

Das Argument

Zeitschrift für Philosophie
und Sozialwissenschaften **206**



Elfriede Jelinek: Aus »Die Kinder der Toten«

Ethik und Staat: Zivilgesellschaft

P. Alheit, É. Balibar, G. Baratta, D. Boer, J. Brinkmann,
J.A. Buttigieg, A. Demirović, D. Haraway, F. Haug,
W.F. Haug, B. Holland-Cunz, P. Jehle, H. Kubicek,
E. List, P. Lüdke-Höher, R. Markner, W.-D. Narr,
H. Pauer-Studer, U. Schmid, D. Smith, J.-M. Vogl u.a.

36. Jahrgang Heft 4/5 Juli–Oktober 1994

Das Argument

Zeitschrift für Philosophie
und Sozialwissenschaften

Herausgegeben von Frigga Haug und Wolfgang Fritz Haug

1992/93 geschrieben unter anderen

Ursula Apitzsch, Georg Auernheimer, Régine Azria, Etienne Balibar, Hanna Behrend, Klaus Bochmann, Willi Brüggen, Elke Erb, Kathy E. Ferguson, Helmut Fleischer, Nancy Fraser, Eduardo Galeano, Clara Gallini, Dietrich Goldschmidt, Pablo González Casanova, Günter Grass, Wilhelm Heitmeyer, Jost Hermand, Joachim Hirsch, Jürgen Hoffmann, Kurt Jacobs, Fredric Jameson, Elfriede Jelinek, Eva Kaufmann, Arno Klönne, Helga Königsdorf, Wolfgang Kowalsky, Yuri Krasin, Ingrid Kurz-Scherf, Jürgen Link, Michael Löwy, Harry Magdoff, Armand Mattelart, Norbert Mecklenburg, Ursula Menzer, Ellen Messer-Davidow, Oskar Negt, Hans-Heinrich Nolte, Ute Osterkamp, Helmut Peitsch, Claudia Pinl, Ursula Püschel, Ruth Rehmann, Karen Ruoff, Salman Rushdie, Klaus R. Scherpe, Anna Schwarz, Ruth Seifert, Elaine Showalter, Dorothee Sölle, Gabriele Stötzer, Paul M. Sweezy, Claus Thomasberger, Ernst Tugendhat, Renate Wahsner, Peggy Watson, Susan Willis

Redaktion

Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Alexander Honold, Peter Jehle, Thomas Laugstien, Nora Räthzel, Jan Rehmann, Jo Rodejohann, Ulrich Schmid, Werner van Treeck, Thomas Weber

Autonome Frauenredaktion

Neukonstituierung im ersten Heft 1995

Korrespondierende Redaktionsmitglieder

Georg Auernheimer, Soja Fiedler, Claudia Gdaniec, Karl-Heinz Götze, Christina Klenner, Michael Krätke, Dieter Kramer, Eva Kreisky, Ulrich Schmitz, Frieder O. Wolf, Erich Wulff, Gerhard Zimmer

Redaktion: Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin, Tel. (030) 611 41 82, Fax 611 42 70

Redaktionssekretariat: Anja Busche, Thomas Laugstien

Argument-Verlag, Rentzelstraße 1, 20146 Hamburg

Telefon (040) 45 60 18 und 45 36 80, Fax (040) 44 51 89

Auslieferung

Interabo, Wendenstr. 25, Postfach 103245, 20022 Hamburg, Telefon (040) 23 09 92

Buchhandel: Rotation, Mehringdamm 51c, 10961 Berlin, Telefon (030) 692 79 34

Direktversand: Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin, Tel. (030) 611 39 83, Fax 611 42 70

ISSN 0004-1157

Das Argument erscheint 1994 in 6 Heften (alle 2 Monate). Jahresumfang 1072 (ca. 996 + LXXVI) Seiten. – Einzelheft 14 DM; Stud., Schüler, Erwerbslose 11 DM. Jahresabo 72 DM zzgl. Versand; Stud. etc. 57 DM zzgl. Versand. – Kündigung des Abos nur zum Jahresende bei Einhaltung einer Dreimonatsfrist. – Die Redaktion bittet um Mitarbeit, haftet aber nicht für unverlangt eingesandte Texte und Rezensionsexemplare. Aufsätze sollen höchstens 20. Rezensionen 2 MS-Seiten haben (1 1/2zeilig, 60 Anschläge, 2fache Ausfertigung). Autoren, die mit einem PC arbeiten, tragen zur Verringerung unserer Satzkosten bei, wenn sie uns zusätzlich zu 2 Ausdrucken eine Diskette schicken. Zitiertweise wie in den Naturwissenschaften. Das Argument wird regelmäßig von den folgenden sozialwissenschaftlichen Dokumentationsdiensten und Informationsbanken ausgewertet: Francis (Bulletin Signalétique), Literaturdokumentation zur Arbeitsmarkt- und Berufsforschung, Politische Dokumentation, Social Science Citation Index, Germanistik, Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur, Internationale Bibliographie der Rezensionen, Sozialwissenschaftliches Literaturinformationssystem. – Umschlag: Johannes Nawrath. – Copyright © Argument-Verlag GmbH. Alle Rechte – auch das der Übersetzung – vorbehalten. – Konten: Postbank Berlin 5745-108, BLZ 100 100 10. Bank für Gemeinwirtschaft Berlin (BIG) 11 14 40 13 00, BLZ 100 101 11. Fotosatz: Steinhardt, Berlin, Druck: alfa Druck, Göttingen. – Juli-Oktober 1994. – Es gilt Anzeigenpreisliste Nr. 6.

Belegentnahme: Dieses Heft enthält Prospekte der Blätter für deutsche und internationale Politik, in Teilaufgabe der Zeitschrift Z. – Zeitschrift für marxistische Erneuerung

Alltag und Öffentlichkeit

Frigga Haug

Alltagsforschung als zivilgesellschaftliches Projekt
Vorüberlegungen 639

Barbara Holland-Cunz

Öffentlichkeit und Intimität 659

Alex Demirović

Hegemonie und Öffentlichkeit 675

Dorothy Smith

Verfügungsverhältnisse, Textualität und Hegemonie 693

Ulrich Schmid und Herbert Kubicek

Auf den Datenautobahnen in die Zivilgesellschaft? 713

Donna Haraway

Das Abnehme-Spiel: Ein Spiel mit Fäden für Wissenschaft, Kultur,
Feminismus 724

Elisabeth List

Feministische Wissenschaftskritik, Politik und die »civil society« 737

Die ethisch-politische Dimension

Wolfgang Fritz Haug

»Universal Declaration of a Global Ethic« – Anmerkungen zum
Entwurf der Ethikkommission der UNESCO (1993) 751

Frigga Haug

Die imaginäre Frau der Moral. Zum Projekt einer feministischen Ethik 759

Herlinde Pauer-Studer

Das Rechte oder das Gute? Feministische Kritik an Kommunitarismus
und Liberalismus 775

Johannes Brinkmann und Peter Lüdke-Höher

Der Siemens-Boykott als Musterfall ethisch-politischen Protests 785

*Kongreßberichte*Wirtschaftsethik (H.Fallschessel); Volksuni (J.Rehmann); Soziologen-
Weltkongreß (F.Haug); Foucault (F.Haug); Ankündigungen;
Veranstaltungen im Argument-Buchladen 799*Dokumentation*

Zur Situation oppositioneller Verlage in der Türkei 817

Frigga Haug und Wolfgang Fritz Haug: Editorial	493
Verlagsmitteilungen	502
Nachrichten aus dem Patriarchat	504
Elfriede Jelinek: Aus »Die Kinder der Toten«	505

Ethik und Staat: Zivilgesellschaft

Gramsci und die Theorie der Zivilgesellschaft

Peter Jehle Hegemonietheoretische Defizite der Zivilgesellschaftsdebatte Zur Kritik an Kebir und der Habermasschule	513
Joseph A. Buttigieg Gramscis Zivilgesellschaft und die »civil society«-Debatte	529
Giorgio Baratta Volk, Nation, Zivilgesellschaft, Massen im Denken Gramscis	555
Dick Boer Die Bedeutung Gramscis für eine Linke ohne Hegemonie	567
Wolfgang Fritz Haug Gibt es totale »hegemoniale Ohnmacht«?	575

Zur Theoriedebatte um Zivilgesellschaft und Staat

Reinhard Markner Freiwillige Selbstbegrenzung – Jean L. Cohens und Andrew Aratos Theorie der bescheidenen Revolution	577
Wolf-Dieter Narr Wieviel Entwirklichung kann sozialwissenschaftliche Theoriebildung ertragen?	587
Peter Alheit Die Fragilität des Konzepts »Zivilgesellschaft«	599
Jörg-Michael Vogl Paradigmenwechsel in der Staatsdiskussion. Ein Literaturbericht	609

Zur Praxis europäischer Zivilgesellschaft

Étienne Balibar Kann es ein europäisches Staatsbürgertum geben?	621
--	-----

Besprechungen

Theorien der Zivilgesellschaft

<i>Kebir, Sabine: Antonio Gramscis Zivilgesellschaft (P. Jehle)</i>	513
<i>Cohen, Jean L., und Andrew Arato: Civil Society and Political Theory (R. Markner)</i>	577
<i>Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (H. Fallschessel)</i>	819
<i>Walzer, Michael: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie (J.S. Ach)</i>	826
<i>Küßler, Reinhart, und Henning Melber: Chancen internationaler Zivilgesellschaft (K. Wardenbach)</i>	827
<i>Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung (G. Auernheimer)</i>	830
<i>Kleger, Heinz: Ziviler Ungehorsam (D. Barben)</i>	831
<i>Duerr, Hans-Peter: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß (A. Schobert)</i>	833

Staat und Politik

<i>Esser, Josef, Christoph Görg und Joachim Hirsch (Hrsg.): Politik, Institutionen und Staat. Zur Kritik der Regulationstheorie (J.M. Vogl)</i>	835
<i>Wegner, Burkhard: Nationalstaat, Solidarstaat, Effizienzstaat (R. Axtmann)</i>	838
<i>Wieviorka, Michel: La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité (W. Mackenbach)</i>	839
<i>Etzioni-Halevy, Eva: The Elite Connection. Problems and Potential of Western Democracy (U. Becker)</i>	841

Ethik

<i>Moser, Peter Daniel: Heraklits Kampf ums Recht. Ein antiker Beitrag zur Rechtsphilosophie (S. Haacke)</i>	842
<i>Kauffmann, Clemens: Ontologie und Handlung. Untersuchungen zu Platons Handlungstheorie (C. Kniest)</i>	844
<i>Koslowsky, Peter: Politik und Ökonomie bei Aristoteles (S. Haacke)</i>	845
<i>Schulte, Michael: Die »Tragödie im Sittlichen«. Zur Dramentheorie Hegels (S. Keymer)</i>	847
<i>Schweppenhäuser, Gerhard: Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie (F. Haug)</i>	848
<i>Benhabib, Seyla: Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie (F. Haug)</i>	852

<i>Wellmer, Albrecht: Endspiele. Die unversöhnliche Moderne (Th. Heinrichs)</i>	855
<i>Schönrich, Gerhard: Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskurs-ethik und dem Preis der Letztbegründung (V. Offermann)</i>	856
<i>Henkenborg, Peter: Die Unvermeidlichkeit der Moral. Ethische Herausforderungen für die Politische Bildung in der Risikogesellschaft (A. Schäfer)</i>	858
<i>Zahlmann, Christel (Hrsg.): Kommunitarismus in der Diskussion (M. Richter)</i>	859
<i>Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften (M. Richter)</i>	859
<i>Brumlik, Micha, und Hauke Brunkhorst (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit (M. Richter)</i>	859
<i>Rössler, Beate (Hrsg.): Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse (F. Haug)</i>	862
<i>Buse, Gunhild: Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug (G. Matthiae)</i>	865
<i>Basen, Gwynne, Margrit Eichler und Abby Lippman (Hrsg.): Misconceptions. The Social Construction of Choice and the New Reproductive and Genetic Technologies (F. Haug)</i>	866
<i>Eckensberger, Lutz H., und Ulrich Gähde (Hrsg.): Ethische Norm und empirische Hypothese (J.S. Ach)</i>	868
<i>Onfray, Michel: Philosophie der Ekstase (G. Düllberg)</i>	869
Verfasser/Innen; Zeitschriftenschau; Summaries	871

Editorial

I. Über Zivilgesellschaft wird seit 1989 diskutiert. Davor war der Ausdruck im Deutschen ungebräuchlich. Die demokratische Umwälzung in Osteuropa und das Echo, das sie im Westen fand, verlangte nach einem Äquivalent des dort zirkulierenden Terms, nachdem erste Übersetzungen als »bürgerliche Gesellschaft« auf Kritik gestoßen waren. Auch *Das Argument* eröffnete den Jahrgang 1991 mit dem Heftthema *Gramsci und die Zivilgesellschaft*. In der Folge ließ die Überlagerung westlicher und östlicher Diskurse die Welle hochschwappen.

Die dadurch angestoßenen Debatten sind nur marginal miteinander verbunden. Was der Sache nach zusammengehört, ist nicht zusammengewachsen: Da ist die normative Demokratietheorie, die nicht nur zum Teil kontrafaktisch argumentiert, sondern auch die Denkmittel anderer Richtungen, insbesondere der Gramscianischen, kurzerhand ignoriert. Hält man sich hier in idealer Politik auf, so in Teilen der Ethikdebatte in unpolitischer Idealität. Beiden Bestrebungen tritt ein trotziger Geschichtsmaterialismus entgegen, der im Blick auf wirkliche Hegemonie- und Herrschaftsverhältnisse ihre Ideen zum dummen Zeug erklärt. In der feministischen Theoriedebatte ist ein Rückzug aus der Gesellschaftskritik zu registrieren.

Im Moment des Geschichtsbruchs 1989/91 hatten wir mit der kritischen Ausgabe der *Gefängnishefte* von Antonio Gramsci begonnen, des mit Abstand bedeutendsten Beitrags zur Reflexion der Zivilgesellschaft in diesem Jahrhundert. Zivilgesellschaft wird hier als Ebene des integralen Staates gedacht. Ausgangsfrage ist die nach der Akzeptanz von Herrschaft, der »Hegemonie«; die »ethisch-politische« Dimension kommt dabei als entscheidendes Medium der Hegemoniegewinnung in den Blick. Kurz, hier sind Ethik, Demokratie und Herrschaftsanalyse in einen Zusammenhang gebracht, der geradezu nach Einschreibung der Patriarchatskritik und nach Veränderung durch diese verlangt. Nicht so, daß die heutigen Verhältnisse bei Gramsci beschrieben wären. Aber doch so, daß deren Beschreibung einen Bezugsrahmen erhält.

Glaubt man Frank Schirrmacher (FAZ, 22.7.1994), dann ist der Erfolg des gramscianischen Denkens überwältigend. Die Rede ist bei ihm allerdings vom angeblichen Gramscismus der PDS, und es ist eine Wahlkampfredde, die deren Erfolge erklären, mit ihnen schrecken und mit dem Schreck das bürgerliche Lager mobilisieren soll: »Als sich die Partei, gedemütigt und verzweifelt, vor drei Jahren der Lehren Gramscis erinnerte, schien ein Erfolg dieses Konzepts kaum vorstellbar. Es wurde nicht nur ein Erfolg, sondern ein Triumph. Die zivile Gesellschaft, so lautete eine Forderung des italienischen Kommunisten, müsse durch Subversion gleichsam inwendig umgeformt werden. Entscheidend – das hat die PDS von Anfang an erkannt – ist die Gewinnung der kulturellen Hegemonie. Wichtiger als die im Augenblick aussichtslose Eroberung der politischen Macht war für die PDS die Eroberung der Medien, überhaupt aller Produktionsstätten des kollektiven Bewußtseins.« Das ist ein Kampagnenbeitrag, der in vorgemachter Wahnhaftigkeit die Rolle von Gramscis Theorien für die PDS übertreibt.

Gestehen wir unsere Enttäuschung: Kaum eine unserer Erwartungen von 1991 ist bisher eingetroffen. Die Diskussion bleibt zerfahren. Die Gramsci-Rezeption

stagniert zum Teil auf dem Niveau eines Wissens aus zweiter Hand oder aus den Auswahlbänden, wo gerade das Anregende des Gramscianischen Forschungsprozesses ausgeblendet ist. Vielleicht braucht die Rezeption einfach mehr Zeit. Zumal schnell deutlich geworden ist, daß mit dem Readers-Digest- Gramsci wenig anzufangen ist. Gramsci sinnvoll zu lesen kann nur heißen, auf eine von Gramsci inspirierte Weise *heutige Wirklichkeit* zu »lesen«.

Zur Situation gehört, daß die theoretische Kultur, die sich als marxistisch versteht, disparat und unsicher ist. Einige denunzieren Gramscis Denken als »post-marxistisch«; andere wissen nicht so recht. Es fehlt die Einsicht, daß Gramsci ein kaptales Defizit des Marxismus nachgearbeitet hat. Sein Werk hat im Doppelsinn die Bedeutung einer »Kulturtechnik«: hier läßt sich Kompetenz für den Umgang mit den kulturellen Wurzeln des Politischen ausbilden. Irgendetwas direkt zu übernehmen, hat dabei wie gegenüber anderen Autoren wenig Sinn.

Ein weiterer Grund für Disparatheit liegt in der nationalen Absonderung der Debatten, in sprachlichen Inkompatibilitäten und selektiven Übersetzungen, bei denen die Ideen rätselhaft Verwandlungen durchmachen können.

II. Mit diesem Heft wollen wir Vernetzungseffekte erreichen, internationale, interdisziplinäre und solche zwischen Intellektuellen aus unterschiedlichen sozialen Bewegungen. Es konnte nicht darum gehen, eine kohärente Theorie vorzulegen.

Der Effekt ist paradox: gerade weil sich mehr oder weniger alle nun doch auf einen gemeinsamen Denkhorizont beziehen, treten zunächst die Differenzen hervor. Das ist produktiv im Vergleich zur Unbezogenheit. Die Lesenden werden sich zwischen divergierenden Standpunkten bewegen und sich vielleicht sogar den Gegenstand ihres Interesses selber erst herauslösen. Das Urteil wird schwanken, ob wir damit zuviel oder zuwenig bieten. Wir geben, was uns jetzt möglich ist.

Bei der Annäherung an den Begriff Zivilgesellschaft in der Disparatheit und Umstrittenheit seiner Verwendungen könnte die kritische Begriffsgeschichte helfen. Ihr Gegenstand wäre zunächst das antike Imaginäre, in das sich die Institutionen der bürgerlichen Neuzeit hüllen, dabei die antike nicht weniger als die neue bürgerliche Gesellschaft idealisierend. Die europäische politische Philosophie, die zu der des Westens geworden ist und sich noch immer weiter über dessen Grenzen vorschiebt, läßt sich als eine Folge von Übersetzungen beschreiben, und zwar im Doppelsinn: Äquivalenzbildung in einer anderen Sprache und Übertragung auf einen anderen Sachverhalt, der durch einen historischen Einschnitt vom ursprünglich so Bezeichneten geschieden ist.

Die athenische *koinonía politikè* war die Versammlung der Freiherren, die in Personalunion die Armee bildeten und keinen von ihnen abgelösten Staat über sich kannten. Bereits Ciceros *civitas* und *res publica* »übertrug« die *pólis*-Idee auf die in vieler Hinsicht andersartige Patrizierherrschaft des multinationalen römischen Flächenstaats. Immerhin handelte es sich in beiden Fällen um Sklavengesellschaften. Aber warum »übersetzte« sich die moderne Gesellschaft der Privateigentümer ihre Formen der Assoziation und politischen Partizipation wiederum in antike Konzepte? Vielleicht deshalb, weil sie noch immer exklusive Gesellung war: sie beruhte auf dem Ausschluß der Frauen, des Proletariats, der

Fremden. Stellten diese Ausschlüsse Kontinuitäten mit der Welt der »Alten« dar, so waren gerade diese Kontinuitäten aus dem Bild getilgt. Die ideelle Identifizierung galt dem (kontrafaktischen) ideellen Allgemeinen.

Doch besitzt die Ideologie der Zivilgesellschaft in ihrer Materialität eine zivilisatorische Dimension, deren Bindung ans antike Eigentum an fremden Personen oder später an die bürgerliche Privataneignung fremder Arbeitskraft nicht unauflöslich, sondern transitorisch war. Der Prozeß der Zivilisation war von den Eigentumsformen getragen, fiel aber nicht mit ihnen zusammen. Er schuf Standards der Gesellschaftlichkeit, die ausdehnbar oder gar verallgemeinerungsfähig waren und einen »technischen« Eigenwert besitzen.

Shaftesburys Arbeit am *Sensus Communis* etwa konnte so nachhaltig über die Grenzen Englands hinauswirken, weil der von ihm ausgearbeitete »moral sense« Orientierungen aufs Gemeinwohl objektivierte. Seine Beispiele haben Klassencharakter und weisen doch darüber hinaus: Der angekettete Tiger und der gepeitschte Affe sind nur durch Gewalt gehalten, nicht anders als »Sklaven und käufliche Diener, die durch Strafen und durch die Strenge ihres Herrn in Zaum und Ordnung gehalten werden« und die auch dann, wenn sie sich gezwungenermaßen »gut« verhalten, »nicht gut und rechtschaffen« sind; »gut« wären allein »freie Bildung und freier Gehorsam« (*An Inquiry Concerning Virtue & Merit*, 1699). In seinem Essay *Über die Freiheit von Witz und Humor* arbeitet Shaftesbury an der Transponierung von Aggression ins Argumentative und Witzige. Er setzt auf den zivilisierenden, unmittelbare Gewalt wegarbeitenden Einfluß von Vergnügen und Gewohnheit: »Tis the Habit alone of Reasoning, which can make a Reasoner. And Men can never be better invited to the Habit, than when they find Pleasure in it.« Bezieht sich das auch, wie die im Anschluß entwickelten Gedanken Rousseaus und Kants, auf männliche und besitzende Subjekte, so geht davon gleichwohl nicht nur ein zivilisierender Einfluß aufs Patriarchat aus, sondern ausgeschlossene Gruppen können in Krisensituationen hier ansetzen.

Entsprechendes läßt sich für Aristoteles argumentieren, dessen Gerechtigkeits- und Freundschaftsmuster als ausdehnbar und verallgemeinerbar empfunden werden konnten. Freilich wirken die Intellektuellen, die solche ausdehnenden und verallgemeinernden Übertragungen besorgen, innerhalb der Ideologie, solange sie den realen Bruch und die durch ihre hermeneutische Tätigkeit imaginär überbrückte Andersheit verdecken. So tat es besonders Joachim Ritter in seiner Eins-zu-eins-Übersetzung der *koinontia politikè* in »bürgerliche Gesellschaft«, die für die bundesdeutsche Ideologie schulbildend geworden ist.

