der Ressourcen die erstrebenswerteste Form von Gleichheit und damit die „gerechteste“ sei, wobei er zugibt, dass sich seine eigene Gerechtigkeitsvorstellung aus anderen Quellen speist als der unmittelbare Betrachtung.

Im Folgenden stellt er die These auf, dass Freiheit kein eigenständiges politisches und ethisches Prinzip sei, sondern ein zentraler Aspekt von Gleichheit. Egalitarismus ist seiner Ansicht nach ein zentrales Anliegen jeder Regierung, deren Ziel es sein muss, das Leben jedes einzelnen ihrer Bürger gleichmäßig zu verbessern. Er weist es als absurd zurück, die Anliegen einiger weniger in der Gesellschaft stärker zu berücksich-

tigen. Am Beispiel des Gesundheitswesens in England stellt er dar, wie die Freiheit einer betuchten Minderheit, sich ihre Gesundheitsversorgung privat auszusuchen oder zu verbessern, bei der ärmeren Mehrheit zu schlechterer Versorgung und zu unnötigem Leiden führen könnte. Unter diesen Bedingungen wäre es geboten, die Freiheit der privilegierten Minderheit einzuschränken, da man ansonsten akzeptieren müsste, dass das Leben bestimmter Menschen – der Ärmere – weniger wert ist als das der Reichen. Für Dworkin stellt sich das als eine nicht hinnehmbare Inkohärenz politischen Handelns dar.

Wer die Frage nach der (ökonomischen) Gleichheit aufwirft, wird um die Definition eines quantitativ bestimmbar „Wertes“ kaum herumkommen. Dworkin setzt dafür die „Opportunitätskosten“ an, die ein Gut diejenigen kostet, die es *nicht* haben. Sie werden in einer Art fiktiver „Auktion“ festgelegt, für die ein ebenso fiktives Regelwerk gelten soll, etwa ein Neutralitätsgebot gegenüber verschiedenen Gütern oder ein Fairnessgebot, welches garantieren soll, dass nicht schon durch die Auktionsbedingung bestimmte Individuen oder Gruppen benachteiligt werden. Eine wichtige Rolle spielt dabei der „Neidtest“, der garantieren soll, dass sich niemand übermäßig benachteiligt fühlt – eine Art negatives Gegenstück zur ideologischen Wunderwaffe der modernen Ökonomie, der Nachfrage.

Schließlich stellt sich Dworkin der Frage, wie sich seine groß angelegten theoretischen Ansätze „Zurück zur Realität“ führen lassen. Dabei verfiert er grundsätzlich eine etwas radikalere Position als die der Pareto-Optimierung: Wenn eine Regelung zu einer starken Verbesserung insgesamt führt, so meint

er, seien von Einzelnen Einbußen an Freiheit und Gütern hinzunehmen.

Einer der folgenden Abschnitte trägt den schönen Titel „Die wirkliche Wirklichkeit“. Er hebt an mit dem Vorwurf an die Allgemeinheit, nicht einmal das technisch Mögliche getan zu haben, um den Idealen von Gleichheit näher zu kommen, wie er sie in den vorigen Abschnitten idealtypisch-logisch hergeleitet hat. Um diesen Zustand der Gleichheit zu erreichen, müsse man einige der vorher aufgestellten Prinzipien temporär verletzen. So schlägt er ein „Drangsalisierungsprinzip“ (eigentlich *Nicht-Drangsalisierungsprinzip*) vor, nach dem niemand sich als „drangsaliiert“ betrachten darf, wenn ihm Freiheiten genommen werden, die ihm bei einer fairen Verteilung der Ressourcen ohnehin nicht zugestanden hätten. Der Gedanke dahinter scheint zu sein, dass niemand sich beklagen darf, wenn ihr/ihm Freiheiten genommen werden, die deutlich jenseits dessen liegen, was den meisten anderen Mitgliedern der gleichen Gesellschaft zugestanden wird. Für Dworkin sind Freiheit und Gleichheit zwei Aspekte desselben humanitären Ideals, die einander bedingen und also nicht philosophisch, wirtschaftlich oder politisch gegeneinander ausgespielt werden können. Freiheit ohne Gleichheit ist eben nichts als die Benachteiligung derjenigen, die über weniger Ressourcen verfügen, wie auf der anderen Seite Gleichheit ohne die Freiheit, über seine Ressourcen nach Belieben zu verfügen (mit den üblichen Einschränkungen, die sich auf die Freiheit der Anderen beziehen), abstrakt und ohne praktischen Wert bleibt.

Wie jeder Abhandlung, auch dieser Rezension, bleibt dem Buch das Pro-

blem, dass es prinzipiell nie bei der „wirklich wirklichen Wirklichkeit“ ankommen kann. Darüber hinaus bleiben die Vorschläge Dworkins zur Abschaffung des derzeitigen Zustands der Ungleichheit, den er konstatiert, notwendigerweise abstrakt. Aus welchen tieferen Gründen die derzeitigen Eliten ihre unberechtigten und ungerechten Privilegien und damit das Übermaß an Freiheit aufgeben sollten, das sie gegenüber der Allgemeinheit genießen, kann in einer so grundsätzlich angelegten Abhandlung nicht erörtert werden. Es bleibt die klassische Frage naturgemäß unbeantwortet, wer denn der Katze die Schelle anhängen soll – und so wird sie das Mäusen wohl kaum sein lassen.

Percy Turtur

**Michael Hardt, Antonio Negri**

**Common Wealth**

**Das Ende des Eigentums, aus dem Englischen von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt/M., New York 2010 (Campus), geb., 440 S., 49,90 EUR**

Wenige Jahre nach dem Zusammenbruch des Sowjetregimes und dem Scheitern des realen Sozialismus hatten Antonio Negri und Michael Hardt vor dem drohenden Sturz in die globale Unordnung gewarnt und einen weltweit beachteten Gegenentwurf zum globalen Kapitalismus vorgestellt. Ihre *Empire*- und *Multitude*-Theorien lösten positive wie negative Reaktionen aus; die beiden Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt und landeten auf den Bestsellerlisten. Jetzt folgt mit *Common Wealth* der dritte Band der Trilogie, der mit seinen Thesen an die Vorgänger-Werke anknüpft und noch pointierter und stringenter die Bedeu-

tion der *Multitude* zur Schaffung einer neuen Gesellschaft herausarbeitet. Ein Manko der beiden früheren Werke war die allenfalls marginale Bedeutung der Ökologie für die neue Weltordnung. Das haben die Autoren jetzt korrigiert. Das Neue an Hardt/Negris neomarxistischer Globalisierungskritik ist die Gleichsetzung sozioökonomischer und ökologischer Aspekte, so dass Produktion und Distribution eine neue Gewichtung bekommen, die der rasanten medialen und kommunikationstechnischen Entwicklung entspricht. Kern der Kritik ist nun die nur scheinbar exklusive Alternative zwischen Privatem und Öffentlich-Staatlichem, sowie die gleichermaßen irreführende politische Alternative zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Keynesianischer und sozialistischer Lenkung der Wirtschaft wird eine ebenso scharfe Absage erteilt wie der „umgekehrten Politik“, die „den Leiden des Sozialismus“ durch Privateigentum und kapitalistische Marktmechanismen beikommen möchte. Zielscheibe der gnadenlosen Abrechnung von Hardt und Negri ist wieder einmal die Sozialdemokratie, die sich nach ihrer Auffassung seit jeher zwischen allen Fronten bewegt habe: „Sozialismus und Kapitalismus bildeten historisch zuweilen Mischformen und ... trugen erbitterte Konflikte aus, doch sind beide Eigentumsregime, die das Gemeinsame ausschließen.“ (11) Dem neuen Projekt [des Gemeinsamen] gehe es aber nicht um den Gegensatz des Privaten und Öffentlichen, sondern vielmehr darum, einen neuen Raum zu eröffnen, der von traditionellen souveränen Staatskonzepten wie von Hobbes, Locke oder Hegel weit entfernt sei. Der „Übergang“ in diesen neuen Raum (368) habe bereits begonnen: sichtbar in den nunmehr vorherrschenden Formen der

Produktion, die in *Empire* noch unter dem Stichwort „immaterielle Arbeit“ verhandelt worden sind.

Heute geht es um mehr, nämlich um die „immaterielle“ Herstellung von Information, von Codes, Wissen, Bildern und Affekten, deren Produzenten eines hohen Grades an Freiheit bedürften. Dazu gehört Hardt/Negri zufolge vor allem der freie Zugang zu Ressourcen, wie sie schon „in gesellschaftlicher Form in Kommunikationsnetzwerken, in Datenbanken oder kulturellen Zirkeln existieren“ (11). Der freie Zugang sei deshalb so wesentlich, weil der in offenen Netzwerken produzierte Inhalt dazu neigt, selbst zur gemeinsamen Ressource zu werden, indem er sich nachdrücklich den Versuchen widersetzt, ihn, den Inhalt, zu privatisieren oder rechtlicher Kontrolle zu unterwerfen. Auf diese Weise, so prophezeien sie, schaffe sich diese neue kapitalistische Produktion selbst ab, denn sie generiere eine neue Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die auf dem *GEMEINSAMEN* beruht.

Von den pragmatischen Erörterungen wechseln die Autoren, wie so oft in diesem Buch, übergangslos zur philosophischen Abstraktion. Sie berufen sich in den Argumenten, die ihre Thesen stützen oder widerlegen, auf den Kanon aufklärerischen Denkens von Hobbes über Spinoza, Machiavelli bis Locke, kritisieren Nietzsche, Heidegger und Carl Schmidt, nehmen Anleihen bei Hegels Staatstheorie, bei Foucaults Liberalismuskritik und Biopolitik, mit denen sie schon in *Empire* und *Multitude* ihre Leserschaft herausforderten: „Zum Fürsten werden, ist für die *Multitude* ein Projekt, das sich vollkommen auf die Immanenz ihrer politischen Entscheidungen stützt“, und: „Die *Multitude* ist in der Lage, den Übergang von

der Revolte zur revolutionären Institution zu initiieren“ (15).

Im Kern ihrer Analyse der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse mit der Aufforderung zu Veränderungen bleiben Hardt und Negri Marx' Methode und Marxschem Denken verhaftet, ohne der Resignation und Passivität vieler ehemaligen Gesinnungsgenossen zu verfallen. Obwohl desillusioniert vom Bankrott des brutalen, realen Sozialismus (vgl. *Good bye, Mr. Socialisme*, 2009) und angesteckt vom „Vergessen der Träume von politischer Reinheit und von höheren Werten“ (9) lässt sich der 77-Jährige Negri, ehemals militanter Vordenker der radikalen italienischen Linken, der zum neomarxistischen, linksliberalen Philosophieprofessor mutiert ist, nicht vom Nihilismus infizieren. Nihilistische Grundstimmung lässt er allenfalls als Durchgangsstadium gelten, das zu der von ihm prognostizierten neuen Gesellschaft führt. Zusammen mit dem Literaturwissenschaftler Michael Hardt entwickelt er vielmehr eine „Ethik demokratischer und politischer Aktion gegen das kapitalistische Empire“, ein Projekt, das er in den späten 1990er Jahren begonnen und jetzt, nach den Erfahrungen der globalen Krise von 2008/09, konkretisiert und vollendet hat.

Das Buch ist in übersichtliche Kapitel gegliedert, deren wesentliche Aspekte jeweils in einem Resümee zusammengefasst werden. Wer die fast 500 Seiten lange, brillant geschriebene und anspruchsvolle Analyse nicht in einem Stück lesen möchte, kann sich mit den Zusammenfassungen und dem Intermezzo einen guten ersten Überblick verschaffen.

*Helga Sporer*

**Michael Hartmann**  
**Eliten und Macht in Europa**  
**Ein internationaler Vergleich,**  
**Frankfurt a. M. 2007 (Campus),**  
**268 S., 19,90 EUR**

Michael Hartmann, Professor für Soziologie an der Universität Darmstadt, gilt als profiliertester Elitenforscher Deutschlands. Neben einer Einführung in die Theorien der „Elitesoziologie“ (2004) hat er empirisch untermauerte Untersuchungen zur sozialen Rekrutierung von Juristen (1990) und Informatikern (1995) in der Wirtschaft sowie von Topmanagern (1996) veröffentlicht. Sein Buch „Mythos der Leistungseliten“ (2002) kritisiert das demokratiegefährdende Potential der Instrumentalisierung des egalitären Prinzips der Leistungsgerechtigkeit als Vehikel der Selbstreproduktion der Eliten.

In der vorliegenden, wiederum empirisch ausgerichteten Studie untersucht Hartmann die Eliten sämtlicher EU-Mitgliedsstaaten incl. Balkanländer, Schweiz und Norwegen. Die USA und Japan werden miteinbezogen, um die Frage nach einem spezifisch europäischen Modell der Elitenbildung zu klären. Der Fokus liegt dabei auf den fünf größten EU-Staaten Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien und Spanien und deren Einfluss auf die Entwicklung Europas. Themen sind die Neuformierung der Eliten der Gewinner- und Verlierermächte nach 1945, Kontinuität und Wandel der westeuropäischen Eliten seit den 1960er Jahren bis 2006 insbesondere im Hinblick auf die Bildungsinstitutionen, sowie die Elitenrekrutierung Skandinaviens und die alten und neuen Eliten Osteuropas.

Nach Hartmann zeichnen sich die Eliten aus Wirtschaft, Politik, Verwal-

tung und Justiz dadurch aus, „dass sie in der Lage sind, qua Position maßgeblichen Einfluss auf gesellschaftliche Entwicklungen zu nehmen“ (18). Topmanager bestimmen die wirtschaftliche Entwicklung ganzer Regionen, Spitzenpolitiker beeinflussen durch Steuern und Gesetzgebung das Leben der Bürger und hohe Verwaltungsbeamte, Richter, Staatsanwälte an obersten Gerichten greifen direkt in das Leben der Bürger ein. Der Einfluss dieser Eliten ist institutionell abgesichert. Die Machtkontinuität besteht unabhängig vom Individuum und von der aktiven Unterstützung der Bevölkerung. Auch wenn sie in der Öffentlichkeit eine Rolle spielen, genießen nach Hartmann weder Wissenschaftler noch Künstler oder Journalisten Elitenstatus, da sie keinen maßgeblichen Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung haben. Und so wichtig Gewerkschaften als gesellschaftliche Gegenkräfte gegen die Eliten auch sein mögen, Gewerkschaftsführer zählen nicht dazu, da ihr Einfluss von der Zahl der Mitglieder und deren aktiver Beteiligung abhängig ist.

Die Studie ist dieser Definition von Elite entsprechend beschränkt auf einen kleinen Personenkreis, wie die Leiter der 100 größten, international bedeutenden Unternehmen und die 2006 amtierenden Regierungschefs und Kabinettsmitglieder der oben genannter Länder. Um den längerfristigen Trend in Deutschland herauszuarbeiten, wurden die Daten aller Regierungschefs seit 1949 ausgewertet.

Hartmanns These ist, dass die Kluft von Reich und Arm in Europa zugleich die Kluft von pro und contra EU widerspiegelt. Er weist empirisch nach, dass hoher sozialer Status mit Zustimmung zur EU korreliert. Europaweit

bejahen die oberen 20 bis 25 Prozent der Bevölkerung die EU, sie verdienen fünfmal so viel wie das unterste Fünftel (8). Dieser Trend gilt entgegen der allgemein verbreiteten Vorstellung einer relativ ausgeglichenen Einkommensverteilung insbesondere für Deutschland. Europaweit bleibt die Armutsrate auch bei positiver ökonomischer Entwicklung konstant (2004: 16%), sie liegt mit ca. 20% (11) in den von ihr am meisten betroffenen Ländern Großbritannien, Portugal, Spanien doppelt so hoch wie in Skandinavien, Tschechien oder Slowenien. Letztlich bedeutet für die Bevölkerungsmehrheit Europas die EU ökonomische Stagnation.

Hartmann weist das übliche Argument von Politikern und Managern zurück, quasi naturgesetzlich vom globalen Finanzmarkt getrieben zu werden und dieser Entwicklung nicht durch fiskalische Maßnahmen wie Vermögens- oder Erbschaftssteuer entgegenwirken zu können. Er kritisiert, dass Politiker ihre aktive Rolle in diesen Prozessen nicht thematisieren und Handlungsspielräume nicht nutzen. Eliten sind nicht „neutrale Sachwalter externer Zwänge, sie verfolgen durchaus bewusst und teilweise ganz massiv eigene Interessen“ (16).

Am Beispiel Großbritanniens zeigt sich, dass die teilweise als Sachzwänge verbrämten politischen Entscheidungen Thatchers zu einer Deregulierung der Märkte geführt haben. Dem damals aufgekündigten Konsens zwischen Oberschicht und Elite einerseits und Arbeiterklasse und Gewerkschaften andererseits sind die seitdem zu verzeichnenden eklatanten Einkommensdifferenzen in Großbritannien zuzuschreiben. Nicht nur die exklusive Elitenrekrutierung, sondern auch die Schwächung der Gegenkräfte ist hier ausschlaggebend.

Analog ist die soziale Durchgängigkeit der Eliten und die relative soziale Gleichheit Skandinaviens vor allem der Dominanz von Gewerkschaften und Sozialdemokraten und dem von ihnen in den 1930er Jahren ausgehandelten, mittlerweile nicht mehr unumstrittenen Kompromiss mit den großen Familienunternehmen zu verdanken, deren Vermögen unangetastet bleiben, wofür sie im Gegenzug hohe Steuern und den Sozialstaat akzeptieren.

Im Gegensatz zu Eliten, die aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten und Klassen stammen, relativ weit verbreitete Bildungstitel aufweisen und ihre Karriere nur in einem Bereich absolvieren, können diejenigen Eliten ihre Ziele auf nationaler und EU-Ebene meist besser realisieren, die in der herrschenden Klasse verankert sind und exklusive Bildungsinstitutionen, homogene Einstellung und Interessen, Wechsel zwischen Spitzenpositionen in verschiedenen zentralen Sektoren aufweisen. Der Machtumfang der Eliten hängt also ab vom jeweiligen Land, historischen Umständen, nationalen Wertvorstellungen sowie dem Einfluss von Gegenkräften wie den Gewerkschaften und der Einstellung zu politischem Engagement.

Selbst wenn die soziale Herkunft der EU-Spitzen weitgehend übereinstimmt, ist Hartmann aufgrund nationaler Differenzen skeptisch bezüglich der Europäisierung und Vereinheitlichung der Eliten. Seine Untersuchung der 27 Mitglieder der europäischen Kommission ergibt, dass sie „ihre Karrieren den Parteistrukturen und politischen Machtverhältnissen des jeweiligen Heimatlandes ... verdanken“ (197). Ebenso ist für die Ernennung zum Europäischen Gerichtshof die nationale Justizkarriere entscheidend. Auch wenn sich Kom-

missionsdirektoren und deren Stellvertreter eher verwaltungsintern und transnational rekrutieren, ausschlaggebend bleibt das nationale Netzwerk. Bei den Topmanagern der 100 größten britischen, deutschen und französischen Unternehmen ergibt sich ein ähnliches Bild, auch hier sind nationale Karrieremuster dominant.

Hartmann hat akribisch sämtliche EU-Staaten hinsichtlich der Elitenrekrutierung erfasst und folgende Grundtypen der Elitenbildung und Homogenität herausgearbeitet: 1. Eliten mit einer sehr hohen Rekrutierung aus dem (Groß)-Bürgertum, mit einer einheitlichen Ausbildung in speziellen Bildungseinrichtungen wie der ENA und mit hoher sektorübergreifender Mobilität. Paradebeispiel ist hier Frankreich. 2. Eliten mit einer ähnlich exklusiven Herkunft quer durch alle Bereiche ohne intersektorale Mobilität (Großbritannien) oder aber ohne Elitebildungsstätten (Spanien und Portugal). 3. Eliten, die weder mobil noch in Eliteinstitutionen ausgebildet sind, aber sozial primär dem (Groß)-Bürgertum entstammen (Deutschland, Italien, Niederlande). Dabei ist für Deutschland in den letzten Jahren eine starke Verbürgerlichung in allen Sektoren zu verzeichnen. 4. Eliten aus normalen Bildungseinrichtungen mit Karrieren aus einem Sektor und sozialer Durchlässigkeit und Inhomogenität wie in Skandinavien und einigen Staaten Osteuropas, bei denen noch keine spezifische Form der Elitenbildung besteht (224 f.)

Hartmann diagnostiziert empirisch einen eindeutigen Zusammenhang zwischen Elitenstruktur und Einkommensunterschieden. Auch wenn zusätzliche politische und sozioökonomische Faktoren hier nicht irrelevant sind, steht fest, dass Länder mit durchlässigen, inho-

mogenen Eliten die geringste Einkommens- und Lohndifferenz und die niedrigste Armutsquote haben. Die sich europaweit abzeichnende Selbstreproduktion der Eliten ist ein Affront gegen die Demokratie. Die überwiegend (groß)bürgerliche Herkunft und dem entsprechende Perspektive der EU-Kommissare wirkt sich schon jetzt sozialpolitisch aus. Sollte sich diese Struktur als soziologisch stabil erweisen, wird sich die Lebenslage der breiten Bevölkerung nicht verbessern, besonders weil die parlamentarischen oder direkt demokratischen Einflussmöglichkeiten gegen Maßnahmen der EU-Bürokratie gering sind.

Die Einkommensschere in Europa ist ein Politikum, und sie ist politisch bedingt. Den Eliten selbst geht es primär um Macht, Machterhalt und Einkommen, also um handfeste eigene Interessen, die sie zu verteidigen wissen. Argumente und Appelle an die Vernunft verpuffen hier. Daher wird sich, so das wenig optimistische Fazit des Autors, ohne massiven Druck aus der Bevölkerung, ohne „praktischen Widerstand“, an diesem Trend nichts ändern (244).

„Eliten und Macht in Europa“ ist eine sehr differenzierte, empirisch fundierte Studie der Genese gesellschaftlicher und ökonomischer Ungleichheit und zugleich eine Tour de Force durch Geschichte, Politik und Bildungssysteme der einzelnen europäischen Länder im Vergleich. Die zahlreichen statistischen Abbildungen erleichtern die Lektüre. Außer den Daten zu Verwaltung und Justiz, die auf bereits existierenden Studien basieren, hat der Autor die meisten Daten selbst recherchiert. Das war teilweise Detektivarbeit. Außer in Schweden sind Eliten nicht unbedingt auskunftsfreudig, noch weniger die hinter ihnen stehenden

Oberschichten. Es bleiben viele konkrete Fragen offen, wie eben die des Verhältnisses von Oberschicht und Eliten sowie der Eigentumsverhältnisse an Produktionsmitteln und Grund und Boden in Deutschland und Europa. Und so landen wir schnell bei den prinzipiellen Fragen der Kompatibilität von Eliten, Demokratie und Gerechtigkeit sowie dem, von den politischen Eliten sicher nicht „aus Versehen“ vernachlässigten, Thema der Sozialpflichtigkeit des Privateigentums.

*Marianne Rosenfelder*

**Unsichtbares Komitee**  
**Der kommende Aufstand**  
 2007 unter dem Titel „L'insurrection, qui vient“ erschienen,  
 deutsch 2010, 92 S., zur freien  
 Verbreitung im Internet:  
[http://linksunten.indymedia.org/  
 de/node/22964](http://linksunten.indymedia.org/de/node/22964)

Der zuweilen präntiöse und pathetische Text zeigt den vielen Nicht-Wissern, Verdrängern und, ganz alltäglich, den immer wieder einknickenden Berufsopportunisten, wo es lang geht auf dem Weg zum Aufstand. In der Einleitung der deutschen Übersetzer heißt es, sie hätten es satt, immer nur politische Pamphlete zu lesen, ohne darin konkrete Schritte zur Aufhebung der schlechten Verhältnisse zu finden. Im vorliegenden Buch eines anonymen französischen Autorenkollektivs werde dagegen endlich einmal der Angriff auf unser Leben, die (Selbst-) Zurichtung der Individuen, die schulische Gewöhnung an die Selektion oder die private und soziale Enteignung des produzierten Mehrwerts in einer Weise geschildert und analysiert, die zugleich eine Per-

spektive und einen praktischen Hebel für die operativen Bedingungen des Kampfes sichtbar werden lasse.

Die anonymen und also unsichtbaren Autoren – gut für sie (in Frankreich gab es den Versuch einer strafrechtlichen Ahndung) – wollen der Vermessung und Verwertung des Menschensmaterials, der Reduzierung der Welt auf ihre Verwertung, ein Ende machen. Der Widerstand soll sich organisieren, freilich nicht in der Form einer hierarchischen Institution, wie z.B. einer autoritären kommunistischen Partei, sondern in der Form eines libertären Anarchismus, ohne dominante Kasten und ohne Eliten. Der libertäre Aufstand versteht den Ruf nach FührerInnen, auch wenn es sich um oppositionelle oder revolutionäre Führer und Führerinnen handelt, als Ausdruck von innerer Schwäche, als Ingangsetzen der altbekannten Zugehörigkeitsmaschinerie mit Parteiabzeichen. Er will keine neuen Eliten inaugrieren. Sein zentraler Wunsch und Impetus ist vielmehr die Wiedervereinigung von Denken und Handeln, von Theorie und Praxis und zwar hier und heute und nicht in einem nächsten Leben. Die Waffen der Kritik werden hier nicht in den Dienst der eigenen Entwaffnung gestellt wie in so vielen kritischen Hochschulseminaren und -texten. Als eine der anstehenden Aufgaben wird stattdessen der Aufbau von autonomen Strukturen und die Koordination von Kommunen angeregt. Die Kommune als Lebens- und Organisationsform soll der Rückgewinnung und der Selbstorganisation des allen gehörenden „Territoriums“ dienen. „Das aktuelle Territorium ist das Produkt mehrerer Jahrhunderte polizeilicher Operationen. Das Volk wurde von seinem Land, von seinen Straßen, dann aus seinen Stadtteilen und schließlich aus

seinen Treppenhäusern gedrängt (vgl. das französische „Gesetz über die alltägliche Sicherheit“), in der verrückten Hoffnung, alles Leben in den vier schwitzenden Wänden des Privaten in Schach ... halten“ zu können. Dagegen verfolgen die unsichtbaren Autoren des vorliegenden Manifestes das Ziel, auf lokaler Ebene die kommunalen Netzwerke, die Zirkulation und die Solidaritäten zu verdichten: „Es geht nicht darum, ein Territorium zu besetzen, sondern es zu sein.“ (72)

Dem komplexen Verhältnis von Theorie und Praxis, von Erkenntnis, Diagnose und Handeln setzen die „Unsichtbaren“ einen einfachen geschichtsphilosophischen und diagnostischen Klarblick entgegen. Sie machen sich zu Schreibern der Situation, „wie sie ist“, und meinen, es reiche aus, das zu benennen, was einem unter die Augen kommt, die radikalen Umstände würden mit logischer Konsequenz zur Revolution führen. Die Sackgasse der Gegenwart sei überall wahrnehmbar. Aber sie würde verdrängt und geleugnet. Dieser universellen Verdrängung gelte es, entgegenzuarbeiten und nicht den richtigen Schlussfolgerungen auszuweichen.

Die Perspektive der politischen Apathie, der Apokalypse, des kollektiven und globalen Untergangs wollen die „Unsichtbaren“ nicht einnehmen, wie schon der Titel sagt. Aus den Symptomen des Untergangs, den fortwährenden Kriegen oder der Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen, leiten sie nicht die Forderung ab, Pazifisten oder Bio-Esser zu werden. Sie weigern sich, ein energiesparendes Leben zu führen oder einem „grünen Kapitalismus“ ihre Stimme zu geben. Auch die „platonischen Reformideen“, wie etwa die gesetzmäßige Drosselung des Tempos auf den Auto-

bahnen oder die Bändigung des Finanzkapitalismus durch die Tobinsteuer, halten sie für verfehlt, da sie nur einen Umbau der alten Grundlage, aber keine wirkliche Umwälzung bedeuten. Mit dem Begriff der Umwelt/Ökologie wird ein Welt- und Naturverhältnis assoziiert, das ausschließlich auf Verwaltung und damit auf Fremdbestimmung gründet: „Wir sind Nachbarn in einer planetaren Wohnungseigentümersammlung geworden. Man kann sich kaum eine wahrhaftigere Hölle vorstellen.“ (48)

Das zeitgenössische Denken ist für die Autoren durch einen Relativismus der Sichtweise und den Dogmatismus der Infragestellung gekennzeichnet. Für die postmoderne Denkweise liege ein Skandal nur in der unerschütterlichen Behauptung der Wahrheit: „keine Kritik ist den postmodernen Denkern zu radikal, solange sie ein Nichts an Gewissheit umhüllt ... alle Gewissheiten zu deaktivieren ..., darin besteht die langwierige Arbeit der abendländischen Intelligenz. Die Polizei und die Philosophie sind zwei in die gleiche Richtung weisende Mittel, obgleich verschieden in der Form.“ (60)

Für die Verfasser des vorliegenden Manifestes sind der Untergang der Zivilisation und der kommende Aufstand eine ausgemachte Sache. Da das Zusammenleben mit einem Kadaver auf die Dauer schwer erträglich ist, werden sich die Menschen für den Aufstand entscheiden. Die Entscheidung für den Aufstand beinhaltet freilich keine Bejahung des bewaffneten Kampfes. „Ein authentischer Pazifismus kann nicht in der Ablehnung der Waffen bestehen, sondern in der Ablehnung ihrer Nutzung. Pazifist zu sein, ohne feuern zu können, ist nur die Theoretisierung der Ohnmacht“ (86).

Über die literarischen Qualitäten dieses Manifestes kann eine Rezension nur geringe Vorstellungen vermitteln; der wahre „Zauber“ eröffnet sich erst durch die Lektüre. Über seinen politisch-philosophischen Wahrheitsgehalt und seine prognostische Kraft kann nur das lebendige Leben entscheiden.

*Udo Wieschebrink*

**Oskar Negt**

**Der politische Mensch**

**Demokratie als Lebensform, Göttingen 2010 (Steidl), 585 S., geb., 29,- EUR**

Seit mehr als 60 Jahren ist die Bundesrepublik eine parlamentarische Demokratie. Willy Brandt bestritt seinen Wahlkampf mit dem Motto „mehr Demokratie wagen“, und mit den Grünen trat eine Partei erfolgreich die politische Bühne, deren Ursprünge in außerparlamentarischen Bewegungen wie etwa den Bürgerinitiativen gegen Atomkraft liegen. Seit Jahren jedoch sinkt die Beteiligung bei den Wahlen, und in Umfragen spricht ein Teil der Bevölkerung der Demokratie die Fähigkeit ab, die bestehenden gesellschaftlichen Probleme zu lösen. Oskar Negts Buch möchte dieser Tendenz entgegenwirken. Ihm geht es aber nicht um die Erhöhung der Wahlbeteiligung, sondern um die alltägliche Vernachlässigung des Gemeinwesens und die Ausgliederung des gesellschaftlichen Ganzen aus dem Zusammenhang individueller Lebenszwecke. Dabei spürt er den konkreten Ursachen und Ideologien, etwa der Verabsolutierung betriebswirtschaftlicher Rationalität, wie den möglichen Gegenkräften nach. Demokratie wird dabei nicht als turnusmäßige Stimmgabe zur Wahl von Repräsentanten,

sondern als Lebensform verstanden. Politische Bildung ist für Negt die Existenzvoraussetzung jeder Demokratie, denn Demokratie ist „die einzige politisch verfasste Gesellschaftsordnung, die gelernt werden muss“ und das lebenslang.

Negt interessiert die Antwort auf die Frage, warum manche Menschen unter bestimmten Bedingungen den politischen Verstand verlieren und andere plötzlich politische Urteilskraft zeigen und praktizieren. Die Entwicklung dieser Urteilskraft ist das Zentrum politischer Bildung. Diese wird in sechs Reflexionskategorien entfaltet, die jeweils spezifische Formen der Weltaneignung bezeichnen: *Orientieren* als existentielles Grundbedürfnis der Weltaneignung; *Wissen* als Leitlinie der Orientierung; *Lernen* in Form eines exemplarischen und nachhaltigen Lernens; *Erfahren* als die Frage nach der Dingwelt, aus der Erfahrungen bezogen werden. Zu diesen Bauelementen treten noch zwei zentrale Momente hinzu: die *Bildung* und *Übung* der politischen Urteilskraft, d.h. die Fähigkeit, die eigenen Bedürfnisse und Interessen mit dem gesellschaftlich Allgemeinen zu verbinden, und schließlich die *Charakterprägung*, bei der kulturelle Normen und individuelle Haltungen eine bestimmende Rolle spielen. Diesen Kategorien ist jeweils ein Kapitel des Buches gewidmet.

Faszinierend ist, wie die in philosophischen, soziologischen und historischen Zusammenhängen entfalteten Begriffe an Inhalt und Leben gewinnen. In der öffentlichen Diskussion wird von den Menschen oftmals ein „lebenslanges Lernen“ verlangt. Als Ziel dieses Lernens wird aber meist nur die Qualifizierung für den Arbeitsmarkt gesehen. Bei Negt ist es jedoch die umfassende

Fähigkeit, sich selbst als Teil seiner Gesellschaft zu verstehen, Beziehungen zwischen Menschen und Verhältnissen herzustellen und orientierende Zusammenhänge zu stiften. Erwachsenenbildung ist so gesehen immer auch politische Bildung. Zur Verdeutlichung greift Negt auf seine Biographie zurück, vor allem auf seine Erfahrungen aus der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit mit dem Modell exemplarischen Lernens. Ein weiteres Thema ist die Stadt als Raum demokratischer Öffentlichkeit. Das Buch ist keinem einzelnen akademischen Fach zuzuordnen. Es ist ein eminent politisches Buch, eine Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft, die ihr Thema in der Auseinandersetzung mit aktuellen, auch tagespolitischen Fragen entfaltet. Es ist dadurch auch eine Antwort auf die „Neue Unübersichtlichkeit“.

Negt erachtet es als für eine lebendige Demokratie entscheidend, ob es ihr gelingt, die Menschen für die Gesellschaft zu interessieren und sie zu bewegen, am öffentlichen Leben teilzunehmen. Politische Bildung kann die Menschen bei ihren Alltagsutopien und ihren Alltagszusammenhängen abholen. Es gilt in kleinen Initiativen, die Negt „Ein Punkt-Bewegungen“ nennt, „Alternativen zum Bestehenden in alltagspraktischen Erfahrungszusammenhängen zu entwickeln“. Wenn sie solcherart das Gemeinwesen als konsequente Demokratisierung aller Lebensbereiche umfassen, bleibt das demokratische System lebendig. Dabei muss sich auch die Systemfrage stellen. Negt bekennt sich zum Sozialismus als gesellschaftlicher Utopie. Das Ziel der politischen Bildung ist, so Negt, „der innengeleitete Mensch, der sich nicht herumschieben lässt und diese Bewegungsart noch als Ausdruck seiner Autonomie missversteht“. Sein

Fazit: „Demokratie ist die anstrengendste und verletzlichste Gesellschaftsordnung, die wir kennen.“

*Lothar Butzke*

**Martha C. Nussbaum**  
**Die Grenzen der Gerechtigkeit**  
**Behinderung, Nationalität und**  
**Spezieszugehörigkeit, aus dem**  
**Amerikanischen von Robin Celikates**  
**und Eva Engels Frankfurt/Main**  
**2010 (Suhrkamp), 599 S., 36,90 EUR**

Das Hauptanliegen der Untersuchungen (orig. „Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership“, 2006) ist eine kritische Analyse von Grenz- oder Ausgrenzungslinien, die mit einer vielfältigen neuzeitlichen „Tradition des Gesellschaftsvertrags“ in Verbindung zu bringen sind, und – über diverse Traditionslinien – mit zeitgenössischen „kontraktualistischen“ Gesellschaftstheorien (19 ff. u. 559 ff.). Die Überlegungen gelten hierbei einer modifizierenden und transgressiven Auseinandersetzung mit John Rawls’ „Theorie der Gerechtigkeit“ (orig. 1971) sowie der teilweisen Revision in „Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf“ (orig. 2001). Nussbaums Ausführungen konzentrieren sich hierbei auf „Themenkomplexe, die Rawls selbst als ungelöste Probleme betrachtet hat“ (561). Der Band ist „John Rawls zum Gedächtnis“ gewidmet.