III. Die sprachliche Unterscheidbarkeit von *citoyen/citizen* und *bourgeois*, die im deutschen *Bürger* verschwindet, erlaubt, den allgemeinen Anspruch und die zivilisatorischen Potentiale der *citoyenneté/citizenship* zu artikulieren. Dieses Differenzierungsvermögen hat in der postkommunistischen Situation neue Bedeutung gewonnen. Es ist nötig, um im blinden Schwanken zwischen Staat und Markt »Elemente eines dritten Projekts« zu entwickeln, »that seeks to represent ... social autonomy in face of both the modern state and the capitalist economy« (Cohen/Arato, *Civil Society and Political Theory*, 1992, 30).

In seinem *Brief an einen Herrn in Warschau* läßt Dahrendorf Timothy Garton

Ash sagen, »daß Staatsbürgerschaft und bürgerliche Gesellschaft« in den vormals kommunistisch regierten Ländern »Leitgedanken des neuen Weges zur Freiheit« geworden seien, woran man ablesen könne, daß der Kommunismus es »nicht geschafft hat, die Wörter 'Bürger' und 'bürgerlich' zu vergiften« (*Betrachtungen über die Revolution in Europa*, 1990, 27). Doch Ash hatte von *citizenship* und von *civil society* gesprochen, und das ist etwas anderes. Dahrendorf hat seither einräumen müssen, daß »bürgerliche Gesellschaft« keine gute Übersetzung für »civil society« ist. So spricht er nun von »Bürgergesellschaft«. Er bestimmt sie radikal liberal als Vielzahl autonomer Assoziationen und als frei vom Zentralstaat. Differenzierter greifen Cohen und Arato den Term Zivilgesellschaft auf, indem sie seinen Bereich nicht dem Staat schlechthin, sondern dem Etatismus entgegensetzen – als ein »societal realm, the forms and projects of which are clearly distinguished from statism« (aaO., 29). In den postkommunistischen Ländern sieht Dahrendorf diesen Bereich schwach und gefährdet. Die Kapitalisten seien in ihrer Mehrzahl die letzten Marxisten. Darunter versteht er, gemäß seinem Vulgärbild von Marx, daß sie dem Ökonomismus huldigen und die politischen Institutionen für eine automatische Folge der Ökonomie halten. Ein Blick auf einen seiner Freunde in Warschau zeigt jedoch ein anderes Bild.

Die vormaligen Dissidenten Mittel- und Osteuropas haben mit zivilgesellschaftlichem Diskurs teils willentlich, teils unwillentlich die Wiedereinführung eines Kapitalismus angebahnt, der konkurrenzschwach und dafür desto wilder geraten ist und durch dessen politische Prozesse sie alsbald marginalisiert worden sind. Der ehemalige polnische Ministerpräsident Mazowiecki, dessen Zentralkategorie Zivilgesellschaft ist – von der FAZ, die ihn zu Wort kommen ließ, zur Vorsicht auf englisch als »civil society« wiedergegeben –, blickt wehmütig auf die »antitotalitäre demokratische Opposition« zurück, in welcher der Begriff »seine Renaissance« gehabt habe. Sein Problem ist der Zielkonflikt zwischen einem Konsens, der Regierbarkeit gewährleistet, und einer pluralistischen Differenzierung, die mit Unregierbarkeit droht. Von »Zivilgesellschaft« erhofft er einen entpolitisierenden Effekt: er möchte sie als eine definieren, die sich aus ökonomischen Gestaltungsfragen heraushält. Man erkennt das von Gramsci analysierte Wechselspiel von Liberalismus und Ökonomismus wieder, wenn Mazowiecki sagt: »Die Einführung der Marktwirtschaft erfordert die Legitimierung und Anerkennung der Spontaneität wirtschaftlicher Prozesse. D.h., es ist unbedingt nötig, daß die Menschen die Tatsache akzeptieren, daß verschiedene Phänomene im Bereich der Produktion, Distribution und Investition das Ergebnis des Zusammenspiels vieler komplexer Faktoren sind, auf deren Verbindung niemand direkt Einfluß nehmen kann, ohne den empfindlichen Mechanismus ... zu zerstören«. Dieser fast panische bürgerliche Ökonomismus, der die Wirtschaft für Politik und Staat zur Tabuzone erklärt, nimmt die früher verbündeten Kräfte und zivilgesellschaftlichen Mächte der antikommunistischen Opposition nun als Störfaktoren wahr, vor allem die »Solidarność«, den aus ihr hervorgegangenen Präsidenten Walesa und die katholische Kirche. Mazowiecki sieht die Demokratie durch »das populistische Chaos gefährdet«, das mit Gewaltkonzentration auf eine Führungsperson (Walesa nennt er nicht) einhergeht. An der »Solidarność« setzt er aus, sie habe »den Weg zu einer 'Nur-Gewerkschaft' noch

nicht ganz gefunden«. Er wagt nicht zu sagen, daß die Kirche den Weg zur Nur-Kirche 'nicht gefunden' hat. Sie »erfüllte bislang gewissermaßen Ersatzfunktionen: In Angelegenheiten des öffentlichen Lebens sprach sie für die Gesellschaft. Der 'Zivilgesellschaft' gab sie Asyl.« Jetzt muß betont werden, daß es nicht »zur Herausbildung eines konfessionellen Staates kommen muß«. Doch ist das bereits im Gange. Dahrendorf erzählt, er habe den Papst gefragt, ob die Kirche sich zur Zivilgesellschaft rechne, und dieser habe den Kopf geschüttelt und gesagt, die Kirche sei Heilige Gesellschaft.

IV. Statt in solche Debatten und ihre Widersprüche einzugreifen, halten manche Linke es für links, sich herauszuhalten. Eine Pauschalabsage an die gesamte Zivilgesellschaftsdebatte kommt z.B. aus Kreisen, die durch die Implosion der DDR und die dadurch möglich gewordene westdeutsche Anschlußpolitik doppelt gedemütigt wurden. So meint der Theologe Dieter Kraft, es sei »durch die Totalabwicklung der DDR eine gesellschaftliche Situation entstanden, in der höchstens noch Opportunismus und Dummheit damit rechnen können, daß im real existierenden Kapitalismus die sozialen Insignien einer 'zivilisierten Gesellschaft' zu finden seien« (ND, 23./24.1994, 7). Das schließt an eine Polemik von Georg Fülberth (in *Konkret* 5/1991, 46-51) an, der Zivilgesellschaft zunächst in »bürgerliche Gesellschaft« zurückübersetzt und dann Rosa Luxemburg über diese sagen läßt: »Nicht wenn sie, gelect und sittsam, Kultur, Philosophie und Ethik, Ordnung, Frieden und Rechtsstaat mimt – als reißende Bestie, als Hexensabbat der Anarchie, als Pesthauch für Kultur und Menschheit –, so zeigt sie sich in ihrer wahren, nackten Gestalt.« (GW 4, 53) Man muß sich klar machen, daß der Satz 1915, im Ersten Weltkrieg, geschrieben ist und eine historische Erfahrung zu Protokoll gibt: »Geschändet, entehrt, im Blute wadend, vor Schmutz triefend – so steht die bürgerliche Gesellschaft da«. Fülberth scheint mit diesem Zitat nicht vor allem den Nichtkrieg zum bloßen Schein erklären als vielmehr die Unterscheidung von bürgerlicher und Zivilgesellschaft desartikulieren zu wollen, die er doch desto mehr befördern müßte, je wahrer der überallgemeine Teil von Rosa Luxemburgs Diktum wäre und die bürgerliche Gesellschaft sich in der Tat im Krieg »in ihrer wahren, nackten Gestalt« zeigte. Er hätte hinzufügen sollen, was Rosa Luxemburg ein paar Sätze später sagt: »Selbstkritik, rücksichtslose, grausame, bis auf den Grund der Dinge gehende Selbstkritik ist Lebensluft und Lebenslicht der proletarischen Bewegung.« (Ebd.) Dazu gehört heute die Kritik an der Dominanz des Gewaltparadigmas im Kommunismus im Anschluß an die Oktoberrevolution. Die Unfähigkeit, die zivilen Errungenschaften der bürgerlichen Gesellschaft zu beerben und gesellschaftliche Selbstorganisation, diese Elementarperspektive von Marx, zu entwickeln bzw. zuzulassen, hat letztlich über den Untergang entschieden, dem die radikale Enttäuschung in den Herzen der Massen vorausging.

In seiner Polemik gegen Thomas Schmid, Claus Leggewie und Ulrich Rödel u.a., denen er Idyllisierung der Zivilgesellschaft vorwirft »durch Verleugnung der Barbarei, auf welcher sie ganz offensichtlich beruht«, hat Georg Fülberth nicht so sehr gegen diese Verleugnung gearbeitet als vielmehr den Ton einer linksradikalen Absage an die Zivilgesellschaftsdebatte insgesamt angeben:

»Hier ... äußert sich der metropolitane Citoyen, welcher sich beim Genuß der Wonnen, welche ihm der Imperialismus bietet, nicht gern durch zu viel Staat stören läßt und schnell rebellisch wird, wenn es ihm nicht zivil genug zugeht.« Die Eurokommunisten der siebziger Jahre hätten die Zivilgesellschaft »als eine Art befreites Gebiet gesehen«, wo man sich keine Gedanken mehr über die Eigentumsordnung machen müsse. Er scheint nicht zu verstehen, daß die Gedanken über die Eigentumsordnung just dort gemacht werden.

Sabine Kebir (*Antonio Gramsci Zivilgesellschaft*, 1991) gibt solchen Reaktionen Vorschub, indem sie Gramsci statt des hegemonietheoretischen und analytischen Begriffs einen normativen Begriff von Zivilgesellschaft zuschreibt. Fülberth könnte ihr mit Recht vorwerfen, sie hätte die Moralbildungssphäre mit einer selber moralischen Instanz verwechselt. Aber das tut er nicht, weil er selber die Moralbildungssphäre – im Blick auf ihren oft genug scheinheiligen Ausstoß – mit einer unmoralischen Instanz verwechselt. Am Ende verwechseln beide Seiten den Bereich der Hegemonieapparate mit der Hegemonie. Das läuft etwa darauf hinaus, als würde das Schlachtfeld von den einen mit dem Sieg identifiziert, von den andern mit der Niederlage.

Sabine Kebir reicht Fülberth das noch fehlende Beweisstück, indem sie der Dritten Welt die Existenz einer Zivilgesellschaft abspricht. Diese erscheint so als menschheitlicher Luxus des reichen Nordens auf Grundlage eines von Raubbau und Dritt-Welt-Ausbeutung zehrenden Verschwendungskapitalismus. Rudolf Bahro meint folglich, daß »die ganze 'zivile Gesellschaft', links inklusive, von Grund auf imperialistisch disponiert ist« (taz, 25.5.1994). »Imperialistisch« soll dabei heißen: Standards voraussetzend, die nur aus Extraprofiten bestreitbar sind. Er übersieht, daß die »geistige Wende«, die »Umkehr«, zu der er ruft, einen Hegemoniewechsel voraussetzt und seine eigenen Anstrengungen, Konsens hierfür zu organisieren, just die Sphäre zu rekonstituieren versucht, die Gramsci als Zivilgesellschaft begreift.

WFH

Zivilgesellschaft und Geschlechterverhältnisse

»Hätte Rawls die Bedingung eingeführt, daß die Subjekte im Urzustand nicht wissen, ob sie Frauen oder Männer sein werden, so würde die derzeitige Form der Familie schwerlich den Entscheidungsprozeß des Urzustands überleben.«
Herlinde Pauer-Studer (in diesem Heft)

Den Zugang zu Gramscis Konzept von Zivilgesellschaft erschließt die Frage der Hegemonie. Insofern nicht bloß militärischer oder ökonomischer Zwang die Regierungsverhältnisse bestimmt, konstituiert die Problematik, wie Konsens zu erzielen ist, ein der formellen Politik vorgelagertes und in sie hineinwirkendes Feld ethisch-politischer Auseinandersetzungen. Hier finden die »großen Intellektuellen« ihr Wirkungsfeld, wie überhaupt die »Intellektuellen« nach Gramscis Einsicht nicht primär als eine Art Stand oder Bildungsschicht zu begreifen sind, sondern von der Relevanz her, die ihre Tätigkeiten für Hegemonieprozesse haben. Diese sind vielfach verästelnd und reichen in Gebiete, die auf den ersten Blick nichts mit Politik zu tun haben.

Daß Hegemonieprozesse heute durch hochtechnologische Kulturindustrie bedingt sind, darf nicht dazu verführen, das Spiel der von Gramsci analysierten Mächte und Aktionsformen zu übersehen, die darauf einwirken, indem sie in den Alltagsverstand der Menschen eingreifen. Das Ringen in und um diesen findet auf allen Ebenen statt. Für isolierte Individuen, die durch keine sich organisierende Veränderungskultur gestützt sind, ist es schwierig, an den fortgeschrittensten Dimensionen im eigenen »Verstand« ansetzend sich kohärent und also handlungsfähig zu machen.

Die Frageanordnung feministisch umzubauen, ist eine besondere Herausforderung. Welche spezifische Bedeutung hätte eine Zivilgesellschaft und Hegemonieprozesse berücksichtigende Blickweise für Frauen bzw. die Frage ihrer Streitpunkte und Bewegungen? Im Kampf herrschender Gruppierungen um Hegemonie sind Frauen auf mehrfache Weise und anders einbezogen als der männliche Teil der Bevölkerung. Es geht nicht einfach um ihre Zustimmung, obwohl es das auch immer tut. Es geht auch darum, daß Frauen zum einen in ihrer ungleichen Subalternität das Fundament darstellen, auf dem sich ihre Männer als nicht so subaltern imaginieren können, zum anderen als Einsatz artikuliert sind, Hoffnung auf das ganz Andere darstellend, für das zu leben die Einwilligung in bestehende Verhältnisse lohnt.

Historisch hat insbesondere die letzte Frauenbewegung der siebziger Jahre in hegemonialer Hinsicht ruckartig Änderung gebracht. Diese Bewegung läßt sich als umfassende Aufkündigung des Konsenses bezeichnen, in dem Frauen mehr oder weniger selbstverständlich zu Hause waren; in ihrer Entfaltung wurden praktisch alle Werte, Normen, Haltungen, Formen und Lebensweisen in Frage gestellt und verschoben. Die Bewegung ergriff schließlich die Literatur, die Wissenschaften, die ethisch-politische Ebene, die Kultur. In allen Bereichen entstanden Alternativen, die den herkömmlichen durchgesetzten Formen den Kampf ansagten. Wiewohl beim Rückschlag, der nach dem Rückgang der Bewegung und mit wachsender ökonomischer Krise auf allen Ebenen unübersehbar ist, mit den alten Mitteln des ökonomischen Zwangs (Arbeitslosigkeit) und des politischen der Gesetzgebung (etwa die Durchsetzung der Verschärfung des Abtreibungsparagraphen) gearbeitet und auf umständliche diskursiv hergestellte Zustimmung weitgehend verzichtet wird, sind umgekehrt die zivilgesellschaftlichen Positionen zu besichtigen, die Frauen in den siebziger Jahren bis heute gewonnen haben.

1. Wissenschaften: Die Rolle der Wissenschaften bei der Herstellung von Konsens, bei der Erziehung weiterer Intellektueller, bei der Festsetzung dessen, was »objektiv«, »wahr«, »richtig« ist und also Verhalten und Handlungen orientieren kann, erfuhr durch die Studentenbewegung und das in dieser neu aufkommende Marxstudium einen erheblichen Bedeutungszuwachs. Der Legitimationsentzug gegenüber den herrschenden Lehren und ihren Vertretern ging einher mit der Erkämpfung eines politischen Mandats durch die Studentenschaft. Fast zehn Jahre später begannen Intellektuelle der Frauenbewegung einen neuen Angriff. Wissenschaft wurde in Begrifflichkeit und Methode als männlich konstruiert entziffert. Der Aufbruch intellektueller Frauen in eine eigene Wissenschaftskultur

ist zweifellos ein notwendiger und bedeutender Durchgangs- und Widerstandspunkt auf zivilgesellschaftlicher Ebene. Ob es tatsächlich gelingt, in die herrschenden Wissenschaften selbst einzubrechen, ist fraglich. Die Einrichtung von Frauenlehrstühlen und Frauenstudien wirkt dabei zugleich unterstützend und vereinnahmend. Alles hängt davon ab, wieweit es gelingt, auch insofern aus dem herrschenden Wissenschaftsdispositiv auszubrechen, als feministische Wissenschaftlerinnen sich zum Nutzen derer einsetzen, die solche Erkenntnis für ihre alltäglichen Praxen brauchen. Das heißt pragmatisch, wieweit es ihnen gelingt, Wissenschaft, Kultur und Politik zu verbinden. Die entscheidende Frage ist, mit Gramsci zu sprechen, ob und wieweit sie als »organische Intellektuelle« von Frauenbewegung arbeiten, und das heißt u.a. auch, mit dem Alltagsverstand von Menschen zu arbeiten, ihnen Informationen und Denkmittel zu geben, mit deren Hilfe diese ihre Handlungsfähigkeit entwickeln können.

2. *Ethik*: Die von Gramsci analysierte ethisch-politische Ebene des »integralen Staates« ist das Feld, auf dem Kriterien eines möglichen Konsenses artikuliert werden. Die Analyse von Begründungen moralischen Handelns ist darum ein besonders wichtiges Feld für Feministinnen aus Philosophie, Theologie und Psychologie und wird von ihnen seit fast zehn Jahren betrieben. Personell ging es um den Einzug von Frauen auch als Ethikerinnen in den universitären Raum, inhaltlich um die Aufdeckung des patriarchalen Zuschnitts ethischer Entwürfe, der stillschweigenden Reproduktion von Frauenunterwerfung, der Absehung von weiblichen Praxen. Inzwischen steht die Formulierung einer feministischen Ethik auf der Tagesordnung, und die Diskussion darüber findet bei engagierten Frauen vor allem aus den Kirchen einen so starken Widerhall, daß von einer Massenbasis gesprochen werden kann. Das Interesse gilt hierbei konsensuellen Handlungsorientierungen, die nicht nur mit der Herrschaft über Frauen brechen, sondern auf allgemeinere Befreiung setzen. Denn feministische Ethik ist ihrem Anspruch nach nicht nur patriarchatskritisch, sondern allgemein herrschaftskritisch; sie tendiert zur Kapitalismuskritik und zur Solidarisierung mit den Ausgebeuteten in aller Welt.

3. *Literatur*: Früher als in den beiden anderen Bereichen waren Frauen in der Literatur vertreten. Namhafte Literatinnen, die auch popular schrieben, also massenhaft gelesen wurden, gibt es schon lange. Und doch gelangen auch hier weitere Fortschritte. Frauen, die spezifisch Veränderungsliteratur schreiben, haben die Frauenbewegung auch zu einer Lesebewegung gemacht. Die Rezeption feministischer Literatur hält an, wengleich die Bewegung, in der sie groß wurde, verschwand. Insbesondere auf dem Gebiet der Popularkultur entstand so etwas wie eine »praktische Bewegung«. In diesem Kontext ist auch das Projekt der *Ariadne-Krimis* zu sehen. Feministische Krimis verstehen sich als Literatur für Frauen im Aufbruch und werden auch so rezipiert. Sie arbeiten an der Entselbstverständlichung herkömmlicher Frauenbilder und zeigen mögliche Alternativen. Was die einzelnen daraus für sich machen, ob es ihnen gelingen kann, gegen die alltäglichen Formierungen und gegen die Beschwörungen des Gestrigen im Alltagsverstand vor allem durch audiovisuelle Medien Räume von Widerstand

und Dissens aufzutun und neue Handlungsfähigkeit zu gewinnen, müßte empirisch untersucht werden.

4. *Krise*: Der Legitimationsentzug, den die Frauenbewegung dem alten hegemonialen Konsens erteilte, ist durch ihr Verschwinden nicht rückgängig gemacht worden. Die kulturelle Arbeit am Frauenbild und der gesellschaftlichen Positionierung von Frauen geht weiter. Dabei schieben sich die Kämpfe ins Politische, in Repräsentation und Partizipation und ins Ökonomische. Wie hoch kann die erzwungene Erwerbslosigkeit von Frauen sein, ohne daß nennenswerte soziale Unruhe ausbricht; wie viele Frauen können unter dem Existenzminimum leben, ohne daß die Gesellschaft als Ganze ihre Überzeugungskraft einbüßt? Wie kann am Bild des männlichen Ernährers festgehalten werden, wenn massenhaft auch von Männern nicht mehr auf einen lebenslänglichen Arbeitsplatz gehofft werden kann? Welchen Zusammenhalt kann es geben, wenn Arbeit keine zentrale Dimension mehr sein soll? Die mißglückte und ebenfalls weitgehend auf Kosten von Frauen vollzogene Eingliederung der DDR zeigt im Wahlverhalten ihrer Bevölkerung erste Sturmzeichen. Wichtig sind die Kämpfe von Frauen im unmittelbar politischen Feld, in der Frage ihrer politischen Partizipation in Parlament und Parteien. Die Quotierungsdebatte mit ihrer Frage, wie eine Gesellschaft gegen Ende des 20. Jahrhunderts einen einigermaßen angemessenen Teil ihrer weiblichen Bevölkerung an politischen Entscheidungsfindungen beteiligen kann, stößt auf ein Wespennest von Abwehr und Empörung. Die Partizipation von Frauen ist aus vielen Gründen nicht vorgesehen, ja scheint nicht machbar in der gegenwärtigen politisch-ökonomischen Struktur und ihrer entsprechenden Legitimation im zivilgesellschaftlichen Bereich. Die Kämpfe zu studieren ist lehrreich, denn sie zeigen die Risse im Gebälk einer Gesellschaft, deren patriarchalisch-kapitalistische Regelung im Extrem auf Kosten allen Lebens geht. Was in dieser Krise auf zivilgesellschaftlicher Ebene not tut, ist nicht weniger als ein neuer Gesellschaftsvertrag, der zugleich ein neuer Geschlechtervertrag ist. FH

Zur Frauenredaktion

Das vorliegende Doppelheft enthält vorzeitig das zweite Frauenheft dieses Jahrgangs. Das nächste erscheint als erstes Heft des kommenden Jahrgangs (Nr. 208). Die alte Frauenredaktion ist aufgelöst, eine neue gebildet: im ersten Heft des nächsten Jahrgangs wird sie sich mit ihren ersten Schwerpunktsetzungen und Überlegungen zur Arbeitsweise vorstellen. Es gibt inzwischen einen internationalen Redaktionsbeirat und eine große deutschsprachige Redaktion. Redaktionssekretärin ist Anja Busche.

Die Frauen-Beiträge des vorliegenden Hefes diskutieren Wissenschaft, Ethik, Öffentlichkeit; die Bearbeitung der gegenwärtigen Krise und mit ihr die Fragen eines neuen Gesellschafts-/Geschlechtervertrags fehlen noch; hierfür hat die Frauenredaktion im kommenden Jahr ein ganzes Heft vorgesehen. FH

Verlagsmitteilungen

Neuerscheinungen im Theorie- und Sachbuchbereich

Antonio Gramsci, *Philosophie der Praxis*: Mit dem 6. Band ist die Ausgabe der *Gefängnishefte* in ein neues Stadium getreten: die Hefte 10 (»Die Philosophie Benedetto Croce«) und 11 (»Einführung ins Studium der Philosophie«) stellen die ersten Themenhefte (die sog. C-Texte) dar. Heft 11 enthält die berühmt gewordenen Abschnitte über Alltagsverstand und -philosophie, Religion und akademische Philosophie sowie die Kritik eines objektivistischen Materialismus. In Heft 10 geht es u.a. um die für die Hegemonietheorie entscheidende ethische Dimension von Politik und Geschichte.

Denk-Prozesse nach Althusser: Die Beiträge des von Henning Böke, Jens Christian Müller-Tuckfeld und Sebastian Reinfeldt herausgegebenen Argument-Sonderbands (u.a. von Derrida, Lecourt, Link, Turchetto, Balibar, Moćnik) befassen sich mit Begriffen Althussters (Anrufung, Antagonismus, Widerspruch, Überdeterminierung u.a.), den Grenzen seiner Theorie und den Möglichkeiten, diese unter veränderten historischen Bedingungen weiterzudenken.

Die diesjährigen *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* (Neue Folge) befassen sich mit *Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis*. Im Mittelpunkt steht der editorisch noch nicht aufbereitete Nachlaß von Marx und Engels.

Eva Hohenberger und Birgit Hein (Hrsg.): *Blaue Wunder. Neue Filme und Videos von Frauen 1984 – 1994*: Zum zehnjährigen Jubiläum der *Feminale* werden exemplarisch feministische Animations-, Dokumentar-, Experimental- und Spielfilme vorgestellt und diskutiert. Mit zwölf Filmanalysen und drei Regisseurinnenporträts werden Ansätze zur Überbrückung der Differenz zwischen feministischer Filmtheorie und filmischer Praxis gesucht.

Gillian G. Gaar, *Rebellinnen. Die Geschichte der Frauen in der Rockmusik*: Von den vierziger bis in die neunziger Jahre verfolgt Gillian Gaar die breiter werdenden Spuren der Frauen auf der Bühne und hinter den Kulissen des Rock- und Popgeschäfts, erzählt aus ihrem Leben und läßt sie zu Wort kommen. Eingängig und flüssig geschrieben, umfassend und informativ ist dieses fast 500 Seiten starke Buch ein kleiner Schatz in der Literatur zu moderner Kultur.

Die Ariadne-Krimis erhalten Gesellschaft: Start der Zweiten Reihe

Gedacht für alle, die spannende Unterhaltung lieben, das Prinzip Aufklärung dabei aber nicht auf die Lösung des Krimiplots reduzieren. Unsere neue Reihe enthält schwule und straighte Krimis von Autorinnen und Autoren, die intelligent und sinnlich, sozial engagiert und unterhaltend zu schreiben vermögen. Unsere Anfangstitel:

Michael Nava, *Der Kleine Tod*: Anwalt Henry Rios wirft seine Stelle als Pflichtverteidiger hin, weil er keinen Sinn mehr darin sieht. Eines Nachts taucht Ex-Mandant Hugh Paris bei ihm auf und behauptet, sein Großvater wolle ihn umbringen lassen. Obwohl Rios die Geschichte nicht glaubt, stellt er Hugh zuliebe Nachforschungen an. Sie führen in die Welt einer der großen Kapitaldynastien der USA, die mit der Eisenbahn ihr Geld gemacht und mit der Stiftung einer Privatuniversität ihr Gewissen beruhigt hat. Wie kann ein schwuler Chicano-Anwalt es wagen, den Namen alten Geldes zu beschmutzen? – Michael Nava ist *Lambda-Mystery*-Preisträger 1993.

Waldtraut Lewin, *Dicke Frau auf Balkon*: Aurora Lenssen ist eigentlich Regisseurin von Action-Filmen, muß aber die augenblickliche berufliche Durststrecke mit

Werbespots und Whisky pur überbrücken. So fährt sie, auf Bitten einer alten Studienbekanntschaft, in die Provinz, um dort Urlaub zu machen und nebenbei ein bißchen nach »Mutterchen« zu schauen. Die aber entpuppt sich als bettlägerige Tyrannin, und am ersten Abend nach ihrer Ankunft wird Aurora Zeugin eines Mordes... – Eine Krimigroteske, die die Banalitäten des Alltags in die haarsträubendsten Verwicklungen einmünden läßt. Am Ende ist die Heldin sechs Kilo leichter und den Leser/innen garantiert ans Herz gewachsen. – Wäldtraut Lewin, in der DDR Mitglied der Akademie der Künste, Dramaturgin und Regisseurin bei der Oper; machte sich einen Namen als Autorin vielgelesener historischer Romane, Erzählungen, Biographien, Reisebücher und Phantasy-Geschichten. Dies ist ihr erster Krimi.

Neu bei Ariadne

Kim Smage, *Nachtauchen*: Hilke Thorhus, eine junge Taucherin, muß bei einer nächtlichen Unterwasserjagd den Mord an ihren beiden Kollegen mitansehen und wird bald selbst gejagt. *Nachtauchen* erhielt den Riverton-Preis. (Ariadne Krimi 1056)

Barbara Wilson, *Trubel in Transsylvanien*: Die zweite Reise der übersetzenden Globetrotterin Cassandra Reilly führt nach Ungarn und Rumänien, in einen turbulenten Reigen aus postsozialistischen Nationalitätenkonflikten, Vorurteilen, Aberglauen und – Mord in einem Kurhotel! (Ariadne Krimi 1057)

Dorothy Cannell, *Auf dem Holzweg*: Bei der Suche nach ihrer leiblichen Mutter stößt Vikarstochter Tessa Fields auf skurrile Dinge... Ein Krimi-Märchen von der Königin der britischen Mords-Komödie: Dorothy Cannell schrieb diesen rasanten Pfarrhaus-Schmöker noch vor dem *Witwenclub*. (Ariadne Krimi 1058)

Val McDermid, *Union Jack*: Journalistin Lindsay Gordon auf einer Gewerkschaftstagung: Außer hilflosen Phrasen und starren politischen Fronten (sowie dem üblichen Sexismus) bringen die Funktionäre ein paar saftige Skandale mit - und einen Mörder? (Ariadne Krimi 1059)

Neues in der »edition ariadne«

Gabriele Gelien, *Der güldne Baum*: Eine verzaubernde Erzählung für Menschen ab 14, zwischen Märchen, Drama, Abenteuer und Fantasy von der jungen Berliner Literatin: Fünf Kinder aus unterschiedlichen Zeitaltern und Gesellschaften, die ihnen die Chance zur Entwicklung vorenthalten haben, treffen in einer Zwischenwelt der Phantasie zusammen. Obwohl grundverschieden, tragen alle die Narben von Verletzungen, die ihnen nun in seltsamen Bildern und Gestalten begegnen und verarbeitet werden wollen...

Marge Piercy, *Donna und Jill*: In diesem zornig-sinnlichen Roman über das Erwachsenwerden einer Generation geht es um Frauensozialisation, Sex, Abtreibung, Liebe, Freundschaft und Verlust; mit Witz und Verve gestaltet Piercy das Streben nach Selbstentwicklung und die Suche nach einer Sprache als Dichterin.

Sarah Schulman, *Futuranskys Stadt*: Im Sommer vor Reagans Wiederwahl vibriert New York zwischen Hoffnung und Weltuntergang. Bunt und temporeich zeigt die Geschichte der impulsiven jungen Lesbe Lila Futuransky die Faszination einer New Yorkerin für das unbarmherzig Lebendige ihrer siechen Stadt.

Barbara Wilson, *Äpfel und Apfelsinen*: Dieser Roman hat die Verwirrung der Gefühle zum Thema, die eine schmerzhaft Trennung nach langer Beziehung hervorruft, und die Unterschiedlichkeit weiblicher Wünsche und Gefühle.

Nachrichten aus dem Patriarchat

Bemerkenswert

Nachruf des Berliner Stadtoberhaupts:

»Für die Berliner wird sich mit dem Namen Jacqueline Kennedys für immer der unvergeßliche Moment verbinden, als sie an der Seite ihres Mannes am 26. Juni 1963 Berlin besuchte und er auf den Treppen des Rathauses Schöneberg den Satz sprach 'Ich bin ein Berliner'.«

Die rechte Seite des Präsidenten durchs Eheweib dekoriert, der Mund gemein mit dem Volk der Berliner, so geht Jacqueline in die Geschichte ein als Reisebegleitung von Freiheit.

Rückendeckung

Eine große bürgerliche Zeitung streitet für die Frau auf der ethisch-politischen Ebene. Sie ermahnt die konservative Regierung, nicht gegen eine Justizministerin zu kämpfen, als sei sie dem Manne ebenbürtig. Unbillig sei ein politischer Gestus, der sie für *überfordert* hält, ihren *Rücktritt* fordert, sie gar ein *Sicherheitsrisiko* nennt. Denn in der Wirklichkeit ist die Ministerin ganz einfach eine Frau, und zwar auf vier Weisen:

Sie spielt Theater, sie *inszeniert Auftritte* durch Aussehen. Bei einer *abgewogenen Rede* trägt sie ein *Kleid in dezenten Farben*, auf dem in *riesigen Lettern vorne das Wort NO und hinten das Wort YES zu lesen ist*. Vor einer *aggressiven Kampf- rede* greift sie zu *lila Schuhen, lila Strümpfen, lila Rock und lila Pullover*.

Auch ist sie *verträumt* und will *Entkriminalisierung* betreiben (=Freigabe weicher Rauschgifte), während um sie herum Verbrechen ständig zunehmen, die sie offenbar gar nicht wahrnimmt. Kommen nicht *häufig Gefängnisausbrüche* vor, wird eine *Haftanstalt gesprengt*, gibt es die *Geiselnahme eines Kindes* und eine *Gefängnisrevolte*?

Wie die meisten Frauen hat sie kein Maß. Sie beschäftigt sich mit Nebensachen, die sie zudem nicht bewältigt, statt ihren Aufgaben nachzugehen. So legt sie *Wert auf das Image einer entschieden linken Reformerin*, aber weil um sie herum ständig kriminelle Taten begangen werden, kann sie *ihr rot-grünes Profil* schlecht ziselieren.

Dann ist sie noch *Mutter von zwei Kindern*. Man weiß, welche Last sie da von der ordentlichen Wahrnehmung der Justizgeschäfte abhält. Und *ihr Mann* ist als *Leiter einer Landesbehörde ausgelastet*, d.h. er kann ihr dabei nicht helfen.

Die Rätselfrage zum Spannungsverhältnis Frauen in der Politik, die zu stellen die bürgerliche Zeitung den LeserInnen überläßt, müßte jetzt lauten: können wir uns auf dem Posten einer Justizministerin in diesen schwierigen Zeiten eine Frau leisten, die so ganz Frau ist? Und sollten wir sie wirklich in die *ganz große Panne* laufen lassen, die sie bisher trotz *Eigenmächtigkeit* noch nicht hatte, oder gebietet es Ritterpflicht, Frauen auch vor sich selbst zu schützen?

FH

Elfriede Jelinek

Aus: »Die Kinder der Toten«

Manche drängen sich nicht gerade an der Quelle und haben auch ihre Erlebnisse. Schweißnaß stürzt Edgar Gstranz zur großen Spitzkehre, der letzten Hemmschwelle, an der sich eine vom Caterpillar zerhackte Böschung noch einmal vor-drängt, bevor man das Dach des Gasthofs sehen kann. Etwa in Schulterhöhe dort sein Zimmer. Jede Macht kann ihn aufheben und huckepack tragen, er hat gelernt, nur der Zeitnehmung zu vertrauen. Seine Sportgeräte sind ausgetestet. Mit zittrigen Füßen ist dieser gelenkte Alpensohn durchs Gelände zuende geglitten; die Glieder schlüpfen ihm glatt durch den Wind, so schnell, als würden sie durch einen dünnen Vorhang in ein andres Kontinuum rutschen, wo der Fernseh-zuschauer die Gaze vor dem Fenster lüftet, um, ohnmächtig, wieder in seinen bequemen Sessel zurückzusinken. Ein Vorbote des Schneewinds springt leichtfüßig von den Bergspitzen herab. Unten, wo man fast gar nichts mehr sieht, verschmilzt der Abhang mit der Dunkelheit; es klicken die Bestecke, manch schlechter Traum nimmt die Menschen gleich roh in die Hand, nagt an ihnen. Dieser Sportler aber ist auf seinem Surf-Teller schon angerichtet. Fast hört er das Lachen unserer lieben in- und ausländischen Gäste. Sich Leuten anzuschließen, bei denen man sofort auf Stein stößt, sobald man ihnen die Spitzhacke ansetzt, das kennt er vom Sport, wo die Funktionäre beim Fernsehstammtisch in unerbittlichen Tänzen miteinander herumspringen. Aber auf die Politik übertragen läßt es sich nicht. Da schmeichelt man den Wählern wie ein Pelzkragen. Nur wenn dann der Vorsitzende einmal sein Gerät ansetzt, dann spritzen die Menschen von den angestammten Listenplätzen ins Nichts. Edgar fragt sich, im Wechselgesang mit seiner Partei, nach welcher Erfolgsformel er sein Leben gestalten möchte. Die Antwort, die er sich ausgesucht hat, ist: sich zerstreuen, damit man auf die Menschen herniederregnen kann, als hätte man das Recht der Natur zur Grausamkeit. Man lebt dafür nur einmal. In dieser Partei hat man die Abwechslung, daß man sich, inmitten der Gesinnungsgemeinschaft, an einem Gummiband von der Brücke werfen lassen kann. Oder übers Geländer mitten hinein ins Geschlecht der Landschaft, das für die jungen Leute von 8 Uhr bis 17 Uhr offengehalten wird, dann macht der Lift dicht: Lauter junge Pausbacken, die einmal eine lila Pause machen, sich in den Tennisclub verschließen und nach sich selber laufen wollen: nur dafür rentiert es sich! Ihre Partei liefert die Frischegarantie dazu, denn die Kandidaten werden rasch ausgewechselt, wenn sie zu riechen beginnen. Diese Garantie besagt aber auch, daß sie noch ein wenig in der Packung bleiben dürfen, um sich, hinschmelzend, auszubreiten. Dann werden sie umgepackt und als Köder neu ausgelegt. Oder sie kommen heraus aus einem vorgefertigten Tortenboden, die Früchterln! Folgendes wurde erreicht: sie steigen in ihren eigenen Winden hoch, um unsere Geschichte (erhältlich im praktischen Video-Sixpack, schreiben Sie an den ORF!) nachträglich zu durchkreuzen. Das Kolorit-Fernsehen zeichnet ihr Trachten auf. Was sich ihrem Flug entzieht, danach springen sie aus ihrem Unterstand hoch, gestreckte Jünglingsgestalten,

denen das Sehnen die Körper in die Länge zieht. Schon wird ihre Witterung aufgenommen und andere folgen. Alles in Nähe und Ferne, was nicht mithupfen mag, wird mit einem schönen Zug in einer Pfeife geraucht werden. Dann wird es ausgeklopft. Vorsicht, freie Fahrt! Dieses Gevölk grapscht nach dem Himmel und seinen Sternen, denn es greift nach einer Leistung, nach den Leisten der eigenen knotigen, trittfesten Knöchelschuhe, welche die Füße der Ortsfremden biegen und brechen. Blaue Schals wehen wie Schwerter vom Muskelgestrick, an das die Mütter sich nicht erinnern mögen. So eifrig spannen die Burschen sich ins schmutzige Geschirr ihres Vorsitzenden, um es dann mit ihren rauhen Zungen abzuwaschen. Tobendes Gevölk treibt dieses Gevolksame abwärts, sie summen ihre Melodien, ihre Meldelieder, in den Sturm, der auch sie einmal, die Leiber vorwärtsgebogen, mit nach oben nehmen wird, denn mit ihnen zieht die neue Zeit. In die verstrickt diese Buben und Mädels auch andren den Atem abschnüren wollen. Das Eigene und seine beliebten Verstrickmuster! Ab sofort werden sie's in eigener Handarbeit abspulen. Kein nationaler Affront!

Doch dann erhebt ein kälterer Wind sich, die Nachbarn drohen mit ihren kernfaulen Kraftwerken, die Flieger steigen auf und werfen ihr frisch gezogenes Gemüse auf die Eilenden, Bruchstücke bohren sich in Körper, das ist das Menschenmögliche, was man tun kann. Man muß ja irgendwie fortkommen, wenn Baumstämme aus Menschenfleisch den Weg versperren, wenn Gift durch die Luft fliegt und keine Flugzeuge mehr z.B. nach Belgrad abgehen. Dann blitzen auch hier die Zähne der wiehernden Rosse, dahinter kommen die rauheren Töne einer rauheren Zeit zum Vorschein, und wir werden andauernd, bei jeder Kleinkatastrophe, die uns ein Stück zurückwirft, nur damit wir schwungvoll voranstürmen können, von den Boten des Vaters, den Zeitungen, volksbefragt, obwohl wir gar nicht richtig in unseren Schicksals-Bahnlinien zu lesen vermögen. Jeder fremde Laut verhält in den hoffnungsvollen Kandidaten, die immer nur sich wählen würden: stufenlos regulierbar sind die Wellen, die sie schlagen. Diese Siegertypen, die sich ihre Blutgruppe eintätowieren lassen, damit sie nichts trinken und nichts ficken, was ihnen nicht bekommt. Und das Ziel? Den Leuten verbergen, was sie wirklich mit sich anstellen wollen, immer einer hinter dem andren. Sie und nur sie allein dürfen hier sitzen und sich die Nägel aus dem Brett reißen, das sie vorm Kopf haben. Jugend forscht, aber die Geschichte geistert nicht, sie schafft nur die Geister, die mit ihren blutigen Strümpfen wedeln, daß die Mama sie ihnen wascht.

Edgar Gstranz keucht hinter seinen grinsenden Vorbildern her, denen die Zähne schief aus dem Mund gewachsen sind und die Hände aus den Gräbern, weil, was einmal getan wurde, nicht ruhen darf. Diese jungen Burschen haben ihre Mütter geschlagen, und jetzt sind sie immer noch unruhig, weil sie auch die Frau Heimat mit sich schlagen wollen, die ihnen immerhin nicht nur den Besitz eines eigenen Körpers, sondern auch eines eigenen Wesens gewährt hat, und zwar haben sie alle ungefähr das gleiche Wesen: alle unter vierzig und mit vielen PS (mit irgendeiner fahrbaren Untertasse, in der man die Gischt seines Geistes auffangen kann, wenn die Hand ein wenig unruhig wird und am Lenker ausrutscht).

Auf, nach vorn! Und den Arsch ins Enge der Jeans gerettet, wo man die Furche ahnt, an der entlang die Leute in diesem Kletterfelsen herumstieren, wo da ein Haken ist. Ein Graben trennt also den Chefbergsteiger von den übrigen, die zu ihm wollen. Die hängen ins Offene hinein, die Freunderln, sie hängen dort in der Wand, deshalb nennt man sie Anhänger. Aber hinten, dort, wo der blaue Hosenboden oder der weiße Tennishintern wippt, da wird das Eigene reif, und so mancher greift seinen Führer aus, auf dem dreisten Gang zur Dreistern-Quelle, so viele Prozente hat seine Kraft (man muß ja mit den Leuten tanken gehn!). Die gesunden Tiere schmeißen die Haxen und blitzen vor Spucke. Die Lenden schütteln sich wie Siebe, und wieder werfen sich ein paar neue Buben in den roten Sand, auf dem sie prahlen wie Bälle, die weit herumgekommen sind. Die Nähe bleibt dem Eigenen und den Eigentoren vorbehalten, denn sie wollen ja alles behalten, auch wenn sie sich manchmal selbst dabei ins Netz gehen. Nichts Langsameres als ein BMW würde sich den Dorfbuben in den Weg stellen, und nichts Kleineres als ein gespannter Strom breitet sich vor ihnen aus, ein Packerl Kabel, in das sie hineinrinnen, bis sie eine allseits kritisierte Masse sind. Das sportelt sie nur an! Je heftiger sie in den Mangel genommen werden, um so fester beißen sie ins Zaumzeug, das ihnen angelegt wurde, damit der Herr Parteiführer besser auf ihnen reiten kann. Sie schwänzeln unter ihm. Hartes quillt ihnen aus den Ärmelausschnitten der Zeitungen, die sie in die Sammelalben kleben. Der Sport hat ihnen nämlich eine Jogging-Morgengabe überreicht, es wird berichtet und fotografiert, und wenn dann noch etwas baumelt, muß es gleich mit Blut wieder versteift werden, damit ihr schwerer brüderlicher Eid auch wirklich hält. Der Kanzler war selbst ein flinker Werfer. Das ist das Tempo, das ihnen vorgegeben ist. Die Funktionäre werden so lange ausgetauscht, bis ihnen auch die leiseren Seiten von Sporenhieben und Stiefelhackern zerrissen sind. Helle Schreie rieseln aus dem Schlaf, die Lenden spannen sich, die Gewehrähnchen klicken im hellen Weizen oder in den dunklen Drahtspänen des Haars.

Und in diesen unseren vorstädtischen Tennisclub kommt der Parteileiter, der immer tritt und nie betreten ist, uns jederzeit herein, er muß nur ein Wort sagen. Aber dort, wo wir, sein Wallvolk, auf den Knien liegen, den Ball suchen und zu ihm beten, wenn er uns nur eine saftige Unterlage dafür gibt, dorthin will er ja gar nicht. Er will mit seiner rossig wiehernden Karosse ein paar Stockwerke über uns einfahren, damit aus Logos und Leben ein Paar werden und alle daraus entstehenden Dinge von einem Gartenarchitekten zu einem Sandplatz gestaltet werden können, wo die Knochen längst erbleicht sind. Dorthin will er die Peitsche mitnehmen mit sieghaftiger Frechheit. Aber, wie bedauerlich, keine Chance!, dieser Club ist vollkommen verstopft von Solchenen, die immer den Mund aufhalten, bis ihnen einmal jemand hineinpißt, und bei Regen findet das Spiel dann eben wieder drinnen, in ihnen, statt. Die werden schon sehen, durch welche Wellen in welches Meer ihr Vater sie geführt hat. Auf einem Tennisplatz werden die sich nie einwurzeln können. Diese Leute müssen einfach immer mit ihrer Geschichtslast winken und wackeln! Damit alle herschauen und sehen: es ist ihnen eh so gut wie nichts abgeschnitten worden außer dem Lebensfaden. Letztlich ist dieser Ball zu hochgespielt worden! So gibt ein hoher Funktionär

von dieser schönen weißen Sportart, der aber anonym bleiben möchte, mit seiner Meinung an, die er für leider haushoch verloren hält. Er sagt etwa so: am besten, man weicht diesen Opferzöglingen im hohen Bogen aus, denn die wollen immer und überall, auch im Freizeitzelt, ihre internationale Geschichtsstunde abhalten, die längst allgemein bekannt ist, denn sie ist mit Bier in den Sand geschrieben. Die wollen uns den Schorf abkratzen, damit jeder sieht, daß unser Fleisch drunter Heil! geblieben ist. Es wird aber in Zukunft nicht mehr so leicht sein, die Guten und die Bösen auseinanderzuhalten, Bekenntnisse genügen nicht mehr, und wenn wir noch so düster dabei dreinschauen. Wir sind an die Nachfolgenden übergeben, die sich nicht mehr durchkreuzen lassen wollen. Auf dem Narrenstuhl der Geschichte sitzen längst andre, die sich im Äußerlichen Gehör verschaffen: Burschen, schlägerts jetzt ein bisserl wo anders! Sonst fällt euch noch ein germanischer Stamm auf den Kopf! Und es geht, entblößt von Gedanken, gleich weiter mit der Show: die Schenkel sind zusammengepreßt, die Gipfel treten gut hervor, und die Jungen beugen sich, einander in den nackten Nacken greifend, zum Geschlecht hinunter, das hier alleinig wohnt, das einzige, das bleiben darf. Es ist nicht die Ausnahme, wenn man es aufspreizt, um zu sehen, ob es auch wirklich das eigene, ruhige und stille, das von vorhin, und nicht plötzlich ein zuschnappendes Fremdes ist.