Im ersten Kapitel („Die Idee des Gesellschaftsvertrags und drei ungelöste Probleme der Gerechtigkeit“) wird hervorgehoben, dass die vertragstheoretisch orientierten Staatslehren des 17. und 18. Jahrhunderts (5. „Grotius, Hobbes, Locke, Hume, Kant“) durchgängig ein „prozedurales Verständnis der politischen Gesellschaft“ zeigen. Die Traditionslinien

eines „klassischen Liberalismus“ beruhen hierbei, wie Nussbaum ausführt, zudem auf der Annahme des gleichen „Wertes der Personen“ und einer „Idee der Reziprozität“ (27). Es wird betont, dass das Interesse des „nicht historisch angelegten“ Buches nur marginal solchen Traditionslinien des „Gesellschaftsvertrags“ gilt, die, wie Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“, eher einen Gemeinwillen als individuelle Freiheiten in den Mittelpunkt stellen oder, wie Hobbes’ „Souveränitätslehre“, eine vertraglich geregelte Preisgabe von Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit fordern. Vielmehr stehen diejenigen Traditionslinien im Mittelpunkt der Betrachtungen, die unmittelbar durch zeitgenössische „liberalistische“ Ansätze aufgegriffen und reinterpretiert werden. Die disparaten anthropologischen und/oder ethischen Herleitungen von Gleichheitsansprüchen innerhalb von Vertragspartnerschaften sind hierbei von besonderer Bedeutung, wenn es etwa um „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit“ (Hume), um „Eigenschaften der Vertragsparteien“ und um Ziele „der sozialen Kooperation“ (Locke, Kant) geht (48 f.).

Locke geht in den „Zwei Abhandlungen über die Regierung“ (orig. 1679-80) hypothetisch von einem vorkulturellen bzw. vorpolitischen Naturzustand der ursprünglichen Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit von Individuen mit gleichen Fähigkeiten aus. Diese letztlich theologisch-schöpfungsgeschichtlich geprägte Sichtweise Lockes ist eng mit „moralischen Ansprüchen“ an den Staat verknüpft, diese ursprüngliche Egalität zu schützen bzw. nur zu deren Schutz einzuschränken. Die „moralischen Pflichten“ erstrecken sich hierbei auf „Selbsterhaltung“, „Erhaltung anderer“ und auf die Sicherung eines Rechts auf „Eigen-

tum“ (70). Die Erhaltung ihres „Eigentums“ gilt für Locke schließlich als das Hauptziel des Zusammenschlusses von Individuen zu einem Gemeinwesen. Nussbaum hebt hervor, dass hierbei überhaupt keine Rede mehr sei von „Wohllollen und wechselseitiger Unterstützung für ein menschenwürdiges Leben“. Gerade diese Heterogenität von Lockes Theorie lasse verstehen, dass in einer „kontraktualistischen“ Rezeption heute nur ein Teilaspekt aufgegriffen werde, nämlich die anthropologische „Fiktion“ eines „um gegenseitiger Vorteile willen“ geschlossenen Vertrags (73 f.). Nach Nussbaum zeichnet sich damit eine der „Drei Formen des gegenwärtigen Kontraktualismus“ (Kap. I,6) ab. Sie weist exemplarisch auf die Theorie David Gauthiers hin, die die Vorstellung gegenseitiger Vorteile in einer Vertragsgemeinschaft eng auf „das eigene Eigentum und die eigene Sicherheit“ beschränke (85).

Bezogen auf eine „kontraktualistische“ Kantrezeption verweist Nussbaum (selektiv) auf „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793) und auf „Die Metaphysik der Sitten“ (1797). Verglichen mit einem Einfluss von Kants Schriften zu einer Philosophie des Politischen wird ein Einfluss der Kantischen Ethik als markanter angesehen, und dies besonders im Hinblick auf die Konzeption von Rawls' Gerechtigkeitstheorie, die sich an der dritten Formulierung des „kategorischen Imperativs“ orientiert, nach der „Menschen immer als Zwecke und nicht bloß als Mittel behandelt werden sollten“ (79). Während jedoch z.B. Thomas Scanlon und Brian Barry „allein von der kantianischen Idee der Fairness und der wechselseitigen Akzeptabilität“

ausgehen, handelt es sich bei Rawls' Ansatz um „eine gemischte Theorie, die Bestandteile des klassischen Gesellschaftsvertrags mit Elementen der Kantischen Moralphilosophie kombiniert“ (85). Angelehnt an Humes „Traktat über die menschliche Natur“ (orig. 1739-40) geht es Rawls auch um die Frage nach einer Rechtsordnung, die verallgemeinerbare Grundrechte garantieren kann. Es versteht sich hierbei, dass Rawls keineswegs Humes Indifferenz gegenüber den Staatsformen teilt.

Kants Kernthese eines unveräußerlichen, da apriorischen Rechts auf Gleichheit, Freiheit und Selbstbestimmung ist an die Prämisse einer Zugehörigkeit zu einer „intelligiblen“, vernunftbegabten und -praktizierenden Lebenswelt gebunden. In vertragstheoretischer Hinsicht werden damit Grundvorstellungen über eine Vertragsfähigkeit und -würdigkeit statuiert. Diese wiederum schließen die Reziprozitätserwartung ein, sowohl Subjekt als auch Objekt moralischer Verantwortung sein zu können.

Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ beruht auf dem heuristischen Modell eines (spieltheoretischen) Gedankenexperiments, sich unter einem imaginären „Schleier des Nichtwissens“ vorstellen zu können, was je nach äußeren Bedingungen und individuellen Voraussetzungen in einer Gesellschaft in materieller und ideeller Hinsicht erreichbar sei. Für Rawls kann ein solches „Maximin-Prinzip“ ein universelles Konsensmuster abgeben, sozusagen ein fiktiv Erwartbares als de facto Erwartbares zu akzeptieren und dabei ein Gemeinwesen als „gerecht“ wahrzunehmen, das ein größtmögliches Erreichen des Erwartbaren zu garantieren instande ist. Sowohl die Unterstellung einer Konsensbereitschaft im besagten Sinne als auch eine vorausgesetz-

te Konsensfähigkeit verschiebt den zu Grunde liegenden „kontraktualistischen“ Gleichheitsgedanken latent zu dem einer in Kauf zu nehmenden oder bestätigten Ungleichheit (vgl. hierzu besonders 48-52, 220 f., 369-372, 454 f.).

Angesichts der bereits in den Grundmodi eines „Vertrages unter Gleichen“ angelegten Exklusionen von „Ungleichen“ sieht Nussbaum „drei ungelöste Probleme“ (32-44, 44-47): „das Problem der Gerechtigkeit gegenüber Menschen mit körperlichen und geistigen Behinderungen“; „die Ausweitung der Gerechtigkeit auf alle Bürgerinnen und Bürger dieser Welt“; die Fragen, „die sich aus unserem Umgang mit nichtmenschlichen Tieren“ ergeben. Bezogen auf das erstgenannte und das drittgenannte Problem räumt Rawls nach Nussbaums Darstellung ein, dass hier selbst das Konzept einer „Gerechtigkeit als Fairness“ scheitern mag“ (16). Dem ist hinzuzufügen, dass der Ausdruck „fairness“ (im Sinne von „Redlichkeit oder auch „Unparteilichkeit“) schwächere Konnotationen aufweist als der Ausdruck „justice“.

Nussbaum plädiert dafür, den „kontraktualistischen“ Ansätzen den von ihr teils in Kooperation mit Amartya Sen entwickelten „Fähigkeitsansatz“ („capability approach“) entgegenzusetzen, den sie allerdings als „alternative Version des Kontraktualismus“ ansieht und zudem mit „rein kantianischen ethischen Überlegungen“ verbindet, sich ausdrücklich nicht an der „Idee gegenseitiger Vorteile“ zu orientieren (19). Unter Anwendung des „Fähigkeitsansatzes“ werden schließlich akribische Detailanalysen vorgestellt: Kap. II: „Behinderung und Gesellschaftsvertrag“; Kap. III: „Fähigkeiten und Behinderungen“; Kap. IV: „Gegenseitige Vorteile und

globale Ungleichheit: Der transnationale Gesellschaftsvertrag“; Kap. VI: „Jenseits von ‚Mitleid und Menschlichkeit‘: Gerechtigkeit für nichtmenschliche Tiere“.

Da nun, vor dem Hintergrund des „Fähigkeitsansatzes“, gerade die besagten Ausgrenzungen vermieden werden sollen, zeichnen sich einige grundlegende Schwierigkeiten ab, die nicht angemessen berücksichtigt werden.

1. Je nach Themen- oder Problemkomplex (körperliche Behinderung; geistige Behinderung; ‚andere‘ Nationalitäts- oder Kulturzugehörigkeit; Tierwelt) fallen die Grenzl意思 einer vertragsmäßigen Partizipation höchst unterschiedlich aus. Nussbaum geht jedoch in eher homogenisierender Art und Weise davon aus, dass ein ethisch durchaus begründbarer und forderbarer Respekt gegenüber in vertragstheoretischer Hinsicht ‚Ungleichen‘ die besagten Ausgrenzungslinien kompensieren könne. Mit den Forderungen verbindlicher politischer Regelungen zeichnet sich schließlich die Aufgabe ab, unter ‚Gleichen‘ die Grundrechte von partiell ‚Ungleichen‘ zu wahren und zu schützen. Es wird nicht klar, inwiefern hierbei die genannten „kontraktualistischen“ Selbstwidersprüche überwunden sein sollten.

2. Wohl vor dem Hintergrund der genannten Problematik plädiert Nussbaum für eine „neue Wertschätzung der Fürsorge“ (14; „care“, je nach Kontext übersetzt mit „Fürsorge“, „Sorgen für andere“ oder „Versorgung“). Angelehnt an das antike Konzept einer ‚herabsteigenden Liebe‘ im Sinne der agape und an die jüdisch-christliche Tradition der caritas oder des Mitleids kann dieses Plädoyer von einer hohen Konsenserwartung ausgehen, ist jedoch auch einer ernst zu nehmenden Konsensproblematik ausgesetzt, da schließlich auch

emotionale Kapazitäten beansprucht werden müssen. Im siebten Kapitel des Buches („Moralische Gefühle und der Fähigkeitsansatz“) wird dies besonders hervorgehoben: „Eine Gesellschaft, die Gerechtigkeit in den drei von mir diskutierten Bereichen anstrebt, muss den moralischen Gefühlen und ihrer Kultivierung anhaltende Beachtung schenken ...“ (555).

3. Schließlich zeichnet sich eine systematische Schwierigkeit der Überlagerung einer im kantianischen Sinne deontologischen, also nicht unmittelbar an den Handlungsfolgen orientierten Prinzipienethik und einer deutlich teleologischen Ausrichtung ab, einer Ausrichtung, dem Kernproblem einer fragilen Reziprozität von Subjekten und Objekten moralischer Verantwortung konkrete politische Handlungsziele entgegenzusetzen.

Die genannten Bedenken rechtfertigen die Frage, ob es, teils auf Rawlsschen Denkwegen, mit Nussbaums Ansatz überhaupt gelingen kann, die Aporien einer „kontraktionalistischen“ Gerechtigkeitstheorie zu überwinden und, wie in der Ankündigung des Bandes formuliert, „eine veritable Utopie globaler Gerechtigkeit“ zu entwerfen.

*Ignaz Knips*

**Richard Wilkinson, Kate Pickett**  
**Gleichheit ist Glück**  
**Warum gerechte Gesellschaften für**  
**alle besser sind, Berlin 2009 (Tol-**  
**kemitt), geb., 368 S., 19,80 EUR**

Zwei bis dato nur in Fachkreisen bekannte Naturwissenschaftler aus London und New York veröffentlichten 2009 enorme Datenberge über Depressionen, Stress und Gewalt sowie endlo-

se Statistiken über Einkommensverteilungen in Industrieländern zwischen zwei Buchdeckeln. Im Grunde beste Voraussetzungen dafür, dass jenseits von Fachkreisen niemand von diesem Werk Notiz nimmt. Doch das Gegenteil trat ein: Den Epidemiologen Richard Wilkinson und Kate Pickett ist mit *Gleichheit ist Glück* ein viel diskutierter Bestseller gelungen, der in der Presse weltweit als eines der wichtigsten Bücher überhaupt gefeiert wird: „big enough to change political thinking“, wie es der enthusiastische Rezensent der *Sunday Times* schon unmittelbar nach der Veröffentlichung prophezeit hat. Was aber haben die beiden Autoren da nur Weltbewegendes zum Thema Gerechtigkeit zusammengetragen, dass prominente Politiker aller Lager im angloamerikanischen Raum die Thesen von *The Spirit Level* – so der englische Originaltitel – im Munde führen?

Das Buch ist auf den ersten Blick wenig mehr als eine gut zu lesende Fleißarbeit. Auf 368 Seiten referiert das Autorenduo Studie um Studie und Statistik um Statistik aus Jahrzehnten der Sozialforschung, garniert mit vielen Diagrammen und zentriert um eine zentrale Botschaft: Ungleichheit ist ein gewaltiges Übel. Je ausgeprägter die soziale Schieflage in einer Gesellschaft ist, desto sicherer kann man davon ausgehen, dass sich in dieser Gesellschaft weitere gravierende Dysfunktionalitäten finden lassen. Wilkinson und Pickett untersuchen diesen Zusammenhang an Beispielen wie Drogenkonsum, Lebenserwartung, schulischer Leistungen, psychischer Erkrankungen, Teenager-Schwangerschaften, Kindersterblichkeit, sozialer Mobilität oder Fettleibigkeit. Die Daten sprechen immer dieselbe Sprache: Gesellschaften wie die der USA, Portugals

oder Großbritanniens, in denen sich die Einkommensschere zwischen dem reichsten und dem ärmsten Fünftel besonders weit auseinander spreizt, schneiden bei allen untersuchten Faktoren in signifikanter Weise schlechter ab als egalitärer strukturierte Gesellschaften wie etwa Japan oder die skandinavischen Staaten. Auch innerhalb eines Landes korrelieren die Daten in dieser Weise, wie die Autoren am Beispiel der US-amerikanischen Bundesstaaten belegen. Dort zeigt sich ebenfalls, dass Bundesstaaten mit ausgewogener Einkommensverteilung bei den zuvor erwähnten Indikatoren eine höhere Lebensqualität aufweisen, wobei die Daten, auf die sie sich beziehen, durchweg aus Erhebungen der OECD, der UNO und der WHO stammen.

Dieser Befund führte Wilkinson und Pickett zu zwei zentralen Einsichten. In entwickelten Industriegesellschaften führt ein Zuwachs an materiellem Reichtum nicht zu einem Zugewinn an Lebensqualität; vielmehr steigen dort ab einem bestimmten Wohlstandsniveau sogar die deprivierenden Effekte, wenn der Zuwachs die Ungleichheit in der Gesellschaft insgesamt verschärft. Im Umkehrschluss bedeutet dies: Die Nivellierung der Einkommensunterschiede, etwa durch Umverteilung sehr ungleicher Einkommen oder Angleichung der Bruttoeinkommen verbessert im Mittel die Lebenssituation aller Gesellschaftsmitglieder, insofern sich ein hohes Maß an Dysfunktionalität, wie sie Ungleichheit zwangsläufig nach sich zieht, in einem Gemeinwesen insgesamt zum Nachteil auswirkt.

In dieser Aussage ist die Faszination begründet, die das Buch für die allenthalben desorientierte politische Klasse besitzt. Gerade weil die Autoren sich

als naturwissenschaftlich geschulte, d.h. ideologisch neutrale, Experten gerieren, die unverdächtiges Zahlenmaterial international anerkannter Organisationen auswerten und so evidenzbasiert zu vermeintlich objektiven Handlungsempfehlungen kommen, ist das Werk sowohl über alle politischen Lagergrenzen als auch in die scientific community hinein anschlussfähig. Insofern wundert nicht, dass der unmittelbar nach Erscheinen einsetzende Versuch einschlägiger konservativer Think Tanks, das Buch als nur oberflächlich getarnte linke Kampfschrift und haltlose „Theory of Everything“ zu desavouieren, nicht verfangen konnte zu einer Zeit, in der die Finanzkrise die gesellschaftszersetzenden Potenziale der ungehemmten Gewinnmaximierung global sichtbar machte.

Aus politisch-philosophischer Perspektive ist das Buch hingegen tendenziell enttäuschend. Es verdankt einen Großteil seiner Autorität einer geradezu naiven Datengläubigkeit, ohne jedes Gespür für die wissenschaftstheoretischen Geltungsprobleme, die sich aus der Synopse von Statistiken und Studien mit divergierenden Erhebungsmethoden notwendig ergeben. Kritiker aus der Wissenschaftsszene halten den Autoren wohl nicht ganz zu Unrecht vor, dass ihre in ihrer Klarheit eindeutigen Thesen der Komplexität und Vielschichtigkeit der verwendeten Datensamples nicht gerecht werden und die behaupteten Korrelationen zuweilen eher evidenz-dekoriert statt evidenz-basiert erscheinen. Der omniprésente Duktus der Autoren, dass erst ihr Buch der politischen Klasse einen vermeintlich „neuen Blick auf die Welt“ (18) beschert, muss schließlich jeden erstaunen, der mit den Debatten der politischen Philosophie der letzten Jahrzehnte auch nur einigermaßen

Ben vertraut ist. Im Kern ist das Buch von Wilkinson und Pickett kaum mehr als die statistische Unterfütterung eben jener beiden Gerechtigkeitsgrundsätze, die John Rawls schon in den 1970er Jahren in seiner Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus unter dem Stichwort „Gerechtigkeit als Fairness“ formuliert hat. Und das kommunitaristisch-sozialdemokratische Gesellschaftsmodell, das an vielen Stellen des Buches und insbesondere im zweiten Kapitel, das sich mit den Kosten der Ungleichheit befasst, durchschimmert, ist in der Philosophie schon vor Jahrzehnten in extenso diskutiert (und mit guten Gründen auch kritisiert) worden. Insofern ist der gewaltige Erfolg des Buches zugleich auch zu lesen als weiterer sinnfälliger Ausdruck des Verlustes der Deutungshoheit, den die Philosophie im Vergleich zu den empirischen Naturwissenschaften seit langem erleidet. Offenbar leben wir in Zeiten, wo man etwa die Bedeutung sozialer Anerkennung für die Konstituierung des sozialen Selbst erst dann für erwiesen hält, wenn man wie Wilkinson und Pickett auf Studien verweisen kann, die an Hand des Stresshormons Kortisol belegen, dass Menschen in einer permanent kompetitiven, primär auf ökonomische Gewinnmaximierung ausgelegten Konkurrenzgesellschaft ernsthaft leiden (52 ff.). Aber das sind Petitesse eines beleidigten Philosophen. Wenn es der Wahrheitsfindung dient, dann diskutieren wir halt statistikbasiert das, was man von der Philosophie schon seit Jahrhunderten auch ohne statistische Erhebungen hätte lernen können.

*Franco Zotta*

**Amartya Sen**  
**Die Idee der Gerechtigkeit**  
 aus dem Englischen von Christa  
 Krüger, München 2010 (C. H.  
 Beck), geb., 493 S., 29,95 EUR

„Unrecht zu erkennen, dem man abhelfen kann, ist nicht nur ein Beweggrund für unser Nachdenken über Gerechtigkeit, sondern auch zentral für die Theorie der Gerechtigkeit“ (7). Mit dieser einleitenden Erklärung gibt Amartya Sen die intellektuelle Richtung für seine Studie vor, die er in seinem neuesten Buch *Die Idee der Gerechtigkeit* expliziert. Gesellschaftliche Praxis mit theoretischer Durchdringung zu verbinden, ist sein Anliegen, wobei für Sen das Primäre nicht in einem neuen utopischen Modell der vollkommen gerechten Gesellschaft zu suchen ist, sondern in der konkreten Verbesserung der Lebensverhältnisse, insbesondere in den Entwicklungsländern. Das Elend der großen Hungersnot in Indien, das er als zehnjähriges Kind aus wohlhabendem Elternhaus mit ansehen musste, hat für seine intellektuelle Entwicklung eine maßgebende Rolle gespielt. Das Erlebte ließ ihn Zeit seines Lebens nicht mehr los und motivierte ihn zum Kampf gegen Ungerechtigkeit und Kastenwesen, Ausbeutung und Unterdrückung. Seine Erfahrungen mit der Hungersnot verarbeitet er in dem Kapitel „Die demokratische Praxis“ (365 ff.). Für seine Forschungen zu Wohlfahrt, Entwicklung und Lebensstandard erhielt Sen 1998 den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften.

Wozu brauchen wir eine Theorie der Gerechtigkeit? Und zu welchem Zweck fügt der Ökonom und Philosoph mit indischen Wurzeln den bekannten Werken der Aufklärung eine weitere Variante der Untersuchung über den Gegenstand hinzu, der nicht nur das westli-

che, sondern in gleichem Maß und mit erstaunlich analogen Ansätzen das indische Denken von der Antike bis zur Gegenwart bewegt? Sens Antwort lautet: Um die Welt zu verstehen, reiche es nicht, sie einfach nur mit unmittelbarer Wahrnehmung zu registrieren; denn zum Verstehen gehöre unvermeidlich das Nachdenken. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass gut funktionierende Institutionen zwar unerlässlich seien für das Zusammenleben der Menschen, dass aber allein auf perfekten Institutionalismus gegründete Theorien, wie Rawls *Theory of Justice*, an der Lebenspraxis vorbeigehen. Deshalb will er nicht, wie sein Freund und Lehrer Rawls, einen weiteren Beitrag zur abstrakten Diskussion über die institutionellen Grundlagen einer vollkommen gerechten Gesellschaft liefern, d.h. zu einer Gesellschaft, die sich vom konstruierten fiktiven Urzustand eines „Schleiers des Nichtwissens“ zu einer von perfekten Institutionen geleiteten Gemeinschaft durch den Zusammenschluss freier Menschen automatisch fortentwickelt. Vielmehr geht es ihm um ergebnisorientierte Argumente, die sich ausschließlich an der konkreten Überwindung von Ungerechtigkeit orientieren. Sein intellektueller Kampf richtet sich – hier ganz an Kant orientiert – gegen Unvernunft und schlechten Vernunftgebrauch und sein Optimismus geht so weit zu behaupten, dass Menschen sich ihrer natürlichen Neigung folgend auf ein vernünftiges Vorgehen einigen könnten, wenn sie nur frei und unparteiisch denken können. Dabei, so räumt Sen ein, könne es freilich verschiedene Positionen geben. Folglich liegt der Schwerpunkt seiner Theorie kollektiver Entscheidungen, der „Social Choice Theory“, auf der komparativen Betrachtung. Einen kontraktarischen

oder ausschließlich transzendentalen Blickwinkel, wie ihn renommierte Gerechtigkeitstheoretiker wie Rawls einnehmen, lehnt er ab. Diese kritische Position sei, so meint Sen, der wichtigste Beitrag der „Social Choice Theory“ zur Theorie der Gerechtigkeit. „Denn ... eine Theorie der Gerechtigkeit muss etwas über tatsächlich zur Verfügung stehende Optionen zu sagen haben.“ (134)

Dementsprechend votiert er für einen praxisorientierter Ansatz, der sich an den Grundbedürfnissen und den Fähigkeiten *aller* Menschen orientiert. Zusammen mit seiner früheren Lebensgefährtin, der Philosophin und Aristotelikerin Martha C. Nussbaum, hat Sen den „Capability Approach“ erarbeitet. In einer Liste von Grundbedürfnissen und Ressourcen, die allen Menschen zugänglich sein müssen, um eine gerechte (Welt-)Gesellschaft zu garantieren, sehen Sen und Nussbaum eine Ergänzung der Rawlsschen Forderungen, die ihnen nicht weit genug gehen. Hier setzt Sen mit der Kritik an der *Theorie der Gerechtigkeit* an: Rawls verlange mit seinem Ansatz ein weit gespanntes Netz von Institutionen, das die Grundstruktur einer vollkommen gerechten Gesellschaft sichern soll. „Es ist aber keine Überraschung, dass er [Rawls] seine eigenen Grundsätze der Gerechtigkeit aufgibt, wenn es darum geht, einzuschätzen, was von *globaler Gerechtigkeit* zu halten ist, und dass er sich nicht auf den wirklichkeitsfremden Wunsch nach einem globalen Staat einlässt.“ (54) Stattdessen behelfe er sich mit der Vorstellung, dass die Erfordernisse der „Gerechtigkeit als Fairness“ auf nationaler Ebene zu erfüllen seien.

Die Auseinandersetzung mit den Thesen von Rawls befruchtet freilich auch die *Idee der Gerechtigkeit*. Rawls stellt ja bekanntlich für seine Analyse der Gleich-

heit eine Liste von Grundgütern auf, die er aus seinen beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen ableitet, und von denen er annimmt, dass sie von Parteien im Urzustand einstimmig angenommen würden. „Es ist wichtig, darauf zu achten, dass die von Rawls festgelegten Gerechtigkeitsgrundsätze die Priorität der Freiheit (im „ersten Grundsatz“) enthalten und maximaler Freiheit für jede Person, soweit sie mit gleichartiger Freiheit für alle vereinbar ist, den Vorrang vor anderen Gesichtspunkten, auch dem der ökonomischen oder sozialen Gleichheit, einräumen“ (87). Soziale Ungleichheit lässt Rawls gelten, solange die am schlechtesten gestellten Mitglieder der Gesellschaft dadurch nicht noch schlechter gestellt werden, und solange allen Personen der Zugang zu öffentlichen Ämtern und Positionen offen steht („zweiter Grundsatz“). Sen stellt die von Rawls postulierte Priorität der Freiheit nicht grundsätzlich in Frage; die Gleichheit hat für seine Idee einer gerechten Gesellschaft freilich einen ebenso hohen Stellenwert. So hat die öffentliche Diskussion über die Ungleichbehandlung der Geschlechter in Indien während der letzten Jahre z.B. auf die Bedeutung bestimmter Freiheiten aufmerksam gemacht, die vorher nicht so wichtig genommen wurden. Beispiele dafür sind „die Freiheit, jene fixierten, althergebrachten Rollenverteilungen in der Familie aufzugeben, die soziale und ökonomische Chancen von Frauen einschränken, und die Freiheit, ein soziales Wertesystem abzuschaffen, das sich mehr an Notlagen von Männern als von Frauen orientiert“ (270).

Der Hintergrund der *Idee der Gerechtigkeit* ist Sens viel diskutierte These, dass funktionierende Demokratien immun seien gegen himmelschreiende Unge-

rechtigkeiten, wie sie etwa im britischen Königreich an der Tagesordnung waren. Unliebsame Tatsachen, etwa die verheerenden Auswirkungen der Hungersnot in Indien von 1943, konnten nur aufgrund einer stark eingeschränkten Berichterstattung mit gefälschten veröffentlichten Zahlen unterschlagen werden. Demokratische Freiheit, und damit eine freie Berichterstattung, könne allerdings nur dann als Instrument zur Förderung der sozialen Gerechtigkeit und einer Politik mit größerer Fairness eingesetzt werden, wenn das Engagement der Staatsbürger dahinter steht. Freilich stellt Sen seine optimistische Einschätzung der Reichweite von Demokratie und Freiheit selbstkritisch immer wieder in Frage, am deutlichsten in der Fußnote zu seinen empirischen Studien über die Änderung der Rolle der traditionellen Familie und die Emanzipation der Frauen in Indien: „Während die meisten Frauen in der politischen Führung in Indien aus der städtischen Elite stammen, gibt es einige Frauen mit bemerkenswertem politischen Erfolg, die aus ländlichen niederen Kasten kommen, allerdings aus der begüterten Sektion dieser Kastengruppen“ (378).

*Helga Sporer*

**Volker Weiß**  
**Deutschlands Neue Rechte**  
**Angriff der Eliten – Von Spengler**  
**bis Sarrazin, Paderborn 2011**  
**(Schöningh), kart., 141 S.,**  
**16,90 EUR**

„Ob Muezzin, ob Sarrazin, am besten ist, man hört nicht hin.“ Dem kabarettistischen Rat von Volker Pispers mochte niemand folgen. Stattdessen erfuhr das voluminöse, mit umfangreichem statisti-

schem Material versehene Werk des sozialdemokratischen Politikers und Bundesbankers *Thilo Sarrazin* mit dem plakativen Titel „Deutschland schafft sich ab“ eine kaum vorstellbare Resonanz. Vor allem die genetischen Explikationen des Berliners bezüglich der Vererbbarkeit der Intelligenz bei moslemischen Migrantenunterschichten evozierte eine medial ausgetragene, Züge der Hysterie annehmende Kontroverse, in der Sarrazin-Apologeten unterschiedlicher Couleur wiederum eine reflexhafte Abwehrreaktion seitens derer hervorriefen, die jede Form der Kritik am Islam, seien ihre Motive auch noch so emanzipatorisch, unter den Verdacht „rassistischer Islamophobie“ stellte.

Da ist eine nüchtern-analytische Betrachtung des „Phänomens Sarrazin“, wie sie der Hamburger Historiker und Literaturwissenschaftler Volker Weiß vorlegt, höchst willkommen. Weiß ist dabei Erstaunliches gelungen. In seinem nur 140 Seiten umfassenden Essay bietet er eine konzentrierte und fundierte Darstellung, die die verschiedenen Aspekte eingehend beleuchtet. Weiß verdeutlicht, dass der Erfolg wie der propagandistische und demagogische Effekt des Sarrazinschen Elaborats in dessen Analyse auch die Frage nach seiner Massenwirksamkeit einschließen muss.

Antworten sucht Weiß in der Betrachtung spezifischer Motive, die zwar bei den Ausführungen Sarrazins ansetzt, diese jedoch in einem Kontext erörtert, der sie des Scheins der Zufälligkeit und des Nimbus der Originalität eines skurrilen Außenseiters entkleidet. Schon in dem programmatischen Titel der Schrift des Berliner Politikers erkennt Weiß die Anknüpfung an jene mit *Oswald Spenglers* „Untergang des Abendlandes“ beginnende, von konservativer Kulturkritik

bestimmte Tradition deutscher Katastrophenliteratur, in der, wenn auch unter unterschiedlichen historischen Voraussetzungen entstanden, sich als Grundmuster „die Beschwörung des Untergangs der eigenen Kultur, meist in Verbindung mit demographischen Berechnungen und dem Ruf nach einer starken Elite“ (11) beschreiben lässt. Zwei oft ineinander greifende Argumentationsstränge bilden das Zentrum dieses Bedrohungsszenarios: Zum einen das Verhältnis von „Masse und Elite“, zum anderen der Zusammenhang von „Demographie und Krise“. Im ersten, dem umfangreichsten Teil seiner Arbeit rekonstruiert Weiß anhand von verschiedenen Protagonisten die historische Genesis dieser elitentheoretischen Grundmuster von der Vorkriegszeit bis zur Gegenwart; in einem zweiten Teil unterzieht er auf dieser Grundlage die beiden Hauptargumentationsstränge noch einmal einer systematischen Betrachtung. Abschließend reflektiert er einige Spezifika der gegenwärtigen bundesdeutschen Debatte. Für diesen komplexen Ansatz ist „das Elaborat Sarrazins“ so „als Anlass der Darstellung ... mal mehr, mal weniger präsent, aber doch ständiger Wegbegleiter“ (14).

Schon in dem „Deutsche Untergänge“ benannten Kapitel, das sich mit der Vorkriegszeit auseinandersetzt, spürt Weiß frappierende Parallelen auf. Sein Interesse gilt dabei weniger dem mit Spenglers morphologisch-universalhistorischer Deutung des kulturellen Aufstiegs und Verfalls kokettierenden einleitenden Exkurs Sarrazins als dem ebenfalls dem Umfeld der „Konservativen Revolution“ zuzurechnenden *Edgar Julius Jung* und dessen Hauptwerk „Die Herrschaft der Minderwertigen“. Jungs Bedeutung als „einer der zentralen elitetheoreti-

schen Wegweiser der deutschen Rechten im Kampf gegen die Weimarer Republik“ (16) erweist sich darin, dass er seine, sich empirischer Daten bedienenden Ausführungen zum demographischen Zustand der deutschen Bevölkerung nicht nur benutzt, um eine Ideologie der Ungleichheit und der Verknüpfung des „Wertes“ und der „Erbmasse des Menschen“ (18) zu etablieren, sondern damit auch das politische Motiv der Bedrohung des Bestands des Deutschen Reiches durch die demokratische Gesellschaftsform verbindet. „Sinn aller Gemeinschaftsarbeit ist die Erhaltung und Stärkung des Volkskörpers. Nur seine Gesundheit verbürgt die von Staat, Recht und Kultur. Rassenverschlechterung muss verhindert, hochwertige Volksbestandteile müssen gepflegt, minderwertige zurückgedrängt werden. Aus- und Einwanderung werden nach diesen Gesichtspunkten geregelt“ (17). Auch das schon bei Jung auftauchende Motiv der Tendenz zur Ehe- und Kinderlosigkeit der zeitgenössischen gebildeten Elite, die ihn eine „Verschärfung der Gegenauslese“ (19) prognostizieren lässt und deren Ursache er – wie Spengler – in der städtisch-zivilisatorischen Kultur erblickt, offenbart eine gespenstische Aktualität.

Bildeten rassentheoretische Ausführungen den Kern des Elitebegriffs Jungs, erblicken die Untergangsprophetien *Jose Ortega y Gasset* und *Friedrich Sieburgs* in der Demokratisierung und „Vermassung“ des westlichen Gesellschaftsmodells das Bedrohungspotential für den Verlust von Führung und nationaler Größe als Ursache des kulturellen Niedergangs. Obwohl *Ortegas* Schrift „Der Aufstand der Massen“ bereits 1929 verfasst wurde, reüssierte dessen Zeitdiagnostik ebenso wie *Sieburgs*

kulturpessimistische Reflexionen in der frühen Nachkriegszeit. „Für *Sieburg* begann der Niedergang der Deutschen erst mit der zwischen zwei Großmächten eingeklemmten und von ihm als ‚Rumpfdeutschland‘ geschmähten Nachkriegsdemokratie. Ihre Bewegungslosigkeit raubte der Nation die Mythen und erstückte alles in wohlgeordneter bourgeois Langweile“ (25).

Auch für den Aachener Philosophen *Arnold Gehlen* „hatte sich Deutschland bereits mit der Kriegsniederlage 1945 abgeschafft“ (39). Artikuliert sich *Sieburgs* Degout gegen die kulturellen Niederungen bundesdeutscher Demokratie in der Form feuilletonistischer Kapricen, manifestieren sich *Gehlens* Verwerfungen jedoch als elaboriertes philosophisches System. *Gehlens* 1969 erschienenen Buch „Moral und Hypermoral“, eine chiffrierte Abrechnung mit der zeitgenössischen Intelligenz, insbesondere der Kritischen Theorie und der autoritätskritischen Studentenbewegung, genießt bis heute in rechtskonservativen Kreisen hohes Ansehen. Im Rahmen seines Lebensprojekts, einer anthropologisch begründeten Philosophie und Sozialpsychologie und der damit verbundenen Fundierung von Autorität, Führung und Institutionen bestimmt *Gehlen* die Grundlagen einer humanistischen Ethik, die „Glückspostulate“ von Freiheit und Gleichheit – die „Ethisierung des Wohllebens“ – als wesentliche Ursachen des Verfalls. „Das Ergebnis war für *Gehlen* die programmatische Aufwertung des Minderwertigen in Form einer philosophischen Begründung der Zugänglichkeit der materiellen und geistigen Lebensgüter für Alle.“ (35) Daraus resultieren in der Vorstellung des Aacheners überzogene Ansprüche des Bürgers an den Staat, die

gleichzeitig die „Macht der Institutionen“ beschneiden und somit weder Bindung noch Führung zulassen.

Die schon im Denken Sieburgs und Gehlens hervortretenden restaurativen Tendenzen als Reaktion auf die mit der Zwangsdemokratisierung einhergehende Modernisierung der bundesdeutschen Gesellschaft fanden 1979 ihren Niederschlag in der Gründung des Studienzentrums Weikersheim, einem „konservativen Thinktank“ (42) des rechten Flügels der CDU, als dessen Exponent sich der Stuttgarter Philosoph *Günther Robrmoser* profilierte. Als Repräsentant dieser Richtung beklagte der Stuttgarter nicht nur als Folge der Modernisierung den Verlust dem deutschen Wesen entsprechender politischer und sozialer Strukturen wie geistig-kultureller Werte, sondern stand auch für den Versuch der Erlangung der Deutungshoheit über die deutsche Geschichte. Diese sich auf dem Terrain zwischen Konservatismus und Neonazismus bewegende innerparteiliche Oppositionsbewegung konnte sich jedoch tatsächlich nie durchsetzen.

Eine Paradigmenverschiebung zeichnet sich Ende der 80er Jahre mit dem Auftreten einer neuen Generation ab, die Weiß „als Reaktion auf die kritische Aufarbeitung der deutschen Vergangenheit“ und dem daraus resultierenden Verlust „traditioneller Deutungshoheit“ (46) reflektiert. An die Stelle der „direkten Beziehung zum Reichsgedanken“ tritt jetzt das Postulat einer „selbstbewussten Nation“ – programmatisch hierfür steht ein so benannter Sammelband. Diese Offensive einer jungen Rechten ist auch verbunden mit dem Aufstieg der Zeitung „Junge Freiheit“ als ihrem wichtigsten Organ. Als einem Repräsentanten dieser neuen Generation setzt sich Weiß ausführlich mit dem

Dichter *Botbo Strauß* auseinander, der nicht nur die Rückbesinnung auf die Nation, sondern auch auf die „verlorene christliche Substanz des Abendlandes“ (49) fordert. Wie auch für andere Rechtskonservative bietet die strenggläubige gemeinschaftsgebundene Frömmigkeit des Islam und seine traditionellen Strukturen ein Vorbild zur Überwindung „religiöser Indifferenz“ und durch „westliche Liberalität und Säkularität“ verursachter kultureller Schwäche.