Edgar Gstranz ist so einer. Und man rief ihn eines Tages, als er noch auf den Schiern aktiv war – und ein Mensch, an Geräte gewöhnt, kam gegliiten. Dann erreichte er vorübergehend die niedrigste Stufe lokaler Größe; in seinem stillen Alpengraben wählt jeder gern den, den er aus Film, Funk und Fernsehen kennt, wo blonde Frauen (Claudia Schiffer, ein Hase von einem anderen Stern!) statt Wolken über uns drüberfahren oder mit den schneeigen Gebirgskuppen ihrer weißen Zähne dräuen, die, etwas blutig vom Lippenstift, von breitestem Lachen der KandidatInnen preisgegeben werden, in den Gesellschafts-Gletscherspalten, deren Stalagtitten wir uns in den Mund stopfen und aussaugen, als wärn sie von Langnese oder Eskimo und daher für jeden Schwengel erschwänglich. O.K. Also, was kommt danach: Von den ORF-Spitzen werden spitzige Fragen gestellt, und Verdeppung statt grünem Bewuchs überzieht das von kalten Würsten immer wieder eingetunkte Land. Durst! Bitte ein Fanta, ein Cola oder ein Sprite! Gehäuft rings in Unklarheit, so würfeln die um Verkabelung oder Himmels-Körperschalen bettelnden Menschen um ihre Erscheinungen, sie verteilen ihr Gewand nicht. Die römischen Gotteskreuziger waren da humaner, die haben sich wenigstens die Lendenschürzen vorgehalten, wenn sie angefangen haben, einen Gott mit sich zu kreuzen. Danach sind die Kleiderspenden von der Caritas verteilt worden.

Edgar schüttet wie im Rausch Punsch um sich. Ein ehemaliger Leistungssportler, der sich unter hohen Bäumen an das Wahlvolk ausschenkt. Von Volksliedern ist seine Losung umklungen, aber auch von der Popmusik in der ländlichen Disco, wo dieser kleine Anhänger am Leitungswagerl von den ungezügelt aus ihren topmodischen Jogginganzügen Züngelnden, die jeder nach einem eigenen Stall riechen, Nacht für Nacht angezündet wird, rein von Begeisterung. Unter

seinen lieben Zuhörerinnen und Zuhörern ein kleiner See und viel viel Lachen fürs bunte Medium, das einmal einen Geist gesehen hat, aber der ist gleich wieder verschwunden. Burschen und Mädels, ihr braucht so viele Kanäle, um eure Lieblingsmusik zusammenzuhalten! Was macht ihr dann mit eurer Notdürftigkeit, wenn die alle verstopft sind? Einmal ist dann auch Edgar angeklickt, ein paar Worte spricht zu euch der vollkommen neue Kandidat für den Gemeinderat (bei dieser Partei sagt man: Wolle den Wandel, denn es ist genug Wolle da, in die die Altparteien verstrickt sind, wir aber sind nicht! wir tun lieber euch einwickeln), dann heißt nicht länger Schlafen in der Finsternis, ihr Bergsöhne, sondern Aufwachen, die Geschichte mit dem wasserlöslichen Sheriff Aufwaschen und Aufstehn, das Bett und davor Männchen Machen, denn eine sehnige Hand hat auf den ernstesten Jünger Edgar gezeigt, und so ist dieser jetzt erschaffen. Es sieht aus, als würde er nicht so schnell erschlaffen wie die andern. Sonst fliegt er raus. Schaut man durch einen Theodoliten (also ein Gerät, das, wie man es auch wendet, auf Gott zeigt), dann siegt man deutlich, wohin der deus ex machina, der Gott dieser Partei in seinem schnellen Himmelswagen, gewiesen hat, und der Betreffende muß sich seine Haut aufschlitzen und sie dann ausziehen, unter dunklem, anschwellendem Bocksgesang. Apoll hat es von ihm gewollt. So etwas hört man jetzt immer öfter. An der Natur kann man sich echt berauschen, wir kennen neuerdings wieder einen Herr der Herrscharen! Der hat dort hingemacht, wo ihm junge Leute die Hosen hinuntergezogen haben. Die Zungen der wahren Volksgläubigen schnellen vor, um den Tod eines Lammes, aller Lämmer, auszupreisen, die Summe steht auf dem Pickerl drauf, und da kommen sie, die Wölfe, aus ihren Vorgärten und Einfamilienhausgaragen, denen die Autos zu groß werden, schau Sie nur, wie die Streitwagen blinken unter dem Geifer der Rostschutz-Shampoos! So steht das Fleisch von diesem hölzernen Stamm auf und zeigt seine Innereien, damit nach ihnen geschnappt werden kann. Tore öffnen sich, und die Geschlechter sind eröffnet, Tusch!, sie werden aus den Hosen gerissen und in die Finsternis gestreckt, und ein Herr, der ganz aus Schifahren, Klettern und Tennis hergestellt ist, wirft mit Blitzen oder Laserstrahlen nach ihnen, diesen gesichtslosen Geschlechtern, die nichts andres wollen als sich vermehren. Dieser Tanzboden hat eine tolle Anlage, und auch wir dürfen hell und laut werden, damit man uns im Bestimmungsbuch findet, wenn es soweit ist, daß eine Hand wieder einmal nach uns greift. Aus großer Höhe blickt Edgar in sein Tal, das etwas Biologisches an sich hat, so sehr windet es sich in den Hüften. Gerade daraus leitet sich Heimat ab: daß sie unter uns gewachsen ist, bis sie sich im Kugelhagel aus unsren Geschützen wieder hinlegt. Wir ziehen uns also an den Halteseile den Berg hinauf, einen Dorn zwischen den Schenkeln, ein Brett vorm Arsch, eine Sonnenbrille vor diesem starken Gesäuge und Gebläse, vor dem sich unsre Gedanken in ihrem überdachten Werte-Häuschen vergebens unterstellen, und dann fahren wir total ab auf das alles.

Dem wird ein Strich durch die Endabrechnung gemacht, denn die Scheuesten der Scheuen, die Geister der Toten, die auf keinem Gesetz beruhen, auch auf keinem erfundenen, kommen hinter dem jungen Mann und Sportler her. Sie haben sich aus großen Massen zu einem kleinen Mundschlitz zusammengezogen

und hetzen Edgar in den nach dem Käse verseifter Leichenpropfen stinkenden Fahrtwind, der eigentlich, nach einem ungeschriebenen Naturgesetz, brav hinter ihm bleiben sollte. Nicht mit ihm zieht die neue Zeit, sondern es zieht noch immer die alte an ihm, die stinkt ein bißerl, ist aber noch gut. Die Nacht beauscht sich an diesem jungen lebendigen Körper, dem sie bald die Haut abziehen wird, um neues Fleisch in die Würstchenhülle hineinzustopfen. Oder sie legt ihn in die Truhe des Bodens, damit auch die Künftigen noch etwas von ihm haben und nach seinem Originalschädel suchen können. Dort unten drängen sie sich nämlich, die Beseligten und die Bedudelten, die von nichts was gewußt und außerdem ihr Gesteigungsdatum gefälscht haben, inzwischen sind die fast alle auf dem Weg ins Nichts, in den Humus, Tiere nagen an ihnen und vermehren sich in ihrem Fleisch, plantschen in ihrem Saft herum. So rein ist nur Unschuld, die sich, in grünem Veltliner paddelnd, jahrzehntelang derart unschuldig halten konnte, das ist hier der steirische Brauch, mit zehn Liter Bier und Obstler gehts aber auch; das schenkt Vergessen, denn das Gehirn wird zerstört und muß nur ein einziges Mahnmal noch würfeln, um neu aufzufangen (der engl. Fallschirmspringer in Fein bei Mürzsteg, im Zwickel der Mur/Mürzfurche, hier, gleich um die Ecke, den haben sie mit ihren Hirschfängern und klitzekleinen Eßbesteckmessern, die ansonsten friedlich schliefen im eisernen Geruch der Schubladenlehre, daß man fürs Reinstopfen des tägl. Essens nicht viel mehr als die Finger braucht, tja, die Messer also, die haben sie zu diesem festlichen Anlaß herausgeholt, an ihren Lederhosen gewetzt und, während freundliche Gesellen auf diesen gefangenen und praktischerweise in Seilen gleich eßfertig verpackten Wal herabblinzelten, wie soll ich sagen, da haben die Leut ihn halt, lustige Fältchen in den Augenwinkeln, die Zipfelmütze des Schiffahrers, der noch dreist den Vorkriegs-Stemmbogen fährt, oder auch den Gamsbarthut des bäuerlichen Bestemmers werwegen schräg auf dem Zwergenkopf, in die Finsternis ihrer Landschaft unauffällig, durch schwere Vorhänge-Schlösser hindurch, hineinschliaffen [schlafen] lassen. Danach in Packeln einfrieren, damit es die nächsten fünfzig Jahre dorten nicht so laut riecht, daß die Zeitungen einen Wind bekommen.) Das ist ihre, der Alpengarten-Zwergelandschaft, und sie wird auch Fremden geöffnet, nur müssen die jetzt zahlen! Es kostet schließlich was, diese Landschaft beseren zu erhalten, bis die Skelette strahlerweiß blinken, die Schreie auf geglätteter, saubergefeigter Bahn in der Nacht ausrutschen und in einer schuldlosen Hausmauer landen können. Und die Gute-Fahrtendolche in der Autofahrer-sendung von Ö3 auch heute wieder den Mercedesfahrer über alle wolkigen Höhen, die Sonne adlerhaft überflügelnd, hinwegtragen und sanft wieder absetzen, um sich in aller Ruhe ein Scheibchen von ihm abschneiden zu können.

Edgar Gstranz war Kandidat, die Hervorhebung stammt von mir, aber er ist leider doch knapp dem örtlichen Großfleischer von der Christelpartei unterlegen, der die Stimmen seiner Kirche besaß und noch besitzt, einen wunderbaren Maiandachts-Chor, weil er die Armen im Altersheim gratis mit Hundefutter ausgespeist hat, sein Geld zur melodischen Weise der wunderbaren Brotvermehrung zu pechschwarzen Konten stapelnd. Jetzt kommt unser Edgar nur noch auf Urlaub her, aber viele Menschen hier kennen und schätzen ihn noch von damals,

als er kandidierte und, kandierte, unter blauem Schal und Rauch erschallte, ein Gesicht, das man sich merken wird müssen, auf- und abprallend wie ein Ei, das beim Eierlauf gespeckt wird, und immer irgendeinem Menschen aus der Maulschelle fällt, wenn dies am wenigsten gewünscht wird. Die Anführer der Partei haben sich mit ihm und dem an der Kleidung kenntlichen Gespenst des Sports fotografieren lassen. Vielleicht klappts beim nächsten Mal besser, Edgar! Wir wünschen es dir! Du hast die Stimmen der jungen Leute wie eine Zuchtrute in dir vereinigt, und die werden jetzt immer lauter, die treiben, strampelnd in ihren Windelhosen und tobend gegen ihre Einwickelkissen (die Berufsschule, die Lehre, die techn. Mittelbergsschule...) in Richtung Wasserfall (genannt »das Tote Weib«), ihre Kleider zerreißen, die Salamander springen aus dem Gewitter hervor, und da dürfen wir Frauen nicht zurückstehen, da müssen wir uns jedes Jahr was Neues kaufen, denn die Rocklänge ist jetzt anders, wahrscheinlich bleiben wir aber für ewig bei unsrer super Minilänge, auf dem Land kauft nämlich keiner, der bei sich ist und bei den Eltern wohnt, die Katze im Sack. Und dazu noch diese kurzen Hosen, hauteng, dem Radeln gewidmet, unsere von Urin marmorierten Gedenksteine, die auch heuer noch so modern sind und es bleiben wollen. Damit unsere Wurzeln immer sichtbar bleiben, mit denen wir am Unsren hängen, böse Wegweiser, die nach unten zeigen, wo wir jeden hinbringen, der plötzlich die Wiederverkörperung von in längst vergangenen Zeiten Verstorbenen einführen würde. Jetzt sind schon wir da und bleiben es auch! Das macht man nicht, die Toten aus ihren Betterln reißen! Lachend umarmen wir die Welt, und die ist nicht etwa zerbröckelnde Leichenseife, die ist die imposante Showtreppe in »Wetten daß...!« und ähnlichen Abblendlicht-Doppelblendversuchen. Ja, die Welt, sie ist, wie alles, was an ihr hängt, nur dazu da, von uns sorgfältig gepflegten Leuten mit wippendem Arsch und aus der Kopftorte schäumender Haargarnitur bestiegen zu werden.

Das Wesen des jungen Bergfexen bebt, vom Blitzstrahl einer Kamera getroffen (kennt er noch aus seiner Politiker-Anwärterzeit, das heißt, die Wärrer passen auf, daß solche Leibeswächter überhaupt Politiker werden dürfen. Er müßte denn nicht nur einstecken können, er müßte ihn sich auch hineinstecken lassen!). Da stehen sie also, die groben Joppen am Saum etwas lüftend, als müßten sie ihr eigenes wildes Wasser, der ihnen einst als reiner Wein eingeschenkt worden ist, überqueren, da stehen die beiden Bergsöhne, die sich im Abstand von einer Woche mit ihrem Arbeitsanwärtergerät die Kopfschale zertrümmert und ihr Hirn hervorgekehrt haben (ergibt ein Häufchen Dunkel, das aus dem Schatten hervorgeholt wird mit dem Schrubber – zumindest dieses Haushaltsgerät wird jede dem Herbst entgegenblühende Arbeitslose dieser Region an die Hand nehmen müssen, wenn wir eine ordentliche Beschäftigungspolitik, wie früher!, gehabt haben werden), die Jägerkinder stehen, Arm in Arm, nebeneinander und stützen mit der jeweils freien Hand die blutklumpigen Reste, die von ihren Köpfen übriggeblieben sind. Sie sind nicht ohne Anmut, diese jungen Meister, die so viel Angst vor der Prüfung gehabt haben. Hell blinken Knochensplitter in der gatschigen Masse, ein Auge wippt wie vanilliges Eis an einem Stiel, aber müde sind sie nicht, nach Hause gehn sie nicht. Nun wenden sie die alpine Rumpfmasse

ihrer Körper einander zu, die Luft umarmt sie freundlich, und sie machen sich den andren, die ebenfalls diesen Tanzboden bevölkern, resolut bemerkbar, weil sie, ihr Sarggewand ist weggewittert, keine Hosen anhaben.

Die Lodenjoppen sind jubelnd über sie drübergefallen und nagen an ihren Brustlappen, die elastisch über die Rippen gespannt sind, doch unten ragen ihre weißen Glieder heraus, geschmeidig hüpfen sie auf und ab, die Hodensäcke springen wie knurrende Drahthaarhunde aufeinander los, umspielen einander, klapsen spielerisch aufeinander ein, Dinger, die man selbst tausendmal in der Hand gehabt hat, darüber die halbsteifen weißen Zierfähnchen-Maste, die jeder in seinem Früchtebecher steckend, des andern Sprache und Miene verstehen, wie sie da mit rotem Kopf auf der Geschosshülse hervorlugen. Wie oft haben sie sich unter Vorwürfen der Tiere ringsumher im Stall, wo es niemand gesehen hat, wo die kalten Flüche der Eltern, die Ochsenpeitsche des Vaters, die Maultrommel-Schelle der Mutter (während sie, dieser Engel der Familie, ihnen die kleinen Flammenwerfer zwischen ihrem rechten Daumen und ihrem rechten Zeigefinger aufgerichtet hat) nicht hingelangen konnten, weil die Eltern ihre Waffen auch einmal aneinander ausprobieren wollten, da haben sich diese Brüder eben aneinander wundgerieben und sich gurrend verschlungen wie liebende, selbstgeschosene Taubenhäse. Na sowas, artige Weißwürstchen, die es jedoch vorziehen, einander zu verzehren! Stellen sich auf, heben sich zum Nabel, fangen an zu strahlen, denn ihre besondere Art Bedürfnis ist, sich ineinander abzuschlagen mit ihren von der Mutter anständig geschrubhten Müßiggängern, die im Lauf der Zeit an ihnen emporgewachsen sind, und nun, als fette Fingerzeiger, zur Wand des anderen durchgestoßen sind, die im Niemandsland steht. Da fallen schon die ersten Tropfen! Im Sprühnebel des Verwesungsregens gehen ihnen die abgefallenen Knöpfe auf und trotzig reiben sich die weißen Meldeläufer aneinander, bis sie auch uns etwas zu sagen haben. Daß man lustig sein soll, solange noch Lebenszeit im Hähnchen ist. Das ist zum Anbeißen, bis Blut herauskommt! Dann dreht der ältere Bruder den jüngeren um (er hat den Jüngeren immer gehänselt, daß der die schwere Prüfung in den Forst nicht bestehen wird, obwohl der Kleine an das Dunkel dort gewöhnt sein müßte, er hat sich, unter Aufsicht des Älteren, schließlich oft genug in sämtliche Hundsvotzen hier im Ort hineinzwängen müssen, während der große Bruder ihm gut ausgebackene flache Hiebe aufs herumhupfende weiße Wurzelwerk versetzt hat, das erwartungsvoll in der Dunkelheit aufgewacht war) und versucht mit harmlos glänzender Tellermiene, sich in ihn hineinzuquetschen, obwohl's dort schon recht voll ist. Dann noch ein gehockter dreifacher Salto ins Unbegrenzte, denn die Grenzen des eigenen Bruders sind schließlich eingerissen worden und auf gehts!

Peter Jehle

Hegemonietheoretische Defizite der Zivilgesellschaftsdebatte

Zur Kritik an Sabine Kebir und der Habermasschule

Die Diskussion um Zivilgesellschaft wird in diesem Land weitgehend unter Ausschluß Gramscis geführt. War es vor 1989 noch üblich, von der »società civile« mit dem Zusatz »im Gramscischen Sinn« zu sprechen (vgl. etwa Johnstone 1987, 454), so scheint heute, mit dem Selbstverständlichwerden des Terms »Zivilgesellschaft« im politikwissenschaftlichen Vokabular, ihr Vordenker bereits gründlich vergessen.¹ Wo es bei Gramsci auf den Funktionszusammenhang der Hegemoniefrage ankommt, dominiert etwa bei Ulrich Rödel ein Nichteinmischungs-Konzept: »Zivilgesellschaftliche Assoziationen« zeichnen sich demzufolge gegenüber der institutionalisierten Politik gerade dadurch aus, daß sie auf »ökonomische, bürokratische und mediale Machtmittel«, die allein der politischen Gesellschaft zukommen, verzichten. »Auf Überzeugung beruhende, geteilte Argumente und Meinungen im öffentlichen Raum sind die Macht, über die zivilgesellschaftliche Assoziationen verfügen können und wollen.« (Rödel 1994, 35) Nur dann sei gewährleistet, daß sie »alle anderen Bürger als gleichberechtigte Gegner« anerkennen. Rödel's Kritik an »rechten« sozialen Bewegungen, deren Bezugsrahmen nicht die demokratische Verfassung, sondern »identitäre Kollektivgebilde wie Volk, Nation oder Rasse« sind, zielt nicht auf den Widerspruch, daß diese das Terrain der Zivilgesellschaft für ihre Agitation nutzen und es dabei nachhaltig zerstören. Rödel orientiert nicht in erster Linie auf die Verteidigung der Zivilgesellschaft, sondern auf die Verteidigung der Grenzziehung zur politischen Gesellschaft, weil diese Gruppen vor dem »Einsatz ökonomischer und medialer Machtmittel« nicht zurückschrecken (ebd.). Das Prädikat »zivilgesellschaftlicher Akteur« tritt auf als Lohn für den Verzicht auf die »Möglichkeiten institutioneller Politik«. ² Damit verschwindet aber die bei Gramsci entscheidende Perspektive der Hegemoniegewinnung: das Sich-Hinaufarbeiten in die zivile und politische Gesellschaft, um die kulturelle und politische Hegemonie zu eringen. Mehr noch: Eine solche Perspektive gerät in den Verdacht des »Extremismus«.