Eine Sonderstellung nimmt der Karlsruher Philosoph *Peter Sloterdijk* ein, neben Sarrazin der prominenteste Vertreter des gegenwärtigen Elite-Diskurses. Prima facie scheint es nicht so einfach, Sloterdijks Ansatz aufgrund der Widersprüchlichkeit seiner theoretischen Konzepte wie seiner Herkunft aus dem Milieu linker Kulturkritik eine Kompatibilität zum skizzierten Kontext nachzuweisen. Hierfür bedarf es einer genauen Rekonstruktion seiner „Demontage des Gleichheitsgedanken“, die seit Ende der 90er Jahre ein Leitmotiv seiner Gedankenwelt bildet. Der egalitätskritische Weg des Philosophen, den Weiß in einem eigenen „Die anthropotechnische Wende“ überschriebenen Kapitel nachzeichnet, hat seine Anfänge in der biopolitische Interventionen postulierenden Elmauer Rede „Regeln für den Menschenpark“ (1999) und dem Essay „die Verachtung der Massen“ (2000), findet seine Weiterentwicklung in den umfangreichen Reflexionen „Du musst Dein Leben ändern“ und mündet schließlich in eine staatskritische, politische Essayistik ein. Die besondere Raffinesse und Perfidie in der Argumentation des Denkers besteht darin, dass er sich hierfür der Mittel einer herrschaftskritischen Analyse und Rhetorik bedient. Gestützt auf seine

Auseinandersetzung mit Michel Foucault, intendiert er nachzuweisen, dass die „Nivellierungstendenzen der Neuzeit kein Ausdruck gesellschaftlichen Fortschritts“, sondern ein Produkt staatlicher Macht seien. Die Biopolitik des neuzeitlichen Staates bestimmt Sloterdijk als die Ursache für die Entstehung der Menschenmasse, „Grundlage für und Ausdruck von Herrschaft in einem“. Wie in dieser Sichtweise „Sozialpolitik aus der Verlegenheit des Menschenüberschusses“ entstehe, so seien die von Foucault beschriebenen Kontroll- und Disziplinierungsmaßnahmen als Folge der Notwendigkeit, die staatlich alimentierten Massen zu integrieren, zu begreifen. „Damit ist das Thema benannt, das in der Folgezeit zum Leitmotiv des Sloterdijkschen Werkes werden sollte: Der Sozialstaat und sein Steuerwesen als Mittel zur Unterdrückung des Subjekts“ (66). Konsequentermaßen geraten die Pädagogik wie auch der Bildungsanspruch „zur Verbesserung der Vielen“ als Mitverursacher des kulturellen Niedergangs ins Visier der Kritik des Populärphilosophen. In seiner Wanderung „auf dem Terrain zwischen konservativem Irrationalismus und Neoliberalismus“ positioniert sich der Karlsruher als rechtslibertärer Anti-Etatist und intellektueller Vorkämpfer einer Entsolidarisierung der Gesellschaft.

Wie Sloterdijk kann auch Thilo Sarrazin, trotz Beifalls aus der rechten Szene, dieser nicht eindeutig zugeordnet werden – beider Wirkung reicht weit in die Mitte der Gesellschaft. Wie Weiß aufzeigt, liegt der Erfolg der Schrift des Berliner Politikers nicht zuletzt darin begründet, unterschiedliche, sich ausschließende Interessen zu bedienen. Sarrazins auf einem Leistungsfetischismus beruhenden sozialpolitischen Posi-

tulate richten sich auch gegen deutsche Hartz-4-Empfänger, seine vornehmlich gegen Migrantenunterschichten gerichteten genetischen Tiraden vermitteln ersteren das Gefühl, einer bedrohten, autochtonen Volksgemeinschaft anzugehören; in seiner praktischen, staatlich gelenkten Bildungspolitik, die wiederum dem konservativen Familienbild widerspricht, erkennt Weiß genuin sozialdemokratische Elemente. Resümierend lässt sich feststellen: „Der von Autoren wie Sarrazin und Sloterdijk angestoßene Diskurs um Elite, Leistung und Vererbung hat ... Kreise erreicht, die etwa die NPD niemals hätte ansprechen können.“ (131)

*Georg Koch*

**Raina Zimmering**

**Zapatismus**

**Ein neues Paradigma emanzipatorischer Bewegungen, Münster 2010 (Westfälisches Dampfboot), kart., 300 S., 29,90 EUR**

Die Autorin hat den Zapatismus im Laufe von 10 Jahren auf vielen Reisen erforscht. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der kulturellen Transformation mit dem geografischen Focus Lateinamerika, das für sie die derzeit dynamischste Region der Welt darstellt. Ganz besonders hat sich Raina Zimmering für den Aufstand der indigenen Bevölkerung (ca. 10 Millionen Menschen) im Süden Mexikos und deren Kampf um basisdemokratische Lebensformen und die Kooperation mit der internationalen Zivilgesellschaft interessiert und engagiert. Sie schrieb dazu zahlreiche Artikel und Erlebnisberichte und gab Interviews, die in diesem Buch unter verschiedenen Überschriften und systema-

tischen Gesichtspunkten zusammengestellt sind. Insgesamt soll das Buch bewusst machen, dass die Zapatisten, die als erste größere Bewegung dem neoliberalen Mainstream ernsthaften Widerstand entgegenbrachten und zur gleichen Zeit eine neue Denkweise und Praxis für eine gerechte Gesellschaft in Gang setzten, für die emanzipatorischen Bewegungen in den 1990er und 2000er Jahren eine paradigmatische Bedeutung besaßen. Die neoliberalen Grundprinzipien, die Privatisierung der Wirtschaft, der Rückzug des Staates aus der sozialen Verantwortung und seine Unterstützung der transnationalen Großunternehmen, hatten in Lateinamerika, Asien und Afrika für große Teile der Bevölkerung schreckliche Folgen und bewirkten starke Gegenbewegungen. Die mexikanischen Zapatisten nahmen dabei eine Sonderrolle ein. Sie vertraten eine Mischung aus libertärem Sozialismus und indigenem kollektiven Anarchismus, die im Laufe der Jahre durch kommunikationstheoretische Ansätze erweitert wurden.

Im Kapitel „Was ist der Zapatismus“ gibt die Autorin dazu folgende Auskünfte: In Chiapas im südöstlichsten Bundesstaat Mexikos gab es im Jahr 1994 einen Aufstand der Guerillagruppe EZLN (Zapatistisches Heer der Nationalen Befreiung). Die elende Lebenssituation und die Rechtlosigkeit hatten sich durch die Auswirkungen des Neoliberalismus noch einmal verschlechtert. Die Indigenas waren von Ausgebeuteten und Überflüssigen zu Feinden des Staates geworden, als Folge einer neuen Regierungspolitik, für die Chiapas wegen seiner Erdöl- und Edelmetallressourcen und seiner Biovielfalt ausgesprochen wichtig geworden war. Der Bezug auf Emilio Zapata – den Bauernführer aus

dem Revolutionsjahr 1910 – steht für den Kampf gegen die Armut und für gerechte Verteilung des Bodens. In den 1990er Jahren fanden zwei Widerstandskulturen zusammen: einerseits die alte Indigena-Kultur, die durch Ausgeschlossenheit und Ausbeutung durch den jahrhundertelangen Kolonialismus geprägt war, und andererseits eine neue Protestform, die sich gegen das Ausgeschlossenheit und die Vernichtung durch den Neoliberalismus richtete.

Der Aufstand von Chiapas im Jahre 1994 und das „Intergalaktische Treffen im Lakandonischen Urwald“ 1996 gaben weltweit das Vorbild ab für globalisierungskritische Bewegungen, die 1999 in Seattle und 2000 in Genua als Gegenstück zum G8-Gipfel entstanden und eine globale Zusammenarbeit von emanzipatorischen Bewegungen bewirkten. (Vgl. dazu auch die Rezension des Buches *Der kommende Aufstand* in diesem Heft, S. 105).

Die zapatistischen Gerechtigkeitsvorstellungen verwirklichen sich nicht durch Herrschaftsübernahme und Ausüben militärischer Gewalt im Sinne der klassischen Guerilla, sondern realisieren sich durch einen öffentlichen herrschaftsfreien Diskurs und die kollektive Annahme und Verwirklichung des Beschlossenen. Die Prozesshaftigkeit von Einigungen hat immer Vorrang und spiegelt sich auch in der politischen Vorgehensweise und in der Organisationsstruktur wieder. Die zapatistischen Texte, insbesondere diejenigen vom Subcomandante Marcos (die „Botschaften aus dem Lakandonischen Urwald“ oder der „Kassensturz“) wurden auf der ganzen Welt bekannt und dienten der Verständigung in den ländlichen Gemeinden und in den Städten. Inhaltlich bezieht sich Marcos auf indigene Mythen, auf

die europäische Klassik und die mexikanische Revolutionsgeschichte. Er erreichte die Bevölkerung Mexikos und auch ganz Lateinamerikas und ist zu einem der beliebtesten Autoren Lateinamerikas geworden. Der anti-etatistische und anti-systemische Zug der Bewegung – so die Autorin – hat sich seit dem Aufstand von 1994 immer durchgehalten.

Es wäre wünschenswert, wenn im „reformwilligen“ Europa die dynamischen und revolutionären Vorgänge in Lateinamerika aufmerksamer studiert würden. Es könnten dadurch wertvolle Lernprozesse eingeleitet werden. Vor allem könnte die europäische Linke Anschluss an eine Weltbewegung gewinnen und bliebe nicht bei Manifesten (wie dem vom „kommenden Aufstand“) stehen, das sich nur an Randgruppen wendet. Dazu bietet das vorliegende Buch eine gute Voraussetzung.

*Udo Wieschebrink*

Hannes Leitgeb

„Eine außergewöhnliche Kombination!“  
Münchener Philosophie

Seite 123 – 127

Nach zwei aufregenden Vorträgen in Jerusalem sitze ich im Flugzeug nach München und versuche, der Einladung gerecht zu werden, ein wenig über meinen Weg zur Philosophie zu berichten. Das ist nicht einfach: Zu sehr wirkt noch der Eindruck der heiligen Stadt und all der wunderbaren Kollegen an der Hebrew University nach. Und außerdem: Bin ich dafür schon hinreichend reif – oder, angelsächsisch formuliert: *senior* –, dass sich Reflektionen dieser Art überhaupt lohnen könnten?

Die erste Kontaktaufnahme mit der Philosophie verdanke ich meiner Schulbildung. Im Akademischen Gymnasium Salzburg waren, gut humanistisch, Latein und Altgriechisch Pflicht, sodass es mir gar nicht anders möglich war, als die Stoa und Platon für mich zu entdecken. Ich begann zu Hause, Mark Aurels *Selbstbetrachtungen* zu lesen – auf Deutsch allerdings – und mir sind noch besonders die Teile in Erinnerung, in denen der Autor ganz lakonisch vom Tode anderer und dem zukünftigen Tode seiner selbst berichtet: Alexander der Große und sein Maultiertreiber sind beide an denselben Ort gegangen... Das waren ganz andere Selbstbekenntnisse als die, die ich hier formuliere. An Platon begeisterte mich die Ideenlehre und die sokratische Methode, und beide schienen mir meinem zweiten Steckpferd, der Mathematik, ganz nahe zu sein: Bildeten sich nicht auch die mathematischen Objekte in der sichtbaren Welt ab, ohne dieser Welt selbst anzugehören? Und wie anders als ein Geometer, der einen mathematischen Satz beweist, indem er sich selbst Schritt für Schritt klarmacht, was er schon immer wusste, ging Sokrates vor, wenn er seinem Gegenüber durch bloßes Fragen transparent werden ließ, wie es um Begriffe wie *Wissen* oder *Tugend* bestellt war? Ich studierte also auch eifrig Mathematik und die Computerwissenschaften, unterstützt von einem Schulsystem, das es einem ermög-

lichte, sich in Leistungsgruppen von 5-10 Schülern Spezialkenntnisse in den verschiedensten Gebieten anzueignen, auch wenn diese nicht im Lehrplan vorgesehen waren. Bei der Matura – dem österreichischen Abitur – sollte ich u.a. Latein, Philosophie, Religion und Geschichte wählen, aber auch Mathematik und Informatik. „Eine außergewöhnliche Kombination!“ meinte der Prüfungsvorsitzende freundlich, was ihm meinerseits bloß ein vorlautes „Das finde ich aber gar nicht!“ einbrachte.

Doch zuvor hatte ich noch auf zwei weitere Weisen begonnen, mich der Philosophie zu nähern: Erstens hatte ich Ernst Machs *Die Analyse der Empfindungen* in der Schulbibliothek entdeckt – wobei vielleicht bereits mein späteres Interesse am logischen Positivismus und dem Wiener Kreis geweckt wurde – und, als mir die Schulbibliothek zu eng erschien, ging ich dazu über, mir wöchentlich Stöße um Stöße von Büchern aus der Universitätsbibliothek auszuleihen, darunter manch gute Philosophie und noch viel mehr weniger gute.

Zweitens hatte ich Bernhard Mitterauer kennen gelernt, den Vorstand des Instituts für forensische Neuropsychiatrie an der Universität Salzburg, mit welchem ich alsbald die Freude hatte, auf meine noch jugendlich unbedarfte Weise Wissenschaft zu betreiben. Neben seinen Fachkenntnissen in den Neurowissenschaften und der Psychiatrie war er auch (und ist noch immer) ein großer Freund der Philosophie. Ich erinnere mich gut, ihn zu bitten, mir doch eine Liste der zehn wichtigsten Bücher aufzuschreiben, die ich seiner Meinung nach studieren sollte. Die weitere Reihung habe ich vergessen, Platz 1 jedoch wurde von der Bibel eingenommen, während Platz 2 schon für die Kritik der reinen Vernunft reserviert war. Er selbst war stark von dem deutsch-amerikanischen Philosophen Gotthard Günther beeinflusst worden, wodurch ich frühzeitig den Versuch kennen und schätzen lernte, Hegels Logik eine präzise formale Struktur abzuringen; auch wenn ich nach einiger Zeit für mich selbst beschloss, Günthers diesbezüglichen Versuch als gescheitert zu betrachten.

Ich musste erst kürzlich wieder an diese meine damaligen Vorlieben denken, als unser neues *Munich Center for Mathematical Philosophy* einen sehr schönen Workshop zusammen mit den Kollegen vom Hegel-Lehrstuhl unserer Fakultät organisierte: „Eine außergewöhnliche Kombination“ hätte mein Matura-Vorsitzender wieder gemeint, und in der Tat handelte es sich dabei nicht gerade um die Art von Veranstaltung, für die unser Zentrum, welches gänzlich den Anwendungen logischer und mathematischer Metho-

den in der Philosophie gewidmet ist, typischerweise verantwortlich zeichnet. Aber wir wollen offen bleiben, und in diesem Falle gab es, wie eben vorhin ausgeführt, ein ursprüngliches persönliches Interesse, das immer noch einer weitergehenden Befriedigung harrt.

Mit Bernhard Mitterauer und Herbert Reitböck, einem Professor für Biophysik an der Philipps-Universität Marburg, entstand jedenfalls in jenen Tagen mein erster wissenschaftlicher Artikel, der zugleich ein neurowissenschaftlicher war. Dass die Systeme mehrwertiger Logik, die ich später in meiner Diplomarbeit in Mathematik untersuchen würde, auf Formalisierungsversuche der Hegelschen Logik zurückgingen, war nichts, was ich gegenüber meinen mathematischen Kollegen besonders herausstreichen konnte.

Warum überhaupt Mathematik studieren anstatt der Philosophie? Trotz meiner Faszination für das Philosophieren war mir das *akademische Fach* der Philosophie noch immer verborgen geblieben. Philosophie war für mich etwas, das man als Privatgelehrter oder aber neben einer „echten“ akademischen Disziplin betreiben müsste – wie eben der Mathematik – aber nichts, das man eigens sinnvoll studieren müsste oder auch nur könnte. So kam es, dass ich zwar wenigstens genauso viel Zeit damit verbrachte, mich kreuz und quer durch den Gemüsegarten der Philosophie hindurchzulesen, wie ich darauf verwendete, den wunderbar-deduktiven Aufbau der Kathedrale der Mathematik verstehen zu lernen, ich jedoch meinem Selbstverständnis nach immer noch kein *universitärer* Philosoph war.

Dies änderte sich erst mit einem Seminar Hans Czermaks, welches dem Thema der formalen Wahrheitstheorien gewidmet war, und welches sich ganz bewusst an Mathematiker *und* an Philosophen richtete. Hans Czermak war Professor für mathematische Logik am Institut für Mathematik, zugleich aber hatte er die Logikausbildung am Institut für Philosophie in Salzburg entscheidend mitgeprägt, und somit war er trotz seiner mathematisch-naturwissenschaftlichen Herkunft an beiden Instituten gleichermaßen beheimatet. Und es gab bereits eine Verbindung nach München: Hans Czermak war zuvor Assistent am Lehrstuhl Kurt Schüttes an der LMU gewesen. Er hatte somit an der damals selbst im weltweiten Vergleich herausragenden Stellung der Münchner Beweistheorie partizipieren können, und er hatte an den gemeinsamen Seminaren Schüttes und Stegmüllers teilgenommen, die damals an der LMU abgehalten wurden und sich wiederum zugleich an Mathematiker und Philosophen richteten.

Doch von all dem wusste ich natürlich nichts, als ich neugierig mit einer Ausgabe von Jon Barwise's and John Etchemendy's Buch *The Liar* zu Hans Czermaks Seminar stieß, in dem das Problem der Lügnerparadoxie anhand dieses damals noch recht neuen Buches behandelt werden sollte. Hier ist das klassische Problem, um das es dabei ging: Man betrachte den Satz „Dieser Satz ist falsch“: Offensichtlich handelt es sich dabei um einen Satz, der etwas über sich selbst aussagt. Ist dieser Satz nun wahr oder falsch? Angenommen er ist wahr: Dann ist das, was er sagt, der Fall; er besagt aber, dass er falsch ist; also ist er falsch. Nehmen wir stattdessen an, dass der Satz falsch ist: Dann ist das aber genau das, was er besagt; somit ist er wahr. Zusammengefasst: Unter der Annahme, dass der Satz wahr ist, lässt sich folgern, dass er falsch ist, und umgekehrt. Ein Widerspruch in der klassischen Logik. Was tun? Unsere logischen Schlussregeln überdenken? Oder gibt es vielleicht eine stillschweigende Annahme in dem obigen Argument, die eigentlich falsch ist, und die man als falsch bloßstellen müsste? Und was ist Wahrheit, dass sie uns in solche Schwierigkeiten bringt?

Diese althergebrachte Frage des Pilatus nach der Wahrheit, so stellte sich heraus, ließ sich mittels moderner logischer und mengentheoretischer Werkzeuge in präzise Form bringen und unter gewissen philosophischen Voraussetzungen – die so klar formuliert werden konnten, dass sie umso leichter kritisierbar wurden – sogar beantworten. Ja, selbst wenn man letztlich die nötigen Voraussetzungen für diese Lösung nicht akzeptieren würde, war offensichtlich ein Fortschritt erzielt worden; denn die Diskussion zum Thema Wahrheit und Paradoxie würde nach diesem Buch auf höherem Niveau und mit tieferen Einsichten weitergeführt werden können als zuvor. Natürlich begeisterte mich das. Was für mich persönlich jedoch wenigstens genauso wichtig war: Ich lernte in dem Seminar meine ersten akademischen Philosophen kennen, und zu meiner Überraschung waren sie von genau denselben Fragen fasziniert, die mich antrieben. Ich konnte mich problemlos mit ihnen verständigen; sie griffen in ihrer Arbeit auf ganz ähnliche Methoden zurück, die ich in meinem Mathematikstudium kennen gelernt hatte – insbesondere die formale Repräsentierung von Problemen und das Beweisen von Sätzen mit Hilfe einer solchen Repräsentierung – *und das alles in universitärem Rahmen*. Meine Dissertation in Mathematik bei Hans Czermak sollte dann schon den formalen Wahrheitstheorien gewidmet sein, und von Hans Czermaks Seminar an war ich weit häufiger bei der Philosophie denn bei der Mathematik zu finden.

Irgendwann war dann endgültig die Zeit der Entscheidung gekommen: Würde ich ein „professioneller“ Mathematiker oder ein „professioneller“ Philosoph werden wollen? (Beides klingt immer noch seltsam in meinen Ohren.) Nach meinem Doktorat in Mathematik bekam ich Angebote, als Assistent an einen Lehrstuhl für mathematische Logik nach Greifswald zu gehen oder aber im Rahmen einer Postdoc-Stelle am Institut für Philosophie der Universität Salzburg noch ein Doktoratsstudium in Philosophie anzuhängen. Kurz gesagt: Ich habe meine Entscheidung nie bereut. Die Philosophie erlaubt es mir, Klarheit zu finden – wenn auch keine endgültige –, sie gibt mir Gelegenheit, den Dingen auf den Grund zu gehen – wenn auch auf einen vorläufigen –, und sie lässt mir die Freiheit, am Montag Logik, am Dienstag Erkenntnistheorie, am Mittwoch Metaphysik, am Donnerstag Ethik, am Freitag Sprachphilosophie und am Samstag Philosophiegeschichte zu betreiben. (Am Sonntag soll man ruhen, auch wenn ich dieses Gebot selbst kaum erfülle.) Wie sehr unterscheidet dies die Philosophie von der – notwendigen – Spezialisierung der mathematischen Disziplinen! Was nicht heißt, dass man sich in der Philosophie in Oberflächlichkeiten und Allgemeinposten verlieren sollte: Nur treten einem in der Philosophie an allen Ecken und Enden immer wieder Fragen derselben Art entgegen, Fragen, die es in harter und genauer Detailarbeit zu behandeln gilt, die es einem aber auch erlauben, durch die philosophischen Disziplinen sozusagen „hindurchzusehen“. Aufregend! Und so wurde mir bereits kurz nach meinem Doktorat in Mathematik und geraume Zeit vor meinem Doktorat in Philosophie klar, dass ich ein Philosoph werden wollte. Alles Weitere ist eine andere Geschichte.

Die Leuchtzeichen über mir zeigen an, dass mein Flugzeug in Bälde in München landen wird, wo ich morgen wieder mein Seminar zur Logik und zur Bedeutung von Wenn-Dann-Sätzen geben werde. Wenn ich nicht in die Philosophie gegangen wäre, dann... wäre ich beruflich nicht glücklich geworden. Und wenn Sie einmal mathematische Philosophie in Aktion erleben wollen, dann schauen Sie doch einfach in unserem neuen Zentrum in der Ludwigstrasse 31 vorbei. Das Einzige, was Sie dort nach einem Vortrag zu einer Anwendung der Logik, der Wahrscheinlichkeitstheorie, der Graphentheorie, der Entscheidungstheorie oder der Spieltheorie auf eine traditionelle philosophische Frage niemals zu hören bekommen werden, ist: „Eine außergewöhnliche Kombination!“

Steffen Murau

**Marx' Fetisch und Kants Hypostasierung  
Kritik und Notwendigkeit des  
Scheins im Kapital**

Seite 128 – 138

In der Einführung zu seinem Buch „Dialektik der Wertform“ äußert Hans-Georg Backhaus folgende Fundamentalkritik am Umgang mit der theoretisch-philosophischen Stoßrichtung des *Kapital* von Karl Marx:

*„Wenn die Ökonomie den Untertitel des Kapital – Kritik der politischen Ökonomie im Sinn einer „Kritik der ökonomischen Kategorien“ – in der mehr als hundertjährigen Diskussion um dieses Werk kaum zur Kenntnis genommen hat, so liegt dies offenkundig darin begründet, dass die übergroße Mehrheit der Ökonomen das Hauptthema dieser Kritik, den Fetischcharakter der ökonomischen Kategorien, gemieden hat und immer noch meidet wie der sprichwörtliche Teufel das Weihwasser.“<sup>1</sup>*

In neuerer Zeit gibt es wiederholt Deutungsversuche, die auf den *esoterischen* Gehalt des Marx'schen Werks abzielen. Damit wird für die Textinterpretation eine Kategorisierung angewandt, die ursprünglich von Marx selbst im Umgang mit den Werken der klassischen politischen Ökonomie verwendet worden war: Dieser unterschied eine *exoterische* Ebene, nämlich die „unvermittelte Beschreibung und Systematisierung des Alltagsverstands der Akteure“, von einer *esoterischen* Ebene, in der sich „Einsichten in den gesellschaftlichen Vermittlungszusammenhang der bürgerlichen Produktionsweise“ finden.<sup>2</sup> Mit diesen Interpretationen wird versucht, sich gegen die Auslegung von Engels abzugrenzen, der für die Wirkungsgeschichte der ersten Kapitel des *Kapital* entscheidend war, indem er diese als eine logische und historische Darstellung der ökonomischen Entwicklung vom einfachen

<sup>1</sup> Backhaus, Hans-Georg (1997) Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marx'schen Ökonomiekritik, Freiburg/Breisgau, ça ira-Verlag, 34.

<sup>2</sup> Elbe, Ingo (2006) Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen. Lesarten der Marx'schen Theorie, 16 ([www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe\\_lesarten.shtml](http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_lesarten.shtml), 14.07.2010)

Warentausch bis hin zum kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnis deutete und damit trivialisierte.<sup>3</sup>

Wie aus dem Zitat deutlich wird, sieht Backhaus ein wesentliches Defizit im Umgang mit dem *Kapital*, das mit einem Verkennen seines esoterischen Gehalts in Folge der Engels'schen Deutungstradition einhergeht: So ist seine Bedeutung als logische *Kritik* der *ökonomischen Kategorien* nicht hinreichend wahrgenommen, sondern stets nur als politische und moralische Kritik an historischen Zuständen seiner Zeit verstanden worden.

In diesem Artikel soll das von Backhaus geäußerte Unbehagen aufgenommen und nach einem neuen Zugang zum *Status* der Marx'schen *Kritik* gesucht werden. Dazu sollen für die Marx-Rezeption entscheidende Begriffe anhand der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) rekonstruiert werden, um so die esoterische Dimension dieser Kritik zu betonen. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die kaum zufällig gewählte Analogie zwischen dem Untertitel des *Kapital* – „Kritik der politischen Ökonomie“ – und dem Projekt der Vernunftkritiken Kants. Anschließend soll gezeigt werden, dass sich der Marx'sche Fetischbegriff vor diesem Hintergrund als eine spezielle Ausprägung des von Kant wiederholt behandelten Phänomens der Hypostasierung darstellt: Dabei zeigt sich der Fetisch als eine inadäquate Naturalisierung der Eigenschaften von ökonomischen Kategorien aufgrund von Fehlschlüssen des natürlichen Bewusstseins bezüglich des Ansich seines Gegenstands.

#### *Zum Status der Kritik der ökonomischen Kategorien*

Nach Foucault war eine wesentliche Intention Kants, mit seinen Vernunftkritiken bestehende grundlegende Theorieprobleme der Philosophie seiner Zeit zu lösen. Dazu konstruierte er eine neue Theoriearchitektur, in der er die bestehenden Gegensätze im transzendentalen Raum architektonisch neu verortete und diesen dabei als zentralen Untersuchungsgegenstand der Philosophie neu schuf.<sup>4</sup> Damit ermöglichte er, grundlegende Probleme der Philosophie als Fehlschlüsse bzw. falsch gestellte Fragen zu erkennen und sie auf eine neue gedankliche Grundlage zu stellen. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, gibt es im *Kapital* Hinweise darauf, dass auch

<sup>3</sup> ebda, 6, 14-16, 29.

<sup>4</sup> Foucault, Michel (1974) [1966] Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 296-299.

in der Marx'schen *Kritik der politischen Ökonomie* eine solche Grundhaltung angelegt ist.

### *Dogmatische vs. kritische Einwürfe*

Im zweiten Hauptteil der KrV, der „transzendentalen Dialektik“, zeigt Kant auf, wie sich notwendig Fehlschlüsse der Vernunft ergeben, wenn diese versucht, die Instrumente ihres Erkenntnisapparats auf sich selbst anzuwenden. Daraus resultiert ein transzendentaler Schein in Bezug auf die apriorischen Erkenntnisgegenstände der Vernunft. Dazu grenzt Kant seine *kritische* Herangehensweise an die von ihm zum Gegenstand gemachten Probleme gegen eine *dogmatische* ab:

*„Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen Satz, der kritische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist. Der erstere Bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstands, um das Gegenteil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von demjenigen Gegenstande vorgibt ... Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werte oder Unwerte unangetastet lässt, und nur den Beweis anführt, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich der besseren Kenntnis desselben anzumaßen; er zeigt nur, dass die Behauptung grundlos, nicht, dass sie unrichtig sei“ (KrV, A 388).<sup>5</sup>*

Kants hier dargelegter Anspruch an seine Theoriebildung ist damit nicht, seinen vorhergehenden Den kern im Sinne des Dogmatismus *inhaltliche* Fehler nachzuweisen. Vielmehr ist sein Ziel, den Weg hin zu einem bestimmten, unüberbrückbar scheinenden Gegensatz nachzuvollziehen und die ihm zu Grunde liegenden Urteile zu analysieren, die die Problematik in der Art konstituieren, wie sie erscheinen. Mit dieser Herangehensweise zeigt Kant den blendenden Schein auf, dem die Vernunft im Verlauf der Theoriebildung über sich selbst notwendig unterliegt. Insofern ist ein Ergebnis der Kantischen Vernunftkritik, den tatsächlich legitimierbaren Geltungsbereich der verwendeten Begriffe aufzuzeigen, um zu ermöglichen, die Fehlschlüsse der Vernunft als solche zu erkennen und sich vor Theorien zu schützen, die eben diesen unterliegen (vgl. KrV, A 392-393).

Lässt man sich nun auf Kants Unterscheidung von kritischen und dogmatischen Einwürfen ein, so fragt es sich, unter welcher Perspektive Marx' Einwürfe gegen die ökonomische Theorie seiner Zeit aufzufassen sind – es

---

<sup>5</sup> Kant, Immanuel (1998) [1781/1787] *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag; zitiert mit „A“ nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahr 1781. Hervorhebungen durch Unterstreichung im Zitat stammen hier und im Folgenden vom Verfasser dieses Aufsatzes.

stellt sich die Frage nach dem *Status* seiner Kritik. In diesem Artikel soll nach einer Perspektive gesucht werden, um den Marx'schen Text bewusst *undogmatisch*, also nach obiger Definition *kritisch*, zu rekonstruieren. Dies wird entscheidende Auswirkungen haben auf den Status, den man Marx' Argumenten hinsichtlich des Fetischismus zuspricht.

*Die Kategorie als reiner Verstandesbegriff*

Was versteht Kant unter dem Begriff der *Kategorie* und lässt sich dies für eine Interpretation der Marx'schen „Kritik der ökonomischen Kategorien“ fruchtbar machen?

Im ersten Hauptteil der *Kritik der reinen Vernunft*, der „transzendentalen Analytik“, definiert Kant *Kategorien* einleitend als „reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen“ (KrV, A 79-80). Kategorien haben damit entscheidende funktionale Bedeutung *vor* aller Wahrnehmung für die Synthetisierung der Anschauung der Mannigfaltigkeit der Welt. Sie sind eine Form der Vorfestlegung des Wahrnehmbaren durch den Verstand. Unter die Kategorien muss alle Wirklichkeit subsumiert werden. Da die Verarbeitung der Wirklichkeit durch *Urteile* geleistet wird, konstituieren Urteile unmittelbar die Formen der Wahrnehmung der Wirklichkeit:

*„Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand, also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen ... die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte geben ...“* (KrV, A 79).

Damit entspringen *Urteile* und *Synthetisierung der Wirklichkeit in einer Anschauung* der gleichen Verstandesleistung. Kategorien als reine Verstandesbegriffe haben also die Funktion, Vorstellungen in einem Urteil oder – was dasselbe ist! – in einer Anschauung Einheit zu geben. Später hält Kant als zentrales Ergebnis der „transzendentalen Analytik“ fest:

*„Die Form der Urteile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauung verwandelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten“* (KrV, A 321).

Kategorien sind damit das Resultat von Urteilsformen. Zugleich leiten sie den Umgang mit den Erscheinungen aus der Erfahrung.

Nun sind die Gegenstände der Marx'schen Analyse nicht philosophisch-metaphysische Kategorien wie im Falle Kants, sondern ökonomische Kategorien, wie sie seit Aristoteles die Grundlage für die Theoretisierung von Produktions- und Tauschprozessen bilden<sup>6</sup> und in den Werken der klassischen Ökonomen, allen voran Smith und Ricardo, behandelt werden (vgl. MEW 23, 95).<sup>7</sup> Diese unterzieht Marx einer *kritischen* Analyse. Wesentliche Kategorien sind hierbei Gebrauchswert, Tauschwert und Wert, weiterhin Ware und Geld als thematische Gegenstände im ersten Abschnitt – und später Kapital. Die Verwendung dieser Kategorien konstituiert dabei, wie der ökonomische Prozess als Gegenstand der Theoriebildung *erscheint* (vgl. MEW 13, 632 ff).

### *Schein und Erscheinung*

Ein wesentliches Ziel, das von Kant in der „transzendentalen Dialektik“ verfolgt wird, ist das Aufzeigen von Fehlschlüssen, die in einen *transzendenten* bzw. *dialektischen Schein* münden; daher wird die Dialektik auch als eine „*Logik des Scheins*“ bezeichnet (KrV, A 293).

Zunächst gilt es, zwischen den Begriffen *Erscheinung* und *Schein* zu differenzieren. Eine *Erscheinung* ist das, was sich den Sinnen in der Anschauung darbietet; wie Kant festhält, sind „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden“, als „Phänomene“ zu bezeichnen (KrV, A 249). Erscheinungen sind noch nicht durch den Verstand *beurteilt* und können daher weder wahr noch falsch sein. Der *Schein* dagegen – als Gegenbegriff zur *Wahrheit* – entsteht, sobald ein unwahres *Urteil* über die Erscheinung gefällt wird; er ist ein Fehlurteil des Verstands, das in einem *Irrtum* resultiert:

*„Wahrheit und Schein sind nicht im Gegenstand, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daber sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d.i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande anzutreffen.“ (KrV, A 293).*

Kant unterscheidet weiter zwischen einem *logischen* und einem *transzendentalen* Schein. Während man ersteren auf bloße analytische Unachtsamkeit im

<sup>6</sup> Aristoteles (1981) Politik, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 59.

<sup>7</sup> Alle Textverweise zu Karl Marx werden im Fließtext unter Angabe von Band und Seitenzahl zitiert nach: Karl Marx – Friedrich Engels-Werke (MEW), Berlin/DDR, Dietz Verlag.

Umgang mit den Erkenntnismöglichkeiten des Verstandes zurückführen kann, ist letzterer eine notwendige Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist (KrV, A296-297):

*„Die transzendente Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transzendenten Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, dass er sie nicht betriege; dass er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen“ (KrV, A 297-298).*

En bref resultiert der *transzendente Schein* daraus, dass die Kategorien und Verstandesregeln zur Wahrnehmung der empirischen Phänomene in einem inadäquaten Kontext angewandt werden – nicht mehr durch den Verstand zum Erkennen der empirischen Erscheinungen, sondern durch die Vernunft, die auf die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung durch den Verstand reflektiert. Da dies in reiner Immanenz geschieht, also ohne Einfluss der Empirie, gibt es keine synthetische Einheit der Anschauungen (vgl. KrV, A295-296). Unter diesen Bedingungen erzeugt die Anwendung der Apparatur des Verstandes durch die Vernunft den Schein falscher Gegenständlichkeit und führt zur logischen Struktur der *Hypostasierung* – der Annahme einer falschen Gegenständlichkeit des Gedachten:

*„Ich behaupte nun: daß alle Schwierigkeiten, ... mit denen, als dogmatischen Einwülfen, man sich das Ansehen einer tieferen Einsicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verstand wohl haben kann, zu geben sucht, auf einem bloßen Blendwerke beruhen, nach denen man das, was bloß in Gedanken existiert, hypostasiert, und eben in derselben Qualität als einen wirklichen Gegenstand außerhalb dem denkenden Subjekte annimmt ...“ (KrV, A 384).*

Kehren wir zurück zum *Kapital* und seiner Analogie mit der KrV. Rein textphilologisch ist auffällig, wie häufig im *Kapital* die Begriffe „Schein“ und „Erscheinung“ im Kontext der Analyse von Ware und Geld auftauchen: gleich im allerersten Satz des *Kapital* „erscheint“ der Reichtum als eine ungeheure Warensammlung (MEW 23, 49); weiter „erscheint“ der Tauschwert als quantitatives Verhältnis, worin sich Gebrauchswerte tauschen (ebda, 50), kann aber nur die „*Erscheinungsform*“ eines von ihm unterscheidbaren Gehalts sein (ebda, 51); in der Wertformanalyse wird die Entwicklung des im Wertverhältnis der Waren begründeten Tauschwerts von seiner einfachsten „unscheinbarsten“ Gestalt bis zur „blendenden“ (!) Geldform verfolgt (ebda, 62), doch erst die allgemeine Wertform bezieht wirklich die Waren aufeinander als Werte oder lässt sie einander als Tauschwerte „erscheinen“ (ebda, 80). Das Fetisch-Kapitel dagegen beginnt mit der Feststellung, dass eine Ware auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding zu

sein „scheint“ (ebda, 85). So entsteht schließlich der „Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden“, wenn die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten zu sein „scheinen“ (ebda, 86-87).

#### *Zum Status der Fetischkritik*

Halten wir fest: Bei einer Lesart des *Kapitals*, die sich in einigen strategischen Grundsatzentscheidungen an der Begriffsauffassung orientiert, wie Kant sie in der KrV darlegt, muss man unter dem Begriff der *Kritik* die Auseinandersetzung mit vorausgegangenen dogmatischen Ansichten über einen bestimmten Gegenstand verstehen. Dazu ist es nicht nötig, selbst dogmatisch ein neues, genaueres Wissen über den Gegenstand zu behaupten. *Kritik* hat dann eine meta-theoretische Bedeutung im Sinne einer Analyse dessen, wie vorhergehende Theoretiker Kategorien als Verstandesbegriffe verwendet haben, um die sich ihnen darbietenden Erscheinungen zu ordnen. Dabei ist es mit Kant definitorisch als die gleiche Verstandesleistung anzusehen, ob dem Bewusstsein mit Hilfe von Kategorien die synthetische Einheit des Mannigfaltigen als Anschauung von einem Gegenstand gegeben wird, oder ob mit Hilfe von Kategorien Urteile über die Gegenstände gefällt werden. Als Erscheinung werden die un beurteilten, sich dem Subjekt darbietenden Phänomene bezeichnet. Diese werden zum Schein, wenn ein Kategorienfehler im Urteil des Verstandes begangen wird und sich daraus ein falscher Status der Seins-Eigenschaft ergibt. Die Erscheinung des Gegenstands wird als Eigenschaft seiner selbst hypostasiert. Im Folgenden soll Marx' Fetischbegriff in Analogie zur Hypostasierung aus der *Kritik der reinen Vernunft* rekonstruiert und gezeigt werden, warum dann der Fetischismus als zentrales, im Sinne Kants *kritisches* Element der Marx'schen Theorie zu verstehen ist.

#### *Fetisch als Hypostasierung*

Einleitend in den Abschnitt „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ (MEW 23, 85-98) problematisiert Marx die Schwierigkeiten bei der begrifflichen Fassung der Ware als ökonomischer Kategorie: Sobald ein Gebrauchsgegenstand als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein „sinnlich übersinnliches Ding“. Die Ware erhält einen „mystischen Charakter“, sie erweist sich als ein „sehr vertracktes Ding ... voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“ (ebda, 85). Diese Schwierigkeiten lassen

sich jedoch, wie Marx auflöst, auf eine fehlerhafte Auffassung von der *Warenform* als ökonomischer Kategorie zurückführen:

„Das Geheimnisvolle der *Warenform* besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften der Dinge, zurückspiegelt ... Durch dieses *Quidproquo* werden die Arbeitsprodukte *Waren*, sinnlich übersinnliche Dinge“ (ebda, 86).

In struktureller Hinsicht beschreibt Marx hier, wie das denkende Subjekt dem *Schein* unterliegt, dass dem Gegenstand seiner Betrachtung – in dieser speziellen Ausprägung die *Ware* als ökonomischer Kategorie – die *erscheinenden* Eigenschaften als ein Sein *an sich* zukommen: das *Phänomen* oder die *Erscheinung* wird als das Wesen der Sache selbst beurteilt. Das theoriebildende Subjekt sieht nicht, dass die Eigenschaften eigentlich von ihm, dem Subjekt selbst, vorher bereits in den Gegenstand gelegt, hineinprojiziert worden sind. Damit wird ein Kategorienfehler begangen: es findet eine dem Gegenstand nicht angemessene Ontologisierung seiner Eigenschaften statt.

Jene Ontologisierung ist als ein *Quidproquo* beschreibbar, also die Verwechslung zweier Sachen bzw. von Ursache und Wirkung: Das Ding wird zur Ursache davon erklärt, wie es erscheint, und nicht das Bewusstsein, dem sich diese Erscheinung als Phänomen darbietet. Die Form der Erscheinung aber wurde vorher bereits unbewusst oder vergessenermaßen durch das Bewusstsein fest- bzw. in den Gegenstand hineingelegt – denn *Ware* ist eine von vielen ökonomischen Kategorien, die als solche im Subjekt zu verorten sind, das damit in Beziehung auf einen Gegenstand *für sich* die Erscheinungen ordnet. Marx verdeutlicht dies anhand eines physikalischen Bildes:

„So stellt sich der *Lichteindruck* eines Dings auf den Sehnerv nicht als subjektiver Reiz des Sehnervs selbst, sondern als gegenständliche Form eines Dings außerhalb des Auges dar. Aber beim Sehen wird wirklich Licht von einem Ding, dem äußeren Gegenstand, auf ein anderes Ding, das Auge geworfen. Es ist ein physisches Verhältnis zwischen physischen Dingen“ (ebda, 86).

Das Bewusstsein findet in den ökonomischen Kategorien nur das wieder, was es selbst bereits hineingelegt hat, dadurch dass es diese Kategorien überhaupt verwendet. Im Sehen des Dings achte ich nicht auf mein Sehen; mein Sehen kann ich überhaupt nicht sehen; dass ich sehe, kann ich nur wissen, weil ich Dinge außer mir sehe. Erkennt das Bewusstsein dies nicht und versteht stattdessen das eigene Dazutun als ontologischen Teil der Sache selbst, so ist es fetischisiert.

Ein so rekonstruierter Fetischbegriff lässt sich analog zum Prinzip der Hypostasierung in Kants KrV interpretieren. Dabei wird über die Gegenstände des menschlichen Bewusstseins eine falsche Seins-Aussage getroffen. Die Theoriebildung begeht einen Kategorienfehler: es scheint dem Bewusstsein, dass es Aussagen über das Ansich der Gegenstände trifft, und reflektiert dabei nicht über den Status seiner Aussagen.

*„Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist“ (ebda, 86-87).*

#### *Kritik der ökonomischen Kategorien, oder: Die Faktizität des Fetischismus*

Aus dem Fetisch resultiert eine systematische *Mystifikation*: wurde erst einmal das Fehlurteil gefällt, dass die erscheinenden Eigenschaften im Gegenstand selbst liegen, verhält sich das fetischisierte Bewusstsein subjektiv adäquat gegenüber dem Gegenstand und handelt in einer an den Fetisch angepassten Art und Weise. Damit wird dem Fetisch Wirklichkeit verschafft. Ein Bewusstsein, das dem Fetisch unterliegt, befindet sich nicht bloß in einem unwirklichen Irrtum: Über seine Wirklichkeitsrezeption schafft und verschafft es dem Fetisch Faktizität.

*„Derartige Formen bilden die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten Produktionsweise, der Warenproduktion“ (ebda, 90).*

Wie Michael Heinrich beschreibt, konstituieren eben diese *objektiven Gedankenformen* als Resultate für die einzelnen Ökonomen das, was ihnen ganz selbstverständlich als unmittelbar gegebener Gegenstand der politischen Ökonomie gilt.<sup>8</sup> Fetischisierte Kategorien und Theorien durchziehen demnach die gesamte Historie des ökonomischen Denkens. Aus solcher Perspektive ist das *Kapital* der Versuch, nachzuvollziehen, wie die fetischisierten ökonomischen Kategorien zustande kommen konnten und wie die fetischisierte Theoriebildung zu ihren Urteilen kam, die wiederum rückwirkend die ökonomische Realität beeinflussten.

Demnach ist der *Status* der Fetischkritik im *Kapital* der eines durch und durch *kritischen* Einwands gegen die ökonomische Theorie bis ins 19. Jahr-

<sup>8</sup> Heinrich, Michael (2005) Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart, Schmetterling Verlag, 74.

hundert: Denn aus der strukturellen Fetischisierung des ökonomischen Gegenstands resultieren grundlegende kategoriale Fehlschlüsse in der ökonomischen Theoriebildung (vgl. dazu MEW 13, 37–48). Weil nicht ausreichend auf die Voraussetzungen der Aussagen reflektiert wird, und wir glauben, die Dinge *sind* so, wie sie uns *erscheinen*, werden Aussagen getroffen, die falsche Zusammenhänge behaupten. Unter der Perspektive des Alltagsbewusstseins oder unter der Perspektive einer Wissenschaft, die sich dieses Bewusstseins nicht überhebt, müssen notwendigerweise falsche Aussagen getroffen werden. Der Schein motiviert das Verhalten. Der Schein ist nicht *wirklich* als gegenständliche Eigenschaft des Gegenstandes, aber er *wirkt* auf das Bewusstsein und Handeln der Menschen. Dadurch ist er wirklich, aber als Schein. Dies aufzuzeigen ist die eigentlich *kritische* Leistung, die sich hinter Marx' Konzeption des Fetischs verbirgt.

### Fazit

Die hier vorgeschlagene Lesart des *Kapital* steht wohl im Widerspruch zu vielen Grundkonstanten der Auseinandersetzung mit Marx – ob auf Seiten der Marxisten und Marxbefürworter oder auf Seiten der Volkswirtschaftler und „bürgerlichen Ökonomen“. Anspruch der Überlegungen war nicht, abschließende Gewissheiten über Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Kritikprojekte von Kant und Marx zu produzieren. Die Grundintention war eine andere: Ausgehend von dem Einwand Backhaus' wurden die Marx'schen Begriffe Kritik, Kategorie und Fetisch anhand der Kantischen Terminologie als esoterische Elemente seines Werks inhaltlich gefüllt, um gegenüber dem Marx'schen Text eine Lesart zu entwickeln, die diesen als Meta-Analyse der Theoriebildung der klassischen politischen Ökonomie betrachtet. Demnach ist das Thema insbesondere im ersten Abschnitt des ersten Bands des *Kapital* ein Umgang mit den Erscheinungen, die sich dem Theoretiker über ökonomische Zusammenhänge darbieten, und den Fehlurteilen, die den aufgefassten Phänomenen einen falschen Status zusprechen.

Der Fetischismus wurde hier als zentraler Teil des Marx'schen Kritikprojekts in seiner Rolle als Strukturprinzip dargestellt, ohne darüber hinaus auf konkrete Waren-, Geld- oder Kapitalfetischismen einzugehen. Die mit Kant rekonstruierte *kritische* Lesart wird dagegen ihren größten Einfluss haben auf die werttheoretischen Überlegungen Marx' und den *Status*, den man den verwendeten Wertkategorien und -begriffen zuspricht. Um nur exemplarisch auf eine lange geführte Diskussion zu verweisen: würde Marx tatsäch-

lich – wie häufig argumentiert wird<sup>9</sup> – eine substanzielle Werttheorie vertreten, bei der der Ware ihr Wert als vergegenständlichte Arbeitszeit ontologisch an ihr selbst zukommt, so müsste er sich gerechtfertigter Weise den Vorwurf gefallen lassen, selbst in höchstem Maße dem Fetischismus zu unterliegen. Unter kritischer Perspektive rekonstruiert verfolgt Marx dagegen im ersten Abschnitt des ersten Bands des *Kapital* eine andere, metatheoretische Fragestellung: Wie kommen die klassischen politischen Ökonomen zu ihren Aussagen? Warum unterliegen sie in ihren Aussagen einem Schein, der größte Auswirkung auf die politische und ökonomische Realität hat? Und warum besitzt dieser Schein seiner Struktur nach eine Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit?

---

<sup>9</sup> vgl. z.B. Böhm-Bawerk, Eugen von (1974) [1896] Zum Abschluss des Marxschen Systems, in: Meixner, Horst/Turban, Manfred (1974) Etappen bürgerlicher Marx-Kritik. Materialien zur Auseinandersetzung der Nationalökonomie mit der Theorie von Karl Marx, Band I, Giessen, Verlag Andreas Achenbach, 47-132.

Besprechungen  
Leserbrief

Neuerscheinungen

Seite 139 – 186

**Michel Foucault**  
**Kritik der Regierens**  
Schriften zur Politik, hg. von Ulrich  
Bröckling, Berlin 2010 (Suhrkamp),  
441 S., 15,-- EUR

Ulrich Bröckling, Professor an der Martin-Luther Universität in Wittenberg, veröffentlichte einen Suhrkampband, den er „Kritik des Regierens“ titulierte. Darin versammelt er Aufsätze und Vorlesungen von Michel Foucault, die sich angeblich explizit mit der Kritik des Regierens beschäftigen. Die ersten Vorlesungen, die Bröckling unter Genealogien des Politischen summiert, führen in Foucaults Verständnis von Machtanalytik ein. Mit der Umkehrung des bekannten Aphorismus von Clausewitz, dass der Krieg die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln sei, fokussiert Foucault seine Optik auf die offenen und verborgenen Machtkämpfe in der Gesellschaft, indem er ausführt, dass die Politik den Krieg mit verfeinerten und verborgenen Methoden fortsetzt. Zwar werden im Frieden keine offenen Feldschlachten ausgetragen; dennoch müssen etablierte Ordnungen für ihren Machterhalt sorgen.

Dazu führt Bröckling freilich noch im ersten Teil zwei weitere Vorlesungen an, die ganz andere Stränge der foucaultschen Machtanalytik behandeln, nämlich die „politischen Technologien der Individuen“ und „Biopolitik: Leben machen und sterben lassen.“, während er im zweiten Teil „Menschenregierungskünste: Geschichte der Gouvernamentalität“ mit Foucaults Analyse von Machiavellis „Il principe“ fortfährt, die sich zur Illustrierung der Clausewitzprämissen perfekt geeignet hätten. Denn Foucault führt an Machiavelli aus, dass das Regieren, vor allem die Regierungstechnik im 16. Jahrhundert, zu einem größeren Problem wird, da das aufstrebende Bürgertum der Renaissance, die Bourgeoisie, Mitspracherechte will. Il Principe beansprucht aber eine Regierungsmacht, wie sie dem absoluten Souverän des Kaisertums zukam, und zeugt damit eher von einem in Bedrängnis geratenen Rückzugsgefecht der in Europa weit verbreiteten Fürstentümer, die keinesfalls Macht- und Herrschaftseinbußen tolerieren wollten. Für Foucault ist Machiavelli jedoch nur das sekundäre Phänomen. Er konzentriert sich viel-

mehr auf die Anti-Machiavelli-Literatur zur Wende des 18. zum 19. Jahrhundert, die erstmals thematisiert, dass es künftig einer ökonomischen Regierung bedürfe und keiner „Hau-drauf Politik“, die ein großes stehendes Heer und einen aufgeblähten Verwaltungs- bzw. Machtapparat benötigt hatte. Bis das Wort „ökonomische Regierung“ die Bedeutung annimmt, die wir heute darunter verstehen, wird es noch komplexe und entscheidende Prozesse benötigen; aber der Grundakkord ist angeschlagen. Foucault führt weiter aus, dass die Idee einer effizienten Ökonomie in den Regierungstraktaten eine rasante Dynamik entfaltete. Im 19. Jahrhundert kommen Schriften auf, die Staat und Herrscher auffordern, sich ein Beispiel an der Ökonomie zu nehmen, die zur Leitwissenschaft der Regierungskunst avancieren solle. Obwohl vieles noch unausgegoren war und kaum detailliertere Anweisungen enthielt, verschärft sich der Ton.

Anschließend führt Bröckling eine der interessantesten und inzwischen zu einem Schlüsseltext avancierte Vorlesung Foucaults an: „Neoliberale Gouvernamentalität, Soziale Marktwirtschaft.“ Allerdings verwirrt, dass er sie in eckigen Klammern unter „neoliberaler Gouvernamentalität I“ setzt, der originale Suhrkampband jedoch unter „Geschichte der Gouvernamentalität II“. Foucault springt hier ans Ende des zweiten Weltkriegs und geht auf eine Rede Ludwig Erhards ein, die er als Vorsitzender des Wirtschaftsbeirats 1948 hielt. Dieser Beirat entstand auf Initiative der Alliierten, um die Mangelwirtschaft im Nachkriegsdeutschland zu beheben. Dabei saß sowohl den Alliierten als auch Erhard die Erfahrung des alles kontrollierenden NS-Staates im Nacken. Erhard wollte weder den „Termitenstaat“ noch die

Anarchie“. Er kündigte in dieser Rede an, dass es gelte, die Preisbindung schrittweise aufzuheben, und forderte: „man muss die Wirtschaft von staatlichen Einschränkungen befreien.“ Foucault zitiert weiter: „nur ein Staat, der zugleich die Freiheit und die Verantwortlichkeit der Bürger begründet, kann berechtigterweise im Namen des Volkes sprechen.“ An diesem letzten, scheinbar banalen Zitat diskutiert Foucault nun die Legitimitätsproblematik des liberalen Staates in einer „freien“ Marktwirtschaft, die darin bestehe, dass sich der Staat, indem er die Freiheit der Bürger als freie Wirtschaftssubjekte inauguriert, schon anfängt, sich überflüssig zu machen. Was Zygmunt Bauman dann später beobachtete resp. erforschte, inwiefern eine Gesellschaft durch Ökonomisierung und Konsum steuerbar ist, ohne dass Politik noch eine wesentliche Aufgabe hätte, deutete Foucault in seinen Vorlesungen der 70er Jahre zum ersten Mal mit der Forschungsfrage an, wie eine nur durch Wirtschaftsaktivität organisierte neoliberale Gouvernamentalität funktioniert, die vor allem durch ihre Virtualität und Gespensthaftigkeit besticht. Denn künftig agierten nur noch schwer identifizierbare Mächte bzw. komplexe Mechanismen. Dazu sah er einen großen Forschungs- bzw. Aufklärungsbedarf bei den „Biomächten“, aber vor allem auch den neu entstehenden Selbstmanagementtechnologien, ohne dass Bröckling diese Bereiche gleich anfügt. Dennoch stimmig und folgerichtig schließt er den zweiten Teil mit Foucaults Vorlesungen über die Theorie des Humankapitals ab. Er stellt dort Arbeiten mehrerer amerikanischer Wirtschaftsnobelpreisträger vor, die in den 50er und 60er Jahren den Begriff des „Humankapitals“ geprägt haben, indem sie Untersuchungen zum

Bildungssystem der USA initiierten, um den engen Zusammenhang zwischen einem funktionierenden Bildungssystem und einer prosperierenden kapitalistischen Wirtschaft zu erforschen. Sie waren die ersten, die eine effiziente, entrepreneur-orientierte, kreative Bildung als den ausschlaggebenden Produktionsfaktor einer künftigen kapitalistischen Wirtschaft deuteten, die sich hauptsächlich über Innovationen perpetuiert.

Im dritten Teil, den Bröckling mit „Kritik des Regierens“ überschreibt, stellt er nur zwei Aufsätze vor. Den bekannteren „Was ist Kritik?“ und einen relativ vernachlässigbaren. In diesem zeigt Foucault auf, dass die Kantsche Frage „Was ist Aufklärung?“ eng mit dem Herausführen aus dem Zustand der Unmündigkeit zusammenhängt. Die Aufklärungsfrage habe sich im 19. und 20. Jahrhundert in die Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen und in die entsprechenden Marxschen und kritischen Theorien verwandelt, die u.a. die Aufgabe übernahmen, Aufklärung zu transportieren. Heute, d.h. in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, hielt Foucault es wieder für nötig, dass die Kritik ihr Aufklärungsanliegen ernster nehme. Allein diesen Aufsatz kann Bröckling als Berechtigung anführen, einen umfangreichen Band mit dem Titel „Die Kritik des Regierens“ herauszugeben, was dem Rezensenten ziemlich dürftig erscheint.

Setzt man die kritische Brille auf, kann man Bröckling durchaus einen Kategoriefehler vorwerfen, weil er insinuiert, man könne Foucaults Werke bzw. Intentionen unter die Überschrift der „Kritik des Regierens“ fassen. Foucault hat seine Arbeiten jedoch ganz bewusst nicht unter den Komplex der Kritik

gestellt. Und dies nicht nur, weil dieses Label die „Kritische Theorie“ vertrat, die auch die Illusion hofierte, dass es ein Jenseits von Macht und Herrschaft gäbe, ein utopisches Denken, das ungemain produktiv wurde; Foucaults Anliegen kristallisierte sich mehr noch als ein wissenschaftlich konkretes heraus. Er forderte die genaue Beobachtung der konkreten Machtmechanismen, um über deren kapillare Methodik möglichst viel zu erfahren. Seine Buch- bzw. Vorlesungstitel lauten ernstgenommen: Überwachen und Strafen, die Regierung des Selbst und der anderen oder Geschichte der Gouvernementalität. Ersteres beginnt phänomenologisch mit der genauen Schilderung einer Vierteilung eines Körpers, geht über zur Beschreibung des Fests der Martern im 17. Jahrhundert und warum sie schließlich verschwanden. Dabei geht Foucault sehr plastisch, deskriptiv, vor allem praxisorientiert vor, was unmittelbar einen aufklärerischen Effekt hat. Dass diese genaue Beobachtung und Beschreibung auch kritisch wirkt, zeigt sich eher als ein Nebeneffekt, den freilich viele als sein Hauptanliegen wahrnehmen. Um Foucault gerecht zu werden, hätte Bröckling im Nachwort auf dieses Methodische eingehen müssen. Ihm wäre dann nicht diese Art von Kategoriefehler unterlaufen; zumindest hätte er ihn in irgendeiner Form explizieren oder verständlich machen müssen. So rückt Bröckling Foucault in ein Theorieverständnis, das nicht seines war, da er sich eher als ein Archäologe des Wissens verstand, der untersucht, wie Wissensdiskurse zustande kommen, wie sie sich verschieben, wo und warum Brüche, Friktionen und Mutationen stattfinden.

Der Band wirft die generelle Frage auf, warum Aufsätze, die in Foucaults Werk

an erheblich logischerer Stelle veröffentlicht sind, einer solchen Neuveröffentlichung bedürfen. Möchte Bröckling seine professorale Publikationsliste vergrößern? Zudem ist die, vor allem im vierten Teil, beliebige Auswahl der Texte ein Problem, das nicht nur den Lesefluss, sondern vor allem das Verständnis hemmt. Der Welt hätte nichts gefehlt, wäre dieser Band nicht erschienen.

Ottmar Mareis

**Bernhard Irrgang**  
**Internetethik**  
**Philosophische Versuche zur**  
**Kommunikationskultur im**  
**Informationszeitalter, Würzburg**  
**2011 (Königshausen & Neumann),**  
**262 S., 36,- EUR**

Wer ein Buch mit solch ambitioniertem Titel zur Hand nimmt, erwartet eine systematische Darstellung dessen, was die Akteure im Internet dürfen sollen, was nicht, und warum. Eventuell erwartet er noch eine Abhandlung darüber, wie eine „Ethik im Internet“ *nicht* funktionieren kann. Auf alle Fälle erwartet er etwas in der Art von „Begründungen“, wenn ein philosophischer Text avisiert wird. Einen Katalog der Möglichkeiten, die moderne Computer- und Kommunikationstechnologien bieten, verbunden mit reihenweise eher vagen und eben nicht systematisch begründeten Thesen, erwartet er *nicht*.

Im Alten Testament genügten 10 Gebote, um eine vollständige Ethik aufzustellen; Martin Luther benötigte in deutscher Gründlichkeit bereits 95 Thesen, um die moralischen Verirrungen der katholischen Kirche anzuprangern. Irrgang setzt noch eins drauf: 260 Seiten über das Internet, fast jeder Satz darin

Feststellung und These zugleich.

Dabei beschränkt sich Irrgang nicht auf das Internet im engeren Sinn. Er schreibt in seinem Buch über alles, was mit Computern und Datentransport überhaupt zu tun hat: zum Beispiel auch künstliche Intelligenz, Mobiltelefone, e-Learning und Multimedia im allgemeinen und besonderen. Selbst die brennende Frage, ob der elektronisch vermittelte Text das Buch ersetzen wird, bleibt nicht ausgespart: dieses hier gewiss. Die absatzweise Aneinanderreihung von Indikativsätzen wirkt auf die Dauer ermüdend.

Ein gewisser Prozentsatz der Behauptungen ist angelesenes Halbwissen (mit Quellenangabe). Gelegentlich treffen sie die Pointe der Quelle nicht oder nur halb. Viele der Thesen Irrgangs sind konsensfähig, wenn man nicht gerade passionierter Kinderschänder, Geheimdienstler oder sonstiger Computerkrimineller ist. Aber was hilft das schon? Systematische Überlegungen zur Abhilfe der Übelstände gibt es nicht, nur eine mehr oder minder vollständige Aufzählung der schon vorhandenen, oft ungenügenden Vorkehrungen und Mechanismen.

Ein Beispiel: „Auch Software kann neugierig sein.“ (114) Hier irrt Irrgang. Computerprogramme sind ebenso wenig neugierig wie eine Beißzange beißt: Subjekte sind die Geheimdienstleute, Marketingabteilungen und Computerkriminellen, deren interessierte „Neugier“ sie dazu veranlasst, Spyware in Umlauf zu bringen. Computer wie die auf ihnen laufende Software sind so wenig Subjekte wie die Beißzange. Wenn von einem „Subjekt Internet“ gesprochen werden kann, dann nur in der emergenten Form, dass Benutzer in der Vermittlung des Mediums damit gemeinsam einen „Schaum“, bilden, der als Gesamtsub-

jekt eine neue Eigenständigkeit entwickelt (vgl. dazu *Martin Warnke*: „Theorien des Internet“, Rezension in diesem Heft, S. 180).

Diese selbsternannte „Internetethik“ löst jedenfalls nicht ein, was sie verspricht. Und als Bestandsaufnahme eines Mediums, das sich schneller ändert, als Irrgang schreiben kann, taugt das Buch ebenfalls wenig. So bleibt am Ende, dass er in diesem Buch alles sagen will, aber nichts meint.

*Percy Turtur*

**Stephan Moebius,  
Markus Schroer (Hg)  
Diven, Hacker, Spekulanten  
Sozialfiguren der Gegenwart,  
Berlin 2010 (Suhrkamp), br.,  
462 S., 16,-- EUR**

Stephan Moebius und Markus Schroer sind die Herausgeber eines Suhrkampfbandes, in dem verschiedene Sozialwissenschaftler 34 Sozialfiguren beschreiben. Über die schon im Titel genannten hinaus finden sich Aufsätze zum Amokläufer, Berater, Bürger/Weltbürger, Dandy, Dilettanten, Experten, Fan, Flaneur, flexiblen Menschen, Flüchtling, Fundamentalisten, Hacker, Homo academicus, Hybriden, Konsumenten, Kreativen, Manager, Medienintellektuellen, Migranten, Narziss, Nomaden, Simulanten, Single, Spießler, Star, Terroristen, Therapeuten, Touristen, Überflüssigen, Verlierer oder Voyeur.

In der Einleitung betonen die Herausgeber, dass sich in der gegenwärtigen Gesellschaft kein Ordnungsprinzip mehr identifizieren lasse; dies ist für sie die Legitimation dafür, die bunte Mischung an Charakteren nach dem Alphabet aufzulisten. Dennoch ist in jedem einzelnen

Porträt die ganze Gesellschaft präsent und zwar durch die besonderen Umstände und Schwierigkeiten, mit denen der jeweilige „Typ“ zu kämpfen hat. Insofern widersprechen die Porträts der in der Einleitung getroffenen Diagnose vom Verlust eines ordnenden Prinzips. Ein solches Prinzip hätte z.B. die Einteilung in Gewinner und Verlierer sein können, bei einer Grauzone, die sich nicht eindeutig zuordnen lässt. Aber das hätten die Herausgeber wohl als eine zu starke Wertung empfunden.

Als ungewöhnlich positiv fällt auf, dass sich kein einziger schlechter Aufsatz in der Sammlung befindet und nur vier mittelmäßige. Drei Aufsätze scheinen mir besonders erwähnenswert. Die beiden Darstellungen des Amokläufers von Joseph Vogl und des Terroristen von Dirk Quadflieg bestechen nicht nur durch ihre sozialphilosophische Analyse, sondern auch dadurch, dass sie ihr Sujet ungewöhnlich ernstnehmen. Noch mehr als der Amokläufer markiert der Terrorist dabei eine Schlachtlinie, die die Zivilgesellschaft durchzieht. Diese Schlachtlinie demonstriert, dass die von allen so hochgelobte Zivilgesellschaft doch auf einem Macht- und Ausbeutungsapparat beruht, der großes Leiden und den Wunsch erzeugt, diesen Apparat gewaltsam aufzuheben. Quadflieg analysiert den Terroristen mit Hegels Herr-Knecht-Dynamik und mit Lacan, für den die Realität unaufhebbar mit symbolischen Ordnungen verknüpft ist. Die absolute und stärkste Realität stellt für Lacan der Tod dar, obwohl er kaum symbolisch vermittelbar ist; deshalb ist der Terrorismus nicht der allenthalben verurteilte Wahnsinn, sondern der Einbruch des Total-Realen in die zivile, durch symbolische Ordnungen geregelte Gesellschaft. Durch das unüberbietbar

Reale des Todes wird das Anliegen des Terroristen, nämlich die Gesellschaft in Frage zu stellen, potenziert. Quadflieg kommt zu dem Schluss, dass im Terrorismus eine verdrängte Gewalt wiederkehrt, die die Vorgeschichte der westlichen Industrienationen wie die Entstehung ihrer demokratischen Systeme immer begleitet hat und, wie man ergänzen kann, noch immer begleitet.

Der Aufsatz, der alle anderen aussticht, handelt nicht nur von der Diva, sondern ist, wie könnte es anders sein, auch von einer Diva verfasst. Elisabeth Bronfen zieht darin alle Register kulturwissenschaftlicher und literarischer Brillanz. Zu Beginn ihrer Ausführungen zeigt sie das typische Verhalten einer Diva anhand der Person von Elvis Presley auf. In einem seiner späten Konzerte brach er in schallendes Gelächter aus, als er seine „Are you lonesome tonight“-Schnulze sang. Darin hatte er spontan eine Textzeile in „do you gaze at your bald head and wish you had hair“ geändert, weil ein Glatzkopf im Publikum ihm Grimassen schnitt. Bronfen meint, sein Gelächter hätte noch zusätzlichen Schub erhalten, als er darüber erstaunte, dass er seinem Publikum jeden „Dreck“ andrehen könne und es ihn immer noch hören wolle. Sein ihm eigener Hang zur Selbstironie und zur tragikomischen (Selbst-)Erkenntnis, was das Star-Sein mit einem macht, seien hier in eins gefallen. An Presley, Monroe und der Callas demonstriert Bronfen, dass sie jeweils auf ihre Art einen „Unfall im Zeichensystem des Starkults darstellen“. In der Diva würden sich Körper und Image des Darstellers auf eine gefährlich extreme Art verbinden. Auf geniale Weise führt Bronfen aus, „dass am Starkörper der Diva ein vom Star und seinem Publikum medial gestaltetes und

in Umlauf gesetztes Image auf erregende, aber meist auch tragische Weise Substanz erhält“. Dabei verliert sie nie die Rolle der Kulturindustrie aus den Augen und „wie sehr die Objekte, die wir mit unseren Phantasien besetzen, eigentlich von ihr bereitgestellt werden“. Der Star verkörpert nach Roland Barthes einen gelebten Mythos, an dessen Körper national und kulturell ungelöste Fragen eine Antwort zu erhalten scheinen. Er stellt sich meist als Verschränkung von Erlösungs- und Identifikationsfigur dar, die die Wunden kuriert und die Defizite kaschiert, die in jeder Kultur vorhanden sind. Daran anknüpfend könnte man natürlich kritisch fragen, wie denn eine (post-)moderne Kultur aussehen könnte, die ohne Starsystem auskommt. Wie Andy Warhol mit seinem „a star for 15 minutes“ voraussagte, werden (Pseudo-)Stars wie am Fließband produziert. Mit ihrer Sucht nach permanent Neuem ging die Kulturindustrie inzwischen dazu über, ihre (Pseudo-)Starproduktion (ungewollt) selbst zu parodieren. Gegenwärtig befindet sie sich am Ende eines *loops* und ist gar nicht mehr imstande, authentische Diven zu produzieren.

Während die aktuellen Soap- bzw. Fließbandstars an ihrem mediatisierten Körper die Komplexität des alltäglichen Lebens brutal verkitschen und ihrer historischen Spezifität entkleiden, brachte die Diva gerade diese Komplexität ins Spiel. Sie war, wie Bronfen schreibt, „eben nicht von der eigenen Biografie abgeschnitten, wenngleich es ihre Berühmtheit erlaubte, deren Kränkungen und Beschränkungen zu überwinden“. Nie verlor man „den Abrund aus den Augen, vor dem ihre Berühmtheit sowohl sie als auch uns Betrachtende schützen“ sollte. Gerade weil sie *a priori*

von der Welt abgehoben zu sein schien, konnte sie ihren göttlichen Status verbreiten. Doch die Botschaft, die sie uns vermittelte, lief auf die Anerkennung einer fehlenden Stabilität in ihr und somit auch in uns hinaus. Zwischen Himmel und Hölle oszillierend, spielte sie uns vor, dass psychische Verletztheit und ein brüchiger Boden unter den Füßen nicht nur ihr, sondern auch uns inhärent.

Zudem gleiche die Diva, so Bronfen, einem Spiegelkabinett, in dem sich das Verhältnis der authentischen Person zu ihrem Image endlos reproduziert. *Somewhere over the rainbow* beginnen beide Seiten zu oszillieren und immer mehr in eins zu fallen. Das ist der Zeitpunkt, an dem der Sog beginnt, der bei sich selbst wie beim Publikum Sog- und Sucht-Ekstasen hervorbringt und die eigene Substanz aufzehrt, was für viele Diven tödlich endete. Die Berühmtheit der Diva ist eine Kompensation für ihre eigenen wie auch für unsere Mängel, eine Kompensation für das Unkalkulierbare unserer Existenz. Da sie bereit ist, „sich für ihre Selbstinszenierung zu verausgaben“ und „physisch und psychisch bis an die Grenze zu gehen“, führt sie „ihre eigene Verschrtheit immer mit fort, und zwar jenseits der auf sie projizierten Unzulänglichkeiten, die sie für ihr Publikum stellvertretend ausgleichen soll“. Ihr ist nicht zu helfen, „weil ihr Schmerz, auch wenn er als mythisches Zeichen für die Wunschvorstellungen und Phantasien nach Erlösung anderer eingesetzt wird, alles andere als metaphorisch ist“.

Wie sehr selbst Monroe sich der Künstlichkeit ihres Star-Images bewusst war, macht Bronfen an einem Brief fest, den sie als Entschuldigung schrieb, weil sie nicht auf einem Gala-Diner auftreten wollte. Vordergründig musste sie

gerichtlich einen Vertrag einklagen, weil sie mal wieder zu spät zu Dreharbeiten erschienen war und ihr die 20<sup>th</sup> Century Fox gekündigt hatte. Wahrscheinlicher wollte sie aber ihre Gastgeberin nicht treffen, weil sie Unannehmlichkeiten wegen ihres Verhältnisses mit ihrem Mann aus dem Weg gehen wollte. „Lieber Generalstaatsanwalt und Frau Kennedy. Ich hätte liebend gerne ihre Einladung ... angenommen. Unglücklicherweise bin ich von einem Freiheitsritt in Anspruch genommen, bei dem es um einen Protest geht gegen den Verlust an Minderheitsrechten, die den wenigen noch lebenden erdgebundenen Stars gehören. Schließlich haben wir doch nichts anderes gefordert, als zu funkeln. Marilyn Monroe“.

*Ottmar Marois*

**Henning Ottmann**  
**Geschichte des politischen**  
**Denkens, Band 4/1**

**Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung.**  
**Stuttgart 2010 (Metzler), XII,**  
**540 S., kart., 19,95 EUR**

Zum Abschluß seines Großprojekts einer „Geschichte des politischen Denkens“ hat Henning Ottmann, emeritierter Professor für Politische Theorie und Philosophie in München, jetzt den ersten Teilband zum politischen Denken des 20. Jahrhunderts vorgelegt. Wie schon in den vorherigen Bänden zeichnet sich auch dieser durch eine auf detaillierten Recherchen beruhende, weitreichende Kenntnis der Primärquellen sowie der Forschungsliteratur aus. Jedes einzelne Kapitel enthält im Anhang Zusammenfassungen, sowie eine ausführliche Bibliographie mit Angaben zu Primärtex-

ten und Sekundärliteratur.

Im Mittelpunkt dieses Bandes stehen, wie schon der Untertitel des Werkes ankündigt, die totalitären Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts. Gewissermaßen als Einführung stellt der Autor seinen Betrachtungen einen Blick auf das literarisch-politische Genre der „Dystopien“ (Wells, Capek, Samjatin, Huxley, Orwell) voran – jenes Genre, in dem auf dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt basierende Utopien sich in die totale Beherrschung der Menschheit verkehren. Die letzte Abteilung des Werkes wiederum befasst sich mit einer Trias von Denkern (Arendt, Voegelin, Strauss), deren Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus zu einer Modernitätskritik und zu einem Rekurs auf ein an Aristoteles bzw. Platon geschultes „neo-klassisches“, „normatives“ Denken geführt hat. So zeigt das vorzügliche Kapitel über Hannah Arendt auf, wie das durch den starken Einfluss Heideggers geprägte Denken der Philosophie diese von einer Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus ausgehend zu einer durch anti-moderne Grundzüge bestimmten philosophischen Konzeption führt, die sich in ihrem Hauptwerk „Vita activa“ manifestiert.