Zivilgesellschaft bei Habermas

Auch in Habermas' »Diskurstheorie des Rechts« spielt Gramsci keine Rolle.³ Denn auch er konzipiert die Zivilgesellschaft nicht in der Perspektive der Hegemoniegewinnung subalternen Gruppen, sondern als eine von der politischen Gesellschaft notwendig getrennte Sphäre, deren »eigensinniges« Funktionieren gerade sichergestellt werden muß (vgl. 1992, 450), wenn die institutionalisierte Politik mit ihrer Entscheidungsmacht als legitim anerkannt werden soll.⁴ Habermas interessiert also in erster Linie, wie die Legitimität des professionalisierten administrativ-politischen Komplexes gesichert werden kann – gegen die Gefahren

einer »Verselbständigung des administrativen Machtkonzentrats« (ebd., 399f). Die »zivilgesellschaftlichen Akteure« sollen und müssen »Einfluß« ausüben, nicht aber »politische Macht«. Sie sollen beraten (»deliberative Politik«), nicht entscheiden (»dezisive Politik«). Gramscis Perspektive der Rückführung der politischen Gesellschaft in die Zivilgesellschaft, d.h. der Wiedergewinnung der in den Staat im engeren Sinn ausgelagerten Kompetenzen des Vergesellschaftungshandelns, wird implizit verworfen, denn eine »Regulierung des Machtkreislaufs in komplexen Gesellschaften« (ebd., 10) sei mit der Vorstellung einer »sich im ganzen selbst organisierenden Gesellschaft« unvereinbar (ebd., 450).⁵ Nicht daß Habermas die »Beförderung emanzipierter Lebensformen« gleichgültig wäre. Aber diese gehört ausschließlich in die Zuständigkeit der Zivilgesellschaft, die ja gerade auf den Status eines zwar unverzichtbaren, nichtsdestotrotz in bezug auf die eigentliche Politik peripher bleibenden öffentlichen Raumes festgelegt ist.⁶ Der einst von Höffe geäußerte Verdacht, die Theorie des kommunikativen Handelns habe einen »anarchistischen Kern« (ebd., 10), scheint nachzuwirken. Jedenfalls wird das Gütesiegel der Verallgemeinerbarkeit bestimmter Überzeugungen oder Ansprüche erst verliehen, wenn die »Filter der institutionalisierten Verfahren demokratischer Meinungs- und Willensbildung passiert« sind (ebd., 449). Kurz, die Zuständigkeit für »Wahrnehmung und Artikulation gesamtgesellschaftlicher Relevanzen« (ebd., 427) liegt bei der professionellen Politik. Zugespißt ließe sich sagen, daß Gramsci die strategischen Begriffe vom Standpunkt eines zivilgesellschaftlichen Umbaus der Gesamtgesellschaft bildet⁷, Habermas von dem eines möglichst reibungslosen Funktionierens der im politischen System verankerten demokratischen Prozeduren. Sein Hauptproblem ist, daß Recht und administrative Macht als Steuerungsmittel der Politik einen »begrenzten Wirkungsgrad« haben (ebd., 450), so daß die Zivilgesellschaft vor allem unter dem Aspekt ihrer Zuliefererfunktion für die formellen Entscheidungsträger in den Blick kommt. Diese Zuliefererfunktion macht aber eine normative Verengung des Begriffs nötig: Im »Kern« bilde die Zivilgesellschaft »ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse... institutionalisiert« (443f). Wo Gramsci die Zivilgesellschaft als ein Terrain widerstreitender Kräfte faßt, auf dem sich Demokraten ebenso wie Faschisten oder Monarchisten bewegen, wird sie bei Habermas zum Terrain demokratischer Politikberatung, von der ihre rechtsradikalen Verächter per definitionem ausgeschlossen sind.

Die Entgegensetzung von »Zivilgesellschaft« und »Staat« ist hierzulande durch die mittel- und osteuropäischen Dissidenten prominent geworden. Indem die »politische Gesellschaft« im Sinne Gramscis sämtliche Kompetenzen zur Regelung der allgemeinen Angelegenheiten an sich gezogen hatte, geriet jeder unabhängige Organisationsversuch in Gegensatz zu Staat-Partei und wurde entweder marginalisiert (»Nischen-Gesellschaft«) oder mit Zwangsmitteln verfolgt. Von daher die Plausibilität dieser Entgegensetzung; mit dem herrschenden »Staat« wollte man nichts zu tun haben. Gramsci dagegen identifiziert die Zivilgesellschaft nicht mit dem »Bereich des Nichtstaatlichen« (Schmalz-Bruns 1994, 25) und des Nicht-Ökonomischen.⁸ Sie ist auch mehr als ein »spezifisch kommunikativ strukturierter Handlungszusammenhang« (ebd., 25) – eine Formulierung, die Habermas' »Umstellung« der Grundbegriffe von »praktischer Vernunft« auf

»kommunikative Rationalität« folgt (Habermas 1992, 24). Gramscis Konzept der Zivilgesellschaft ist nicht kongruent mit der Trennung in Zwang/Gewalt einerseits, Konsens und Kommunikation andererseits. Denn bei ihm gewinnt der Begriff seine Spezifik aus der Verarbeitung der gescheiterten Revolutionsversuche im Westen nach dem Ersten Weltkrieg – was allerdings seit längerem bekannt ist (vgl. PIT 1979, 63). Während im Osten der »Bewegungskrieg« erfolgreich war, weil mit der Erstürmung des Winterpalais zugleich das Regime insgesamt zusammenbrach, tauchte im Westen eine »robuste Struktur der Zivilgesellschaft« auf, eine »robuste Kette von Festungen und Kasematten«, die eine Vielzahl von Kämpfen, einen »Stellungskrieg« um die einzelnen Positionen verlangten (H. 7, § 16, 874). Was hier zunächst als Revolutionshindernis erscheint, wird in der Folge als ein komplexer Prozeß der Hegemoniegewinnung konzeptualisiert, der die Zivilgesellschaft zugleich voraussetzt und hervorbringt.

Sabine Kebir, die im Gegensatz zu den Wortführern der politikwissenschaftlichen Diskussion eine »systematische Darstellung« der Problematik bei Gramsci beansprucht (1991, 21), besetzt daher mit ihrer Arbeit eine wichtige Leerstelle. Etwa ein Viertel des Buches besteht zudem aus Gramsci-Zitaten⁹, so daß kaum überrascht, wenn es in seiner Funktion als Zitatenschatz dankbar genutzt wird. Daran wird auch die Gesamtausgabe, die inzwischen bis Heft 11 gediehen ist¹⁰, zunächst kaum etwas ändern: Was hier mühsam erlesen werden muß – ein Registerband wird erst am Ende geliefert –, wird bei Kebir in handlicher Form verabreicht. Wie geht sie vor?

Rückübersetzungen

In dem Nachweis der »materialistischen Verankerung« des Konzepts der Zivilgesellschaft sieht Kebir eine der »wesentlichen Aufgaben« ihrer Arbeit (27). Die stete Bemühung, Gramsci als genuinen Materialisten zu erweisen und ihn gegen den Idealismus-Verdacht zu verteidigen (vgl. 22, 27, 45, 86), richtet sich zu Recht gegen die von Riechers repräsentierte Linie¹¹ wie gegen einen Marxismus-Leninismus, der Gramsci aus seinem Korpus entweder ausschloß oder ihm als »Leninisten« Heimatrecht gewährte. Aber Kebir ersetzt lediglich das negative Vorzeichen, die Problemanordnung, in der alle Fragen letztlich auf Fragen richtiger Weltanschauung reduziert werden¹², bleibt dieselbe. Damit wird im Ansatz verfehlt, worauf es Gramsci ankommt: Zu zeigen, daß noch die entgegengesetztesten Weltanschauungen durchaus ähnliche »Haltungen« hervorbringen können, daß z.B. der mechanische Determinismus in Bucharins *Gemeinverständlichem Lehrbuch* ein Element von »Religion« ist, der zwar eine »erstaunliche Kraft moralischen Widerstands« (H. II, § 12, 1386) zu mobilisieren vermag¹³, zugleich aber die Subalternen in Passivität und fatalistischer Duldsamkeit festhält.¹⁴ Ein wichtiger Punkt von Gramscis Bucharin-Kritik betrifft nicht zufällig dessen Polemik gegen die ein tätiges Subjekt voraussetzenden »idealistischen« Philosophien. Indem Bucharin (der hier dem Lenin der Empiriokritizismus-Schrift folgt) das Problem so stellt, als ginge es lediglich um die Anerkennung der »objektiven Realität der Außenwelt«, bewegt er sich nach Gramsci in genau demselben metaphysisch-materialistischen Objektivismus, der das katholische Dogma von der

Erschaffung der Welt durch einen vom Menschen unabhängig agierenden Schöpfergott kennzeichnet. »Sich auf diese Erfahrung des Alltagsverstandes zu stützen, um die subjektivistische Auffassung durch 'Lächerlichkeit' zu zerstören, hat aus diesem Grund eine eher 'reaktionäre' Bedeutung, eine der impliziten Rückkehr zum religiösen Empfinden« (H. 11, § 17, 1408).

Daß solche billigen Erfolge objektivistischer Auffassungen in der Öffentlichkeit überhaupt möglich sind, deutet nach Gramsci auf den Abstand hin, der sich zwischen »Wissenschaft und Leben« gebildet hat, »zwischen gewissen Intellektuellengruppen, die doch die 'zentrale' Führung der höheren Kultur innehaben, und den großen Volksmassen« (ebd.). Für Gramsci ist aber »Objektivität« ohne den Bezug auf die »Tätigkeit des Menschen« nur ein »Chaos, also nichts, die Leere ... , denn in Wirklichkeit, wenn man sich vorstellt, der Mensch existiere nicht, kann man sich Sprache und Denken nicht vorstellen« (H. 11, § 37, 1448). Kebir zitiert diesen Satz als Beispiel für »keine sehr glückliche Formulierung«, die dem Idealismus-Verdacht Nahrung gebe (45). Tatsächlich stößt man in Heft 11 auf eine ganze Reihe von ähnlichen, noch viel »idealistischeren« Formulierungen: »Objektiv bedeutet immer 'menschlich objektiv', was die genaue Entsprechung zu 'geschichtlich subjektiv' sein kann, objektiv würde demnach 'universell subjektiv' bedeuten.« (H. 11, § 17, 1411) Alle diese Formulierungen haben indes den Sinn: Überwindung des anschauenden Materialismus in der Perspektive der Gewinnung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit auf seiten der Individuen.

Gramscis Projekt einer unabhängigen »Philosophie der Praxis« ist daher keineswegs nur »Tarnsprache« für Marxismus (35), wie Kebir mit vielen anderen meint.¹⁵ Vor allem kommt darin das Wiederanknüpfen an der Marxschen Objektivismuskritik in den Feuerbachthesen zum Ausdruck, die Gramsci im Gefängnis übersetzt hatte und deren Präsenz in den *Gefängnisheften* »sich von da an regelmäßig an thematischen Motiven und sprachlichen Wendungen« zeigt (Haug 1994, 1195). Genau in diesem Zusammenhang taucht auch der Begriff der »Philosophie der Praxis« im Sinne eines »sich entfaltenden Selbstverständnisses« auf (ebd.). Es ist nützlich, sich die »doppelte Revision« des Marxismus klar zu machen, gegen die Gramsci hier anarbeitet (H. 16, § 9, Q 1854f). Einerseits die stillschweigende Inkorporierung von Elementen geschichtlichen Denkens in idealistische Strömungen (wofür u.a. Croce, Gentile, Sorel und Bergson stehen); andererseits eine orthodoxe Reaktion, die das tätige Subjekt dem idealistischen Gegner überläßt, sich mit dem Positivismus verbindet und so beim alten philosophischen Materialismus landet. Die Philosophie der Praxis aber wird nur dann zur »hegemonialen Exponentin der höheren Kultur« werden können (H. 11, § 17, 1409), wenn sie, statt weltanschauliche Zensuren zu verteilen, die Problematiken ineinander zu übersetzen vermag: Die subjektivistischen wie die objektivistischen Auffassungen werden ihre spekulative Form nur dann überwinden, wenn man sie in die »Theorie der Superstrukturen«, d.h. in »realistische und historizistische Sprache« übersetzt, indem man einen »Nexus« herstellt »zwischen der idealistischen Behauptung, die Realität der Welt sei eine Schöpfung des menschlichen Geistes, und der Behauptung der Geschichtlichkeit und Hinfälligkeit aller Ideologien seitens der Philosophie der Praxis« (ebd.).

Für Gramscis Projekt einer Erneuerung des Marxismus mit Namen »Philosophie der Praxis« sind die Feuerbachthesen ungleich wichtiger als das Basis-Überbau-Schema. Bei Kebir stellt es sich umgekehrt dar – was freilich nur innerhalb der Logik der »Grundfrage der Philosophie«¹⁶, für die das Basis-Überbau-Schema stets der untrügliche Härtestest für »materialistische« Gedicgenheit war, seinen Sinn hat. So erscheinen die Aufzeichnungen zum Fordismus als »ökonomischer Unterbau seiner Kulturtheorien«¹⁷ (30). Aber der Witz von Gramscis Analyse des Fordismus ist doch, daß dieser nicht als bloßes Basis-Phänomen gefaßt wird¹⁸, sondern als Zusammenhang von Produktions- und Lebensweise, als *ein* Rationalisierungsprojekt, das im Basis-Überbau-Schema nicht aufgeht, weil es den unmittelbaren Produzenten ebenso wie den Konsumenten modelliert. Kebir fürchtet anscheinend die Lesart, die Gramscis Wendung gegen den Ökonomismus fälschlich als Absehen vom Ökonomischen faßt. So widmet sie ein ganzes Kapitel den »Verschränkungen von sozioökonomischer Basis, Zivilgesellschaft und Staat«, ohne deshalb auf das alte binäre Muster von Basis und Überbau zu verzichten. Gramscis Auffassung von »Basis und Überbau« sei zwar »in mancher Hinsicht mit einem eigenständigen Begriffssystem konstruiert«, habe »im Endeffekt jedoch als Weiterentwicklung des Modells von Marx zu gelten« (95). So bleibt der entscheidende Anknüpfungspunkt – die Feuerbachthesen – unerwähnt. Die Linie Marx/Gramsci erscheint als die kontinuierliche Entfaltung eines identischen »Modells«. ¹⁹ Abgesehen davon wird der Reichtum des Marxschen Gesellschaftsdenkens im Basis-Überbau-Schema keineswegs eingefangen. Unter den Ablagerungen von Marxismus-Leninismus hätte der Gedanke des »gegliederten Ganzen«, der sich mit Gramscis theoretischer Grammatik verbindet, freigelegt werden müssen (vgl. Weber i.Vorb.). Wenn Kebir von der »relativen Selbständigkeit der Zivilgesellschaft ... und ihrer Determiniertheit 'in letzter Instanz'« spricht (65), folgt sie damit offensichtlich Engels' berühmter Formulierung, wonach die »Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens« das nur »in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte ist« (Brief an J. Bloch, 21.9.1890, MEW 37, 463). So kann die Strukturstelle, die bei Engels »der Überbau« einnimmt, bei Kebir abwechselnd von der »Zivilgesellschaft« bzw. »dem Staat« eingenommen werden. Aber was ist gewonnen, wenn die Zivilgesellschaft als »Überbau« identifiziert ist? Wichtiger wiederum als solche Identifikationen ist für Gramsci das Moment der (Selbst-)Aktivierung der subalternen Klassen, die Notwendigkeit ihres Sich-Hinaufarbeitens in die Strukturen der zivilen und der politischen Gesellschaft. Es ist diese Perspektive, die dem Staatsbegriff eine völlig neue Bedeutung gibt: Wenn es stimmt, daß die Einheit der führenden Klassen, die ihre Führungsposition begründet, sich »im Staat« herstellt, d. h. »Ergebnis der organischen Beziehungen zwischen Staat oder politischer Gesellschaft und 'Zivilgesellschaft'« ist, dann gilt auch umgekehrt für die subalternen Klassen, daß sie ihre Einheit nur dann erringen werden, wenn sie »'Staat' werden können: ihre Geschichte ist deshalb verwoben in die der Zivilgesellschaft« (H. 25, § 5, Q 2287f).

Kebir hat recht, wenn sie auf die »enorme Flexibilität« der »Überbauten« bei Gramsci hinweist (62). Aber was heißt das genau? »Als Beispiel für die Flexibilität der Überbauten in Gramscis Werk können seine zahlreichen Hinweise auf die

Wirkungen der Ideen der französischen Revolution in Rußland und Italien gelten.« (63) Die »Flexibilität« kann nicht als die Wirkung von »Ideen« auf die »Überbauten« gefaßt werden. Es geht darum, was Gramsci mit dem Konzept der »passiven Revolution« zu denken versucht: Eine Form von »Fortschritt«, der bei »Fehlen einer Volksinitiative ... als Reaktion der herrschenden Klassen auf das sporadische, elementare, unorganische Umstürzertum der Volksmassen zustande« kommt, so daß ein Teil der Forderungen aufgenommen wird (H. 10, Teil II, § 41. XIV, 1329f) und zugleich die »aktiven Elemente, die aus den verbündeten und auch aus den feindlichen Klassen hervorgegangen sind, aufgesogen werden« (H. 1, § 44, 101). Daß das Risorgimento »weit hinter« der Französischen Revolution »zurückblieb« (63), ist für Gramsci nicht der springende Punkt. Ihn interessieren die konkreten Bedingungen, die verhindern, daß »die neue Konstruktion ... von unten« entspringen kann und eine »ganze nationale Schicht, die ökonomisch und kulturell niedrigste, an einer radikalen historischen Tatsache teilnimmt, die das gesamte Leben des Volkes betrifft und jeden einzelnen rücksichtslos vor seine eigenen unausweichlichen Verantwortlichkeiten stellt« (H. 6, § 162, 828). Im übrigen hätte gerade die Ausarbeitung des Konzepts der »passiven Revolution« Anlaß sein können, um nachzuweisen, daß auch das mit der »Zivilgesellschaft« artikulierte Denken erst nach 1926 spürbar an Schärfe gewinnt. Zunächst setzt sich bei Gramsci die Unterschätzung der Absorptionsfähigkeiten des bürgerlichen Lagers zumindest abgeschwächt fort.²⁰ Erst in den *Gefängnisheften* entwickelt Gramsci die Auffassung, daß die Formel von der »permanenten Revolution« der Phase von vor 1848 entspricht, als es noch keine politischen Massenparteien oder großen Gewerkschaften gab, und nach 1870 durch die der »zivilen Hegemonie« ersetzt werden muß: »der Bewegungskrieg wird immer mehr Stellungskrieg« (H. 13, § 7, Q 1566). Zur grundlegenden Korrektur eigener Fehleinschätzungen hinsichtlich des Faschismus kommt es erst im Gefängnis.

Zerfallendes Denken

Kebir schreibt: »Zur Zivilgesellschaft sind die 'sogenannten privaten Organisationen' zu rechnen, wie 'die Kirche, die Gewerkschaften, die Schulen'.« (19; LC, 481) Es lohnt sich, das Zitat im Kontext zu lesen. Gramsci erläutert hier, daß seine Untersuchung über die Intellektuellen, die das intellektuelle Moment nicht mehr an eine besondere Schicht der Intelligenz bindet und statt dessen den Aspekt der gesellschaftlichen Funktion von Intellektuellen ins Zentrum rückt²¹, auch die Auffassung vom Staat verändert: Nicht mehr die verbreitete Reduktion auf die »politische Gesellschaft (oder Diktatur bzw. Zwangsapparat, um die Volksmasse dem Produktionstyp und der Ökonomie eines gegebenen Moments entsprechend zu formieren)«, sondern »Gleichgewicht zwischen politischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft (oder Hegemonie einer gesellschaftlichen Gruppe über die gesamte nationale Gesellschaft, die über die sogenannten privaten Organisationen wie die Kirche, die Gewerkschaften, die Schulen, usw. ausgeübt wird)« [Hervorh. d. Verf.]. Mit dem verkürzten Zitat verschiebt Kebir den Akzent: weg von der Frage nach dem Funktionszusammenhang der Hegemoniebildung, hin zu einer Zustandsbeschreibung dessen, was die Zivilgesellschaft *ist*,

die jetzt ein apartes Leben zu führen beginnt²², um sich »auf dem ganzen Erdball« auszubreiten (37). Aber an und für sich *ist* sie gar nichts. So wenig die Intellektuellen etwas *sind*, wenn sie nicht von der Seite ihrer organisierenden Funktion auf dem Terrain der Zivilgesellschaft gefaßt werden. Was Gramsci interessiert, ist der Funktionszusammenhang der Hegemoniebildung. Die alte Problemanordnung, insbesondere die Trennung von »Privatem« und »Öffentlichem«, läuft diesem Interesse zuwider. Aber die mit den alten Bedeutungen aufgeladenen Begriffe können nicht einfach durch neue ersetzt werden; die Sprache ist keine bloße Vorratskammer willkürlicher Zeichen, aus der man sich nach Belieben bedienen könnte.²³ Wenn Gramsci also wiederholt von den »sogenannten privaten Organisationen« der Zivilgesellschaft spricht (oder auch von den »gemeinhin 'privat' genannten«; H. 12, § 1, Q 1518), dann geht es gerade darum, ausgehend von den alten Begriffen den Sinn für die neue Problematik zu schärfen. Im Horizont der Hegemoniefrage ist »das Private« nicht mehr einfach das »dem Öffentlichen« Entgegengesetzte.²⁴ Daher die Führungszeichen oder das »sogenannt« oder beides zugleich. Wenn Kebir also die Führungszeichen wegläßt (vgl. z.B. 70), unterläuft das gerade Gramscis Anstrengung, das Hegemonieproblem im Medium der alten Begriffe sichtbar zu machen und das Bewußtsein eines Unterschieds anzubahnen. Was sollte auch »privat«²⁵ sein an der Funktionsweise einer Organisation wie der katholischen Kirche, die sich mit dem Konkordat bestimmte Souveränitätsrechte sichert (Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen und Eheschließung) und dafür im Gegenzug die Produktion staatsreuer Subjekte und einen Beitrag zur Erziehung des künftigen Führungspersonals verspricht? Was Gramsci am Konkordat interessiert, ist, daß sich nunmehr »das Problem der Erziehung der führenden Klasse nicht in Begriffen des 'ethischen Staats'²⁶, sondern in Begriffen der 'erzieherischen' Zivilgesellschaft« stellt: »also einer Erziehung mittels 'privater' Initiative, die in Konkurrenz zur katholischen tritt« (H. 10, Teil II, § 14, 1265). »Privat« steht hier nicht im Gegensatz zu »öffentlich«, sondern heißt: auf dem Terrain der Zivilgesellschaft.

Gramscis weiter Staatsbegriff mit seiner analytischen Unterscheidung von »Zivilgesellschaft« und »politischer Gesellschaft«, die zusammen als »integraler Staat«²⁷ gefaßt werden, verblaßt immer wieder, wenn die »politische Gesellschaft« mit dem »Staat« identifiziert wird.²⁸ So heißt es etwa, daß der Determinationszusammenhang zwischen »Basis und Staat« enger sei »als der zwischen Basis und Zivilgesellschaft« (65) – was offensichtlich nur Sinn hat, wenn »das Ökonomische« nicht als integrale Dimension der Hegemonieproblematik gefaßt, sondern wiederum als aparte Realität eingeeht wird. Unterschiede zwischen Hegels Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft« und Gramscis Zivilgesellschaft diskutierend, meint Kebir, daß etwa »Arbeit«, eben weil ihr »Basisfunktion« zukomme, nicht zur Zivilgesellschaft gehöre (57), denn diese umfasse bei Gramsci ausschließlich »bestimmte Überbauten« (52). Der interessantere Gedanke von Gramsci aber bleibt unerwähnt: Daß »Basis« und »Überbau« Abstraktionen sind, daß in Wirklichkeit der Kapitalist zugleich als Organisator von Vertrauen in seine Waren auftreten muß, daß er, mit anderen Worten, um als erfolgreicher ökonomischer Akteur zu bestehen, sich zugleich als zivilgesellschaftlicher Akteur beweisen muß. Dasselbe gilt für »die Arbeit«, deren Verkäufer um so erfolgreicher

sein werden, je geschickter sie ihre Sache auf dem Terrain der Zivilgesellschaft zu vertreten lernen, indem sie z.B. die Organisierung ihrer Interessen in Gewerkschaften durchsetzen.