Die bewusst gewählte Einrahmung durch Vorspann und Schlussteil wirft die Frage nach der Verantwortlichkeit der Moderne für die totalitären Exzesse im 20. Jahrhundert auf. Immerhin hält Ottmann den am Ende seiner Arbeit behandelten Denkern vor, „über ihr Ziel hinauszuschießen ... Der starre Blick auf den Totalitarismus lässt nicht zur Geltung kommen, dass dieser keineswegs alle Länder der Erde erfasste und dass er – auch dort, wo er herrschte – überwunden worden ist ... Was an der Moderne bewahrungswürdig und zustim-

mungsfähig ist, kommt bei ihnen zu kurz“ (408).

Die Frage von „Wertungen“ erhält gerade mit Blick auf das 20. Jahrhundert eine besondere Brisanz. Seine Position verdeutlicht der Autor in der kritischen Auseinandersetzung mit Max Webers „Postulat der Werturteilsfreiheit“ so wie dessen Kategorie der „Wertbeziehung“. Ottmanns Einwände sind bedenkenwert; andererseits ist ja der Wissenschaftler auch immer mit dem Problem konfrontiert, an einer Differenz von politischem Denken und dessen wissenschaftlicher Reflexion und Darstellung festzuhalten. Man kann die vorliegende Arbeit auch als einen Spiegel dieses Spannungsverhältnisses lesen.

Der thematische Fokus, wie auch der Umfang und die Komplexität des zu verarbeitenden Materials lassen weder einen Anspruch auf Vollständigkeit noch eine schematische Behandlung zu. Die einzelnen Kapitel enthalten spezifische Gewichtungen und Herangehensweisen. Im Kapitel über Russland entwirft der Philosoph auch die Situation und Denkansätze vor der Oktoberrevolution. Wie in den Kapiteln über die Sowjetunion und den Nationalsozialismus bezieht Ottmann auch im Kapitel über den italienischen Faschismus die Kunst und damit die Fragen nach dem Verhältnis von Kunst und Diktatur und einer „Ästhetisierung des Politischen“ mit ein. Den Dichtern D’Annunzio und Marinetti sowie der futuristischen Architektur widmet er sogar mehr Aufmerksamkeit und Raum als den Traktaten Mussolinis oder den theoretischen Ansätzen des „Vorzeigephilosophen“ Gentile. Der Abschnitt über China thematisiert nicht nur den Maoismus, sondern wirft auch aus heutiger Sicht die Frage nach Tradition und Moderne

im postmaoistischen China auf. Aus diesem Grund stellt Ottmann Kerngedanken und Begriffe des traditionellen politischen Denkens Chinas vor und fragt nach ihrer Vermittlung mit der Moderne.

Die Darstellung der deutschen Entwicklung beginnt mit einem Abriss der wissenschaftlichen Grundlinien des Werks von Max Weber und problematisiert dessen ambivalentes Verhältnis zur Moderne. Als das signifikanteste Kriterium der „Konservativen Revolution“ betrachtet Ottmann die Aufhebung der Grenzen von „rechts“ und „links“.

Umfasst die „Konservative Revolution“ im Handbuch Mohlers ein breites Spektrum, konzentriert sich Ottmann auf die Repräsentanten Moeller van den Bruck, Spengler, Thomas Mann und Ernst Jünger – das politische Denken Manns und Jüngers wird darüber hinausgehend in seinem Gesamtprozess skizziert. In der Frage der Vorläuferschaft tendiert Ottmann eher dazu, das Denken der Konservativen Revolution von der NS-Ideologie abzugrenzen. Eine umstrittene Sichtweise – sind doch wesentliche Elemente der NS-Ideologie bereits in der „Konservativen Revolution“ enthalten: der Anti-Liberalismus und Anti-Marxismus, der Anti-Parlamentarismus, das Anti-Bürgerliche und der Nationalismus wie auch eine anti-marxistische Form des „Sozialismus“. Auch rassistische Konzepte lassen sich aufzeigen – so bei dem von Ottmann nicht behandelten Eugeniker Edgar Julius Jung. Nur dem herausragendsten Denker dieses Spektrums, Carl Schmitt, hat der Autor ein eigenes Kapitel vorbehalten und bezieht in die Analyse dessen theoretischer Konzepte auch die bis heute andauernde Rezeption und Diskussion mit ein.

Die zentrale Auseinandersetzung des Buchs gilt den totalitären Systemen und der Stellung des politischen Denkens ihrer Protagonisten in ihnen. Obwohl Mussolini den Begriff des „totalen Staats“ geprägt hat, lassen sich, so Ottmann, Einwände anführen, den italienischen Faschismus nicht als umfassendes totalitäres System zu betrachten. Differenzierungen lassen die kommunistischen Formen des Totalitarismus nicht zu. Wie Ottmann in den theoretischen Schriften Lenins in Gestalt „der Diktatur des Proletariats“ oder der „Vorherrschaft der Partei“ die Legitimität des Terrors und die Schreckensherrschaft des Stalinismus bereits antizipiert sieht, so sind die Schriften Stalins und die Verflachung des Marxismus zur Legitimationswissenschaft ideologische Ausdrucksformen des stalinistischen Gewaltsystems selbst. Dasselbe gilt für die Schriften Maos. Von den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts hält Ottmann das maoistische für das blutigste und grausamste – eine kühne These für einen deutschen Professor. Zwar habe es im Maoismus keinen Genozid gegeben, aber dessen gesellschaftliche Experimente führten zu einem ein Vierteljahrhundert andauernden Schrecken: Der „große Sprung nach vorn“, die „Kulturrevolution“, die „Hundert-Blumen-Bewegung“ hätten Millionen von Opfern gefordert. Irritiert zeigt sich der Philosoph von der Wirkung und Verklärung des Maoismus im Westen. Eine durchaus berechtigte Frage, die nicht einfach zu beantworten ist. Einen möglichen Erklärungsansatz für die Faszination bei westlichen Intellektuellen könnte man auf die Inspiration durch Heideggers und Schmitts Dezisionismus zurückführen, sowie auf Schmitts Denkfigur des „erdgebundenen“ autochtonen

Partisanen im asymmetrischen Kampf gegen die Großmächte des Kommunismus und Liberalismus. Schmitt sah hierfür im Maoismus ein Vorbild. Ottmann selbst weist bei Schmitt auf einen Ansatz für eine ambivalente Sichtweise des Universalismus und eine Imperialismuskritik hin.

Für seine theoretische Perspektive, dass Gewalt und Terror totalitärer Herrschaft schon den maßgeblichen ideologischen Texten inhärent sind, erblickt Ottmann im Nationalsozialismus die signifikanteste Bestätigung: „Die rassistische Politik steigerte sich in immer radikalere Vorhaben und Aktionen. Aber gewiss war die Ideologie auch so etwas wie ein Programm, ein Paradebeispiel dafür, dass nicht erst der Täter, sondern schon der Denker das Messer in der Hand haben kann“ (305). Im Kapitel über „Adolf Hitler und der Nationalsozialismus“, das Ottmann als das schwierigste bezeichnet, steht die Analyse der „nationalsozialistischen Weltanschauung“ im Vordergrund. Vor allem auf die Schriften und Aussagen Hitlers gestützt, bestimmt Ottmann als deren wesentlichste Elemente den Rassismus, den Antisemitismus und die Ideologie des „Lebensraums“. Ottmanns Ausführungen schließen einen Exkurs zu den Begriffen „Rassismus“ und Antisemitismus“ ein. Den nationalsozialistischen Antisemitismus betrachtet der Autor unter dem Primat des Rassismus, der christliche und auch kulturelle Antisemitismus habe aber „den Mantel“ dafür bereitgestellt. Da wäre nachzufragen, ob nicht gerade der dem spezifischen „eliminatorschen Antisemitismus“ – ein Begriff von dem der Münchner nichts hält – zugrunde liegende ideologische Fanatismus sich aus einer Verbindung von Rassismus, religiöser Erlösungsmetaphorik und

einem pseudo-rebellischen Gestus speist. Überhaupt wäre kritisch zu hinterfragen, ob die NS-Ideologie nicht eher als Synkretismus zu betrachten ist.

Das Kapitel über den Nationalsozialismus schließt mit einem kritischen Streifzug durch die diversen Faschismustheorien ab. Vor allem allen linken Erklärungsansätzen, die einen Zusammenhang von Kapitalismus und Faschismus hervorheben, steht der Münchner Denker reserviert oder ablehnend gegenüber. Aber auch sozialpsychologische Deutungsmuster wie etwa die Theorie des deutschen Sonderwegs erscheinen ihm nicht plausibel. Zustimmung finden hingegen totalitarismuskritische Konzepte, vor allem, wenn sie die Vergleichbarkeit mit dem kommunistischen System betonen. Eine besondere Präferenz erfährt die von Eric Voegelin begründete „Theorie der politischen Religionen“. Den pseudoreligiösen Charakter totalitärer Herrschaftssysteme erblickt dieses Theoriekonzept im Motiv des „Glaubens“, das in der Tat ein Element der Ideologie sowohl des italienischen Faschismus als auch des Nationalsozialismus darstellt. Aber wie verhält es sich mit dem sowjetischen System, das sich von seinem Selbstverständnis her als rationalistisch-wissenschaftlich versteht?

Vermag die „Theorie der politischen Religionen“ auch bestimmte Phänomene totalitärer Herrschaftssysteme zu beschreiben, so ist sie doch grundsätzlich fragwürdig. Von seinem Wesen her betrachtet ist dieser Ansatz keine soziologische Theorie, sondern eine religionsphilosophisch begründete konservative Ideologie, die die Säkularisierung selbst als das eigentliche Übel betrachtet. „Die innerweltliche Religiosität ... ist Abfall von Gott“ (Voegelin, zit. nach Ottmann, S. 457). Da ist es dann nur konsequent,

wenn man in der Moderne den Teufel erblickt, den man selbst an die Wand malt.

*Georg Koch*

**Meike Penkwitt (Hg)**  
**Feminisms Revisited**  
 Reihe Freiburger Geschlechterstudien, Ausgabe 24/10, Zentrum für Anthropologie und Gender Studies, Abteilung Gender Studies, Freiburg 2010 (Budrich UniPress), Pb., 468 S., 29,90 EUR

Welche Feminismen gibt es heute? Wodurch unterscheiden sich ihre Positionen von denen der ersten Welle der Frauenbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts oder der zweiten Welle Anfang der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts bzw. den Ansätzen der seit den 90er Jahren wirksamen dritten Welle? Mit diesen Fragen befassen sich die Beiträge des Sammelbands, der das publizistische Resultat der zweisemestrigen Veranstaltungsreihe „Feminisms Revisited“ in Freiburg ist.

An zwei der im Buch behandelten Themen möchte ich die Argumentationslinien bzw. die Beschäftigung mit feministischer Theoriebildung exemplarisch darstellen. Das erste Thema ist die Verknüpfung der Frauen- mit der Klassenfrage, d.h. die soziale Diskriminierung bzw. die Abkehr von dieser Verknüpfung. Häufig ist mit diesem Thema der Vorwurf der zur älteren Generation gehörenden Feministinnen an junge Frauen verbunden, unsolidarisch nur am eigenen Fortkommen interessiert zu sein. „Mir scheint, in der Feminismus-Debatte haben sich unterschiedliche Ebenen verheddert ... die Argumentation des 68er Feminismus aus

dem marxistischen Gleichheitsideal ... wird zur Stolperfalle für alle Frauen, die sich auf der Karriereleiter nach oben bewegen ... wir müssen von der diagnostizierten Grundungleichheit der realen Lebenswelt ausgehen“, argumentiert die Journalistin *Jenny Warnecke* (67). Sie sieht sich als Vertreterin der heute 30jährigen Frauen, die zur Gener@tion Netzwerk gehören und nicht mehr durch Protest, sondern durch flexible Zusammenarbeit und temporäre Allianzen eine Pluralisierung von Geschlechtern erreichen wollen. Dies sei aber nur möglich, wenn keine Gruppen produziert würden, die über Ausschluss funktionieren.

Auch die Soziologinnen *Nina Degele* und *Gabriele Winkler* beschäftigen sich unter dem Stichwort „hegemoniale Feminismen“ damit, dass es manchen jungen Autorinnen – wie der Autorin *Thea Dorn* – eingeständenermaßen nicht prinzipiell um Frauensolidarität gehe, sondern um eine bestimmte Klasse von bessergestellten, leistungsorientierten Frauen (81). Bei der Betonung und positiven Hervorhebung von Vielfalt und Differenz sei der Weg zu einer mit neoliberalen Gesellschaftsansätzen kompatiblen ökonomischen Instrumentalisierung nicht weit, halten Degele und Winkler fest. Um dem gegenzusteuern, plädieren sie dafür, in der Geschlechterforschung die „intersektionale Mehrebenenanalyse“ zu nutzen, die der Bedeutung von Differenzierungskategorien Rechnung trage.

Als zweites Thema soll beispielhaft die Auseinandersetzung mit *Judith Butlers* Thesen, speziell mit ihrem 1990 erschienenen Buch *Gender Trouble*, angesprochen werden, dessen Bedeutung für die Entwicklung der feministischen Theorie die Anglistin *Eveline Kilian* rekonstruiert. Für den in der zweiten Welle

der Frauenbewegung dominanten Differenz-Feminismus, der mit der Unterschiedlichkeit von Frauen und Männern operierte, bedeutete der Butlersche Ansatz eine Infragestellung seiner essentialistischen Grundlagen, so Kilian. Butler knüpfe an Monique Wittig an, die die Zweigeschlechterordnung als politisch motivierte Strukturierung zur Institutionalisierung von Heterosexualität ansah (96). Butler hebe die in der sex/gender-Unterscheidung manifestierte Trennung von Natur und Kultur auf, indem sie auf Thesen Michel Foucaults zurückgreife, wonach Diskurse als Praktiken systematisch die Gegenstände bildeten, von denen sie sprächen. Daraus folge, dass die natürliche Geschlechterordnung das Produkt machtvoller diskursiver Konstruktionsprozesse sei. Feministinnen können nicht alle Diskriminierungs- und Herrschaftsformen gleichzeitig angreifen. Wegen der Verzahnung sozialer Ungleichheiten auf verschiedenen Ebenen und entlang unterschiedlicher Kategorien gelte es, auch die Widerstandsformen zu erweitern.

Im Zuge der Standortbestimmungen heutiger Feminismen und der Auseinandersetzungen mit diesen Positionen finden sich im vorliegenden Sammelband sowohl Beiträge von Frauen, die älteren Feministinnen-Generationen angehören, als auch von jungen Frauen, die ihre Ansätze (etwa aus der Psychologie oder der Gesundheitsforschung) in die Debatten einbringen. Das macht das Buch zu einem interessanten Kompendium sowohl für LeserInnen, die schon die zweite Welle der Frauenbewegung erlebt haben und danach – etwa wegen beruflicher und familiärer Belastung – die weitere Entwicklung nicht mehr so genau verfolgt haben, als auch für junge Einsteigerinnen, die sich einen Überblick

über die Feminismus-Debatten und ihre Hintergründe verschaffen wollen.

Als besonderen Leckerbissen bietet das Buch Besprechungen von Filmen, die sich mit Geschlechterrollen beschäftigen. Die künstlerischen Bearbeitungen des Themas eröffnen Perspektiven, die in den universitären oder wissenschaftlichen Auseinandersetzungen nur selten zu finden sind. Der Rezensionsteil zur einschlägigen Literatur ist umfangreich und gut gegliedert. So empfiehlt sich das Buch der Lektüre, auch wenn der eine oder andere Beitrag eher zum Überfliegen provoziert als zum gründlichen Studium.

Jadwiga Adamiak

**John Rawls**

**Über Sünde, Glaube und Religion**  
hg. von T. Nagel, mit Kommentaren  
von J. Cohen, T. Nagel und R. M.  
Adams und einem Nachwort von  
J. Habermas, dt. Übersetzung von  
S. Schwark, Berlin 2010 (Suhr-  
kamp), geb., 343 S., 26,90 EUR

Es handelt sich um die durch ein Nachwort ergänzte Übersetzung von *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With 'On My Religion'* (Harvard 2009). Der Band enthält die von John Rawls Ende 1942 eingereichte Abschlussarbeit als Bachelorstudent in Princeton („Eine kurze Untersuchung über die Bedeutung von Sünde und Glauben“) sowie eine Stellungnahme aus dem Jahre 1997 („Über meine Religion“), in der Rawls über seine einstige religiöse Denkperiode und die Gründe für sein nachlassendes Interesse an theologischen und religiösen Fragen spricht. Rawls hat beide Texte nicht publiziert, und es ist fraglich, ob er einer nachträglich

chen Veröffentlichung zugestimmt hätte. Zu rechtfertigen ist ihre mit nützlichen Kommentaren versehene Herausgabe aber sicherlich dadurch, dass hiermit eine wenig bekannte Seite in der Denkentwicklung des berühmten Gerechtigkeitstheoretikers dokumentiert wird.

Wie Rawls in der Stellungnahme berichtet, war er in seiner Jugend „konventionell religiös“, in seinen beiden letzten Jahren als Student in Princeton, 1941/42, außergewöhnlich stark an systematischen und historischen Themen der Theologie interessiert und schließlich auf dem Sprung, das Priesterseminar zu besuchen. Als Soldat in den Kriegsjahren 1944/45 wurde er mit aberwitzigen religiösen Beruhigungspraktiken und absurden Entscheidungen über Leben und Tod konfrontiert. Dies und zunehmende Zweifel an der Gerechtigkeit und Güte des Welterschöpfers brachten das religiöse Feuer in ihm zum Erlöschen. Im Nachhinein blieb die Einsicht, dass die christlichen Lehrstücke der Erbsünde und der Prädestination großen Schaden anrichten, da sie das individuelle Seelenheil überbetonen und dadurch den moralischen Charakter des Menschen korrumpieren. Hinzu kam die Überzeugung, dass zum Geist des Christentums von Anbeginn, oder jedenfalls seit der Zeit der ersten Kirchenväter, die Verfolgung Andersgläubiger gehörte. Sowohl aus den Inhalten als auch aus dem Ton der Stellungnahme geht hervor, dass Rawls mit dieser Richtungsänderung keinen Hass auf die christliche oder andere Religionen entwickelte, sondern vielmehr ein aufgeklärt-nüchternes Verhältnis zum religiösen Denken aufgebaut hat. In ausdrücklichem Einklang mit Ansichten von Bodin plädiert er für Toleranz gegenüber unterschiedlichen religiösen Meinungen und Argumentationen. Zur

Gottesfrage äußert er sich mit Thesen, die in der Sache an Grotius und Kant erinnern. Die Annahme eines Gottes, der dem Menschen in seinem moralisch-vernünftigen Urteilen und Handeln zur Seite steht, ist zwar nicht unbedingt nötig, kann aber hilfreich und Ausdruck vernünftigen Glaubens sein. Ein Gott dagegen, der mit seinem unerforschlichen Willen über aller moralischen Vernunft steht, ist nichts als ein Ärgernis.

Die Abschlussarbeit in Princeton darf gleichsam als denkerischer Höhepunkt von Rawls' religiöser Phase betrachtet werden. Wie die Kommentatoren recherchiert haben, war der junge Rawls ein Anhänger der „neoorthodoxen“ Krisis-Theologie Karl Barths und Emil Brunners und ließ sich in zentralen Denkmustern von einer auf den britischen Philosophen Philip Leon und den schwedischen Theologen Anders Nygren rückführbaren Kritik an einer naturalistisch-individualistischen Theologie anstecken. Rawls tritt in der Arbeit als Befürworter einer Religion der „Gemeinschaft“ in Erscheinung, die er äußerst scharf einer Religion des „Naturalismus“ gegenüberstellt. Als naturalistische Religion taxiert Rawls im Grunde jede Religion, welche die Idee interpersonalen Gemeinschaft aus der Sicht eines teleologischen, verdinglichend-kosmologischen oder auch egoistisch-personalen Denkmodells betrachtet und damit notgedrungen verzerrt. In Blick auf historische Grundlagen wird vor diesem Hintergrund gleichermaßen mit den großen Denkern der griechischen Antike (Platon, Aristoteles) wie mit so gut wie allen christlichen Kirchenvätern und theologischen Klassikern bis zur Neuzeit hart ins Gericht gegangen. Sie alle stehen im Banne des naturalistischen Paradigmas. Dabei versteht sich, dass Rawls mit sei-

ner Naturalismus-Kritik nicht jene „natürliche“ Religion im Visier hat, welche die Aufklärer des 17. und 18. Jahrhunderts als eine Form von Vernunftreligion geltend gemacht haben, wobei nicht auszuschließen ist, dass Rawls auch diesen Religionstypus, wäre er auf ihn eingegangen, teilweise dem kritisierten Naturalismus zugerechnet hätte. Die im Gegenzug gegen den Naturalismus entworfene Gemeinschaftsreligion ist eine Religion ohne jeden positiven Ballast, eine Religion, die sich auch in ihrem Glaubens- und Sündenverständnis ganz auf das Wesen der Sache beschränkt: „Glaube“ (wahrer Glaube) ist die geistig-soziale Ausrichtung auf eine „vollkommene Beziehung von Person zu Person“ (151), „Sünde“ ist „die Zerstörung, Vernichtung und Zurückweisung der Gemeinschaft“ (149).

Es ist bemerkenswert, dass der Student Rawls mit seiner markanten Kontrastierung von natürlicher und interpersonalen Religion und mit dem sich daraus ergebenden Ideal einer nicht-positiven Gemeinschaftsreligion ein Religionskonzept zur Diskussion stellt, das den Vergleich mit den theologisch-politischen Denkversuchen des frühen Hegel nahe legt. Wie bei Hegel in der Periode vor 1800 steht beim jungen Rawls das Bemühen im Zentrum, eine Religion zu stiften, die entgegen einer christlichen Religion der Privatinteressen, Positivitäten und kosmologischen Großziele auf die Idee einer übersichtlichen, den Zweck in sich selbst suchenden Gemeinschaft setzt. Das Heil wird nicht vom Staat oder von der Kirche erwartet, sondern von einer freundschaftlichen Vereinigung aufgeklärter religiöser Geister. Allerdings hat der Vergleich seine Grenzen, wenn man auf die religionsgeschichtliche Herkunft dieses Gemein-

schaftsdenkens achtet. Für Hegel ist eine Synthese von protestantischer Subjektivitätsreligion und antiker Volksreligion kennzeichnend; für Rawls hingegen ein neorthodoxer Protestantismus, der sich gezielt von antiken Vorbildern absetzt. Man findet in der Abschlussarbeit von Rawls kein Jota jener Griechenverehrung, die beim jungen Hegel gang und gäbe war. Im Gegenteil: Man stößt wiederholt auf die Aussage, der unselige Naturalismus, der die christliche Welt durchherrsche, sei ein Geisteserbe der griechischen Antike. Das Christentum als solches soll hier von aller Schuld freigesprochen werden. Und nicht nur in diesem Punkt. Auch die Motive der Weltflucht und Körperfeindschaft, die man gewöhnlich als Zeichen christlicher Abkehr von der sinnenfreundlichen antiken Welt deutet und als Ausdruck einer neu entstandenen Herrschaft über die Sinnlichkeit anprangert, sind nach Rawls keineswegs genuin christlichen Ursprungs. Es ist nicht das Christentum des Paulus, Irenäus, Tertullian und selbst nicht des Augustinus, das für diese Motive verantwortlich ist, sondern ein Christentum, in das sich ein platonischer Gnostizismus eingenistet habe (dazu v. a. 166-182).

Nach seinem Bruch mit der religiösen Phase wird Rawls den Geist des Christentums nicht nur in ein weit ungünstigeres Licht rücken; er wird auch, so unter anderem mit der Erwähnung der Intoleranz gegenüber Andersgläubigen, Aspekte dieses Geistes hervorheben und kritisieren, die für ihn früher noch kaum ein Thema waren. Es gibt aber auch spätere kritische Urteile, die bereits in der Abschlussarbeit gegenwärtig sind. So besteht schon dort kein Zweifel, dass die Prädestinations- und Gnadenlehre genauso wie ihr angebliches Gegen-

stück, der pelagianische Gedanke einer möglichst autonomen, selbstgefälligen menschlichen Realisierung des Heils, als Auswuchs eines naturalistischen Individualismus zu diagnostizieren ist (vgl. 288).

Unternimmt man den Versuch, denkerische Verbindungslinien vom religiösen Rawls zum Gerechtigkeitstheoretiker Rawls zu ziehen, drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass der in der Gerechtigkeitstheorie verfochtene Primat des Gerechten vor dem Guten mit dem Gegensatz von Interpersonalismus und Naturalismus schon angelegt war, und dass es, ausgehend von der frühen Kritik an diversen Varianten des religiösen Egoismus, kein Zufall ist, wenn auf sie ein soziales Gerechtigkeitskonzept folgt, bei dem die Annahme eines nicht durch Parteilichkeit beeinträchtigten Vertrags unter freien und gleichen Personen im Mittelpunkt steht. Was die Auffassung von Gemeinschaft betrifft, sollte man sich hüten, allzu starke Kontinuitäten zwischen dem frühen und späteren Rawls anzunehmen. Mit dem späteren Rawls wird nicht nur ein religiöses Gemeinschaftsverständnis zugunsten eines politisch-juristischen aufgegeben, es wird auch der Sache nach zu einem Verständnis von Gemeinschaft übergegangen, das mit Bedeutungsgehalten eines rationalen Selbstinteresses verträglich ist. Aus diesem Grund hätte der spätere Rawls wohl die Bemerkung aus seiner Abschlussarbeit, die „Idee der Gerechtigkeit in den politischen Theorien von Hobbes und Locke, die Auffassung von Adam Smith, daß wir unseren Mitmenschen am besten durch unser aufgeklärtes Eigeninteresse dienen“ seien „falsche Ansichten über die Gemeinschaft“ (223), kaum mehr unterschrieben. Dies ändert freilich nichts an der

Tatsache, dass man sich – und dies erst recht nach der Lektüre des vorliegenden Buches – darüber wundern kann, weshalb sich Rawls in den 1970er Jahren seitens des Kommunitarismus den Vorwurf anhören musste, eine Theorie der Gerechtigkeit aufgestellt zu haben, die dem Gedanken der Liberalität sehr zuträglich, dem Phänomen der Gemeinschaft gegenüber jedoch blind sein soll.

*Martin Bondeli*

**Karl Leonhard Reinhold  
Gesammelte Schriften, Band 4  
Kommentierte Ausgabe, hg. von  
Martin Bondeli unter Mitwirkung  
von Silvan Imhof, Band 4: Ueber  
das Fundament des philosophischen  
Wissens nebst einigen Erläuterungen  
über die Theorie des  
Vorstellungsvermögens, Basel 2011  
(Schwabe), Ln., 252 S., 57,50 EUR**

Mittlerweile ist der vierte Band der auf insgesamt zwölf Bände angelegten und von Martin Bondeli herausgegebenen Gesammelten Werke Reinholds erschienen. Er enthält die so genannte ‚Fundament-Schrift‘, die, 1791 veröffentlicht, das Resultat von Reinholds Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie war.

Wie der Herausgeber in seiner ausführlichen Einleitung skizziert, wollte Reinhold mit dieser Schrift nicht nur das Fundament der Kantischen Philosophie tiefer legen, sondern auch den Einwänden der Gegner Kants Rechnung tragen und damit seine Vision umsetzen, dass – angesichts der politischen Umwälzungen in Frankreich – ein „allgemein akzeptiertes Fundament der Philosophie ... die unbedingte Voraussetzung für ein aufgeklärtes, menschenwürdiges Zeit-

alter“ (XIV) sei.

Diese Schrift enthält neben einer intensiven Auseinandersetzung und Kritik der empiristischen Erkenntnistheorien von Locke und Hume sowie der rationalistischen Philosophie Leibniz' die Präzisierung von Reinholds „Satz des Bewusstseyns“, den er schon in seinem „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ (Band 1) aufgestellt hatte und nun gegen Einwände verteidigt. Dieser Satz sollte das selbst unbedingte Prinzip formulieren, das nicht nur allem theoretischen und praktischen Wissen zugrunde liegt, sondern aus dem auch, als Fundament, die unterschiedlichen Wissensarten abzuleiten seien.

Auch wenn, wie Bondeli dazu bemerkt, dieser Satz sich in der anschließenden Diskussion nicht als haltbar erwies und im Weiteren auch von Reinhold revidiert wurde, so gab die Fundament-Schrift doch den Anstoß zur Suche nach dem Prinzip der Philosophie, an der sich die nachkantische Systemphilosophie Fichtes, Schellings und Hegels abarbeiten sollte.

Neben der ‚Fundament-Schrift‘ enthält der von Bondeli ausgezeichnet kommentierte Band die Rezensionen von Reinholds Schülern Ehrhard und Rehberg, so dass sie damit nun mehr in ihrer vollständigen damals veröffentlichten Fassung für die Erforschung der Anfänge der klassischen deutschen Philosophie nach Kant zugänglich ist.

*Alexander von Pechmann*

**Philipp Sarasin**  
**Darwin und Foucault**  
**Genealogie und Geschichte im**  
**Zeitalter der Biologie, Frankfurt/Main 2009 (Suhrkamp), geb.,**  
**455 S., 24,80 EUR**

Seit einiger Zeit scheint die wissenschaftliche Kommunikation unter dem Eindruck eines Popularisierungsdispositivs zu stehen, das an einen einzigen Typ von Leser glauben lässt und diesen als einen souveränen Müßiggänger erfindet, der nur noch mit intellektueller Schonkost bedient sein will. Das könnte zur optimistischen Einschätzung verleiten, Wissenschaft würde sich deshalb stärker um Dinge wie Stil und Klarheit bemühen. Daraus könnte aber auch folgen, dass die Popularisierung auf Kosten des Gegenstands geht, den man bereits im Vorfeld der Darstellung, gleichsam in einem Akt der Selbstzensur, zu reduzieren sucht. *Reduktion der Komplexität* wäre in diesem Zusammenhang keine kognitive Einstellung, sondern Serviceangebot an einen rasch überforderten Leser.

Philipp Sarasins Buch scheint beide Effekte unserer jüngsten Popularisierungskultur zu verbinden. Einerseits entfaltet es ein luzides Narrativ am Leitfaden eines „genealogischen“ Axioms, das gleich in der Einleitung in Form eines methodologischen Aphorismus vorgelegt wird: „*Foucault stammt von Darwin ab*“ (9). „Genealogisch“ an diesem scheinbar einfachen Prinzip ist allerdings nicht viel mehr als der Vorsatz, die „stillen“ und recht spärlichen Darwinreferenzen im Werk Foucaults zur Anzeige eines *diskursiven Darwinismus* seiner archäogenealogischen Methode zu stilisieren. Andererseits aber verschleiert gerade die Luzidität der Darstellung die Komplexität des angemeldeten „Abstam-

mungsverhältnisses“. Dieses Verhältnis wird zwar bereits auf der Titelseite des Buches anhand der Konjunktion „und“ angesprochen, doch findet es in der ganzen Breite des Buches nirgends eine methodologische Reflexion.

Mit seiner Titelgebung kündigt Sarasin das Vorhaben an, zwei Autoren aufeinander zu beziehen, deren Namen nicht nur mit unterschiedlichen Wissensgebieten, sondern auch mit den zwei entgegengesetzten Schwellen der Moderne als Wissens Epoche assoziiert werden: Darwin mit den Anfängen, Foucault eher mit dem Abschluss dieser Epoche. Das erfordert eine Darstellung beider Autoren in alternierenden Anläufen, damit das genealogische Verfahren schrittweise als der gemeinsame Boden ihrer Vergleichbarkeit sichtbar wird. Dabei wird das Doppelkriterium genealogischer Darstellung – die *Serialität* von Ereignissen und ihre transformationslogische *Herkunft* (im Gegensatz etwa zu ihrem metaphysischen *Ursprung*) – in erster Linie Foucaults bekanntem Nietzscheaufsatz aus dem Jahr 1971 entnommen. Anhand dieses Doppelkriteriums möchte Sarasin eine „genealogische“ Typik der evolutionsbiologischen Geschichtsauffassung herausstellen und betont dabei, unter Berufung auf Gilles Deleuze und Petra Gehring, dass auch Darwin, nicht anders als Foucault, sich des *Diagramms* bedient, das weder schriftartige Artikulation noch analoges Bild noch Deixis des Realen ist, sondern eher das „konkrete, vom Einzelfall abstrahierbare Schema eines bestimmten Kräfteverhältnisses“ (193). Im Lichte des einzigen Diagramms in *Origin of Species* erscheint die Evolutionsgeschichte als eine Reihe der Serialisierungen von Arten, die jeweils aus ihrem *Anderen* hervorgehen und auf keinen *Ursprung*

schließen lassen. Dabei erinnert die diskontinuierliche Darstellung dieser Transformationsreihen an den Einsatz von Montageverfahren zur Herstellung bewegter Bilder. Darwins Evolutionsgeschichte zeigt sich gleichsam als genealogisches Kino, insofern „die Verknüpfung von Bild mit Zeit, also die Kinematographie, ... eine Grundbedingung der evolutionsbiologischen Erfahrbarkeit zu sein“ scheint. (53)

Eine solche Lektüre lässt Darwins Interpretation der evolutionären Reihen tatsächlich in die Nähe der Moralgenealogie Nietzsches rücken und dadurch in einem eigenartigen neuen Licht erscheinen. So weist Sarasin darauf hin, dass die *Spezies* im Rahmen der Theorie Darwins keineswegs als biologische Essenzen aufzufassen sind, sondern, gut genealogisch, nur als der vorläufige Stand eines langen, langsamen und unmerklichen Werdens. Im Unterschied zum naturgeschichtlichen Vorschlag Cuviers ist Darwins evolutionäres Werden in keinem transzendenten Sein verankert, so dass es moralfrei und damit als ein konkreter Fall der von Nietzsche so genannten „Unschuld des Werdens“ erscheinen muss. (114 f.)

Dabei gerät allerdings die feine Unterscheidungslinie zwischen Nietzsche und Darwin aus dem Blick. Denn, was Nietzsche an Darwin kritisiert, ist gerade, dass dieser nur noch den *Kampf ums Überleben* vorfindet, wo doch der allgemeinere und weitaus häufigere Kampf der Überwältigung und Gestaltung stattfindet, der, im Rahmen einer „modernerer“ Fassung der Genealogie, als ein *Kampf um die Macht* zu bestimmen wäre. Im Unterschied zu Darwin führt also Nietzsche die Kategorie der *Macht* ein, um damit das evolutionsbiologische Werden von seiner bloß überlebenslogischen Veran-

kerung zu befreien. Das führt zur Möglichkeit einer eigentümlich genealogischen Verallgemeinerung: Während Darwin das Werden lediglich in den biologischen Arten vernimmt, erblickt es Nietzsche auch in den Begriffen, Werten und Wahrheiten. Alles geschieht im Rahmen eines Herakliteschen Werdens, das durch ein Begehren des Höheren in Gang gehalten wird und somit keinen Fortschritt im objektiven Sinne, sondern nur die existenziell wesentliche Bewegung des Selbstüberstiegs darstellt.

Sarasins Reflexion über das zweite große Prinzip Darwins (265 ff.) – die *sexual selection* neben der *natural selection* – vermag ebenso wenig den Unterschied zwischen der *aktiven* Genealogie Nietzsches und der *reaktiven* Darwins zu reduzieren. Zwar sind bei der Sexualwahl Semiotik und Interpretation im Spiel. Doch bleibt das Verhalten des Wählens reaktiv, insofern das Wirkliche nicht aktiv überformt, sondern lediglich ein wenig „subjektiv“, damit auch aleatorisch, uminterpretiert wird, so dass in jeder Saison etwas anderes als „schön“ gelten kann. Damit wird aber Nietzsches Kritik an Darwins Kategorie der Anpassung nicht tangiert. Sollte auch die Sekundärstufe ästhetischer Zeichen (Vorausbedingung der Sexualwahl) gegenüber der primären Stufe (Umweltbedingungen organischen Seins) autonom sein, bleibt die erstere, als die Ebene des Widerstreits *reaktiver* Interpretationen, auf die fortwirkende Geltung der Figur der Repräsentationen angewiesen.

In Sarasins „Abstammungsmodell“ der Geschichte hat also eine Differenzierung zwischen den Genealogien Darwins und Nietzsches keinen Platz. Stattdessen möchte das Buch u. a. zeigen, dass sich Darwins Figuren durchaus in den Bereich des Gesellschaftlichen verlängern

lassen, ohne dass man gleich in die Falle des Sozialdarwinismus tappen müsste. Eine Alternative zur sozialdarwinistischen Machtkonzeption ist laut Sarasin die genealogische im Sinne Foucaults, die nicht nur auf Nietzsche, einen philosophischen Autor aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückzuführen ist, sondern auf eine diskursive Konstellation („Darwin-Nietzsche“), zu der auf stumme Weise Darwin gehört: „Es handelt sich für uns also darum, ‚Darwin‘ als stumme, vielleicht sogar gelöschte Bezeichnung jener Kräfte und Verhältnisse zu lesen, auf die Foucault verweist, wenn er ‚Nietzsche‘ sagt ...“ (204). Darin scheint also Sarasins vielfach beschworenes „Abstammungsverhältnis“ zwischen Darwin und Foucault zu liegen.

Doch ist Darwins Zurückhaltung gegenüber allen Ursprungsfragen, worin Sarasin den Ansatz eines epistemischen Paradigmenwechsels sieht, keineswegs originell. Denn, wie Foucaults Analysen in *Ordnung der Dinge* zeigen, ist eine solche Zurückhaltung zeitgleich und ebenfalls in den zwei anderen Bereichen der *Sprache* und der *Arbeit* zu verzeichnen. Das Verschwinden der alten metaphysischen Fragen nach dem Ursprung der Sprache bzw. der Reichtümer gehen in erster Linie auf das Ereignis der *Krise der Repräsentation* am Ende des „klassischen Zeitalters“ zurück, das für moderne Diskurse, darunter auch denjenigen Darwins, konstitutiv ist. Diesen vielleicht wichtigsten Befund der archäologischen Wissensgeschichte Foucaults übergeht Sarasin bei seiner Ausdeutung des „Abstammungsverhältnisses“ zwischen Darwin und Foucault. Sollte also Foucaults Wissensgeschichte methodologisch von Darwin „abstammen“, dann nur insofern sie – im Ausgang von der Krise der Repräsentation und im Rah-

men einer Selbstgenealogie – das diskursive Phänomen *Darwin* genealogisch herzuleiten vermag.

Sarasins Lektüre beinhaltet also im Allgemeinen den Versuch, einen „genealogischen Biologismus“ in Foucaults historiographisches Unternehmen zu projizieren. Diese Projektionsleistung wird um den Preis einer systematischen Reduktion von Foucaults diskursontologischer Problematik von Sprache und Diskurs erbracht. So behauptet Sarasin etwa, dass Foucaults Prognose vom „Tod des Menschen“ nur dann verständlich wird, „wenn man gleichsam *ihn selbst* fragt und nicht nur seiner historischen Beobachtung der ‚Wiederkehr der Sprache‘ folgt“ (125). Der „Tod des Menschen“ sei letztlich auf „jene dekonstruktiv-genealogische Bewegung, die von Nietzsches „Biologismus“ ausging (der, wie wir wissen, eher Foucaults eigene Lektüre Darwins war)“, zurückzuführen (125 f.). Demgegenüber stellt Foucaults *Ordnung der Dinge* recht unmissverständlich fest, dass in der Geschichte abendländischer Diskurse sich das Denken der Sprache und das Denken des Menschen gegenseitig ausgeschlossen haben, so dass der *Tod des Menschen* in der Tat vom diskursiven Ereignis der *Wiederkehr der Sprache* ausgelöst wird. In den Sog dieser Wiederkehr bettet Foucault diverse Philosophien des 20. Jahrhunderts ein und legt damit keine bloß „antiphilosophische Anthropologie“ (165) vor, wie Sarasin meint. Es handelt sich eher um den Versuch, die Geschichte der Philosophie mit einer Genealogie diskursiver Transformationen zu *grundieren*.

So beinhaltet Sarasins Idee einer methodologischen Homologie zwischen Darwins „biologistischer Ökologie“, in der eine Spezies von Milieubedingungen abhängig ist, und Foucaults „dis-

kursiver Ökologie“, in der ein Diskurs von inner-, inter- und nichtdiskursiven Kräften abhängig ist, die methodologische Konsequenz der Wiedereinführung der ideengeschichtliche Kategorie des *Einflusses*, deutlich etwa in seinem Bekenntnis, nicht zu wissen, ob Foucault Darwins *Die Abstammung des Menschen* gelesen habe (245). Foucaults Diskursgeschichte wird also als ideengeschichtlicher Nachfahre von Darwins evolutionärer Biologie eingestuft, ohne dass die sprach- und erkenntnisphilosophischen Abgründe des Diskursbegriffs wahrgenommen werden: Die zwei Namen im Titel dieses Buchs zeigen also doch eher zwei *Autoren* als zwei *Diskurse* an.

Indem Sarasin also zwischen Darwins und Nietzsches Genealogie nicht deutlich unterscheidet, tappt er in die ideengeschichtliche Falle und modelliert die *Abstammung* als das Empfangen eines *Einflusses*. Das ist eine methodologische Einstellung, der Foucault in *Archäologie des Wissens* bekanntlich die entschiedenste Absage erteilt hat. Der Hinweis auf den Einsatz genealogischen Denkens in Darwins Evolutionsgeschichte ist ein wesentlicher Impuls, worin der eigentliche Beitrag dieses Buchs besteht. Doch mit dem Abstammungsmodell der Geschichte verlässt die Arbeit den diskursanalytischen Rahmen der Genealogie und reduziert somit gerade das methodologisch Neue an Foucaults Wissenschaftsgeschichte.

Pravu Mazumdar

**Sylvia Sasse**  
**Michail Bachtin zur Einführung**  
 Hamburg 2010 (Junius), br.,  
 221 S., 14,90 EUR

Sein Lebenswerk, so resümiert Bachtin in seinen späten *Arbeitsnotizen*, lasse sich keiner bestimmten Richtung zuschreiben; es sei von einer „Variation und Vielfalt der Begriffe“ geprägt, die letztlich vor allem eines vermittele: eine „gewisse *innere* Unabgeschlossenheit“ vieler Gedanken. Sylvia Sasse, Professorin für slawistische Literaturwissenschaft in Berlin und Zürich, sieht in diesem Resümee keinen Mangel, sondern das retrospektiv formulierte Programm eines postmodernen Wissenschaftsverständnisses, das die Methode der Darstellung am Gegenstand orientiert und diesen in seiner Offenheit, Unabschließbarkeit und Vielstimmigkeit erfasst.

Ganz so offen und unbestimmt, wie sich Bachtin selbst präsentiert, ist er freilich nicht. Wie viele seiner philosophischen Zeitgenossen beginnt er als (Neu-)Kantianer. Die Überwindung des Kantianismus in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg führt ihn aber nicht zu Hegel und Marx (wie Lukács oder Bloch), sondern zur Phänomenologie und Lebensphilosophie, zu Cassirer, Scheler, Simmel und Martin Buber. In künstlerischer Hinsicht fühlt sich Bachtin weniger von der Avantgarde (Malewitsch, Chagall, Majakowski) als vom religiös inspirierten russischen Symbolismus Vrubels und Ivanovs angesprochen. Überzeugend erscheint Bachtins Selbsteinschätzung allerdings insofern, als seine vieldiskutierten Konzepte der Polyphonie und „Dialogizität“ des Wortes, der „Außerhalbbefindlichkeit“, des „Chronotopos“ oder des Karnevals als „Gegenkultur“ kein System darstellen,

sondern nebeneinander stehen und sich zuweilen eher zufällig berühren.

Sasse folgt in ihrer Einführung der Geschichte. In elf Kapiteln werden – von den frühen Abhandlungen über *Kunst und Verantwortung* (1919), die *Philosophie der Handlung* (1921) oder *Autor und Held* (1924) über die Hauptwerke über Dostojewski (1929), die *Ästhetik des Wortes* (1934), Rabelais und die Lachkultur (ab 1938) bis zu den späten Überarbeitungen und Selbst-Aktualisierungen – Bachtins Werke und Konzepte in enger Beziehung zu seiner Biographie dargestellt. Überaus plastisch wird dabei, wie diese Biographie (deren Details im Dunklen liegen) in ihren plötzlichen Wechseln von Karriere und politischer Verfolgung, Arbeitslager und Begnadigung, Rehabilitation und neuerlicher Verurteilung, von den Umschwüngen der stalinistischen (Kultur-)Politik geprägt ist. Erst posthum, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der Gesamtausgabe seiner Werke, von denen bisher fünf Bände erschienen sind, stieg Bachtin zu einer Art Modephilosoph und einer Ikone der Postmoderne auf, der im Westen, durch Julia Kristeva und die Interpretationsmethode der Intertextualität vermittelt, vor allem als Literaturtheoretiker, in Russland dagegen vorwiegend als Philosoph diskutiert wird.

Zu den Stärken von Sasses Würdigung gehört, dass Bachtins Theorien zugleich in ihren Beziehungen zu den Russischen Formalisten, zu Lukács' früher Romantheorie oder zur Sprachphilosophie Vološinovs sowie durch ihre Rezeption vermittelt, also im Bachtinschen Sinne „dialogisch“ dargestellt werden. So etwa werden seine Arbeiten über Karneval und Lachkultur in einem Rahmen diskutiert, der von Bergsons *Über das Lachen*, Christian Rangs Arbeit über die

*Historische Psychologie des Karnevals* und Cassirers Studien über die Renaissance bis zu der Aufnahme reicht, die sie in der Moskauer-Tartuener Schule (Lotman, Uspenski) gefunden haben. Die Frage allerdings, ob die Lachkultur etwas prinzipiell Anti-Autoritäres und Subversives ist und eine „Gegenkultur“ des Volks gegen staatliche Präpotenz darstellt oder, wie Boris Groys meint, als ein bloßes Ventil begriffen werden muss, das die bestehende Unterdrückung affirmiert und selbst „im Grunde autoritär“ ist, bleibt offen. Zum Wesen des Dialogischen (im Gegensatz zu Dialektischen) zählt auch, dass die Entscheidung, wer Recht hat, offen bleibt. Rede steht gegen Rede, Meinung gegen Meinung.

Erhellend sind Sasses Erläuterungen zur Bachtins Theorie des Romans als künstlerisch organisierter Rede- und Sprachvielfalt, in der sich die einheitliche Nationalsprache in eine Vielzahl sozialer Dialekte, Berufsjargons, Jugend- und Alterssprachen etc. spaltet. Lukács, den Bachtin aufmerksam studiert hatte, hatte das Epos geschichtsphilosophisch als Ausdruck einer geschlossenen, den Roman als Ausdruck einer sich auflösenden, fragmentarischen (bürgerlichen) Welt begriffen. Bachtin arbeitet zwar ebenfalls die Gegensätze von Epos und Roman heraus (Abgeschlossenheit/Offenheit, Vergangenheit/Gegenwart), sieht zwischen beiden aber keinen Entwicklungszusammenhang oder Ablösungsprozess. Für ihn stellt der Roman stattdessen die „inoffizielle Variante des Epos“ dar, der sich die Sprache und Darstellungsformen der niederen Gattungen (Bukolik, Fabel, Satire, Dialoge) oder des Volks einverleibt. Betrachtet Lukács infolgedessen Rabelais und Cervantes als den *Beginn* des Romans, so möchte Bachtin in ihnen bereits den

*Höhepunkt* des (karnevalesken) Romans erkennen. Sasse interpretiert Bachtins Theorie als Protest gegen das monologische Prinzip, das sich unter dem Diktat des sozialistischen Realismus auch auf dem Gebiet des Romans breitgemacht hat.

Gegen Sasses Buch könnte eingewendet werden, dass es sich oftmals im Abstrakten und gewissermaßen auf einer Metaebene aufhält. Da es ausdrücklich als Einführung geschrieben wurde, wäre es angebracht gewesen, die zentralen Begriffe des Dialogischen oder der Polyphonie der Rede etwas konkreter und anschaulicher zu machen, z.B. durch geeignete Zitate von Dostojewski oder Gogol und eine Textanalyse, die das Nicht-Gesagte auf das Gesagte reagiert, verdeutlicht. Der gleiche Einwand ließe sich auch gegen Sasses Behandlung der Autor-Held-Beziehung oder das Raum-Zeit-Problem („Chronotopos“) erheben.

Konrad Lotter

**Sebastian Schleidgen**  
**Zukunft verpflichtet?**  
**Der Nachhaltigkeitsbegriff zwischen Vertragstheorie und Utilitarismus, Marburg 2009 (Tectum), br., 122 S., 24,90 EUR**

Angesichts der Verselbständigung der technischen, ökonomischen, wissenschaftlichen und sozialen Systeme unserer Gesellschaft, angesichts einer von partikularen ökonomischen Interessen geleiteten nationalen und internationalen Politik und der daraus resultierenden krisenhaften Entwicklung mit Bezug auf Natur und Gesellschaft, angesichts der durch Erdbeben, Tsunami und atomaren Gau in Japan ablaufenden Kata-

strophe und angesichts des vor allem in Deutschland stattfindenden politischen Wettbewerbs um den schnellsten Aufstieg aus der zivilen Kernkraftnutzung stellt sich die Frage, ob und wie die Menschen die Erde – im Sinne von Marx – als ‚gute Familienväter‘ (MEW 25, 784) nachfolgenden Generationen in einem verbesserten Zustand hinterlassen können. Der heute zur Diskussion stehende Nachhaltigkeitsbegriff hat die von Marx geforderte Verbesserung des Zustands der Erde bei der Übergabe von Generation zu Generation lange Zeit aus den Augen verloren. Die Begrenzung der Probleme auf der Grundlage eines an Wachstum und Profit orientierten Denkens und eine lediglich auf aktuelle Ereignisse und Probleme reagierende Politik scheinen den Gedanken der Nachhaltigkeit auf ein rein reaktives und tagespolitisch orientiertes Problemlösungsverhalten zu reduzieren. Nicht wirkliche Nachhaltigkeit, sondern lediglich der Erhalt des Status Quo bestimmen die Diskussion über nachhaltige Entwicklung.

In seiner überarbeiteten Magisterarbeit „Zukunft verpflichtet?“ – angesichts der noch nicht abzuschätzenden Situation in Japan müsste anstelle des Fragezeichens eher ein Ausrufezeichen stehen – konstatiert Sebastian Schleidgen allgemeine Vorbehalte und Zweifel an der Wirksamkeit des Nachhaltigkeitsgedankens, an der Unbestimmtheit des Nachhaltigkeitsbegriffs und an den Strategien einer möglichen Umsetzung.

Der Begriff der nachhaltigen Entwicklung ist eng mit der Verantwortung für die Zukunft und dem Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen verbunden. Gerechtigkeit und Verantwortung gehören zu den grundlegenden Themenbereichen der Ethik. Zunächst

beschränkt auf interpersonelle Beziehungen zeigt sich im Verlauf der 1960er Jahre, dass die Folgen einer wesentlich am wirtschaftlichen Wachstum ausgerichteten Produktionsweise die Erweiterung der Ethik auf die Beziehung des Menschen zur Natur und auf das Verhältnis zu zukünftigen Generationen zur Folge haben muss.

Ausgehend von den Problemen eines „intragenerationellen“ Gerechtigkeitsbegriffs versucht Schleidgen eine theoretische Präzisierung des Nachhaltigkeitsbegriffs, wobei er die Vertragstheorie von John Rawls und die utilitaristische Verantwortungsethik von Dieter Birnbacher auf der Grundlage eines Konzeptes menschlicher Grundbedürfnisse diskutiert. Er möchte herausfinden, inwiefern beide Konzeptionen „als theoretische Grundlage einer eindeutigen und nachvollziehbaren Umsetzung nachhaltiger Entwicklung dienen können“ (32). Unter einer nachhaltigen Entwicklung versteht er dabei (in Anlehnung an den Brundtland-Report von 1987) eine Entwicklung, die „die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht mehr befriedigen können.“ Sein Ergebnis: Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit liefert wegen ihres verkürzten Generationenbegriffs, ihrer Annahme eines ausschließlichen Interesses der Individuen an den eigenen Nachkommen, der Unmöglichkeit langfristiger Planung und seiner Reduktion des Spargrundsatzes auf ökonomische Güter keine plausible Konzeption intergenerationaler Gerechtigkeit. Sie kann daher keinen Ansatz für eine nachhaltige Entwicklung bieten.

Birnbachers Konzeption scheint Schleidgen dagegen mit einigen wenigen Einschränkungen als „theoretische

Basis für die erfolgreiche Umsetzung nachhaltiger Entwicklung“ (113) geeignet. Ihm gelingt es nämlich, das Verhältnis von intra- und intergenerationellen Gerechtigkeitsaspekten schlüssig in Beziehung zu setzen und praxisbezogen auf der Basis einer hedonistischen Wertlehre die Bedürfnisse und Interessen der jetzt lebenden Generation mit allen zukünftig lebenden Generationen zu vermitteln. Der „intergenerationelle Nutzensummenutilitarismus“, wonach im Hinblick auf die Gesamtheit aller zukünftigen Generationen die größtmögliche Differenz von Glück und Leiden verwirklicht werden soll, ermöglicht es Birnbacher, „die unspezifischen Forderungen der Brundtland-Definition nachhaltiger Entwicklung auf adäquate Art und Weise“ zu präzisieren (96). Das Problem der Unsicherheit bei Entscheidungen über besonders riskante (Technologie-)Unternehmungen will Birnbacher durch die Forderung lösen, solche Unternehmungen so zu planen und auszuführen, „dass sie von späteren Generationen an evtl. geänderte Bedürfnisstrukturen angepasst werden können“ (95). Außer Acht bleibt dabei, dass die veränderten Bedürfnisstrukturen auch durch den technologischen Fortschritt geprägt werden.

Die Frage nach einer eindeutigen und nachvollziehbaren Umsetzung beantwortet Schleidgen am Ende seiner Arbeit mit der Konzeption einer „instruktiven Umsetzungsstrategie“, deren wichtigster Begriff der „strategische Imperativ“ ist. Darunter versteht er die Anpassung an die „jeweils herrschenden sozialstrukturellen und technologischen Bedingungen und Möglichkeiten“ (101 f.). Ergänzt wird die „instruktive Umsetzungsstrategie“ durch eine „Prozedur für politische Entscheidungssituationen, die erstens

prüft, ob die gerechte (Grund-)Bedürfnisbefriedigung durch die je spezifische Entscheidung negativ tangiert wird oder werden kann und zweitens entsprechend dem Ergebnis dieser Prüfung Handlungsvorschläge im Sinne nachhaltiger Entwicklung generiert“ (104).

In seinem lezenswerten Beitrag zur Nachhaltigkeitsdebatte gelingt es Schleidgen, wichtige Grundbegriffe und Lösungsansätze der Nachhaltigkeitsforschung zu hinterfragen und auch (auf abstrakter Ebene) Umsetzungskriterien anzugeben. Angesichts des augenscheinlichen Mangels ist eine ethisch begründete Perspektive für nachhaltige gesellschaftliche Entwicklung von großer Wichtigkeit. Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte gebieten es allerdings auch, Grundsätze und Kriterien für die Bewertung von Fehlentwicklungen zu erarbeiten und Möglichkeiten aufzuzeigen, diese politisch und rechtlich zu korrigieren. Schleidgen sieht deutlich, dass das Problem der Umsetzung nachhaltiger Entwicklung nicht allein auf der Ebene der politischen Praxis verhandelt werden kann: „Nachhaltigkeit im politischen Handeln und Entscheiden wird sich aber nicht durchsetzen lassen, solange es nicht auf einem gesamtgesellschaftlichen Konsens beruht“ (114). Abstrakte moralische Appelle sind zu wenig. Gerade die Ereignisse von Fukushima und die deutsche Reaktion darauf aber zeigen, wie schnell sich ein solcher Konsens u.U. herstellen kann und die Politik zu einem nachhaltigen Handeln zwingt.

Ein Mangel von Schleidgens Arbeit besteht darin, dass er nicht auf die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse eingeht. Der für seine Nachhaltigkeitskonzeption zentrale Begriff der Bedürftigkeit bleibt deswegen merkwürdig unbestimmt. In einer Gesellschaft, deren

ökonomische Struktur wesentlich durch quantitative Profitmaximierung bestimmt ist, erweist sich die qualitative Bestimmung von gesellschaftlichen Leitbegriffen als schwierig. Dies gilt nicht nur für den Begriff der Nachhaltigkeit, sondern auch für die Begriffe des Wohlstands, des Fortschritts, der Solidarität oder der Gerechtigkeit. Daher müssen diese Begriffe auch in eine kritische Theorie der Gesellschaft eingebettet werden. Eine wirklich nachhaltige Entwicklung im „Reich der Notwendigkeit“ ist nur in einer Gesellschaft möglich, die ihren Stoffwechselprozess mit der Natur nicht fremdbestimmt, sondern – losgelöst von profitorientierten Interessen – frei und verantwortungsvoll gestaltet. „Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß ... die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn“ (MEW 25, 828).

*Reinhard Meiners*

**Tatjana Schönwälder-Kuntze**  
**Freiheit als Norm?**  
**Moderne Theoriebildung und der**  
**Effekt Kantischer Philosophie, Bielefeld 2010 (transcript), 314 S.,**  
**34,80 EUR**

Das Buch beginnt mit dem Kant-Zitat: „Die Idee der Menschheit, die Idee der vollkommenen Republik, eines glückseligen Lebens und dergleichen mehr fehlt den meisten Menschen. Viele Menschen haben keine Idee von dem, was sie wol-

len, daher verfahren sie nach Instinct und Autorität.“ Dass es heute, mehr als 200 Jahre danach, vielen als selbstverständlich erscheint, eher diesen Ideen als Autoritäten oder Gefühlen zu folgen, zeigt, welchen Effekt sie hatten. Es hat sich aber auch gezeigt, wie wenig klar sie in philosophischer Hinsicht sind.

In ihrer Habilitationsschrift zeichnet Tatjana Schönwälder-Kuntze die Kantische Theoriebildung und -architektur aus dieser Perspektive nach. Kant habe nicht schlicht das menschliche Erkenntnisvermögen untersucht; er habe auch nicht beschrieben, wie wir denkend die Welt strukturieren, sondern hat unter bestimmten historisch-gesellschaftlichen Bedingungen auf ein Problem reagiert und seine Theorie aufgrund einer bestimmten Zwecksetzung entworfen. Das Problem, auf das Kant reagierte, lässt sich vereinfacht als Krise der ‚alten Metaphysik‘ beschreiben und der Zweck, den er mit seiner Theorie verfolgte, als jene allgemeine Glückseligkeit, wie sie in obigem Zitat genannt wird. Die Philosophie Kants gilt der Autorin folglich als gleichsam paradigmatisches Modell einer modernen Theoriebildung, in der Wissen keine repräsentative Funktion mehr besitzt, sondern einen zweckgerichtet konstruktiven Charakter annimmt. Für Kant stelle demnach theoretisches wie praktisches Wissen nur das Mittel dar; „die Herstellung allgemeiner Glückseligkeit [erhält] den Status, letzter Zweck der Wissenschaften zu sein und damit auch letzter Zweck der philosophischen Theoriebildung“ (65).

Kants Theoriebildung geht bekanntlich von drei, seiner Meinung nach, allgemein anerkannten Tatsachen aus: dass jeder Mensch nach Glück strebt; dass es Erkenntnis gibt; und dass es Sittliches gibt. Philosophie habe daher nicht die

Aufgabe, deren Existenz zu beweisen, sondern die Bedingungen aufzufinden, unter denen sie möglich sind, und die Regeln zu formulieren, nach denen sie wirklich werden. Da diese Bedingungen nun aber nicht mehr – wie vormals – im Gegenstand, in Gott oder den Dingen, gefunden werden können, sucht Kant sie im Subjekt, im menschlichen Vernunftvermögen. Kants „kopernikanische Wende“ stellt für die Autorin die neuzeitliche Konsequenz dar, Erkenntnis und Moral nicht mehr äußerlich durch Rekurs auf Autoritäten, sondern nur mehr innerlich, durch die Vernunft selbst begründen zu können. Sie spricht vom „kantischen Traum“ (83) einer szientifischen Vernunft, die zwar kein Wissen produziert, die aber ein „reflexives Wissen“ (99) zu generieren vermag, um Wissen zum Zweck der Glückseligkeit herzustellen.

Im Zentrum der Arbeit steht der Begriff der Freiheit, den Schönwälder-Kuntze als den Angelpunkt zwischen theoretischem und praktischem Wissen in Kants Theoriearchitektur begreift. Zwar könne Freiheit niemals Gegenstand der Erkenntnis sein, die allemal auf sinnliche Erfahrung begrenzt ist, aber die Vernunft führe notwendigerweise auf die Idee einer Freiheit, die als ein selbst unbedingter, d.i. spontaner, Anfang einer Ursache-Wirkungskette gedacht wird. Diese Vernunftidee der Freiheit – und dies arbeitet die Autorin heraus – werde von Kant selbst als *Kausalität* und damit zugleich als in sich gesetzlich bestimmt. In der 3. Antinomie zeige Kant, dass die Idee einer gesetzlosen Freiheit, als bloße Willkür oder als Freiheit zu wählen, kein konsistenter Begriff sei, so dass Freiheit immer als kausal und damit als gesetzlich gedacht werden müsse.

Hat dieser Freiheitsbegriff innerhalb

der theoretischen Philosophie keinen Ort, ist es das Unternehmen Kants, ihn als Fundament der Moralphilosophie zu explizieren. Zentrales Anliegen der Autorin ist es hierbei, einerseits den immer wieder konstatierten Gegensatz zwischen Freiheit und Gesetzmäßigkeit des Willens aufzulösen, und andererseits den ebenso häufig genannten Dualismus von sittlichem Sollen und naturkausalem Sein zu überwinden. Diese Gegensätze, so Schönwälder-Kuntze, rührten daher, dass der freie Wille als gesetzlos gedacht werde. „Der freie Wille als gesetzloser wäre ein ‚Unding‘, weil Bestimmung Kausalität *ist* und weil Kausalität für Kant den ‚Begriff von Gesetzen‘ impliziert.“ (190). Was Kant zeige, ist, dass das Sittengesetz der Freiheit entspringt, und dass sittliches Handeln keineswegs der Naturkausalität widerspricht.

Dieser Grundlegung des Sittlichen schließt sich in Kants Theoriebildung die Metaphysik der Sitten an, die diese formale Struktur einer rein praktischen Vernunft auf den Zwecke setzenden Willen anwendet. Die Autorin arbeitet hier heraus, dass eine solche Metaphysik keinen Pflichtenkanon erstellen will, sondern dass es Kant um ein reflexives Wissen geht, wie Recht und Tugend in der Weise zu bestimmen sind, dass sie der Form nach mit dem Prinzip der Sittlichkeit übereinstimmen und zugleich die Bedingungen enthalten, unter denen die Glückseligkeit eines jeden als materialer Zweck wirklich werden kann. Die juristischen Gesetze nennen die „allgemeine Interaktionsbedingung, die jedem äußeren, d.i. zwischenmenschlich relevanten Gebrauch vernünftiger Freiheit zugrunde liegt“ (210). Die Tugendlehre hingegen habe den Nachweis zum Inhalt, dass und wie aus der Bestimmung des Willens durch das Sittenge-

setz in materialer Hinsicht ein „intellektuelles Vergnügen“ (221) entsteht. Allgemeine Glückseligkeit bestünde demnach in einer solchen „vollkommenen Republik“, wie eingangs zitiert, in der jener äußerliche juristische Rahmen zugleich auch innerlich gewollt wird.

Schönwälder-Kuntzes überzeugende Rekonstruktion der inneren Systematik von Kants Moralphilosophie endet allerdings mit einem unbefriedigenden Ergebnis. Denn da jenes glückselige Leben, nach dem jeder strebt, nicht nur vom sittlich-guten Willen abhängt, sondern auch vom „Naturgeschehen“ (232) und damit von kontingenten äußeren Umständen, müsse nun umgekehrt um der Tugend willen die Übereinstimmung der sittlichen mit der natürlichen Welt angenommen und daher die Existenz Gottes als Garanten dieser Einheit postuliert werden. „Gott wird hier von Kant als Anwendungsbedingung des schon moralisch bestimmten Willens verhandelt, weil er die Garantie birgt, ... dass sich die Moralität auch dann lohnt, wenn es irdisch nicht offensichtlich wird“ (236). Es ließe sich hier, schreibt die Autorin, „auch von einer Selbsttäuschung der Vernunft sprechen“ (235).

Mir will allerdings scheinen, dass dies nicht Kants letztes Wort ist. Zwar folgt in der Tat aus der sittlichen Freiheit als Prinzip der Kantischen Moralphilosophie, dass die Übereinstimmung von Tugend und Glück nur postuliert werden kann. In der „Kritik der Urteilskraft“ (§ 84) jedoch begründet Kant das Prinzip, die Natur so beurteilen zu müssen, als habe auch sie die Glückseligkeit des Menschen als ihren Endzweck. Dazu befähige nicht nur die „Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden“, sondern auch die Kunst, die Natur nach freien

Zwecken als Mittel zu gebrauchen. Hier bindet Kant die Glückseligkeit nicht nur ans Ethische der Willensbestimmung, sondern auch ans Technische der Naturbeherrschung. Zu einer modernen Theoriebildung dürfte denn auch notwendig die Idee gehören, dass der Mensch der Natur nicht ausgeliefert ist, sondern, so das Ideal, durch Technik ihr „Herr und Meister“ werden könne.

Unabhängig von dieser, über die Moralphilosophie hinausgehenden Frage zeigt Schönwälder-Kuntzes Arbeit dem Leser, wie man aufgrund eines breiten und reflektierten Instrumentariums der Theoriebildungsanalyse nicht nur Kants praktische Philosophie, sondern auch deren Wirkung bis heute höchst fruchtbar in den Blick nehmen kann.

*Alexander von Pechmann*

**Detlef Staude (Hg)**  
**Methoden Philosophischer Praxis**  
**Ein Handbuch, Bielefeld 2010**  
 (transcript), Reihe Edition Moderne  
 Postmoderne, kart., 280 S.,  
 28,80 EUR

Das von Detlef Staude herausgegebene Handbuch „Methoden philosophischer Praxis“ ist kein Katalog von Anwendungsmöglichkeiten der Philosophie außerhalb des akademischen Wissenschafts- und Lehrbetriebs. Sein Gegenstand ist die Reflexion der Methodik philosophischer Praxis als in den letzten Jahren in vielen Formen entwickelte Weise, das Potential des Philosophierens für den Alltag nutzbar zu machen. Das Anliegen des Buchs versteht sich so als genuin philosophisches in zweifacher Hinsicht: Wie der Begriff der philosophischen Praxis als der Philosophie inhärente Fragestellung betrachtet

wird, so auch ihre Methodik als „techné“ in Gestalt des dialogischen Prinzips.

Unter diesen Gesichtspunkten bieten die von verschiedenen AutorInnen verfassten Beiträge sowohl eine Bestandsaufnahme der philosophischen Praxis im allgemeinen als auch Untersuchungen spezifischer Tätigkeitsfelder der philosophischen Praxis, die von der Kindererziehung und Schule bis zum „Führungscoaching“ reichen.

Die Beiträge, denen jeweils ein „Abstract“ vorangestellt ist, bieten so einen interessanten Überblick zur Thematik der philosophischen Praxis. Durch einen umfangreichen Index im Anhang wird der Handbuchcharakter des Werkes hervorgehoben.

*Georg Koch*

**Mohamed Turki**  
**Humanismus und Interkulturalität**  
**Ansätze zu einer Neubetrachtung**  
**des Menschen im Zeitalter der Glo-**  
**balisierung, Leipzig 2010 (Edition**  
**Hamouda) 164 S., 14,90 EUR**

Der Begriff des Humanismus ist seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frage gestellt worden und während des 20. Jahrhunderts so sehr in Bedrängnis geraten, dass er in der Philosophie des Abendlandes zuletzt zerstört wurde. Dies ist die Diagnose des an der Universität Tunis lehrenden und seit seiner Pensionierung in Deutschland lebenden Philosophen Mohamed Turki.

Zwar wird Turki diesen düsteren Befund im Laufe seiner Darstellung wieder etwas aufhellen und auch in der gegenwärtigen abendländischen Philosophie Tendenzen aufspüren, die sich diesem Zerfall widersetzen – er wird dann nur noch von der „krisenhaften Lage, in der

sich der Humanismus gegenwärtig befindet“ (126) sprechen –; trotzdem ist die These von der Zerstörung des okzidentalischen Humanismus Ausgangspunkt seiner Abhandlung. Die Umstände, die diesen Prozess in Gang setzten und ihn bis heute aufrecht erhalten, können an Ereignissen wie der Niederwerfung der Studentenrevolte am Tiananmen-Platz, dem Balkankrieg mit dem Genozid von Srebrenica, dem Bürgerkrieg in Ruanda, den Tragödien von Tschetschenien, dem 11. September und dem Massaker von Djenine an den Palästinensern sowie dem Irakkrieg festgemacht werden. Auf den ursächlichen Zusammenhang dieser Ereignisse mit der Zerstörung des Humanismus geht Turki nicht näher ein. In einer Darstellung, die mehr als ein Jahrtausend umfasst, vermisst der Rezensent in dieser Aufzählung die beiden Weltkriege und den Holocaust als die größten Katastrophen des 20. Jahrhunderts. Auch bildet die Erwähnung der politischen und gesellschaftlichen Tragödien nur die Voraussetzung für das Thema, denn der Verfasser verfolgt den Zerstörungsprozess des Humanismus fast ausschließlich auf der geistesgeschichtlichen Ebene.

Nachdem die Geschichte des Humanismus von der römischen Antike, die bereits selbst ein interkulturelles Moment enthält, da sie eine Verschmelzung von griechischer und römischer Lebenswelt darstellt, bis zur europäischen Aufklärung und seiner Ausgestaltung im deutschen Idealismus nachgezeichnet wird – wobei die Kritik des klassischen Humanismus durch Feuerbach und Marx etwas merkwürdig in der Luft hängt –, werden die antihumanistischen Erscheinungen aufgegriffen.

Die ersten Auflösungstendenzen sieht Turki bei Kierkegaard, den er zu den

Rechtshegelianern zählt. Seine Bestimmung des Menschen als „existierende Einzelheit“ entziehe sich jeder mit allgemeinen Kriterien operierenden Erkenntnis. Ihm folgt Nietzsche mit seinem antihumanistischen Manifest (63). Seine Philosophie der Zukunft, die als „eine Kritik der Modernität“ (Nietzsche) gemeint ist, zerstöre den Humanismus, indem er diesen als eine „Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Herdentier oder wie sie sagen, der ‚freien Gesellschaft‘“ enttarnt. Als Antwort auf Sartres Diktum, dass der Existentialismus Humanismus sei, bricht dann Heidegger in seinem Humanismusbrief mit jeder Tradition des abendländischen Humanismus. Turki verfolgt den destruktiven Weg weiter über den Strukturalismus bis hin zur Postmoderne. Auch die Diskussion einer „Handvoll ausgeflippter Intellektueller“ (Habermas) über die Möglichkeiten der modernen Eugenik und der Züchtung von Menschen rechnet Turki zu destruktiven Indizien der abendländischen Diskussion.

Auf der Suche nach anderen Ansätzen humanistischen Denkens greift Turki auf eine außereuropäische Tradition zurück. Ausdrücklich bemerkt er, dass mit dem Humanismus im arabisch-islamischen Raum dem eurozentrischen Humanismus nicht die eine ausschließliche Alternative entgegengehalten werden soll, sondern dass es zuerst darum gehe, *exemplarisch* die Grenzen des okzidentalen Humanismus zu überschreiten. Andere Perspektiven und Erfahrungen afrikanischer, asiatischer oder lateinamerikanischer Völker müssten in diesen Diskurs ebenso aufgenommen werden. Dieser Humanismus im islamischen Bereich erringt seine Blüte im 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung und beschränkt sich nicht nur auf die Philo-

sophie, sondern entfaltet sich in verschiedenen Schriften, die man unter der Rubrik Adab, d. h. philosophische Literatur, zusammenfasst. Das Besondere an dieser Kultur ist, dass sie bereits interkulturelle Beziehungen aufweisen. Zu diesen Autoren gehören einerseits Christen wie z. B. Yahyâ ibn 'Adi (gest. 974), Juden wie Ishâq al-Isra'îli (gest. 932) oder Ibn Gabirol (gest. 1058) und Moslems wie Ibn Sina (gest. 1037) und Al-Gazâlî (gest. 1111), die andererseits verschiedenen Völkern wie Persern (Miskawayh, gest. 1029, oder Ibn al-Muqaffa'), Türken (Al-Farabi) und Arabern (wie Tawhidi, Ibn Tufail, gest. 1185, oder Ibn Rushd, gest. 1198) angehören.

Es wäre sicherlich interessant gewesen, die inneren Beziehungen dieser „multikulturellen Gesellschaft“ nachzuzeichnen, ihre Entfaltung, aber auch ihre Unterdrückung und Verfolgung. Leider bleibt es bei der Erwähnung dieses Phänomens. Für den westlichen Leser dürfte aber die kurze und prägnante Darstellung der wichtigsten Etappen der nun ausschließlich islamischen Geschichte interessieren, beginnend von Al-Farabi über Miskawayh und Tawhidi bis zum Geheimbund der Lauteren Brüder in der irakischen Stadt Basra. Die weiteren Stationen sind dann mit dem Namen Ibn Sina (Avicenna) verbunden und finden mit dem Historiker Ibn Khaldun (1332-1406) einen letzten Höhepunkt.