Es ist nützlich, sich das Bedeutungsfeld des von Gramsci oft verwendeten Ausdrucks »integral« vor Augen zu führen, bei dem stets die Bedeutung von »hegemonial« mitschwingt. So spricht er davon, daß in der Französischen Revolution »die gesellschaftliche Gruppierung, die nach dem Jahr Tausend die treibende ökonomische Kraft Europas war, als integraler 'Staat' auftreten konnte« (H. 6, § 10, 718). Es ist der zum Repräsentanten der Nation aufgestiegene Dritte Stand, der jetzt den Staat macht, d.h. die Einrichtung des Gemeinwesens bestimmt. Im Konzept des »integralen Staates« sind sodann die in Westeuropa nach dem Ersten Weltkrieg gescheiterten Revolutionsprojekte verarbeitet. Daß in Rußland, wo eine »reich gegliederte Zivilgesellschaft« fehlte, zunächst eine »Periode der Statolatrie notwendig und vorteilhaft« war, d.h. die Funktion des »aktiven Kulturlements« auf seiten der »Regierung der Funktionäre« liegen mußte – darin sah Gramsci noch kein Problem. Die »Statolatrie« dürfe aber nicht »sich selbst überlassen werden . . . : sie muß kritisiert werden, gerade damit sie sich entwickelt und neue Formen staatlichen Lebens hervorbringt, in denen die Initiative der Individuen und der Gruppen 'staatlich' ist, auch wenn sie nicht von der 'Regierung der Funktionäre' abhängt« (H. 8, § 130, 1017). Zwar sagt Gramsci an dieser Stelle nichts zu dem Problem, wie diese Kritik ausgehend von der »Regierung der Funktionäre« zu organisieren gewesen wäre. Aber es zeigt sich, daß die Zivilgesellschaft, »in der das einzelne Individuum sich von selbst regiert«, einen nicht hintergehbaren kritischen Horizont bildet. Das Konzept mutet den Subalternen zu, »sich selbst zur Kunst des Regierens erziehen«²⁹ zu wollen (H. 10, Teil II, § 41. XII, 1325), d.h. die korporative Phase der ökonomischen Sonderinteressen zu überwinden und ein Gesellschaftsprojekt zu entwerfen, das überzeugt, weil es die Nation insgesamt in die Bewegung hineinzuziehen vermag. Dem korrespondiert der Anspruch an die Philosophie der Praxis, eine »integrale und originale Philosophie« auszuarbeiten (H. 11, § 22, 1420), die sich aus der Abhängigkeit anderer Philosophien befreit. Und schließlich – noch weiter gefaßt – geht es um die »Schaffung einer neuen integralen Kultur, welche sowohl die Massenmerkmale der protestantischen Reformation und der französischen Aufklärung hat als auch die Merkmale von Klassizität der griechischen Kultur und der italienischen Renaissance . . . , die einer gesellschaftlichen Gruppe innewohnt, die nicht nur französisch oder deutsch, sondern europäisch und weltweit ist« (H. 10, Teil I, § 11, 1248).

Zivilgesellschaft – kein normativer Begriff

Zwar wendet sich Kebir zu Recht gegen Bobbio und Lo Piparo, die die Zivilgesellschaft als das Positive der »politischen Gesellschaft« als dem Negativen »mechanisch« gegenüberstellen (70). Und zu Recht wird betont, daß für Gramsci »Zivilgesellschaft« nicht gleichzusetzen ist mit Abwesenheit von Zwang und Gewalt (65). Aber sie selbst ist wiederum nicht frei von einer umstandslos positiven Wertung, wenn sie die Zivilgesellschaft als »jene Ebene« des Guten

substantialisiert, »auf der der Mensch seine Zukunft intellektuell antizipieren kann« (63). Herausgelöst aus dem Funktionszusammenhang des »integralen Staates« verliert der Begriff jede Spezifik: Er wird austauschbar mit »Literatur«, »Kunst« oder »Denken« überhaupt. Natürlich gilt auch für Gramsci, daß die Zivilgesellschaft – das Terrain, auf dem um Hegemonie gerungen wird – gegen ihre Zerstörer zu verteidigen ist.³⁰ So wird etwa der Gegensatz zwischen Croce und Gentile dahingehend bestimmt: »Für Gentile ist die Geschichte ganz Geschichte des Staates; für Croce hingegen ist sie 'ethisch-politisch'³¹, das heißt, Croce will einen Unterschied zwischen Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft, zwischen Hegemonie und Diktatur aufrechterhalten . . . Gentile setzt die korporativ(-ökonomische) Phase als ethische Phase im historischen Akt: Hegemonie und Diktatur sind ununterscheidbar, die Gewalt ist umstandslos Konsens: man kann die politische Gesellschaft nicht von der Zivilgesellschaft unterscheiden« (H. 6, § 10, 718). Diesen Unterschied machen zu können, markiert den Unterschied zwischen diktatorischer Zwangsgewalt und rechtsförmig geregelter Konfliktaustragung. Niemand kritisiert die italienische Bourgeoisie schärfer als Gramsci für ihre Unfähigkeit, der Nation Anstöße in Richtung der entwickelten westlichen Länder zu geben und die im Halbfeudalismus steckengebliebenen sozialen Strukturen durch die Entwicklung einer lebendigen Zivilgesellschaft zu überwinden (vgl. hierzu die zahlreichen Belege im Beitrag von Joseph Buttigieg in diesem Heft).

Alltagsverstand

Kebir begreift den Alltagsverstand als das »umkämpfte Zentrum der Zivilgesellschaft« (II3). Zwar wird der Alltagsverstand bei Gramsci selbst nirgends im Zusammenhang mit dem Begriff der Zivilgesellschaft erörtert. »Religion, Alltagsverstand, Philosophie. Den Zusammenhang zwischen diesen drei intellektuellen Ordnungen auffinden« (H. 8, § 204, 1056) – so formuliert Gramsci das Programm einer Einführung ins Studium der Philosophie und der Kulturgeschichte. Aber insofern der Alltagsverstand »den Ansatzpunkt für jede politische Bewegung« bildet (PIT 1979, 65), kann er als »das Umkämpfte« schlechthin gefaßt werden. Zugleich gilt, daß der Begriff einen gewissermaßen zivilen Gehalt hat, da er gegen das abstrakt-rationalistische Philosophieren aufgrund oberster Prinzipien gerichtet ist und statt dessen ausgehend von der Beobachtung der Wirklichkeit auf praktische Handlungsfähigkeit im Alltagsleben orientiert. Es bedarf eben zivilgesellschaftlicher Strukturen, um die Getrenntheit des Alltagsverstands von der Philosophie, der »Einfachen« von den Intellektuellen zu überwinden. Denn diese Getrenntheit ist genau die Form, in der die alten gesellschaftlichen Gruppen unangefochten ihre Führung über die Einfachen ausüben können. Insofern der Kontakt zwischen Intellektuellen und Einfachen entscheidend ist, wird die Zivilgesellschaft als das Terrain der Hegemoniebildung wichtig. Im übrigen verändert dieser Kontakt nicht allein den Alltagsverstand, sondern auch die Philosophie: »Nur durch diesen Kontakt wird eine Philosophie 'geschichtlich', reinigt sie sich von den intellektualistischen Elementen individueller Art und wird 'Leben'.« (H. II, § 12, 1381) Eine Philosophie der Praxis, die diesen

Namen verdient, ist Kritik des Alltagsverstands und konstituiert insofern »eine 'philosophische' Tatsache, die viel wichtiger und 'origineller' ist, als wenn ein philosophisches 'Genie' eine neue Wahrheit entdeckt, die Erbhof kleiner Intellektuellengruppen bleibt« (ebd., 1377).

Die Rede vom Alltagsverstand als dem »umkämpften Zentrum der Zivilgesellschaft« ist aber vor allem deshalb unglücklich, weil diese als ein Netzwerk von Assoziationen und Institutionen gerade kein »Zentrum« hat. Alltagsverstand, Zivilgesellschaft, Massen- oder Alltagskultur: Am Ende verlieren die Begriffe jede Trennschärfe. Einerseits scheint »Zivilgesellschaft« nur für die massenkulturelle Seite des heutigen Kapitalismus zu stehen, wenn sie mit der »glitzernden westlichen Konsum- und Freizeitwelt« identifiziert wird (211). Andererseits scheint es sie immer schon gegeben zu haben, wenn vom »Aufblähen der Zivilgesellschaft im 20. Jahrhundert« die Rede ist, woraus sich zugleich ihre »systemstabilisierende Wirkung« erkläre (115). Dieselbe Austauschbarkeit gilt für den Alltagsverstand, der im 19. Jahrhundert »noch relativ undifferenziert« gewesen sei (ebd.), und womit nur gemeint ist, daß Marx und Engels Popularkultur oder Massenkultur als »selbständige Kategorien« noch kaum wahrgenommen hätten (ebd.). So wird der Alltagsverstand allein dem Volk zugeordnet, als hätten die Wissenschaftler nicht auch ihre »spontane Philosophie«, und als gälte für die Wissenschaft nicht auch, was für den Alltagsverstand gilt: Daß er ein »wirres Durcheinander« ist, in dem sich »alles finden« läßt, »was man will« (H. 8, § 173, 1040). So legt Kebir Hochkultur und Alltagsverstand auf eine Waage und schreibt Gramsci die »Überzeugung« zu, »die eigentlich geschichtsformenden Schlachten der modernen Überbauten« fänden »nicht innerhalb der Hochkultur, sondern innerhalb des Alltagsverstandes ... statt« (21). Aber warum bezieht Gramsci griechische Kultur und italienische Renaissance ausdrücklich in die Schaffung einer »neuen integralen Kultur« mit ein? Man wird bei Gramsci keine abstrakte Entgegensetzung von Hochkultur und Alltagsverstand finden, weil er sie nicht als in sich abgeschlossene, einander äußerliche Regionen konzipiert. Als »wirres Durcheinander« enthält der Alltagsverstand auch Elemente der Hochkultur, und umgekehrt ist diese weit davon entfernt, ein Ensemble kohärenter Überzeugungen und Haltungen hervorzurufen, im Gegenteil: das »Geistige«, das sich vom »Weltlichen« loslöst, ist nur »ein inorganisches, dezentriertes Etwas, ein unbeständiger Staub großer kultureller Persönlichkeiten« (H. 6, § 10, 718). Wenn die Hochkultur so unwichtig gewesen wäre, warum hätte er dann die Ausarbeitung eines neuen Anti-Dühring, nämlich eines »Anti-Croce« (und Anti-Gentile) verlangen sollen (H. 11, § 51, 1465)?³² Kebir kreidet der Frankfurter Schule ein von den Maßstäben der Hochkultur geprägtes, einseitiges Verständnis von Phänomenen der Massenkultur an. Diese aber im Handumdrehn zum entscheidenden und »eigentlichen« Terrain des Kampfes zu erklären, setzt nur die alte radikal-kontemplative Einseitigkeit der Kulturkritik fort. Wenn Gramsci den Subalternen nichts weniger zumutet, als sich »zur Kunst des Regierens erziehen« zu wollen, dann gehört dazu auch die Wiederaneignung dessen, was sich als »Hochkultur« gegen unten ausgegrenzt hat. Umgekehrt sind nach Gramsci die klassischen Vertreter der Hochkultur, die »großen Intellektuellen«, durchaus in der Lage, sich zu »demokratisieren« und ins »praktische Leben einzutauchen«, um weiterhin zu »führen« (H. 6, § 10, 716).

Die fehlende Trennschärfe der Begriffe findet ihre Fortsetzung in einem problematischen Aneinanderrücken sehr unterschiedlicher Theoretiker, so daß diese Passagen uns zwar über die sympathischen Vorlieben der Autorin informieren, in der Sache aber nicht weiterbringen. Wenn Fanon die auf »reiner Gewalt« basierende Herrschaft in den Kolonien von einer mehr auf konsensuellen Formen beruhenden in den Metropolen unterscheidet, dann schließt Kebir daraus, daß auch für Fanon der »Bewegungskrieg« nur in den »Gesellschaften ohne moderne Zivilgesellschaft« Sinn habe (100). Tatsächlich zeigt das Fanon-Zitat aber, daß er Konsens auf Priestertrug reduziert: Zwischen den »Ausgebeuteten und der Macht« gibt es gerade keine »Zivilgesellschaft«, sondern nur »eine Schar von Predigern und Morallehrern, die für Desorientierung sorgen« (Fanon, 100). Das differenzierte Verständnis ideologischer Integrationsformen, das wir Gramsci verdanken, werden wir bei Fanon gerade nicht entdecken. Schließlich scheint mir die Identifizierung von Brechts »Tui«-Begriff mit Gramscis »traditionellem Intellektuellen« und – parallel dazu – des »eingreifend« Denkenden mit dem »organischen Intellektuellen« willkürlich (187f.). Der erstere wird mit negativem, der letztere mit positivem Vorzeichen belegt. Während das »eingreifende Denken« bei Brecht aber eindeutig in eine sozialistische Perspektive eingeschrieben ist, ist Gramscis Intellektuellenbegriff funktional bestimmt: »Organischer Intellektueller« kann ein Fabrikbesitzer so gut wie ein Arbeiter sein. Entsprechend begreift Gramsci auch die »traditionellen Intellektuellen« von ihrer organisierenden gesellschaftlichen Funktion her, denn »Traditionen« tradieren sich aller Ideologie zum Trotz nicht von selbst. Sie sind immer Resultat eingreifenden Denkens im weiteren Sinn.

Gramscis Zivilgesellschaft als Angelpunkt einer kritischen Theorie der Gesellschaft heute

Bei Kebir fehlt jede Analyse der konkreten Situation, in der die »Zivilgesellschaft« als spezifisches Konzept in Gramscis Denken allererst wahrgenommen werden konnte und nicht mehr hinter der »bürgerlichen Gesellschaft« verschwand. Sie spricht gar von der »noch heute fortdauernden Aktualität dieses methodischen Ansatzes« (20), als handelte es sich um eine seit langem akkreditierte Selbstverständlichkeit. Aber Riechers hatte »società civile« mit »bürgerliche Gesellschaft« übersetzt, und Kebir selbst war ihm hierin in ihrer eigenen Auswahlübersetzung von 1983 noch gefolgt.³³ Daß das Zivile so lange Zeit vom Bürgerlichen geschluckt werden konnte, hat nicht nur linguistische Gründe³⁴, auch nicht nur solche der auf Hegel zurückgehenden Denktradition, in der neben »Staat« und »bürgerlicher Gesellschaft« die »Zivilgesellschaft« keinen Platz hatte. Erst in der seit 1991 erscheinenden Gesamtausgabe der *Gefängnishefte* wird »società civile« mit »Zivilgesellschaft« übersetzt. Denn erst der mit der Perestrojka angebahnte Versuch, Demokratie und Sozialismus zusammenzubringen, gab auch den Blick frei auf jene Spezifik von Gramscis Denken, die sich mit dem Begriff der »Zivilgesellschaft« artikuliert.³⁵ Daß die »zivile« von der »bürgerlichen« Gesellschaft zu unterscheiden sei, daß ihre zivilen Errungenschaften und uneingelösten Versprechen aufgenommen und entwickelt werden

müssen – dieses Bewußtsein existierte zwar, seit mit der Entkoppelung von Sozialismus und Demokratie auch deren Kritik auf den Plan getreten war, aber erst mit der heute möglich gewordenen Aneignung von Gramscis Begriffsarbeit könnte diese empfindliche Lücke im marxistischen Denken, die sich bereits bei Marx findet³⁶, geschlossen werden.

Habermas' Rechtstheorie ist gewiß nützlich, weil die real existierende »Fragilität der Zivilgesellschaft« (vgl. den Beitrag von Alheit in diesem Heft) die Hilfe vielgestaltiger institutioneller Verankerung durch rechtliche Verfahren und Prozeduren braucht. Aber zugleich findet eine Art »Enteignung« statt, insofern das Denken der Zivilgesellschaft in einen Diskurs eingeschrieben wird, in dem Gramscis Perspektive der Hegemoniegewinnung abgespalten ist. Wichtig wäre also die Rückgewinnung dieser Perspektive; aber genau in diesem Punkt läßt uns Kebir im Stich. Die Rückübersetzungen in Problematiken, die von Gramsci eben im Zuge der Ausarbeitung seiner Theorie überwunden worden sind, verstellen den Blick auf diese Aufgabe.

Anmerkungen

- 1 Symptomatisch dafür ist das *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1/1994 mit dem Schwerpunkt »Zivilgesellschaft und Demokratie«.
- 2 »Ziviler Ungehorsam« wird daher zum Paradigma gelungenen zivilgesellschaftlichen Handelns, vorausgesetzt, er beraubt die anderen nicht ihrer eigenen politischen Handlungsfreiheit, indem etwa das Druckmittel des Hungerstreiks bis zum Tode eingesetzt wird (vgl. Rödel 1994, 41). Vgl. in diesem Heft die Besprechung zu Heinz Klegers Studie zu diesem Thema.
- 3 Er taucht ein einziges Mal auf, und zwar merkwürdigerweise als Vertreter eines »deskriptiven« Konzepts von Zivilgesellschaft (Habermas 1994, 444, Fn. 53). Gramscis Konzept ist analytisch. Das zeigt sein weiter Staatsbegriff (vgl. weiter unten).
- 4 Vgl. dagegen Gramsci, der sich nicht scheut, von »Identität-Unterscheidung zwischen Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft« zu sprechen (H. 8, § 142, 1024), um eben zu verdeutlichen, daß es hier um ein Funktionsgefüge geht, dessen Teile nie getrennt voneinander aufzufassen sind.
- 5 Es fällt auf, daß bei Habermas Selbstorganisation der Gesellschaftsmitglieder und die Usurpation dieser Selbstorganisation durch ein »geschichtsphilosophisch ausgezeichnetes Großsubjekt« (ebd.) unentwirrtbar ineinander verknüpft sind (vgl. die Besprechung von Helmut Fallschessel in diesem Heft). Konsequenz übernimmt er von Cohen/Arato die Auffassung von der »strukturell notwendigen 'Selbstbegrenzung' der radikaldemokratischen Praxis« (ebd., 449). Bei Gramsci ist dagegen die Perspektive der »Selbstregierung« der Individuen mit dem Gedanken der Rückführung der politischen Gesellschaft in die Zivilgesellschaft verknüpft (vgl. H. 8, § 130, 1016).
- 6 Zur Gefahr der »Marginalisierung der zivilen Sphäre« vgl. den Beitrag von Peter Alheit in diesem Heft.
- 7 Nichts anderes meint »Gründung des neuen Staates« (H. 13, § 1, Q 1556). Baratta meint, daß die Zivilgesellschaft bei Gramsci »den Staat von unten betrachtet« darstelle (vgl. den Beitrag in diesem Heft).
- 8 Schmalz-Bruns folgt hier Habermas, wie überhaupt die politikwissenschaftliche Diskussion hierzulande sich immer in irgendeiner Weise auf Habermas bezieht. »Was heute Zivilgesellschaft heißt«, schreibt Habermas, »schließt nämlich die privatrechtlich konstituierte ... Ökonomie nicht mehr, wie noch bei Marx und im Marxismus, ein. Ihren institutionellen Kern bilden vielmehr jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis ...« (1992, 443)
- 9 Teilweise so massiert, daß etwa die Seiten 123-128 kaum eigenen Text bringen.
- 10 Im Frühjahr 1995 erscheint Band 7 mit den Heften 12 bis 15.

- 11 Für Riechers stand fest, daß bei Gramsci Marxismus zu »subjektivem Idealismus« wird (1970, 132).
- 12 Kebir selbst äußert den Verdacht, daß in dem »besonderen Interesse«, das die Intellektuellenproblematik gefunden hat, »idealistische Aneignungsversuche« zum Ausdruck kommen (71).
- 13 »Der wirkliche Wille verkleidet sich in einen Glaubensakt, in eine gewisse Rationalität der Geschichte, in eine empirische und primitive Form von leidenschaftlichem Finalismus, der als ein Ersatz für die Prädestination, für die Vorsehung usw. der konfessionellen Religionen erscheint.« (H. II, § 12, 1386)
- 14 Jan Rehmann hat am Beispiel der Religionsproblematik gezeigt, wie diese bei Gramsci aus der weltanschaulichen Konfrontation zwischen Idealismus und Materialismus herausgelöst und in Fragen der Bildung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit »übersetzt« wird (vgl. Rehmann 1991).
- 15 Auch im Projekt Ideologie-Theorie war man dieser Auffassung (vgl. PIT 1979, 62).
- 16 So heißt es etwa, Brecht und Gramsci hätten in »sehr ähnlicher Form« vor einem »mechanischen Gebrauch der sogenannten Grundfrage der Philosophie« gewarnt (44) – es gibt also auch einen nicht-mechanischen Gebrauch? Die Ewigkeitsfigur der »Grundfrage« selbst bleibt unangetastet.
- 17 »Kultur« als »Überbau« zu begreifen, hätte nur Sinn, wenn diese auf Hochkultur eingeeignet würde (vgl. Haug 1988, 33) – was Kebir aber ausdrücklich nicht will. Begriffe wie »Alltagskultur« oder »Arbeitskultur« sperren sich gegen solche Zuordnungen.
- 18 Dem entspricht, daß die Entwicklung des Kapitalismus auf bloße »Technologieentwicklung« reduziert wird, welche für die »ökonomische und soziale Verelendung großer Menschenmassen« auch in den westlichen Ländern verantwortlich sei (13). Die Maschine als solche scheint die Ursache der Arbeitslosigkeit zu sein.
- 19 Mit den Wörtchen »Schon« oder »Bereits« eingeleitete Sätze (nach dem Muster »Schon Gramscis frühester überlieferter Artikel ...«, 121), die ständig wiederkehren, sollen wohl die Sonderstellung Gramscis hervorheben; zugleich aber blockiert die Konstruktion eines solchen biographischen Kontinuums jedes Interesse an den wirklichen Brüchen und Wendungen. Der junge Gramsci scheint den der *Gefängnishefte* »schon« vorwegzunehmen. Die Differenz beschränkt sich auf ein bloßes Mehr an Deutlichkeit.
- 20 Noch im August 1926, drei Monate vor der Verhaftung, stellte er sich die Frage, ob die Stabilisierungsphase des Kapitalismus zu Ende sei und die Arbeiterbewegung nun zur »technischen Organisierung der Revolution« übergehen müsse (Gramsci 1971, 121).
- 21 Es ist spontaner Anti-Intellektualismus, wenn Kebir den »traditionellen Intellektuellen« unterstellt, sie fühlten sich »seit der Antike einer ununterbrochenen 'libresken' (sich von Buch zu Buch regenerierenden) Tradition mehr verbunden als den Kämpfern ihrer eigenen Zeit« (187). Es sind nach Gramsci die »billigen Polemiker«, die dem »Philosophen« den »Mann der Tat« entgegensetzen (H. II, § 62, 1476). Auch wenn sie sich einer Kaste verbunden fühlen, kommen ihnen doch hegemoniale Funktionen zu. Und es sind auch hier immer »die Kämpfe«, deren Deutung und Sinnggebung – unter anderem mit Hilfe von Büchern, die eben als ideologische Mächte ernst zu nehmen sind – auf dem Spiel steht. Der Gegensatz ist nicht der zwischen Bücherwissen und eingreifendem Handeln sondern der zwischen Herrschaftsstabilisierung und -kritik.
- 22 Dieses Auseinanderreißen und gegeneinander Verselbständigen von Funktionsebenen, nach deren konkretem Zusammenwirken stets gefragt ist, kann als zerfallendes Denken gefaßt werden. Zu diesem Begriff vgl. PIT 1979 (90-94), wo er am Beispiel der in der DDR-Philosophie üblichen »Einteilung« der gesellschaftlichen Verhältnisse in »materielle« und »ideologische« entwickelt wird.
- 23 Daher Gramscis wiederholte Polemik gegen die »willkürliche Tendenz zum Neologismus, die sich aus der von Pareto und den Pragmatisten aufgeworfenen Frage in bezug auf die 'Sprache als Quelle von Irrtümern' ergibt« (H. II, § 24).
- 24 So spricht Gramsci von den »politisch-privaten« Bürokratien, die sich nach 1848 im Zusammenhang mit Parlamentarismus, Gewerkschafts- und Parteivereinigungen herausgebildet haben und die mit einer vollständigen Umgruppierung der »vom Staat und den Privatleuten organisierten Kräfte für den Schutz der ... Herrschaft der führenden Klasse« einhergegangen sind (H. 9, § 133, 1179). »In diesem Sinne müssen ganze 'politische' Parteien und andere Organisationen wirtschaftlicher oder anderer Art als Organismen politischer Polizei mit 'Unterdrückungs'- und 'Untersuchungs'-Charakter angesehen werden.« (Ebd.)
- 25 An anderer Stelle spricht Gramsci vom »Ensemble der vom Staat und den Privaten organisierten