In der arabischen Renaissance Mitte des 19. Jahrhunderts, die durch den Kontakt der arabischen Welt mit Europa einsetzte – als ersten Anstoß nennt Turki Napoleons Ägyptenfeldzug von 1798 –, beginnt im arabischen Raum nicht nur die Verarbeitung europäischen Gedankenguts, sondern auch eine Neuaneignung der griechischen Antike.

Der europäische Humanismus wird teils übernommen, teils aber wird die zu starke Betonung der Individualität, dem jede Spiritualität abhanden gekommen sei, abgelehnt (112). Es bildet sich ein säkularer Humanismus heraus, dem aber auch eine Rückkehr zu den Wurzeln des Islams entgegengestellt wird.

Von hier geht Turki zu einigen Lösungsvorschlägen über, die sich in der westlichen Welt im 20. Jahrhundert herausgebildet haben. Eine Brücke zwischen der Entwicklung im Islam und der Situation im Westen stellen die Arbeiten von *André Clair* dar. Sein Vorschlag eines intersubjektiven Humanismus scheint jedoch eine grundlegende Lösung nicht zu bieten. Denn wenn dieser „sich als die Anwesenheit des Allgemeinen im Individuum“ (126) konstituiert, dann fragt sich, ob ein solcher Ansatz sehr viel weiter reicht als der kantische kategorische Imperativ, so sehr er auch die Transkulturalität betont und mit dem Besonderen nicht bloß den einzelnen Menschen, sondern auch die verschiedenen Kulturen meint. Auch der etwas andere Ansatz von *Emmanuel Levinas* könne nicht befriedigen. Obwohl die „Erfahrung der Andersheit“ im „Antlitz des Anderen“ als Versuch zu werten sei, den Blick „vom Subjekt als grundlegendem Prinzip neuzeitlichen Denkens zum anderen (zu verlagern), der nun als Hoffnungsträger des Humanen auftritt, nachdem sich der Sieg des Humanismus über die Subjektphilosophie als trügerisch erwiesen“ (134) habe, überschreitet auch Levinas nicht das grundlegende Subjekt-Objekt-Verhältnis. Die Gefahr bleibt, dass dieser altruistische Ansatz doch wieder nur in die Bestätigung der eigenen Subjektivität umschlage (135).

Viel eher sieht Turki in der Philosophie

von *Bernhard Waldenfels* den Versuch, über die Subjekt-Objekt-Dichotomie hinauszukommen. Denn nach ihm beginnt das Fremde nicht erst beim Anderen, sondern bei sich selbst: „Das Fremde beginnt im eigenen Haus; es beginnt mit dem leiblichen Selbst, das niemals völlig bei sich, sondern stets eingelassen ist in ein nie völlig zu entwirrendes Geflecht von Eigenem und Fremden“. Diese Verschränktheit von Subjekt und Objekt, in der „keiner bei sich zu Hause ist“, tritt in allen Bereichen des menschlichen Lebens, so auch in der Interaktion, der Sprache oder der Kultur auf. „Kein Mensch ist ... seiner Sprache oder Kultur ganz und gar zugehörig, sondern steht immer in einem interkulturellen Bezug von Eigenem und Fremden“ (142). Mit diesem Ansatz eröffne Waldenfels einen neuen Zugang zu fremden Kulturen, in dem die Erfahrung des Fremden eine Bedingung der eigenen Selbstverwirklichung ist (143).

Turkis Buch stellt sich nicht die Aufgabe, mit einem eigenen Vorschlag den interkulturellen Humanismus zu explizieren. Es bietet eine Bestandsaufnahme der bisherigen Diskussion, zeigt die Grenzen des in Europa entwickelten Humanismus auf und zeigt die bis jetzt noch nicht zu einem befriedigenden Ergebnis gekommene Debatte in einer sich allmählich herausbildenden Weltgemeinschaft auf. Für diese Bilanz der Perspektive auf einen intersubjektiven Humanismus bietet es viele Anregungen.

*Martin Schraven*

**Paul U. Unschuld**  
**Ware Gesundheit**  
**Das Ende der klassischen Medizin,**  
**München 2009 (Beck), br., 124 S.,**  
**9,95 EUR**

Der Patient ist krank und Heilung nicht in Sicht. Im Gegenteil: Er wird immer kränker, je mehr an ihm herumgedoktort wird. „Iatrogen“ könnte man das nennen, hausgemacht also, denn der Patient, das Gesundheitssystem, leidet gewissermaßen an sich selbst. Aber die Krankheit ist – um im Bild zu bleiben – ansteckend: Sie infiziert uns alle durch stark steigende Kosten bei deutlich sinkenden Leistungen.

Dem aufmerksamen Zeitgenossen ist der sieche Zustand des Gesundheitswesens seit langer Zeit vertraut. Trotzdem vermag er sich keinen Reim darauf zu machen, wie ständig steigende Kosten in Form der Beiträge zu den Krankenkassen, der Praxis-Gebühr, der Zuzahlungen für Medikamente und Hilfsmittel sowie der hohen staatlichen Zuschüsse zu immer weiteren Einschränkungen der ärztlichen und zahnärztlichen Behandlung führen. Der Medizin-Historiker Paul U. Unschuld versucht die Zusammenhänge aufzuzeigen, die zu der evidenten Verschlechterung führen; denn die Gründe dafür erschließen sich selbst vertrauten Beobachtern nicht ohne weiteres. Weil man neugierig ist, liest man seine Darstellung interessiert, allerdings mit zunehmender Skepsis, da die Zweifel an der Objektivität mit jedem Kapitel ein wenig wachsen.

Wie jede solide Darstellung, so beginnt auch diese mit der Klassik, bei der griechischen Aufklärung also. Ohne Zweifel wurden in jener frühen Epoche die Grundlagen jeglicher Modernität nicht nur erkannt, sondern auch in die

– medizinische – Praxis umgesetzt, die Erkenntnis nämlich, dass die Menschen nicht von numinosen Mächten – Gespensern, Geistern und Göttern – abhängig sind, sondern allein von den Gesetzen der Natur. Und soweit die Naturgesetze den menschlichen Körper betreffen, verstehen sich darauf am besten die Ärzte, die seit jenen vorchristlichen Jahrhunderten unglaublich viel über die Ursachen von Leben, Leiden und Sterben erkannt haben. Kein Zweifel, dass dies einen gewaltigen Schritt aus der Fremdbestimmung – durch Götter und ihre Stellvertreter – zu einer autonomeren Gestaltung des Lebens bedeutete. Um den Preis allerdings, dass an die Stelle der alten Götter hinfort die „Götter in Weiß“ traten, die die eben erworbene Autonomie sogleich wieder zu einem beträchtlichen Teil – auch im Wortsinn – einkassierten. Unruh negiert diesen Umstand völlig, und darin darf man wohl den Grund seiner Befangenheit ausmachen, die im Verlauf seiner Schrift immer deutlicher wird.

Spätestens mit Beginn der Industrialisierung wurde klar, welche Bedeutung dem „Humankapital“ ökonomisch, aber auch militärisch zukommt, und zwar nicht nur numerisch, sondern auch, was die körperliche Verfassung anbelangt. Die Gesundheit des Volkes wurde deshalb zu einer öffentlichen Aufgabe, die – in Verbindung mit einer Kranken- und Sozialversicherung für alle – den Ärzten übertragen wurde. Daraus resultiert deren historisch einzigartiges Privileg, da sie, nun für die „Volksgesundheit“ zuständig, die Gesellschaft anwaltlich auch hinsichtlich der Arbeits-, Wohn- und Lebensbedingungen gegenüber den Besitzenden vertreten sollten.

Die Entprivilegierung der „praktischen“ Ärzte setzte mit der Einrichtung von

Krankenhäusern als Zentren für die Diagnose und Therapie sämtlicher gesundheitlicher Beeinträchtigungen ein. Diese Zentralisierung des Gesundheitswesens erforderte und ermöglichte die Entwicklung und Anschaffung teurer diagnostischer und therapeutischer Technologien, die die Mittel der traditionellen hausärztlichen Praxen bei weitem übersteigen. Als seit den 1980er Jahren der öffentliche Geldmangel die in staatliche und kirchliche Trägerschaft gelegten Krankenhäuser erreichte, gerieten sie „unwiderruflich in die Abhängigkeit von Amortisations-, wenn nicht gar Renditestrategien“, diagnostiziert Unruh. Dies markiert zugleich den Einstieg in die Ökonomisierung des Gesundheitswesens. Immer mehr Investoren legen ihr nach gewinnträchtigen Anlagen suchendes Kapital in Privat-Kliniken an, die angesichts der zunehmenden Privatisierung der Kosten für Gesundheits-Dienstleistungen satte Profite versprechen; die Kompetenz des Arztes und seine persönliche Verantwortung für die Patienten treten deshalb hinter die Interessen der Kapitalmärkte zurück.

Eine vergleichbare Entwicklung zeichnet sich bei den beiden anderen Säulen des Gesundheitswesens – den Apotheken und den niedergelassenen Ärzten – ab. Auch die Apotheker genossen einst – als approbierte Arzneimittel-Kundige – umfangreiche Privilegien. Inzwischen werden Medikamente durch Internet-Händler wie Gemischtwaren vertrieben, die naturgemäß so beratungsintensiv agieren wie Gebrauchtwagenhändler. Medikamente werden zur beliebigen Handelsware, die der arzneikundlich wenig bewanderte Arzt verschreibt, weil eine mit aggressiven Methoden arbeitende Pharma-Industrie ihn, aber auch den „Konsumenten“ direkt bear-

beitet. Die Apotheken verlieren ihre wirtschaftliche Grundlage und werden allmählich überflüssig.

Die Ärzteschaft zählt allerdings nicht zu den Profiteuren des sich beständig verteuernenden Gesundheitswesens; in vielen Fällen ist wohl eher das Gegenteil festzustellen. Ihre einstmals großzügige Honorierung wurde oft so sehr reduziert, dass der Patient, obwohl mit einer Verweildauer von wenigen Minuten abgeseigt, sich schon besorgt nach dem Befinden seines Arztes erkundigen muss. Noch bedenklicher aber ist, dass die Ärzte zunehmend in den Griff fachfremder Interessen geraten, unter den Einfluss der medizinisch-technischen und der pharmazeutischen Industrie, die sich zuerst an den Gesetzen des Marktes orientieren und dann vielleicht auch an den Bedürfnissen der Patienten. Die Ärzte werden dadurch marginalisiert, zu Erfüllungsgehilfen dieser Entwicklung degradiert. Es steht jedenfalls nicht gut um viele Arzt-Praxen, die der Autor bereits als „Randerscheinungen“ ausmacht, und natürlich bekommt der Kassen-Patient das auf vielfache Weise zu spüren.

„Erstmals in der Geschichte der Medizin ist der Kranke für die Volkswirtschaft vielleicht noch wertvoller als der Gesunde“ – diese absurde Logik, so mutmaßt Unruh, wird von einer großen Koalition verfolgt, der die Parteien, die Krankenkassen, die Pharma- und die medizinisch-technische Industrie angehören. Ziel dieser „Verschwörung“ ist es längerfristig, nicht nur die Ärzte und Apotheker zu entmachten, sondern auch die Krankenkassen zu verstaatlichen und schließlich selbst die Industrie in eine staatliche Regie einzubinden, „um letztlich das gesamte Gesundheitswesen von den Herstellern bis zu den Verbrauchern in eine staatliche gelenkte Einheits- und

Zuteilungsvorsorgung überführen zu können“. „Auf diesen Endpunkt muss die derart gerichtete Politik zusteuern; ein anderes Ziel gibt es nicht“, meint der Autor.

Vieles von dem, was der Medizin-Historiker beklagt, ist beklagenswert, aber was der Alltags-Ökonom daraus folgert, ist absurd. Davon abgesehen: Die Schrift lässt jeden Hinweis darauf vermissen, wie wir aus der desaströsen Situation herauskommen könnten, in der sich das klinisch fast schon tote Gesundheitssystem befindet. Dabei ist schon deutlich erkennbar, dass sich die Situation nur weiter verschlechtern kann. Die alte Furcht: „Weil Du arm bist, musst Du früher sterben“ gewinnt desto mehr Bedeutung, je weiter vor allem die medizin-technischen Entwicklungen wie die genetischen Erkenntnisse voranschreiten, die nahezu alle „Reparaturen“ am menschlichen Körper ermöglichen. Die Mittel dafür werden aber natürlich nicht für alle Patienten zur Verfügung stehen. Der Alltags-Ökonom Unruh erkennt nicht, dass wir schon längst in der von ihm beklagten Waren-Gesellschaft leben. Deshalb sind die Gesetze des Marktes eben stärker als die Gesetze der Natur, jedenfalls noch in den kommenden Monaten ... aber nach dem nächsten Banken-Crash vielleicht schon nicht mehr.

Bernd M. Malumat

**Nikolaus Urbanek**  
**Auf der Suche nach einer**  
**zeitgemäßen Musikästhetik**  
**Adornos Philosophie der Musik und**  
**die Beethoven-Fragmente, Biele-**  
**feld 2010 (transcript), kart., 322 S.,**  
**32,80 EUR**

Was geschieht beim Aufeinandertreffen des „wohl einflussreichsten ‚Musikphilosophen‘ des 20. Jahrhunderts mit der ‚Centralsonne der modernen Tonwelt‘“? (8) Warum ist Beethovens Musik für Adorno „die Hegelsche Philosophie“, zugleich aber „wahrer als diese“? (260 f.) Und was hat seine Auffassung des Verhältnisses von musikalischer Sprache und Zeit mit diesem Diktum zu tun? In seiner Suche nach einer zeitgemäßen Musikästhetik setzt sich Urbanek in einer sehr gelungenen Kombination philosophischer und musikwissenschaftlicher Perspektiven mit diesen Fragen, die sozusagen den Kern Adornos *Philosophie der Musik* betreffen, auseinander. Die Auseinandersetzung mit Adorno ist für Urbanek dabei „nach wie vor eine Auseinandersetzung mit der Disziplin Musikästhetik selbst: und zwar an ihrem Fundament“ (8); und so überrascht es nicht, dass sein Projekt in vielerlei Hinsicht dem Denken Adornos verpflichtet ist. Zentraler Einsatzpunkt ist dabei die Lektüre der Beethoven-Fragmente auf ihr Aktualisierungspotenzial für Adornos Musikästhetik und auf die Frage hin, inwiefern diese Re-Lektüre eine Neubewertung der musikästhetischen und musikphilosophischen Schriften Adornos nötig mache.

Das metonymische Gleiten von der Bezeichnung als „Beethoven Fragmente“ zum „Beethoven Buch“ verdeutlicht bereits in der Einleitung eine zentrale These Urbaneks zu seinem „theoretischen

Ort“ (13): als Fragment gebliebenes Hauptwerk, „mit dem Anspruch einer *Philosophie der Musik*“ (18) ausgestattet, sei es vis-à-vis der *Ästhetischen Theorie* und *Negativen Dialektik* zu positionieren und ebenso bedeutend und bedeutungsgebend für das Denken (und Verständnis) Adornos. Im Laufe seiner Ausführungen wird Urbanek im Kapitel „Beethovens Kritik Hegels“ zu der Aussage kommen, dass von Adornos Beethoven-Interpretation her Licht auf die *Negative Dialektik* falle: „Die Beethovensche Musik ist gewissermaßen die Probe aufs Exempel, daß das Ganze die Wahrheit ist.“ (262) Doch die Frage, inwiefern Adorno aus seinen Betrachtungen der immanenten Bewegungen des Beethovenschen Werks, verstanden als Bewegung der Selbstkritik, gelernt habe, die Hegelsche Dialektik zu kritisieren (vgl. 261), sei für den Moment hintangestellt.

Einleitend sei hier nur auf den hochgreifenden Anspruch dieses Dissertationsprojekts verwiesen: Ausgehend von der Kartographie eines „(idealen) Gesamttextes“ (13) des ästhetischen Denkens Adornos sollen die einzelnen Texte positioniert, in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt und insbesondere die These überprüft werden, inwiefern das Beethoven Buch den „kontrastierenden Dialogpartner der *Philosophie der neuen Musik*“ (13) darstelle, eine Annahme, die nicht nur den Stellenwert dieser Schrift innerhalb Adornos ästhetischer Systematik verändern, sondern in einem als dialektisch konzipierten Denkgebäude insgesamt weitreichende Folgen zeitigen würde. Adorno „als *systematischen Denker*“ (13) aufzufassen, ist für ein solches Projekt also eine durchaus notwendige Prämisse.

Die methodische Spannung, in der eine solche Lektüre bezüglich ihres aus 370

Fragmenten bestehenden zentralen Textkorpus steht, der zwar als Fragment gebliebenes Hauptwerk systematischen Anspruch erheben mag, jedoch nie als solches vollendet und freigegeben wurde, versucht Urbanek als Chance zu interpretieren: Adorno folgend schlägt er eine „offene Lektüre“ in Konstellationen vor, die die Möglichkeit eröffne, nicht nur der Gefahr des „identifizierenden Denkens“ zu entgehen, sondern „die dialektisch erstarrten Denkfiguren Adornos“ (17) wieder in Bewegung zu bringen.

Im Prolog, der mit der Frage, wie Musikästhetik heute möglich sei, überschrieben ist, situiert Urbanek zunächst Adornos *Ästhetische Theorie* jenseits der „traditionellen Doppelcodierung“ (23) der ästhetischen Debatte, die er ausgehend von Kant und Hegel im Laufe des Kapitels über die Register ‚Formalisten‘ und ‚Hermeneutiker‘ hin zur Gegenüberstellung von Wahrheits- und Wirkungsästhetik verschiebt. Urbanek nutzt die Auseinandersetzung mit Bubners Kritik an Adornos Wahrheitsästhetik, um aufzuzeigen, dass dessen Argumentation diesem Manichäismus verhaftet bleibe und im Anschluss an Adorno „sowohl Aspekte einer Wahrheitsästhetik wie Aspekte einer Erfahrungsästhetik unhintergehbare Momente einer zeitgemäßen Musikästhetik darstellen müssen“ (42). Er kommt zu seiner eigenen Formulierung einer „Kunstwahrheit“ (40), die sich auf einen genuin ästhetischen Diskurs bezieht und als Wahrheit eigenen Rechts aufzufassen sei, und schlägt einen Werkbegriff vor, der sich als „geschichtlich geprägter ... in und an der Geschichte der Werke“ verändere. Jenseits der „falschen Alternative“ (42) liegt auch der von Sonderegger aufgegriffene Vorschlag einer „Ästhetik des Spiels“ (44 f.), als Theorie der ästhetischen Erfahrung, die diese

als „Polylog‘ im Sinne eines unendbaren Hin-und-her-Spielens zwischen material, formal und hermeneutisch orientierten Vollzügen“ (45) aufzufassen versucht. Es sind vor allem diese Ausführungen, in denen die im Klappentext versprochene Situierung des aktuellen Diskurses der Ästhetik „in einem Kraftfeld von hermeneutischen, kritischen und dekonstruktivistischen Zugängen“ erfolgt.

Die Ausführungen zu „Adornos Beethoven“ sind im wesentlichen darauf ausgelegt, die Zentralität Beethovens für das musikalische Denken und Wirken der Wiener Schule herauszustellen, die Urbanek zufolge „kaum hoch genug zu veranschlagen“ (59) ist, habe doch „die Wiener Schule in der analytischen Betrachtung des Beethovenschen Komponierens musikalisch ‚denken‘ gelernt“ (60). Sorgfältig arbeitet er heraus, wie stark die Begriffe musiktheoretischer Reflexion, wie die der musikalischen Fasslichkeit und Logik, des musikalischen Gedankens und seiner Darstellung, und insgesamt die Entwicklung des musikanalytischen Instrumentariums der Wiener Schule und ihre Formenlehre auf (form)analytischen Betrachtungen von Kompositionen Beethovens basiert. Urbanek zeigt auf, wie stark Adorno, als Schüler Bergs selbst Teil der Wiener Schule und gewissermaßen ihr großer Theoretiker, in seiner allerorten vorausgesetzten musikalischen Analyse auf ein traditionelles analytisches Instrumentarium zurückgreift, das entscheidend durch den Blick der Wiener Schule auf Beethoven vorgeprägt ist. Und auch der Status der absoluten Exemplarität Beethovens im Diskurs der Wiener Schule findet sein Pendant in der „Grundstrategie Adornos, Beethoven als das Paradigma der Annäherung an die Musik schlechthin zu etablieren“ (108). Den Abschluss des

Kapitels bilden Urbaneks Ausführungen zu seiner eingangs erwähnten These, das projektierte Beethoven-Buch stelle den Referenztext für die 1949 veröffentlichte *Philosophie der neuen Musik* dar. Da das Beethoven-Buch als „durchgeführte Philosophie, [...] die] ihr Modell an Beethoven fände“ (Adorno), umfassender angelegt sei als die Ausführungen zu Schönberg, seien letztere sozusagen als Spezifizierung einer übergeordneten Philosophie der Musik aufzufassen.

Dieser theoriearchitektonischen Umgruppierung bestimmter Werke Adornos schließt sich das als Hauptteil zu wertende Beethoven-Kapitel an. Es sind diese im Verweisungszusammenhang von Musiksprache, musikalischer Zeit, Tonalität und musikalischem Sinn zu verortenden Überlegungen, die tatsächlich das Potenzial einer „grundlegenden Neubewertung der ästhetischen Theorie Adornos“ eröffnen.

Zunächst wird die Sprachähnlichkeit von Musik unter Bezug auf die von Wellmer eingeführte Differenzierung zwischen „Sprachähnlichkeit“ und „Sprachbezug“ (135) in vier Unterkapiteln diskutiert. In diesen Ausführungen ist insbesondere der Zusammenhang von Musiksprache, Tonalität und Zeit zu betonen, der für die folgende Ausdifferenzierung verschiedener Zeittypen und die Bedeutung dieser Zeittypen für die selbstkritischen Dimensionen des Beethovenschen Komponierens entscheidend wird. Denn Tonalität kommt ein spezifischer kommunikativer Aspekt zu; in ihr „findet die Sprachähnlichkeit der Musik in syntaktischer, grammatikalischer und formaler Hinsicht zunächst ihre Grundlage“ (142). Da sich die musikalische Form in Vor- und Nachhören, Erwartung und Erinnerung in einer Art „immanentem zeitlichen Bezugssy-

stem“ (146) konstituiert und das Gefüge harmonischer Fortschreitung den musikalischen Erwartungshorizont strukturiert, lässt sich festhalten, dass der Zusammenhang von Sprache und Zeitlichkeit in der Musik nicht nur die Herausbildung von Strukturzusammenhängen erlaubt, sondern damit auch einen „Sinn“ der Musik garantiert.

Im anschließenden Unterkapitel zur musikalischen Zeit macht Urbanek sich daran, die aufgrund der Unkenntnis der Beethoven-Fragmente entstandene Schiefelage in der Rezeption Adornos gerade zu rücken. Er ergänzt den bisher als Paradigma musikalischer Zeitgestaltung schlechthin aufgefassten intensiven Typus, den Adorno insbesondere hinsichtlich der heroischen Werke aus Beethovens mittlerer Schaffensphase entwickelt hat, um einen in Form einer „immanenten Kritik“ (166) auf ihn bezogenen extensiven Zeittypus. Während der intensive Zeittypus im eigentlichen Sinne klassisch-symphonisch auf eine Kontraktion der Zeit abzielt, auf eine emphatische Präsenz, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ineinanderfallen und die gesamte Form als Inbegriff aller Relationen erscheint, zeichnet sich der extensive Stil gerade durch den Verzicht auf dynamische Zeitkontraktion aus, durch ein Freigeben der Zeit, eine epische Weite und einen Gestus des Eingedenkens und der Retrospektivität. Diese Zeitgestaltung ist jedoch explizit auch vom Spätstil abzugrenzen, den Adorno in Begriffen des „Zurücktreten von der Erscheinung“ und der „Vergleichgültigung des Materials“ (221) beschreibt, und der sich durch die Dissoziation musikalischer Zeit und Abstraktion musikalischer Sprache auszeichnet.

In der Verschiebung dieser Zeitgestaltung ins Register der Philosophie er-

klärt sich, inwiefern und an welchen Stellen Beethovens Kompositionen gleichsam *in musicis* eine Kritik Hegels darstellt: Der intensive Zeittyp als Modell integrativen Komponierens verkettet die einzelnen Momente zur Totalität, das Ganze wird als reines Werden immanent aus sich selbst hervorgebracht. Gleichzeitig jedoch wird das Einzelne der grundlegenden Totalität des Prozesses untergeordnet, das Besondere, Partikulare der Vorherrschaft des Ganzen unterworfen. Im „Primat der ‚Positivität des Ganzen‘“ konvergieren für Adorno „der symphonische Beethoven mit der Hegelschen Dialektik im Zeichen der ‚Unwahrheit‘“ (170). Im extensiven Zeittyp wird Zeit nicht mehr in einem Prozess überwältigt oder als integrale konstruiert, sondern vielmehr die Kontingenz abstrakter Zeit offenbart. Und auch wenn an einer „übergeordneten Integralität des Werkes“ festgehalten wird, wird sie doch brüchig, arbeitet extensive Zeit „innerhalb der Totalität gegen diese“ (194). Der extensive Zeittypus zielt somit als bestimmte Negation des intensiven Typs auf die integrale Totalität des idealistischen Kunstwerkes. Im Spätstil als „komponierte Hegelkritik“ (228) kommt es schließlich zu einer „veritablen ‚Emanzipation des Einzelnen, die dynamische Totalität dissoziiert ins Fragmentarische“ (260). Insofern die selbstkritische Bewegung in Beethovens Werk eine Kritik des Allgemeinen im Namen des Besonderen *in musicis* durchführt, „ist sie die Hegelsche Philosophie: sie ist aber zugleich wahrer als diese“ (260 f.). Beethovens Musik leistet, was Hegels Philosophie schuldig bleibt.

Im Epilog schließlich greift Urbanek die im Prolog gesponnenen systematischen Fäden vor dem Hintergrund der über knapp 300 Seiten entwickelten Be-

funde wieder auf und situiert seine Vorschläge zu einer zeitgemäßen Musikästhetik im Spannungsfeld von Moderne und Postmoderne.

Der inhaltliche Schwerpunkt der insgesamt sowohl philosophisch als auch musikwissenschaftlich sehr fundierten und sorgfältig argumentierenden Monographie bildet die dialektische Auffassung der Paradigmen intensiver und extensiver Zeit, die in Adornos Auffassung als Ausdruck einer „objektiven Kritik“ (228) zum Spätstil führen. Dies ist der Einsatzpunkt, an dem ein überzeugendes Umschreiben von Adornos Musikästhetik stattfindet, da in den offiziell publizierten Schriften der extensive Zeittyp und damit die dialektische Verfasstheit des intensiven Zeittyps unterschlagen und letzterer zu einem „absoluten ästhetischen Kriterium“ (166) erhoben wird. Exemplarisch lässt sich so mit Urbanek an dieser Stelle Adornos Weg von phänomenologischen Befunden über musikphilosophische Motive zu musikästhetischen Kategorien verfolgen und retrospektiv die normative Setzung ästhetischer Kriterien von den analytischen Beobachtungen trennen. Diese Analyseperspektive setzt damit gleichsam an einigen zentralen Problemen der Adornoschen Ästhetik an, wie etwa seine Koppelung musikalischen Sinns an musikalische Zeit im Sinne dynamischer Zeitbeherrschung, sprich: des intensiven Zeittypus, und seine Abwehr ästhetischer Pluralität oder seine unlineare Materialkonzeption in ihrer geschichtsphilosophischen Fundierung, die eine normative Bestimmung seiner Verfügbarkeit auf Grundlage expliziter ästhetischer Wertungen vornimmt. Insofern ist Urbanek zuzustimmen, dass eine zeitgemäße Musikästhetik, die weder die existierende Pluralität musikalischer

Zeitformen ignorieren noch Adorno über Bord werfen möchte, von der Etablierung des „extensiven Zeittyps“ als sinnvolle musikästhetische Kategorie eigenen Rechts sehr profitieren würde. In diesem Sinne ist Urbaneks konzeptionellem Beitrag zu einer „zeitgemäßen Musikästhetik“ breite Rezeption und Diskussion zu wünschen.

*Anna Weicker*

**Francesca Vidal**  
**Rhetorik des Virtuellen**  
**Die Bedeutung rhetorischen Arbeitsvermögens in der Kultur der konkreten Virtualität, Mössingen-Talheim 2010 (Talheimer), 440 S., 39,-- EUR**

In letzter Zeit gibt es die Tendenz, die Bedeutung der Sprache im allgemeinen und deren Anwendung auf die Kommunikation im Internet im besonderen einer Neuinterpretation zu unterwerfen, die vor allem kürzlich erworbenen Einsichten in die Struktur evolutionärer Systeme geschuldet ist. Freilich kommt dort die explizite Thematisierung der Sprachform nur selten zum Zug; zum einen wegen der noch mangelhaften Formalisierung hermeneutischer Zusammenhänge, zum anderen, weil der zwischenzeitlich erarbeitete Wissensstand hinsichtlich der Vermittlung von Kognition und Kommunikation bzw. Kooperation in sozialen Systemen selten voll ausgenutzt wird. Noch seltener aber rücken die rhetorischen Konsequenzen im Detail in den Fokus der Diskussion. Die vorliegende Arbeit schafft hierzu erste Abhilfe. Man kann bereits hier vorwegnehmen, dass das angezielte Unternehmen der Autorin überaus erfolgreich ist und uns eine Präsentation an die Hand gibt, auf

die wir uns noch lange werden stützen können, wenn es um den Vermittlungszusammenhang von Sprache, Raum und Internet geht.

Das Buch beginnt bereits mit einem – leider selten gewordenen – philosophischen Bezug: Die Autorin referiert dazu auf die Brecht-Blochsche Wendung vom *Etwas fehlt*, die zum Beleg wird, „dass in der Welt Hohlräume bleiben, die es auszufüllen gilt, wenn Menschen die Welt in Hinblick auf eine sinnvolle Zukunft gestalten wollen“ (11). Mit diesem Beginn wird ein thematischer Zusammenhang ins Blickfeld gehoben, der der öffentlichen Debatte selten zugänglich gemacht wird, da Brecht wie Bloch keineswegs die Aufmerksamkeit genießen, die ihnen im Grunde zukommt. Und so bietet es sich für die Autorin an, beim Berliner Brecht-Kongress von 2003 anzusetzen, dessen deutsche Beiträge überwiegend keinen Eingang in die von der amerikanischen „Brecht-Gesellschaft“ herausgegebenen Dokumentation gefunden haben, so dass es nötig war, dazu eine eigene Publikation herauszubringen. Die Botschaft des „Mahagonny“-Topos ist dabei hinreichend klar. Allerdings verweist die Autorin dabei auf eine durchaus problematische Stelle im Beitrag von Florian Vaßen und Marc Silberman, die fragen, „ob ... Mahagonny ... noch der Ort der kapitalistischen Produktion ist, oder ob [die Stadt] nicht vielmehr das Zentrum der Konsumtion und Warenwelt, der Raum der Informations- und Verkehrsströme, das Symbol des Transitorischen und Virtuellen geworden ist. Löst sich nicht diese Netzstadt auf in Polyphonie und Simultaneität, in Dezentralisierung und Inkohärenz? Verliert sie nicht ihre feste Gestalt und wird schließlich sogar ortlos und damit lokal und global zugleich?“ (12)

Tatsächlich steht ja, was man seit einiger Zeit als das *Matrix-Problem* bezeichnet, mit der von Brecht dargestellten und von Bloch sinngemäß interpretierten Intention in deutlichem Zusammenhang: nämlich die Frage, inwieweit die Realität noch die Realität darstellt, und welche Rolle dabei der menschliche Partizipator spielt. Im angeführten Zitat freilich werden verschiedene Begriffe durcheinander gebracht: denn *Polyphonie* und *Dezentralisierung* sind ethisch eher positiv konnotiert, die beiden anderen Begriffe, vor allem *Inkohärenz*, eher negativ. Zudem weisen die zitierten Autoren der Stadt Mahagonny doch zumindest die Rolle eines Zentrums (des Konsums) zu. Und dass eine Stadt zum Raum der Informations- und Verkehrsströme wird, scheint nicht weiter verwerflich, sondern eher trivial. Ist deshalb nicht jede Stadt immer schon Symbol des Transitorischen und Virtuellen? Die konzeptuelle Unklarheit an dieser frühen Stelle soll jedoch nicht davon ablenken, dass die Stoßrichtung des Grundgedankens korrekt ist. Unter dieser Voraussetzung kann man die vorliegende Arbeit mit großem Gewinn zur Kenntnis nehmen.

Die Autorin zielt auf den Nachweis, dass der Erfolg einer versuchten „Kultivierung der neuen Netzwelten in einem entscheidenden Zusammenhang steht mit den rhetorischen Fähigkeiten der Akteure“. Das ist vor allem deshalb der Fall, weil „die gegenwärtigen Figurationen in entscheidender Weise davon geprägt sind, wie Menschen die neuen Räume durch Kommunikation erst entstehen lassen, [und daher] kommunikative Fähigkeiten die Basis der Partizipation [bilden]“ (13). Mithin „steht die Gestaltung der Räume im Zusammenhang mit den Formen der Mediennutzung und ihrer Integration in die Le-

benswelt“ (16). Was aber heißt in diesem Zusammenhang *rhetorisch handeln*? Die Autorin verweist hier richtig auf die klassische Triade der strategischen Kommunikation: Es gehe darum, zu belehren (*docere*), zu unterhalten (*delectare*) und zu erregen (*movere*) (16 ff.). Folgerichtig betont sie: „Vorliegende Untersuchung geht davon aus, dass interaktiven Medien in besonderer Weise ein rhetorisches Potential eigen ist und dieses daher sowohl von denen bedacht werden muss, die die Medien gestalten, als auch von denen, die mit Hilfe der Medien gestaltend wirken“ (17). Und sie fährt fort: „Dabei interessieren aus rhetorischer Perspektive im Besonderen die Möglichkeiten der Oratoren, die durch ihr rhetorisches Handeln in gesellschaftliche Prozesse eingreifen, damit also, die Räume kultivieren wollen“ (18). Die Untersuchung hat also nicht das Ziel, konkrete Handlungsempfehlungen für die Gestaltung virtueller Räume zu geben, sondern will „einerseits viel weniger ... andererseits viel mehr“, nämlich zum einen die Bedeutung der Rhetorik für die Gestaltung hervorheben, zum anderen das grundlegende Verhältnis zwischen Gesellschaft und Rhetorik offenlegen (21). Die Herangehensweise wird dabei wesentlich durch die so genannte *Tübinger Rhetorik* geprägt, die in der Tradition von Walter Jens und Gert Ueding steht und allein an der Universität Tübingen vermittelt wird.

Auf diese Weise gelingt der Autorin eine konzentrierte Zusammenführung der wichtigsten Aspekte moderner Rhetorik, für die sie eine enorme Menge an Material genutzt hat, so dass ein Zweck der als Habilitationsschrift von der Universität Koblenz-Landau angenommenen Arbeit mehr als erfüllt wird: eine Übersicht über den gegenwärtigen Sach-

stand. Nach der Einleitung in die Anforderungen an eine aktuelle Rhetorik werden *im zweiten Kapitel* (29-206) die interaktiven Medien in einen rhetorischen Kontext gesetzt. Dabei stehen technische Definitionen und ihre Konsequenzen, etwa die Rhetorizität der Medien, die Rolle des Orators oder der Begriff der Interaktivität, im Vordergrund, aber auch weiterreichende Themen, die auf zahlreiche Fachdisziplinen ausgreifen: auf Netzwerkstrukturen, die von fundamentaler Bedeutung sind und auch ein neues Licht auf den Begriff der *Agorá* werfen, auf das Speichern (Gedächtnis) von Erinnerungen oder auf die Kultur der konkreten Virtualität. Jeder dieser sechs Abschnitte würde bei weitem für eine eigene Arbeit ausreichen und versammelt eine Fülle von Anregungen mit offenem Horizont, die zu intensiver Beschäftigung einladen. Insbesondere im letzten Abschnitt dieses Kapitels (Die Kultur der konkreten Virtualität) wird der interessante Aspekt virtueller Welten aufgeworfen, der für sich genommen das ontologische wie epistemologische Zentrum des ganzen dargelegten Forschungszusammenhanges repräsentiert.

Im *dritten Kapitel* (207-288) wird die Widerständigkeit der kommunikativen Modi, der Textrhetorik, der Visualität und Auditivität, behandelt. Diese gleichfalls kompakten und fundierten Darlegungen sind überaus hilfreich, um die moderne Medialität in den allgemeinen Sprachzusammenhang einzuordnen, der über die klassische Rhetorik hinausgehend auf linguistische wie semiotische Perspektiven verweist. Schließlich kommt die Autorin *im vierten Kapitel* (289-378) zum rhetorischen Arbeitsvermögen im engeren Sinne, beginnend mit der engen Verflechtung des konkreten Arbeitsalltags mit der Rhetorik. Daraufhin wird dar-

gestellt, auf welche Weise die Arbeit zunehmend informatisiert, visualisiert und schließlich subjektiviert wird. Es versteht sich von selbst, dass eine solche Untersuchung auch für eine Neuinterpretation des tradierten Arbeitsbegriffs plädiert. Es folgen Conclusio und Anhang.