- Kräfte, um die politische und ökonomische Herrschaft der führenden Klassen zu schützen« (Q 1620). »Privat« steht auch hier in Anführungszeichen. Oder er bezeichnet einmal die Zivilgesellschaft als den »privaten« Hegemonieapparat, der vom »Regierungsapparat« zu unterscheiden ist, wobei beide zusammen als »der Staat« zu fassen sind (H. 6, § 137, 816).
- 26 Vgl. zu diesem Begriff H. 8, § 179, 1043f. Zwar sei jeder Staat »ethisch«, insofern eine seiner »wichtigsten Funktionen« in der Hebung des kulturellen und moralischen Niveaus der »großen Masse der Bevölkerung« besteht, worauf neben Schule und Gerichten eine »Vielzahl anderer sogenannter privater Aktivitäten und Initiativen« abzielt. »Aber in Wirklichkeit kann einzig die gesellschaftliche Gruppe, die das Ende des Staates und ihrer selbst als zu erreichendes Ziel setzt, einen ethischen Staat schaffen«.
- 27 »In der Politik kommt es zum Fehler wegen eines ungenauen Verständnisses dessen, was der Staat ist (in integraler Bedeutung: Diktatur + Hegemonie).« (H. 6, § 155, 824)
- 28 Gramsci bemerkt, daß die »politische Gesellschaft« in der »Alltagsprache diejenige staatliche Lebensform ist, der man den Namen Staat gibt und die gewöhnlich für den ganzen Staat gehalten wird« (H. 8, § 130, 1016). Ein Hinweis darauf, wie wichtig ihm die Unterscheidung zwischen politischer Gesellschaft und »Staat« im integralen Sinne ist, ergibt sich unter anderem aus dem Vergleich von A- und C-Texten. Vgl. z. B. H. 3, § 90, 410, wo er im A-Text unspezifisch von den »Beziehungen zwischen Staat und 'Zivilgesellschaft'« spricht, im überarbeiteten C-Text aber von den »organischen Beziehungen zwischen Staat oder politischer Gesellschaft und 'Zivilgesellschaft'« (H. 25, § 5, Q 2288).
- 29 »Le classi subalterne... che vogliono educare se stesse all'arte di governo« (Q 1320) wird von Kebir übersetzt mit: »die sich selbst in der Regierungskunst ausbilden wollen« (46), womit der Akzent von der (Selbst-)Tätigkeit auf eine fixe und fertige Disziplin der »Regierungskunst« verschoben wird, die gewissermaßen als Kurs belegt werden kann. Ebenso verschwindet der Akzent auf der Selbsttätigkeit, wenn »elaborare« mit »herausbilden« – als handelte es sich um einen kontinuierlichen Verlauf – statt mit »herausarbeiten« übersetzt wird. Beispiel: »Wenn sich in der Geschichte eine homogene gesellschaftliche Gruppe herausarbeitet, arbeitet sich auch, gegen den Alltagsverstand, eine homogene... Philosophie heraus« (H. 11, § 13, 1394; Q, 1396; Kebir, 127). – Überhaupt ist die Qualität der Kebirschen Übersetzungen oft zweifelhaft – nicht nur aus linguistischen Gründen, sondern vor allem wegen der tragenden Begriffe, in die Gramscis Denken »übersetzt« wird. Insbesondere führt in die Irre, wenn Kebir »popolo-nazione« stets auflöst in »das Volk und die Nation« (vgl. exemplarisch H. 11, § 67), als handelte es sich um zwei distinkte Realitäten. »Volk-Nation« steht bei Gramsci als populäres Gegenkonzept zu der im Risorgimento von oben herbegeführten nationalen Einheit.
- 30 Daß sich mit »Zivilgesellschaft« eine positive Wertvorstellung verbindet, ist nicht das Problem (was Dick Boer zu befürchten scheint, weil die Tatsache, daß sich mit ihr Klassenherrschaft verbindet, verschleiert werden könnte – vgl. den Beitrag in diesem Heft). Entscheidend ist, daß ihr analytischer Sinn nicht durch naive Substantialisierungen ausgetrieben werden darf.
- 31 Vgl. zu diesem Begriff Croces: *Gefängnishefte* Bd. 6, H. 10, Teil 1, § 7 und Anm. 0a, A562.
- 32 »Eine derartige Arbeit, ein *Anti-Croce*, der im modernen kulturellen Klima die Bedeutung und die Wichtigkeit haben könnte, die der *Anti-Dühring* für die Generation vor dem Weltkrieg gehabt hat, wäre der Mühe wert, daß ihr eine ganze Gruppe von Menschen zehn Jahre ihrer Tätigkeit widmen würde.« (H. 10, Teil 1, § 11, 1248) – Vgl. dazu auch den Beitrag von Baratta in diesem Heft, der darauf hinweist, daß Gramsci seinen grundwichtigen Begriff des »Popular-Nationalen« auf dem »Terrain der europäischen Hochkultur« ausarbeitet.
- 33 Für die Auswahlbände von Guido Zamiš gilt dasselbe. – Um dennoch auf ihre Anthologie *Marxismus und Kultur* von 1983 zurückgreifen zu können, hat Kebir ihre Übersetzung in diesem Punkt modernisiert: »società civile« wird jetzt mit »Zivilgesellschaft« wiedergegeben, statt wie bisher mit »bürgerliche Gesellschaft« (vgl. Anm. 25 zu Kap. 3, 223). – Im Projekt Ideologietheorie hatte man den italienischen Ausdruck »società civile« beibehalten (vgl. PIT 1979, 63), vermeidet also die Rückübersetzung in »bürgerliche Gesellschaft«, und zeigt so an, daß hier im Deutschen eine Leerstelle klafft.
- 34 Anders als im Englischen und in den romanischen Sprachen fallen im Deutschen »société civile« und »société bourgeoise« in der »bürgerlichen Gesellschaft« zusammen. Seit mit der verlorenen Revolution von 1848 in Deutschland die Verbindungen zu den freiheitlichen Traditionen der Französischen Revolution endgültig gekappt wurden, war die Entfremdung des »Staatsbürgers«

- vom geschichtlichen Vorbild des »Citoyen« unwiderruflich. Die säkulare Frontstellung der deutschen Intellektuellen gegen die (französische) Aufklärung, die sich mit dem Gegensatz von »Zivilisation« und »Kultur« artikuliert, tat ein übriges. Zwischen dem »Bürgerlichen« und dem »Kulturellen« blieb dem »Zivilen« kein Platz.
- 35 Es ist kein Zufall, daß eben Gorbatschows Perestrojka erstmals Gelegenheit gab, das Auftauchen einer »zivilen Gesellschaft« in actu zu verfolgen. Die seit etwa 1987 fast täglich größer werdende Diskrepanz zwischen dem alten Bild eines im Griff von Staat und Partei stillgestellten öffentlichen Lebens und den tatsächlich in diesem Raum angestoßenen Veränderungen hat geradezu nach dem neuen Begriff im Gramscischen Sinn verlangt (vgl. Haug 1989, der den Titel »Die Entdeckung der Zivilgesellschaft« verwendet).
- 36 Kebir, die ja ausdrücklich einen Beitrag zur Erneuerung marxistischen Denkens leisten will, zeigt nicht, daß gerade diese Lücke die auf 1917 folgende repressiv-zentralstaatliche Form der Entwicklung der Produktivkräfte in der Sowjetunion in gewisser Weise mitbedingt hat. Genau dort, wo Marx antiautoritär auftritt und keinerlei zivilgesellschaftlich vermittelten Regelungsbedarf sieht, weil er die Vision »tagtäglich durchsichtig vernünftiger Beziehungen zueinander und zur Natur« hat (*Kapital I*, MEW 23, 94), entsteht eine »Einbruchsstelle« (Haug 1993, 138). »Genau dort, wo das Marxsche Denken dem Stalinismus am meisten entgegengesetzt ist, findet der Stalinismus so seine 'Auftreffstruktur'«. (Ebd.)

Literaturverzeichnis

- Gramsci, A., 1971: *La costruzione del partito comunista*. Turin
- ders., 1975: *Lettere dal carcere*. Turin (5. Aufl.; zit. LC)
- ders., 1991ff: *Gefängnishefte*. Hamburg (ital. Ausg. zit. Q)
- Habermas, J., 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M
- Haug, W.F., 1988: Gramsci und die Politik des Kulturellen, in: *Das Argument* 167, 32-48
- ders., 1989: Gorbatschow. Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken. Hamburg
- ders., 1993: »Muß man den Stalinismus von Marx her denken?« In: ders., *Determinanten der post-kommunistischen Situation (Argument-Sonderband AS 218)*. Hamburg, 119-43
- ders., 1994: »Einleitung« zu A. Gramsci, *Gefängnishefte*, Bd. 6. Hamburg
- Johnstone, M., 1987: »Demokratisierung in der Sowjetunion«. In: *spw* 38, 449-60
- Kebir, S., 1991: *Antonio Gramscis Zivilgesellschaft. Alltag, Ökonomie, Kultur, Politik*. Hamburg
- PIT 1979: *Projekt Ideologie-Theorie, Theorien über Ideologie (Argument-Sonderband AS 40)*. Berlin/W
- Rehmann, J., 1991: »Gramsci und die Religionsfrage. Ein Beitrag zum christlich-marxistischen Dialog«. In: *Widerspruch* 21
- Riechers, Ch., 1970: *Antonio Gramsci – Marxismus in Italien*. Frankfurt/M
- Rödel, U., 1994: »Zivilgesellschaft und selbstorganisierte Öffentlichkeiten«. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, Heft 1, 34-45
- Schmalz-Bruns, R., 1994: »Zivile Gesellschaft und reflexive Demokratie«. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, Heft 1, 18-33
- Weber, Th.: *Stichwort »Gliederung/Artikulation«*. In: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1 (A-D), Hamburg (i.Vorb.)



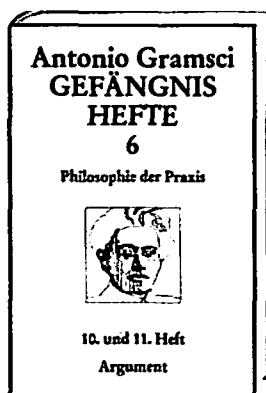
Nicht der »Fall«, sondern der Theoretiker Althusser

Die subkutanen Wirkungen und Nachwirkungen der theoretischen Arbeit Althussters sichtbar zu machen, ist die Intention dieses Bandes. Er enthält Beiträge aus verschiedenen europäischen Ländern – u.a. von E. Balibar, M. Turchetto, J. Link, J. Derrida – zu systematischen Fragen und aktuellen Themen (wie etwa dem Problem des Nationalismus in den Balkanländern). Damit wird das Augenmerk von dem spektakulären »Fall Althusser« und vom Verfasser der Autobiographie *Die Zukunft hat Zeit* wieder auf den Theoretiker zurückgelenkt.

Argument Sonderband Neue Folge
Band 228, 288 Seiten
29 DM/225 ÖS/30 SF
ISBN 3-88619-228-8

Im guten Buchhandel und bei Argument
Vertrieb, Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin

Argument
Hamburg · Berlin



»Ein außerordentliches Ereignis.«

Rheinischer Merkur

Der sechste Band markiert ein neues Stadium in der Entwicklung der *Gefängnishefte* und bildet einen wichtigen Einschnitt im Rahmen der deutschen Gesamtausgabe. Es handelt sich hier um Themenhefte in überarbeiteter Form (sogenannte C-Texte). Heft 1 | enthält die berühmt gewordenen Abschnitte über Jedermannsphilosophie, Alltagsverstand und gesunden Menschenverstand, Religion und akademische Philosophie, sowie die Kritik eines objektivistischen Materialismus. So eröffnen sich Einblicke in Gramscis Denk- und Arbeitsweise, die einen stärker systematischen Charakter tragen.

Herausgegeben von
Wolfgang Fritz Haug
420 Seiten, gebunden
46 DM / 359 ÖS / 46 SF
ISBN 3-88619-416-7

Im guten Buchhandel und bei Argument
Vertrieb, Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin

Argument
Hamburg · Berlin

Joseph A. Buttigieg

Gramscis Zivilgesellschaft und die *civil-society*-Debatte

Lange schon gilt Antonio Gramscis Analyse der Zivilgesellschaft, ähnlich wie auch seine Untersuchung der gesellschaftlichen Rolle der Intellektuellen und sein Hegemonie-Begriff, als eines der originellsten und wichtigsten Charakteristika seiner in den *Gefängnisheften* ausgearbeiteten politischen Theorie. Die Wissenschaftler haben sehr ausführlich über die Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Gramscis Zivilgesellschaft und Hegels bürgerlicher Gesellschaft diskutiert, darüber, ob diese Analyse wohl eine bedeutende Abweichung vom traditionellen marxistischen Denken darstelle und welchen Stellenwert man ihr in der Geschichte der politischen Philosophie zuschreiben könne. Außerhalb der auf politische und Gesellschaftstheorie spezialisierten Fachkreise jedoch war »Zivilgesellschaft« keineswegs immer und überall ein gebräuchlicher Begriff – nicht einmal bei den gut informierten, politisch versierten Lesern. So taucht beispielsweise in den Vereinigten Staaten »Zivilgesellschaft« in vielen grundlegenden (unter Studenten verbreiteten) Wörterbüchern gar nicht und im gängigen politischen Diskurs, wenn überhaupt, nur selten auf. Einem breiteren politischen Spektrum wurde der Begriff – zumindest in den USA – erst mit dem politischen Umbruch in den osteuropäischen Ländern und der Auflösung des früheren sowjetischen Blocks nahegebracht, oder, besser gesagt, mit den Bemühungen, den sich unerwartet und atemberaubend schnell vollziehenden Entwicklungen dieser Zeit Rechnung zu tragen.

Die Wendung »Zivilgesellschaft« kam regelmäßig in den Schriften und Reden jener osteuropäischen Intellektuellen vor, die an der gesellschaftlich-politischen Neuordnung ihrer Länder – häufig federführend – beteiligt waren. Wie zu erwarten, wurde die Wendung bald von Journalisten, Berichterstattern und Koryphäen aufgegriffen – einzig weil sie selbst davor zurückschreckten, eine allgemeine Theorie oder abstrakte Begrifflichkeit aufzustellen, die ihnen geholfen hätte, die aktuellen Veränderungen zu erklären. (Man darf nicht vergessen, daß die überwältigende Mehrheit der politischen Ost-Experten des Westens völlig versagt hatte, jene Ereignisse zu antizipieren, welche die geopolitische Ordnung in einem Zeitraum von ein, zwei Jahren so gänzlich umgestalten sollten.) Damit soll freilich keineswegs angedeutet werden, daß die zunehmenden Anspielungen auf die Zivilgesellschaft immer oder wenigstens häufig mit einem klaren Verständnis der komplizierten Begriffsgeschichte und der vielfältigen Bedeutungsnuancen einhergegangen wären oder gar mit dem Bewußtsein der scharfsinnigen Verwendung bei Gramsci. In den späten achtziger und neunziger Jahren wurde die Bezeichnung »Zivilgesellschaft« zumeist als eine Art magische Erklärungsformel verwendet; ihre Bedeutung blieb unklar, da sich diejenigen, die sie heraufbeschworen, nur selten darum scherten, auf irgendeine erhellende oder systematische Weise verständlich zu machen, warum sie (oder das, was sie vermeintlich beschrieb) gerade zu dieser Zeit und in den osteuropäischen Ländern eine derart überwältigende Bedeutung erlangt haben sollte.

Wer in Gramscis Werken nach Einsichten suchte, die das Geschehen in Osteuropa beleuchten könnten, stieß unweigerlich auf diesen kurzen Abschnitt: »Im Osten war der Staat alles, die Zivilgesellschaft war in ihren Anfängen und gallerthenhaft; im Westen bestand zwischen Staat und Zivilgesellschaft ein richtiges Verhältnis, und beim Wanken des Staates gewahrte man sogleich eine robuste Struktur der Zivilgesellschaft. Der Staat war nur ein vorgeschobener Schützengraben, hinter welchem sich eine robuste Kette von Festungen und Kasematten befand« (H. 7, § 16, 873f). Im faschistischen Gefängnis notierte Gramsci Ende 1930 diese Beobachtung in einem seiner Hefte. Beinahe sechs Jahrzehnte später erlangten diese, aus ihrem historischen Kontext gerissenen Bemerkungen eine prophetische Qualität; sie lieferten eine vorgefertigte Erklärung für das Auseinanderbrechen der kommunistischen Regime, die einst von der Sowjetunion beherrscht wurden. So verwendete z.B. Flora Lewis, die damals dienstälteste Auslandskorrespondentin der *New York Times*, diese vielzitierte Gramsci-Stelle in ihrem Artikel »Das Aufkommen der 'Zivilgesellschaft'« (25.6.1989), um zu behaupten: »Die kommunistische Idee zerstört sich am Ende des Jahrhunderts selbst, weil sie die 'Festungen und Kasematten' der Zivilgesellschaft weder selbst schaffen noch sich aneignen konnte.«

Das ist selbstredend eine durchaus haltbare Diagnose, die sich mit Gramscis Argumenten stützen ließe – allerdings muß sofort hinzugefügt werden, daß der Rest des Artikels eine hoffnungslos verstümmelte Zusammenstellung der Gramscischen Anschauungen liefert. Zudem ist es überaus problematisch, diese eine Stelle aus Gramscis ausführlichen Erörterungen zur Zivilgesellschaft herauszureißen. Zunächst ist mit dem »östlichen« Staat, auf den Gramsci sich in diesem Fall bezieht, ganz konkret das zaristische Rußland gemeint; seine Beschreibung Rußlands im Jahre 1917 auf die Sowjetunion von 1989 zu übertragen, ist, um das mindeste zu sagen, ahistorisch. Eine derart vereinfachende Übertragung neigt auch dazu, zu verschleiern, daß sich Gramsci in seiner Analyse der Zivilgesellschaft in erster Linie, um nicht zu sagen: ausschließlich, auf die Anatomie des modernen, westlichen Staates konzentriert; die Länder, denen er, von Italien einmal abgesehen, besondere Aufmerksamkeit widmet, sind Frankreich und die Vereinigten Staaten. Die grundlegende Bedeutung von Gramscis Begriff der Zivilgesellschaft, der mit dem der Hegemonie verwoben ist, liegt darin, daß er die Machtmechanismen und ihre Spielarten in den sich für demokratisch ausgebenden kapitalistischen Staaten klar herausstellt. Verwendet man Gramscis Einsichten vornehmlich, um zu erklären, was in der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten schief gelaufen ist, so wird die Aufmerksamkeit abgelenkt von seiner Kritik am liberalen Ethos und Universalitätsanspruch des kapitalistischen Staates – eine Kritik, die heute dringend wiederbelebt und erneuert werden muß, um der aufdringlichen Selbstzufriedenheit und Dürftigkeit der oppositionellen Kritik entgegenzuwirken, die der kurzlebigen, vom Ende des Kalten Krieges ausgelösten Euphorie gefolgt ist.

Ein anderes, weit ernsteres Problem entsteht, wenn man Gramscis kurzen Vergleich zwischen »Ost« und »West« aus seinem ursprünglichen Kontext reißt und zu einem (anachronistischen) Schlüssel für die Interpretation der sowjetisch-russischen Erscheinungen macht anstatt zu einer Anregung, um die Anatomie des

Staates in seiner vorherrschenden westlichen Ausformung zu untersuchen: das nämlich könnte den Anschein erwecken, Staat und Zivilgesellschaft seien getrennte und einander entgegengesetzte Einheiten. Werden Gramscis Bemerkungen zu »Ost« und »West« nicht in ihrem Zusammenhang betrachtet, sieht man leicht über die genauen Differenzierungen hinweg, die er für unser Verständnis der Zivilgesellschaft bereitstellt. Gramsci verstand die Zivilgesellschaft als einen integralen Bestandteil des Staates; für ihn steht sie diesem keineswegs feindlich gegenüber, sondern ist vielmehr sein elastischstes Element, selbst wenn sich als sichtbarster Aspekt des Staates zunächst das Politische in den Vordergrund drängt, mit dem er allzu oft fälschlich identifiziert wird. Er war außerdem überzeugt, daß die heiklen organischen Beziehungen zwischen Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft bestimmte Gesellschaftsschichten nicht nur in die Lage versetzen, innerhalb eines Staates die herrschende Rolle zu übernehmen, sondern auch, was weit wichtiger ist, sie zu behalten, indem sie die Subalternität anderer Schichten festschreiben. Über diese entscheidenden Aspekte von Gramscis Begriff hinwegzugehen, läuft darauf hinaus, die entscheidenden Unterschiede zu verwischen, die seine Staatstheorie von der klassischen liberalen Version trennen. Genau dies macht Flora Lewis in ihrem Artikel, wenn sie Gramsci nur zum Anlaß nimmt, um die abgedroschensten Gemeinplätze zu wiederholen: Die Allmacht und Allgegenwart des Staates machte die kommunistischen Länder despotisch; die Autonomie der Zivilgesellschaft in den Vereinigten Staaten garantiert die Freiheit. Warum Gramsci beschwören, um derartige Behauptungen zu stützen? Dasselbe hätte sich mit einem Zitat von Locke oder, in diesem Fall, auch von Ronald Reagan weit besser ausdrücken lassen! Die einzige Notwendigkeit für Lewis, sich auf Gramsci zu beziehen, liegt darin, daß sie ihren Lesern die Bedeutung von »Zivilgesellschaft« erklären will – einen Begriff, den die meisten von ihnen (und aller Wahrscheinlichkeit nach auch Ronald Reagan) nicht kennen. Während sie vorgibt, Gramscis Begriff zu erklären, mißdeutet Lewis ihn als eine lediglich andere Version dessen, was im politischen Diskurs der USA gemeinhin »privater Sektor« oder »Privatsphäre« heißt. Sie liefert auch eine ungewöhnliche Erklärung dafür, daß der Term »Zivilgesellschaft« im politischen Wortschatz der Vereinigten Staaten fehlt: »Die Amerikaner sprechen nicht über Zivilgesellschaft, weil sie sie für selbstverständlich halten. Sie ist *die* Gesellschaft.« Der triumphale, selbstgefällige Ton dieser Behauptung kann freilich die ungewollte Ironie nicht verdecken: Wenn die Amerikaner eine Einführung in Gramscis Denken nötig haben, dann hätte dies ja gerade zur Folge, daß sie aufhörten, »Zivilgesellschaft« für selbstverständlich zu halten, ein weit kritischeres Verständnis entwickeln würden und anfangen, über Alternativen zur gegenwärtigen Machtverteilung nachzudenken.