Beachtenswert ist, dass bei aller fachlich präzisen Ausrichtung besondere Einsprengsel mit weitem interdisziplinären Ausgriff nicht zu kurz kommen: Beispielsweise kann man Ausführungen zu Bourdieu (32 ff.) wie zu Hardt und Negri (111) finden, wenngleich sie manchmal zu knapp ausfallen, was den Randbedingungen der verfügbaren Textmenge geschuldet sein mag. Besonders interessant ist der Abschnitt über die Netzwerke als Agorá (119), der die wichtige Arbeit von Julia Schmid zur *Internet-Rhetorik* (Berlin 2007) in den Blick holt. Selten geworden sind auch Hinweise wie auf Victor Hugos *Notre Dame de Paris* zur Buchdruckerkunst, welche die Baukunst töten wird (84), oder auf die Figuretionen in Norbert Elias' Zivilisationsforschung (351).

Schließlich bedarf ein weiterer Punkt der Erwähnung: Dem Optimismus der meisten Internet-Spezialisten kritisch entgegentretend, verweist die Autorin darauf, dass die im Rahmen der neuen Kommunikationsformen entstehenden Strukturen nicht *per se* demokratisch sind (121). Diesen Umstand kann man nicht oft genug betonen. Daran ist auch zu erkennen, dass neue Medien die Menschen immer schon vor ähnliche Probleme gestellt haben. Insofern verweist das Internet eher auf bekannte Probleme in neuem Sprachgewand. Umso wichtiger ist die rhetorische Analyse dieser Entwicklung.

Ganz ohne Bemängelung geht es auch bei dieser Arbeit nicht ab: Was der Le-

ser leider vermisst, ist der prominente Block der hauptsächlich in Frankreich beheimateten Spezialisten, die bereits in den 1960er Jahren (ohne Internet) viele Einsichten bereitgestellt haben: Saussure (als ‚Ahnherr‘), Kristeva, Lacan, Sartre, Ricoeur. Zwar werden Bachtin und Eco kurz erwähnt, aber nicht angemessen gewürdigt. Hier hätte man stattdessen auf anderes eher verzichten können. Insgesamt aber entlässt die Lektüre den Leser hochbefriedigt und animiert ihn zum Aufbruch zu neuen Horizonten. Die Arbeit ist mehr als lesenswert und hat ihre Aufgabe, zu zeigen, wie die neuen Medien Kommunikationsformen und damit das Beziehungsgeflecht der Menschen verändern, und wie diese Veränderung durch rhetorisches Handeln beeinflusst werden kann (380), voll erfüllt. Das Buch kann daher uneingeschränkt zur Lektüre empfohlen werden.

Rainer E. Zimmermann

**Morris Vollmann**  
**Freud gegen Kant?**  
**Moralkritik der Psychoanalyse und**  
**praktische Vernunft, Bielefeld**  
**2010 (transcript), kart., 262 S.,**  
**28,80 EUR**

Die 2010 veröffentlichte Dissertation von Morris Vollmann rekonstruiert Sigmund Freuds Bezüge auf Kants praktische Philosophie, insbesondere die Kritik am kategorischen Imperativ. In Freuds Perspektive erscheine dieser als rigides, zwanghaft wirkendes und jede bewusste Motivation unterlaufendes Über-Ich, dessen psychosoziale Genese von Kant nicht begriffen werde (50 f., 59). Freud betrachte den kategorischen Imperativ also als Inbegriff heteronomer, undurchschaubarer und von Kant transzendentalphiloso-

sophisch geadelter Gewissenszwänge.

Vollmann erhebt gegen Freuds Kant-Deutung allerdings Einspruch und bemüht sich darum, sie als Missverständnis der grundlegenden Intentionen von Kants Pflichtethik zu erweisen. Kant radikalisiere vielmehr die Kritik an empirischen und theologischen Normbegründungen. Sein Sittengesetz sei keineswegs als zeitlich ursprüngliches, den Menschen von einer metaphysischen Instanz ins Herz gelegtes Gefühl bzw. Gebot zu begreifen. Es sei ein rational erschlossenes, apriorisches Prinzip, das zur Prüfung willensbestimmender Regeln auf ihre Verallgemeinerbarkeit auffordere (108 f.). Der Pflicht- resp. Zwangscharakter des Imperativs sei kein verinnerlichter heteronomer Zwang, sondern eher als zwangloser Zwang des besseren moralischen Arguments zu begreifen (106 f.). Die Abstraktion von jeder Empirie und jedem Gefühl bei der Ableitung einer universell gültigen Regel und die Aufforderung, der moralischen Pflicht auch gegen die Neigungen genüge zu tun, sei wiederum nicht als rigoristische Sinnesfeindlichkeit zu begreifen (106, 113). Damit *„wendet sich Kant ebenso wie Freud kritisch dagegen, dem zwanghaften Diktat einer Instanz des Gewissens Folge zu leisten“* (107), und das, ohne menschliches Glücksstreben als solches zu negieren (209). Vollmann teilt dabei offensichtlich Kants Kritik an den Konsequenzen empirischer Moralbegründungen (95), allerdings ohne die Ausarbeitung seines Konzepts unkritisch zu betrachten: In Kants Rechtsphilosophie und Tugendethik seien tatsächlich Formen des Hypermoralismus sowie einer „ganz und gar rückständigen Sexualethik“ zu finden (211) – man könnte ergänzen, dass das gesamte Programm einer Legitimierung äußerer,

zwangsbewehrter Gesetzgebung das Niveau von Kants autonomer Vernunftethik unterschreitet.

Freud selbst, so Vollmann, schwankt nun zwischen einem antimoralischen Selbstmissverständnis und einer normativ imprägnierten Kritik der zeitgenössischen Moral: Einmal werde (normative) Ethik generell mit rationaler Kritik entzogenen Gewissenszwängen und ideologischer Überhöhung von kulturellen Ge- und Verboten identifiziert, dann wiederum nehme Freud in Anspruch, Triebversagungen und soziale Regeln rational und der Autonomie des Individuums entsprechend zu kritisieren bzw. zu begründen (122 f., 128). Die Stärkung des Ichs, die Freud dabei anstrebe, sei ganz und gar im kantischen Sinne einer Kritik jeder heteronomen Ethik. Hier wäre ein Hinweis auf die Überlegungen Adornos zu einem dialektischen Begriff des Ichs, eines psychologischen und eines durch objektive Vernunftgründe motivierbaren, weiterführend gewesen – kombiniert Adorno damit doch psychoanalytische *und* kantianische Einsichten.

Fraglich bleibt allerdings, ob Freuds legitimes Programm einer Kritik an der die Menschen erdrückenden modernen Kultur pflichtethisch ausbuchstabiert werden kann. Weist Vollmann doch selbst auf Freuds ethische Kriterien hin, die stark konsequentialistisch sind – welche Folgen hat z.B. die strikte Befolgung des Nächstenliebegebots? (123 ff.) – und sich teilweise auch an historischen Bedingungen orientieren (128). Ein weiteres Fragezeichen kann hinter den von Vollmann affirmativ referierten Anspruch Kants gesetzt werden, mit dem kategorischen Imperativ würden lediglich die praktischen Maßstäbe ‚der gemeinen Menschenvernunft‘ (81) expliziert. Damit begibt sich Kant aber auf

die Ebene einer empirisch fragwürdigen Moralpsychologie, deren Plausibilität die apriorischen Prinzipien stützen soll.

Vollmanns Arbeit überzeugt durch ihren klaren, unpräzisen Stil und ihre Fokussierung auf die Frage nach den rational begründbaren Aspekten psychoanalytischer Moralkritik, die er vor allem in der Kritik der Sexualmoral und fragwürdiger Glückskonzeptionen ausmacht (175 ff., 218 ff.). Wichtig wäre es allerdings, über Kant und Freud hinauszugehen und beispielsweise die Kant- und Freud-Rezeption und -kritik der Frankfurter Schule und daran anschließender Theoretiker einzubeziehen.

*Ingo Elbe*

**Martin Warnke**  
**Theorien des Internet**  
**zur Einführung, Hamburg 2011**  
**(Junius), 187 S., 13,90 EUR**

Das handliche Büchlein Warnkes beginnt mit einem unterhaltsamen Einblick in die frühe Geschichte des Internets, von den Anfängen des ARPA-Netzes über die Einführung der wichtigsten Protokolle, die anschließend ausführlich besprochen werden, bis hin zum weltweiten Netz heute. Ein schönes Beispiel für die Entwicklung vom militärischen zum zivilen Netz der „Computerfreaks“ sind die in den frühen Zeiten des Internets so wichtigen RFCs, in denen die Autoren der wichtigsten Grundlagedefinitionen die Gemeinde bescheiden um Kommentare zu ihrer Arbeit bitten. Es ergab sich für kurze Zeit eine Art von Basisdemokratie über die Struktur des Netzes, die leider nur die Wenigen betraf, die schon einen Zugang hatten und dazu imstande waren, diese Arbeiten überhaupt zu verstehen.

Eine kleine Einführung in die Strukturtheorie der Netze macht deutlich, dass nur ein skalenfreies, also offenes Netz einer bestimmten Typologie den Anforderungen des Internets Genüge tut: Einige wenige Netzknoten mit zahlreichen Verbindungen zwischen einander und zu vielen kleinen Knoten bewältigen den flexiblen und raschen Transport der vielfältigen Daten am besten. Ein solches Netz kann sich selber organisieren und – fast unbegrenzt – wachsen. Die Komplexität des Netzes kann dabei zu einer neuen Qualität des Ganzen führen – einem Computer aus Millionen von einzelnen Computern, die einzeln nicht annähernd die Kapazität und Flexibilität des Gesamtsystems erreichen. Wesentlicher Bestandteil dabei ist das Konzept des „Hypertextes“, eines großen, alles umfassenden Gesamt-Texts, in dem jeder Textbaustein von jedem anderen aus über eine endliche Zahl von Verbindungen (Links) erreicht werden kann.

Mit dem Internet waren große Hoffnungen und Utopien verknüpft, die sich zum Teil erfüllt haben: zum einen die Vorstellung, dass Informationen, die früher nur sehr teuer (über Bücher) oder umständlich (über Bibliotheken) erreichbar waren, jetzt ohne zusätzliche Kosten überall zur Verfügung stehen, wo ein Endterminal steht. Aber natürlich wurden mit dem Internet auch neue Geschäftsmodelle entwickelt, wie gezielte Werbung, neues Marketing und die Möglichkeit, potentielle Kunden in großer Anzahl und weltweit zu erreichen. Gegen die etablierte Ökonomie entwickelten sich Tauschmodelle im Internet, die das traditionelle Wertesystem des Geldes in Frage stellen. Mit dem mobilen Internet werden diese und andere Konzepte in Zukunft noch weiter ausgebaut werden – welche Systeme und Prinzipien sich

dabei durchsetzen werden und welche wieder verschwinden, ist im Moment nicht abzusehen.

Zum Schluss gibt Warnke noch einen Ausblick auf eine „Theorie des Internet“, die von Turing und dem mathematischen Modell des Computers bis zur heute adäquateren Vorstellung eines „Schaums“ aus vernetzten Computern und ihren Benutzern reicht. Berechenbarkeit steht nicht mehr im Zentrum des Interesses, sondern die lockere Kontingenz, mit der das sich ständig und zufällig verändernde Gesamtsystem interagiert.

Das Buch ist eine knappe, amüsante Darstellung dessen, was heute das Internet ausmacht, mit einigen grundsätzlichen und theoretischen Überlegungen. Vorkenntnisse schaden gewiss nicht, obwohl der Titel „Einführung“ etwas anderes suggeriert. Aber wozu gibt es das Internet, über das man sich mit den eventuell erforderlichen Vorkenntnissen auch nachträglich ausstatten kann? Das Buch bietet jedenfalls in seinen Anmerkungen, die leider etwas anachronistisch am Ende des Bändchens zusammengefasst sind, eine Fülle von Möglichkeiten, sich noch schlauer zu machen.

*Percy Turtur*

**Burkard Wiebel, Alisha Pilenko,  
Gabriele Nintemann (Hg)**  
**Mechanismen psychosozialer  
Zerstörung**  
**Neoliberales Herrschaftsdenken,  
Stressfaktoren der Prekarität,  
Widerstand, Hamburg 2011**  
**(VSA-Verlag), 188 S. 14,30 EUR**

Die Beiträge dieses Sammelbandes gehen auf den interdisziplinär ausgerichteten Kongress „Psychosoziale Destruktion im

Neoliberalismus“ der Rosa-Luxemburg-Stiftung NRW zurück, der im März 2010 in Düsseldorf stattfand. Die wissenschaftlichen Analysen der aktuellen Herrschafts- und Produktionsverhältnisse durch Experten aus Psychologie, Neurobiologie, Pädagogik und Linguistik werden untermauert von Vertretern aus Politik und Sozialverbänden sowie durch Darstellungen von Betroffenen. Ziel dieses Diskurses ist es, die psychosozialen und pathogenen Auswirkungen sowohl der digitalen Revolution mit den ihr entsprechenden biophysischen Produktivkräften (Kooperation, Kommunikation, Kognition und Emotion) als auch der Mutation vom sozialstaatlichen zum neoliberalen Kapitalismus aufzuzeigen und Strategien des Widerstandes zu entwickeln.

Die einleitenden Zitate stecken den theoretischen Rahmen der Beiträge ab: Foucaults Diktum vom Primat der Biopolitik und Hardt/Negris Theorem der postmodernen „Kontrollgesellschaft“ mit ihren ‚demokratisierten‘, dem gesellschaftlichen Feld immanenten, „auf die Köpfe und Körper der Bürger verteilten“ Herrschaftsmechanismen“ (7).

Die insgesamt 18 Beiträge sind in drei Themenbereiche untergliedert. Teil I des Bandes beleuchtet die psychologischen und sozialen Verwerfungen des neoliberalen Systems, die Effekte der durchgängigen Ökonomisierung auf Gesellschaft und Individuen.

Der Psychoanalytiker *Reinhold Bianchi* geht diesen Phänomenen aus Sicht der relationalen, mikrosoziologisch orientierten Psychoanalyse nach. Er beschreibt Arbeitslosigkeit als Orientierungs- und Haltverlust und prangert die von Eliten und Medien vertretene mentalitätsformierende „Ideologie der freiwilligen Arbeitslosigkeit“ an (13), die zu einer „Des-

orientierungstraumatisierung“ führt (14). Die Opfer unsozialer Verhältnisse weisen sich daher selbst die Schuld zu und wehren sich nicht. Sie brauchen, so Bianchi, einen Anwalt, der ihre Erfahrungen bestätigt und psychischen Belastungen entgegenwirkt. Mittels dieser Hilfe zur Selbsthilfe sollen den Betroffenen wieder Perspektiven und Möglichkeiten politischer Artikulation eröffnet werden.

In seinem Artikel „Handlungsfähigkeit und subjektive Funktionalität“ kritisiert *Morris Markart*, Professor für Sozialpsychologie an der FU Berlin, den in der Psychologie der bürgerlichen Gesellschaft üblichen Hang zur Psychologisierung und die damit einhergehende Reduktion sozioökonomischer auf psychologische Probleme. Diese Abstraktion von objektiven Lebensumständen führt zu einer Entpolitisierung der Gesellschaft und zu einem sozialen Determinismus, der „objektive Beschränkungen in subjektive Beschränktheiten“ ummünzt (20), und der die Armen statt die Armut bekämpft. Markart plädiert daher für eine gesellschaftskritische Psychologie, die gesellschaftliche Zumutungen theoretisiert und auch pathologisiert, ohne einem deterministischen Kurzschluss von sozioökonomischen auf psychische Zustände zu verfallen. Sein Fazit: „Erleben und Handeln sind weder durch Bedingungen determiniert, noch ist dasselbe Handeln psychologisch eindeutig. Nur deswegen ist politischer Kampf möglich“ (30).

*Christina Kaindl*, Redakteurin der Zeitschrift der Rosa-Luxemburg-Gesellschaft, setzt sich mit den Folgen der neoliberalen Sozialreformen auseinander und positioniert den Arbeitnehmer oder „Unternehmer seiner selbst“ (39), der den Flexibilisierungsdiktaten des Arbeits-

marktes samt den damit verbundenen psycho-physischen Anpassungs- und Fitnessanforderungen und dem Emotionsregime zu entsprechen hat, zwischen „Selbstbestimmung und Erschöpfung“. *Käthe Meyer-Drawe*, Professorin für Allgemeine Pädagogik an der Ruhr-Universität in Bochum, sieht in der Ideologie des lebenslangen Lernens und des Selbstmanagements die Ursachen für Überforderung, Erschöpfung und Depression, da sie der lebensweltlichen Erfahrung der meisten Menschen widerspricht. Insbesondere das moderne „self-enhancement“ via Medikalisierung gefährdet das eigentliche Projekt der Moderne, den selbstbestimmten Menschen. *Clemens Knobloch*, Professor für Linguistik an der Uni Siegen, untersucht aus sprachwissenschaftlicher Sicht die Implikationen der neoliberalistischen Reduktion des Einzelnen auf die Rollen des Risikoträgers, Kunden und Selbstunternehmers. Die Psychologin *Alisha Pilenko* und der Neuropsychologe *Burkard Wiebel* definieren in ihrem Beitrag „Gehirn und Gesellschaft“ die „Muster der neoliberalen biopsychosozialen Transformation“ als „dekonstruktiv“, weil mit dem Abbau des Sozialstaates oder der Änderung der Studiengänge destruktive und konstruktive Komponenten jeweils pathogen miteinander interagieren. Destruktiv-pathogen hinsichtlich der Exklusionsprozesse, konstruktiv-pathogen hinsichtlich der Optimierungsprozesse bei der Bildung eines neuen Menschentyps, der sein „kognitiv-emotionales Kapital“ beständig zu aktivieren und zu erweitern“ (69) versteht, aber nur unter der Voraussetzung, dass ihm zufällig die passende Sozialisation beschert war.

In Teil II geht es um „Psychosoziale Stressoren, Psychotraumata und psychi-

sche Erkrankung aus klinischer und neurobiologischer Perspektive“. Die Psychotherapeutin *Franke Bosbach* untersucht anhand des Identitätskonzepts der Integrativen Psychologie, wann psychische Instabilität eintritt. Die physiologisch ausgerichteten Psychologen *Philip Grewe*, *Alfonso Ortega G.* und *Hans J. Markowitsch* untersuchen den Einfluss von Umweltbedingungen, Sozialisation, Stress und Trauma auf die Neurobiologie des Gehirns, auf Gedächtnis und Persönlichkeit. Der Sozialpsychiater *Volkmar Aderbold* (Uni Greifswald) analysiert in einem sehr detaillierten Artikel die Interaktion von biologischen und psychosozialen Faktoren bei der Genese und Therapie von Psychosen. Aus der Perspektive der Anti-Psychiatrie-Bewegung entlarvt der Psychologe *Thomas Seibt* den „Trick mit dem freien Willen“ bei der Entmachtung und Entrechtung psychisch Kranker. Der Arzt und Krankenkassenreferent *Thomas Ruprecht* sieht in der integrierten Versorgung psychisch Kranker durch „Managed Care“ und im „Patient-Centered Medical Home“, also in ambulanten Versorgungszentren, dringenden Nachholbedarf in Deutschland.

In Teil III geht es um die Rolle von Politik, Sozialverbänden und Betroffenenorganisationen. Die Sprecherin der ‚Linken‘, *Karina Ossendorf*, untersucht „Die Situation Hartz-IV-Betroffener im Neoliberalismus“ und ruft zu solidarischem Widerstand auf. Die Landtagsabgeordnete der ‚Linken‘ in NRW, *Carolin Butterwege*, prangert Ursachen und gesundheitliche Auswirkungen der Kinderarmut an. *Frank Jäger* (Tacheles e.V.) kritisiert die pathogenen und ausgrenzenden Maßnahmen des „Überforderns und Hinausbeförderns“ (157) gegenüber Hartz-IV-Empfängern. Er hebt die Rolle der Sozialberatung und der selbstorga-

nisierten Interessenvertretung hervor, da letztlich nur so politische Forderungen formuliert werden können. Der Kölner Sozialexperte *Daniel Kreuz* stellt schließlich die Frage, wie man sich einen erfolgreichen Widerstand gegen den Neoliberalismus vorzustellen hat, und dem Sozialpfarrer und Mitglied der ‚Linken‘ im Europaparlament, *Jürgen Klute*, geht es um die „Zukunft der Arbeit in einem neuen Gesellschaftsvertrag“.

Wie die Beiträge verdeutlichen, sind Neoliberalismus und Prekarität zwei Seiten der gleichen Medaille. Beide Seiten sind nicht zufällig entstanden, sondern Folgeerscheinungen politischer und ökonomischer Entscheidungen. Doch darf Prekarität nicht zur Prägung werden. Es bedarf wissenschaftlicher und sozialer Anstrengungen, um deterministische Zuschreibungen aufzubrechen und Möglichkeiten der Re-Politisierung der sog. abgehängten Teile der Bevölkerung zu eröffnen.

*Marianne Rosenfelder*

**Stefan Zenklusen**  
**Philosophische Bezüge bei**  
**Pierre Bourdieu**

Konstanz 2010 (UVK), br., 256 S.,  
 29,-- EUR

Wer die Invektiven Bourdieus gegen die Philosophie kennt, ist zunächst von seiner umfangreichen Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition überrascht. Punktuell, etwa in der Kritik an Kant in der Soziologie der Kunst, gab es immer Berührungspunkte. Zumeist aber erscheint die pauschale Verurteilung „der Philosophen“ nur als Negativfolie für die eigene wissenschaftliche Soziologie. Dabei ist Bourdieu selbst „gelernter Philosoph“ und hat viele

eigene Theoreme in der Auseinandersetzung mit Philosophen entwickelt.

Zenklusen erläutert diese Bezüge in teils biographischen teils systematischen Untersuchungen und zeichnet dabei die Entwicklung der Theorie Bourdieus nach. Am Leitfaden von Soziologen/Philosophen wie Durkheim, Bachelard, Sartre, Merleau-Ponty, Spinoza oder Leibniz werden verschiedene Facetten beleuchtet. Ein Exkurs zur *Bearn*-Studie soll verdeutlichen, wie Bourdieu seine Begriffe und Fragestellungen aus der praktischen Feldforschung entwickelte. In eigenen Kapiteln werden die Begriffe des ‚Feldes‘ und des ‚Habitus‘ behandelt, wobei die wichtige Rolle von Wittgensteins Überlegungen zum Sprachspiel insbesondere bei der Entwicklung des Feldbegriffes deutlich wird. Die Vorformen des Habitusbegriffes werden u.a. bei Aristoteles, Thomas von Aquin und Hegel untersucht. Dem Habitusbegriff bei Bourdieu selbst ist ein eigenes Kapitel gewidmet, ebenso der Auseinandersetzung mit Heidegger.

Den Abschluss bildet ein Kapitel zu Adorno und zu Bourdieu's „negativer Philosophie“. Der Bezug zu Adorno ist,

so Zenklusen, insofern überraschend, als es nur vereinzelte Äußerungen Bourdieus zu Adorno gibt. In der Kunstsoziologie vertreten sie konträre Ansichten. Bourdieu betrachtet Kunst in erster Linie als Distinktionsmittel sozialer Klassen; seine Soziologie bleibt den Kunstwerken selber äußerlich. Adorno versucht dagegen die Gesellschaft in den Kunstwerken selbst aufzuspüren. Dennoch spricht Bourdieu selbst von „einer gewissen Affinität“ zur Frankfurter Schule. Auch Zenklusen möchte in diesen unterschiedlichen Ansätzen keine Gegensätze sehen und hebt die Gemeinsamkeit einer Kunstauffassung hervor, die „Leiden beredt werden“ lassen möchte.

Das Buch wird seinem Titel gerecht und hilft, die Genese zentraler Theoreme in der Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition zu verstehen. Eine kritische Auseinandersetzung liegt nicht in seiner Absicht. Für einen vertiefenden Einstieg in die Soziologie Bourdieus ist das Buch sehr gut geeignet.

*Lothar Butzke*

**Leserbrief:****„Träume eines Geistersehers“**

**Ein Rezensent entdeckt überall Heidegger und vergißt dabei das Rezensieren**

**Zu Thomas Wimmers Kritik meiner „Philosophie der Langeweile“ (Heft 51/2010)**

*Der Leserbrief wird trotz seines polemischen und teilweise persönlichen Inhalts nach kontroverser Diskussion in der Redaktion abgedruckt. Sowie wenig wie die Rezension selber gibt er die Meinung der Redaktion wieder.*

Über Zitate kann man stolpern, das müssen zuweilen sogar Minister erfahren. Wie die Rezension von „Philosophie der Langeweile“ zeigt, kann man durch reichliches Zitieren aber auch jedes geistige Risiko umgehen. Fast die Hälfte des Textes von Thomas Wimmer besteht aus Sätzen oder Ausdrücken Heideggers. Mal stehen sie im Zusammenhang mit dem Thema meines Buches, mal nicht. Der einzige Originaltext aus „Philosophie der Langeweile“, den die Rezension wiedergibt, stammt von Seite 1. Ich muß daran zweifeln, daß Herr Wimmer wesentlich über diese Stelle hinausgekommen ist. Ihn treibt etwas anderes um. Er hat allerlei Meinungen über Heidegger mitzuteilen und wählt dafür das Medium einer Rezension. Von einer Rezension darf man zunächst einmal sachgemäße Information erwarten. Nichts davon bei Herrn Wimmer. Die Aussage seiner Rezension erschöpft sich in dem Tadel, daß ich mich „rückhaltlos der Heideggerschen Gedankenwelt anverwandle“ und „das existenzialontologische Deutungsmuster zum gleichsam [warum nur ‚gleichsam‘?] zwangsläufigen *telos* der gesamten Langeweiledebatte der europäischen Philosophie“ stilisiere. Die Herrn Wimmer „hinlänglich bekannten Aporien der Fundamentalon-

tologie“ würden „an keiner Stelle erwähnt, geschweige denn angemessen reflektiert“.

Das ist blanker Unsinn. Kapitel I zur „Langeweile der Philosophen“ – die Doppelperspektive dieses Genitivs ist Herrn Wimmer offenbar entgangen – zeigt Möglichkeiten eines Philosophierens aus und über Langeweile. Sie sind bei Heidegger zusammengelaufen, könnten jedoch auch wieder auseinanderlaufen. Heidegger selbst hat seine Langeweiledeutung am Leitfaden der Zeitlichkeit geschichtlich relativiert (vgl. S. 150). Die Erhebung der Langeweile zur metaphysischen Schlüsselstimmung bei Heidegger wird bei mir auf *vier* von knapp 200 Seiten diskutiert, die Gegenposition eines Zeitgenossen wie Cioran auf sogleich vier weiteren. Konkurrierende und skeptische Deutungen etwa aus der Lebensphilosophie (Bollnow) stelle ich als ernstzunehmende Alternativen vor. Die methodologischen Kosten des Heideggerschen Projekts werden klar benannt, das Selbstverständnis der „Stimmungsphilosophen“ ist mit einer externen Sicht darauf konfrontiert (S. 38 ff.). Das Kapitel II zur „Anthropologie der Langeweile“ sichtet, z. T. erstmalig, eine Fülle von Autoren von der Frühneuzeit bis ins 19. Jh., ohne begriffliche oder methodische Unterlegung

von Heideggers Fundamentalontologie. Kapitel III „Transformation in Geschichtsmetaphysik“ zeigt, wie durch die ahistorischen Grundlagen des Evolutionismus, speziell die statische Psychologie des Subjekts, Langeweile als Krisenmetapher interessant werden konnte und welche realhistorischen Entsprechungen (Industriegesellschaft, universelles Vernutzungsprinzip usw.) das hat. Dies bis in unsere Zeit, wozu Kapitel IV einige Ansätze seit den 1990er Jahren kritisch referiert.

All diese Beobachtungen und Überlegungen sind Herrn Wimmer, ganz und gar beansprucht von seiner seitenlangen Heidegger-Entlarvung, keine Zeile wert. In meinen abschließenden Reflexionen zur „neuzeitlichen Langeweile im Dreieck von Liebe, Arbeit, Macht“ taucht nun – o Schrecken! – der Name Heideggers abermals auf. Heidegger hat die inneren Möglichkeiten neuzeitlicher Langeweilemetaphysik in der Tat erschöpft, nicht zuletzt durch das philosophiehistorische Privileg der Spätgeborenheit. Den Preis seiner Synthese nenne ich auch hier: Vernachlässigung von affektiven Komponenten der sog. Schlüsselstimmungen, inhaltliche Entleerung, Gefahr neuer Fundamentalismus u. a. m. (S. 180 ff.).

In seiner fast Heideggerschen *Entschlossenheit*, sich über meine angebliche Heideggerei zu ereifern, scheint Herr Wimmer blind für diese Nuancen. Fortlaufend vermengt er Reflexionsebenen. Systematischer Gedankengang, historisches Referat, Werturteile und Wertakzente – all dies geht bei ihm durcheinander. So verfährt ein berufsmäßiger Ideologiekritiker, besessen davon, sein Feindbild überall aufzuspüren. Da wird denn schon einmal der Heidegger der seinsfrommen „Gelassenheit“

an den phänomenologischen Daseinsanalytiker per Zitatverschnitt angeklebt, bis es passt. Offenbar mag Herr Wimmer Heidegger nicht. Dies ist sein gutes Recht. Doch auch ein Autor, den man nicht mag, könnte Relevantes zur Sache gesagt haben. Sachliche Auseinandersetzung mit den präsentierten Autoren ist nun Herrn Wimmers Sache nicht. Er beschränkt sich auf den einen, den durchweg zurückgebliebenen Denker: Herr Wimmer deutet ständig an, daß man über gewisse „Theoreme“ Heideggers „hinaus“ sein müsse.

Doch Vorsicht! Wer Heideggers Überbietungsgestus selbst überbieten will, tappt allzu arglos in genau diese Falle. Bestenfalls verrät er seine Verhaftung an einen etwas einfältigen Fortschrittsbegriff, wonach die philosophischen Probleme von gestern durch die Lösungen von heute ein für allemal überholt sind. Wenn Herr Wimmer etwa die „Tautologien“ und „Aporien“ metaphysischen Denkens als geradezu moralische Vergehen geißelt, so bezeugt das eine recht unschuldige Vorstellung von Metaphysik.

Zuletzt ein Wort zum Stil. Er muß der Sache angemessen sein. Abstrakte Sachverhalte erfordern ein abstraktes Schreiben. Das mag zuweilen trocken ausfallen. Aber wo die Sache fehlt, wo einer nichts zu sagen hat, da läuft die Sprache aus dem Ruder. Selbstverliebt-preziös und zugleich professoral-belehrend, mit Adjektiven großzügig und Fremdworten verschwenderisch, dazu unsterblich verliebt in Genitivschlangen, offenbart der Rezensent einen heftigen Drang zum Höheren: Hier hat jemand überreichlich von Adorno genascht und möchte es zudem französischen Vorbildern nachtun. Doch wer so schreibt, der denkt schlecht und liest noch schlechter. Der

ideologiekritische Dialekt schützt vor jeglicher Wahrnehmung des Kritisierten – Herr Wimmer hat sich in seine eigene Welt eingesponnen. Von diesem sicheren Ort aus will er seinerseits Stilkritik üben. Wer sich nach ihr richten wollte, wäre allerdings verloren: Mal wird der Stil des rezensierten Buches als „vorwissenschaftlich“, mal als „theoretisch unvermittelt“, mal als „rückhaltlos“ heideggerbeflissen denunziert. Wie kann ein Heideggerianer aber ein positivistisch Wissenschaftsgläubiger sein? So lautete es doch: In der „Diktion, in der sich positivistischer Wissenschaftsjargon mit suggestiver Prophezeiungsrhetorik pene-

trant vermischt, zeichnet sich schon in den ersten Sätzen der Publikation deren kardinale Crux deutlich ab: ihre konzeptuell eklatante Befangenheit im ‚scheelen Denken‘ (Pierre Bourdieu) Heideggers.“

Penetrant! Eklatant! Kardinal! Aber Prophezeiungsrhetorik? An welcher Stelle nur? Das ganze Buch überschreitet weder sachlich noch sprachlich das Präsens, nirgendwo wird geweissagt! Um Herrn Wimmer das Schlußwort zurückzugeben: „Träume eines Geistersehers“.

*Jürgen Große*

**AutorInnen**  
Impressum

**WIDERSPRUCH 53**  
Brauchen wir Eliten?

Seiten 187, 188

JADWIGA ADAMIAK, Dipl.-Volkswirtin,  
Journalistin, München

CSANÁD BARTOS, M.A.,  
Doktorand der Philosophie,  
München

ROGER BEHRENS, M.A.,  
freier Autor, Hamburg

MARTIN BONDELI, Dr. phil. habil.,  
Privatdozent für Philosophie,  
Universität Bern

LOTHAR BUTZKE, M.A.,  
EDV-Fachmann und freier Autor,  
München

INGO ELBE, Dr. phil., Institut für  
Philosophie, Universität Oldenburg

IGNAZ KNIPS, Lehrbeauftragter der Uni  
Köln, Abt. Internationale  
Beziehungen, Köln

MANUEL KNOLL, Dr. phil. habil.,  
Professor für Philosophie,  
Fatih University, Istanbul

GEORG KOCH, M.A.,  
Antiquar und freier Autor, München

HANNES LEITGEB, DDr.,  
Professor für Logik und  
Sprachphilosophie, LMU München

KONRAD LOTTER, Dr. phil.,  
Privatgelehrter, München

BERND E. MALUNAT, Dr. phil.,  
freier Autor und Berater, München

OTTMAR MAREIS, Dr. phil.,  
Sozialpsychologe und freier Autor,  
München

PRAVU MAZUMDAR, Dr. phil.,  
wissenschaftlicher Autor, München

REINHARD MEINERS, Dr. phil.,  
Lehrbeauftragter für Technikphiloso-  
phie an der Universität Oldenburg

STEFFEN MURAU, B.Sc. VWL,  
Student der Politikwissenschaft und  
Philosophie, München

ALEXANDER VON PECHMANN,  
Dr. phil. habil., Privatdozent für  
Philosophie, LMU München

MARIANNE ROSENFELDER, M.A., freie  
Journalistin, München

MARTIN SCHRAVEN, Dr. phil. habil.,  
Professor für Philosophie,  
Universität Bremen

HELGA SPORER, Dr. phil., freie  
Journalistin, Geretsried/München

PERCY TURTUR, M.A.,  
freier Autor, München

ANNA WEICKER, M.A. Gender Studies  
und Geschichte, Berlin

VOLKER WEISS, Dr. phil.,  
Historiker, Literaturwissenschaftler und  
Publizist, Hamburg

UDO WIESCHEBRINK, M.A.,  
freier Autor, München

RAINER E. ZIMMERMANN, Dr. rer. nat.,  
Dr. phil. habil., Professor für Philoso-  
phie am Fachbereich  
Allgemeinwissenschaften der FHS,  
München

FRANCO ZOTTA, Dr. phil.,  
freier Autor, Voerde/Niederrhein

## Impressum

### Widerspruch

Münchner Zeitschrift für Philosophie  
30. Jahrgang (2011)

#### *Herausgeber*

Münchner Gesellschaft für  
dialektische Philosophie,  
Tengstr. 14, 80798 München

#### *Redaktion:*

Jadwiga Adamiak,  
Csanád Bartos, Manuel Knoll,  
Georg Koch (*Rezensionen*),  
Konrad Lotter (*verantwortlich*),  
Ottmar Marcis,  
Wolfgang Melchior (*Internet*),  
Alexander von Pechmann,  
Franz Piwonka, Fabian Schmidt,  
Helga Sporer,  
Percy Turtur (*Layout*),  
Sibylle Weicker,  
Udo Wieschebrink

#### **Widerspruch Verlag,**

Tengstr. 14, 80798 München.  
Tel & Fax: (089) 2 72 04 37;  
e-mail: [info@widerspruch.com](mailto:info@widerspruch.com)

#### *Erscheinungsweise*

halbjährlich / Auflage: 500

*Druck:* TOPP KOPIE, München

**ISSN 0722-8104**

#### *Preis*

Einzelheft: 10,- EUR

Abonnement: 9,- EUR (zzgl. Versand)

Namentlich gekennzeichnete Beiträge  
geben nicht unbedingt die Meinung der  
Redaktion wieder. – Für unaufgefordert  
zugesandte Manuskripte wird keine  
Haftung übernommen. – Nachdruck von  
Beiträgen aus **Widerspruch** ist nur nach  
Rücksprache, mit Genehmigung der  
Redaktion und des Autors gestattet.

<http://www.widerspruch.com>