Das liberale Vorurteil

Wie die meisten seiner Gedanken und Kategorien verbirgt sich auch Gramscis Begriff der Zivilgesellschaft nicht in einer einzigen Textstelle. Er wird vielmehr nach und nach entwickelt, angefangen mit einigen ziemlich direkten Bemerkungen in den frühen journalistischen Schriften bis hin zu den vielschichtigen,

wiewohl fragmentarischen Formulierungen, die in den *Gefängnisheften* aufgezeichnet sind. Doch bevor wir uns Gramscis Texten zuwenden, müssen noch einige irreführende Annahmen und Vorurteile klargestellt werden, die dank des übermächtigen Einflusses der liberalen Tradition zu eingefleischten Vorstellungen wurden (oder zu »Alltagsverstand«, wie Gramsci sagen würde) – Annahmen und Vorurteile, die das Verständnis von Gramscis Überlegungen zur Zivilgesellschaft häufig genug (mal deutlich, mal nur unterschwellig) erschwert haben. Am offensichtlichsten sind diese Unterstellungen im Falle der Gleichsetzung von »Staat« und »Regierung« oder »Regierungsapparat«. Nach diesem Verständnis verkörpert der Staat eine Gewalt, die er durch Gesetzgebung und -vollstreckung ausübt. Diese Vorstellung geht oftmals einher mit der Überzeugung, daß der Handlungsspielraum des Staates (d.h. der Regierung) einer strengen Kontrolle unterliegen muß, da seine Eingriffe in die »private« Sphäre fast immer auf eine Einschränkung der individuellen Freiheit hinauslaufen. Aus diesem Blickwinkel stellt die Existenz des Staates eine Bedrohung der Freiheit dar, die aber nicht gänzlich ausgeschaltet werden kann, da es zur Vermeidung anarchischer Zustände nur ihm allein erlaubt sein darf, repressive Gewalt gegen äußere und innere Feinde der sozialen Ordnung auszuüben.

Andererseits wird die private Sphäre (d.h. nach liberaler Vorstellung: die Zivilgesellschaft im Gegensatz zum Staat) als ein Bereich angesehen, in dem Freiheit ausgeübt und erfahren werden kann. Die beschränkte Rhetorik der Politiker übersetzt diese liberalen Vorstellungen in Schmähreden gegen den sogenannten »starken Staat« und in Ermahnungen, die Zuständigkeit für die »öffentlichen« Einrichtungen dem »privaten« Sektor zu übertragen (dies meint nicht nur Transport, Kommunikation, Strom- und Wasserversorgung, sondern schließt auch die Gesundheitsfürsorge, Erziehung und sogar die Strafanstalten ein). All dies geschieht nicht allein im Namen der Effizienz, sondern in dem einer größeren Freiheit von der staatlichen »Kontrolle« und einer größeren »Wahlfreiheit« der Individuen, die in diesem Zusammenhang zumeist als Konsumenten bezeichnet werden. Im Rahmen einer derartigen Rhetorik bezeichnet der Begriff »Zivilgesellschaft« oder »Privatsphäre« weniger einen Freiraum im allgemeinen, abstrakten Sinne, als vielmehr ein mehr oder weniger konkretes System des »freien Marktes«. Ferner wird gemeinhin unterstellt, daß »Freiheit« und »Demokratie« im Grunde dasselbe besagen, daß »Demokratie« eine freie Marktwirtschaft zur Folge hat und vice versa. Viele Begriffe haben also ihre konkrete Bedeutung verloren und werden nun gebraucht, als seien sie austauschbare Schablonen: »Zivilgesellschaft« (»Privatsphäre«), »freier Markt«, »Demokratie«, »freie Gesellschaft«, »freies Land« usw. Tatsächlich gibt es eine Reihe von Wirtschaftsexperten, einflußreichen politischen Beratern und mächtigen Regierungsbeamten, die glauben oder zumindest alles daran setzen zu verbreiten, daß die Schaffung einer freien Marktwirtschaft den notwendig ersten Schritt für die Herausbildung einer Zivilgesellschaft und die Etablierung eines demokratischen Systems darstellt.

Diese Annahmen sind die Voraussetzung für ein weitverbreitetes Vorurteil, in dem viele verworrene Interpretationen von Gramscis Schriften gründen. Das Vorurteil lautet, kurz gesagt, folgendermaßen: Die marxistische (oder sozialistische)

Theorie bildet einen kategorischen Widerspruch zur Ökonomie des laissez-faire, weshalb der Sozialismus die Einrichtung eines allmächtigen Staates begünstigt (manch einer würde auch sagen: dies sei eine unvermeidliche Folge). Deshalb unterdrückt der Sozialismus die Privatsphäre (d.h. die Zivilgesellschaft) und vernichtet somit jeglichen Freiraum. Der Liberalismus leistete diesem Vorurteil Vorschub, doch wurde es durch nichts so sehr bestärkt wie durch die tragisch-pathetische Geschichte der inzwischen aufgelösten kommunistischen Staaten Osteuropas. Es ist derart verwurzelt, daß Sozialismus und »starker Staat« in vielen Köpfen praktisch Synonyme sind. Dies ist freilich nicht nur ein Mißverständnis des kleinen Mannes; selbst herausragende Intellektuelle halten eisern daran fest, so etwa der Nobelpreisträger Milton Friedman, der in seiner Einleitung zur englischen Neuausgabe von Friedrich von Hayeks *Weg zur Knechtschaft* (University of Chicago Press, 1994) mit einer einfachen Binäropposition arbeitet: Auf der einen Seite der ungezügelt Kapitalismus, der Eigeninitiative, Wohlstand und Freiheit garantiert, auf der andern der Sozialismus, der mit einem Staat, der alle Aktivitäten koordiniert, für Mißwirtschaft und Knechtschaft sorgt. Wie soll man da erklären, daß die marxistische Theorie weit davon entfernt ist, einer übermächtigen Staatsgewalt das Wort zu reden, und eigentlich deren Ende ins Auge faßt? Oder daß Gramscis Vorstellung einer auf Konsens gegründeten und von repressiver Staatsmacht freien Gesellschaftsordnung keineswegs von den sozialistischen Zielen abweicht oder sie gar preisgibt? Erst wenn dieses Vorurteil ausgeräumt ist, kann man bei der Lektüre Gramscis zu neuen Einsichten gelangen.

Gramscis entscheidende Frage hat nichts damit zu tun, ob ein starker Staat wünschenswert oder was auch immer sei; genau genommen ist Gramsci in seinem Bemühen, die Staatsmacht zu schwächen, weit radikaler als die dogmatischsten Liberalen. Er erkennt zudem, daß Zwang und Gewaltherrschaft nicht die einzigen und auch nicht unbedingt die effektivsten Mittel der gesellschaftlichen Kontrolle und Unterordnung sind. Er untersucht daher vor allem jene Aspekte des Staates und der Zivilgesellschaft, denen der Liberalismus abgeneigt ist – nämlich das Einfluß- und Machtgefüge zwischen der politischen Gesellschaft (also dem, was die Liberalen »Regierung« oder »Staat« nennen) und der Zivilgesellschaft (dem »privaten Sektor« im Jargon der Liberalen), die sich zum Vorteil bestimmter Schichten, Gruppen oder Institutionen gegenseitig beeinflussen und verstärken. Deshalb läßt sich die Zivilgesellschaft für Gramsci auch am besten als die Sphäre der Hegemonie (und nicht der Freiheit) beschreiben. Natürlich ist Hegemonie im Gegensatz zum Zwang auf Konsens angewiesen, doch ist der Konsens nicht die spontane Folge einer »freien Wahl«; Konsens wird hergestellt, wenngleich mittels äußerst komplexer und ständig wechselnder Prozesse, an denen verschiedene Institutionen beteiligt sind. Darüber hinaus ist die Macht, Konsens herzustellen, in einer Gesellschaft nicht gleichmäßig verteilt. Allerdings haben nicht alle die gleichen Einsichtsmöglichkeiten in die Formen der Konsensbildung, und manche sind sich nicht einmal bewußt, daß Konsens etwas Hergestelltes ist, da sie vermeinen, ihre eigene Zustimmung »frei« und spontan zu geben.

Gramscis Ausarbeitung der marxistischen Staatstheorie stellt sich keineswegs in einen Gegensatz zu den liberalen Forderungen, den Staat einzuschränken und

die Sphäre der Zivilgesellschaft auszudehnen. Sie betont allerdings jene Herrschaftsformen und -apparate, die sowohl innerhalb der Zivilgesellschaft wie auch in den Beziehungen zwischen Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft am Werk sind und die von der liberalen Theorie im allgemeinen gar nicht wahrgenommen werden – ähnlich wie Machiavelli in einem anderen historischen Kontext die Herrschaftsmechanismen in den Vordergrund gerückt hatte. Gramscis Ziel ist es nicht, die Zivilgesellschaft zu unterdrücken oder in ihrem Spielraum einzuschränken, sondern eine revolutionäre Strategie (des sog. Stellungskrieges) für die Arena der Zivilgesellschaft zu entwickeln, um den staatlichen Zwangsapparat zu schwächen, Zugang zur politischen Macht zu gewinnen und schließlich Bedingungen zu schaffen, die den Aufbau einer auf Konsens basierenden Gesellschaft ermöglichen, in der keine Individuen oder Gruppen auf einen subalternen Status reduziert sind.

Sozialismus und Liberalismus

Man sollte dabei nicht vergessen, daß Gramscis theoretische oder philosophische Beschäftigung mit diesem Thema aus der Analyse der konkreten Politik- und Kulturgeschichte westlicher Gesellschaften – besonders Italien und Frankreich – hervorgeht und von dieser auch abhängt, daß sie von dem dringenden Bedürfnis geprägt ist, zu einem gründlicheren Verständnis der sozialen, kulturellen, ökonomischen und politischen Kräftekonstellationen in Italien zu kommen, mit der Absicht effektivere Strategien ihrer revolutionären Veränderung zu entwerfen, und schließlich daß diese Beschäftigung die Frucht langer Jahre unmittelbaren politischen Kampfes ist, daß Diskussionen, Erfahrungen, Reflexionen und Erwägungen in sie eingeflossen sind, die bis zu den Anfängen seiner sozialistischen Arbeit zurückreichen. Mit anderen Worten, Gramscis Einsichten in Staat und Zivilgesellschaft sind verwurzelt in einer Folge konkreter Ereignisse und Entwicklungen, wie sie besonders in Italien erfahrbar waren und von einem der Hauptbeteiligten der sozialistischen Arbeiterbewegung und später der sich abzeichnenden kommunistischen Partei wahrgenommen wurden (die russische Revolution, der Erste Weltkrieg, der rasche Industrialisierungsprozeß, die Unsicherheiten der Nachkriegsjahre, schließlich der aufkommende Faschismus). Ferner ist es wichtig, die Besonderheiten von Gramscis geistigem und politischem Bildungsweg im Blick zu behalten, dessen frühe Phasen er in einem Brief an seine Frau Julia vom 6. März 1924 folgendermaßen schildert:

»Der instinktive Hang zur Auflehnung, der von Kindheit an gegen die Reichen war, weil ich nicht studieren konnte, gerade ich, der ich in allen Fächern in der Grundschule die beste Note bekommen hatte, während der Sohn des Metzgers, des Apothekers, des Tuchhändlers es konnten. Er erstreckte sich bald auf alle Reichen, die die Bauern auf Sardinien unterdrückten, und ich dachte damals, daß man für die nationale Unabhängigkeit der Region kämpfen müsse: 'Ins Meer mit denen vom Festland!'. Oft habe ich diese Worte wiederholt. Dann habe ich die Arbeiterklasse einer Industriestadt kennengelernt, und ich habe angefangen zu verstehen, was die Sachen von Marx, die ich zunächst aus intellektueller Neugier gelesen hatte, tatsächlich bedeuteten. So habe ich mich für das Leben begeistert, für den Kampf, für die Arbeiterklasse.«

Bedeutsamen Einfluß auf den jungen Gramsci hatte, wie er an anderer Stelle erwähnt, auch der Liberalismus oder zumindest diejenigen Elemente des

Liberalismus, die ihm in der »Bewegung für den italienischen Süden« Gaetano Salvemini und der Philosophie Benedetto Croce begegneten. Gramsci sympathisierte auch, wenngleich nicht unkritisch, mit der radikalen Strömung innerhalb des Liberalismus, die von seinem Freund Piero Gobetti verfochten wurde.

In seinen frühen journalistischen Arbeiten übernahm und unterstützte Gramsci verschiedentlich Positionen, die, zumindest in der Theorie, auch von den Liberalen vertreten wurden. So trat er beispielsweise für den Freihandel ein und forderte die Aufhebung der protektionistischen Regierungsmaßnahmen. Diese Maßnahmen, die zur Stärkung der expandierenden und fast ausschließlich im Norden konzentrierten modernen Industrie Italiens gedacht waren, wurden sehr oft nationalistisch begründet und waren von daher ziemlich populär. Oberflächlich betrachtet, erschien die protektionistische Gesetzgebung für die städtische Arbeiterklasse von Vorteil, die zahlenmäßig an Stärke gewann und, solange die Industrie im Norden weiter expandierte, an politischem Einfluß gewann; tatsächlich unterstützten viele Reformsozialisten und Gewerkschaftsführer den Protektionismus. Gramsci tat sich schwer damit, seinen Lesern klarzumachen, daß die protektionistischen Maßnahmen der Regierung, welche die vermeintlichen gemeinsamen Interessen von Industriekapital und Arbeiterklasse zu begünstigen schienen, in Wirklichkeit das Elend und die Ausbeutung von weiten Teilen der Bevölkerung fortschrieben – und zwar vor allem die der von Armut besonders betroffenen Bauern im Süden des Landes, die weiterhin in ein quasi-feudales Wirtschafts- und Gesellschaftssystem eingebunden waren.

Gramsci druckte in der Zeitschrift *Il Grido del Popolo* vom 19. August 1916 zwei Artikel nach, die den Freihandel befürworteten und von antisozialistischen Liberalen stammten: »Wider den Wirtschaftsfeudalismus« von Luigi Einaudi, einem Ökonomen, und »Weshalb der Freihandel keine Popularität genießt« von Lorenzo Michelangelo Billia, einem katholischen Philosophen. Wie Gramsci in seiner Vorbemerkung erklärt, wollte er mit dem Abdruck der beiden Artikel eine Grundsatzdebatte über ein Thema anregen, das für das Proletariat von unmittelbarem Belang war. Er klagt darüber, daß es den sozialistischen Autoren nicht gelungen ist, die unterschwelligten Absichten des Protektionismus und seine schädlichen Auswirkungen auf die Arbeiterklasse herauszustreichen, und stellt dabei eine Behauptung auf, die man zumindest *prima facie* eher in einem liberalistischen Manifest als in einer sozialistischen Zeitung vermuten würde: »Der Kampf für die Freiheit des Brotes, die Freiheit aller Konsumgüter duldet keinen Aufschub.« Der undogmatische Gramsci hat freilich mit ideologischen Etikettierungen nichts im Sinn; er schärft seinen Lesern ein, »aus der Wahrheit Nutzen zu ziehen, egal wer sie verkündet«. Einaudi und Billia behaupten, daß die Freihandels-Frage nicht auf die Wirtschaft beschränkt, sondern auch eine moralische Angelegenheit ist; deshalb ist Gramsci der Ansicht, daß ihre Ausführungen zu diesem Thema »von allgemeiner Bedeutung sind und die Klassenschranken überschreiten«.

Was der Position der Liberalen zum Freihandel eine allgemeine Bedeutung verleiht, ist das Grundprinzip, das sie beseelt, nämlich das Recht von Individuen oder Gruppen, sich frei zu betätigen, solange sie dabei nicht die Freiheit der anderen beschneiden. Dieses Recht wird zugleich von zwei gegenläufigen Prozessen

geschützt: Zum einem, indem die rechtlichen Grundlagen der Zivilgesellschaft gestärkt werden, um so die Eingriffe des staatlichen Zwangsapparats in die Sphäre der Zivilgesellschaft auf ein Minimum zu beschränken; zum anderen, indem das staatliche Gewaltmonopol garantiert wird, und so jedes Individuum und jede Gruppe daran gehindert werden kann, die Freiheit der anderen zu beschneiden. Gramscis Gemeinsamkeiten mit den Liberalen beschränken sich nicht nur auf die Haltung in der Freihandels-Frage, sondern er übernimmt auch die für ihren Standpunkt grundlegende Position. In dem Artikel »Recht für alle« (*Avanti!*, 22.8.1916) verurteilt er z.B. vehement den Einsatz von Geheimpolizisten, die bestimmte Privatgebäude (wie die Büros und Treffpunkte der legalen Arbeiter-Vereine und ihrer politischen Organisationen) beobachten und gesetzestreue Personen, die dort ein- und ausgehen, überwachen und belästigen. Jeder Bürger mit einem Gefühl für die Würde des Menschen ist sich, so Gramsci, der Tatsache bewußt, daß er »ein Recht hat, sein Leben, seine Gewohnheiten und seine Tätigkeiten frei zu wählen und um jeden Preis zu schützen, und daß er ein Recht hat, neugierigen Unbekannten zu verbieten, ihre Nase in sein Privatleben zu stecken.« Warum sind dann Polizisten von den Strafmaßnahmen ausgenommen, die über all jene verhängt werden, die das Grundrecht auf Privatleben oder Versammlungsfreiheit verletzen? Nur weil »den Italienern so wenig bewußt ist, was wirkliche Freiheit ist«, wie Gramsci bedauernd feststellt. Einmal mehr scheint er seine Argumentation gradewegs aus dem Lehrbuch des Liberalismus zu beziehen. Von daher stellt sich natürlich die Frage: Was bringt den anti-reformistischen Gramsci dazu, bestimmte Grundsätze des Liberalismus zu übernehmen und sich zugleich an einen Marxismus anzulehnen, der die Zerstörung des Liberalismus will?

Die Antwort liegt in Gramscis Auffassung vom Staat, den er als integralen Staat, d.h. als zugleich juristisch-administratives System und als Zivilgesellschaft versteht. Er verwirft die liberale Vorstellung vom Staat als einer lediglich legalen und bürokratischen Ordnungsmacht, die sich gegenüber den Klasseninteressen neutral oder indifferent verhält und dabei eine unabhängige Entwicklung der Zivilgesellschaft sicherstellt. Aus Gramscis Sicht verkörpert der liberale Staat die historisch konkrete Umsetzung grundlegender Freiheiten, aber nur insoweit sie von einer und für eine bestimmte Klasse – das Bürgertum – errungen wurden. Mögen die zivilen Rechte oder »Menschenrechte«, die gewöhnlich mit dem Liberalismus in Verbindung gebracht werden, auch universelle Grundrechte sein, so werden diese Rechte in einem liberalen Staatswesen doch in einer Form abgesichert und gewahrt, die das Bürgertum privilegiert und seine sozio-ökonomische Vorherrschaft festschreibt. Ein Vertreter des Liberalismus würde wohl vorbringen, daß es innerhalb der Sphäre der Zivilgesellschaft einem jeden freisteht, Initiativen zu ergreifen, mit denen die soziale und ökonomische Vorherrschaft des Bürgertums (oder einer anderen gesellschaftlichen Gruppe) in Frage gestellt, gemindert oder sogar abgeschafft werden kann – solange er sich an die »Spielregeln« hält (die das Regierungssystem verkörpert, das die liberale Doktrin mit dem Staat gleichsetzt). Dagegen würde Gramsci einwenden, daß die Spielregeln von der herrschenden Klasse festgesetzt wurden und selbst ein integraler Bestandteil dessen sind, was es zu verändern gilt, bevor Freiheit und

Gerechtigkeit als Grundrechte soweit ausgedehnt werden können, daß jedwede Form von Subalternität abgeschafft wird. Desweiteren würde Gramsci argumentieren, daß bereits die Existenz eines Zwangsapparates, der die Einwilligung in die Spielregeln garantiert, ein Hinweis darauf ist, daß der liberale bzw. bürgerliche Staat ungeachtet seiner Berufung auf universelle Grundsätze keinen universellen Charakter hat.

Einer der frühesten Versuche Gramscis, das Verhältnis des Sozialismus zum Liberalismus mehr oder weniger systematisch zu erfassen, findet sich in seinem Aufsatz »Drei Prinzipien, drei Ordnungen« (*La Città Futura*, 11.2.1917). Er zeigt auf, daß die in die liberale Doktrin eingegangenen individuellen Freiheiten und Menschenrechte das Resultat einer langen Geschichte von Kämpfen und revolutionären Bewegungen sind. Das Ergebnis dieser Kämpfe war die Etablierung der bürgerlichen Kultur, was auch gar nicht anders sein konnte, weil »das Bürgertum die einzig wirkliche gesellschaftliche Kraft in der Geschichte war«. Dies schmälert den fortschrittlichen und universellen Charakter der errungenen Rechte noch nicht. »War das Prinzip, das mit der bürgerlichen Revolution seine historische Bestätigung fand, ein universelles? Mit Sicherheit«. Doch Gramsci beeilt sich hinzuzufügen:

»Universell heißt nicht absolut. In der Geschichte gibt es nichts Absolutes und Feststehendes. Die Aussagen des Liberalismus sind oberste Ideen, die, als vernünftig und notwendig anerkannt, zu Ideen-Kräften geworden sind, sich im bürgerlichen Staat verwirklicht haben, dazu gedient haben, daß diesem Staat im Proletariat eine Antithese erwuchs, und sich verbraucht haben. Sie sind zwar universell für das Bürgertum, nicht aber in ausreichendem Maße für das Proletariat. Für das Bürgertum waren es oberste Ideen, für das Proletariat sind es Minimalideen. Und tatsächlich ist das liberale Programm in seiner Gesamtheit das Minimalprogramm der sozialistischen Partei geworden. Das heißt das Programm, das momentan fürs Alltagsleben taugt, während wir den günstigsten Moment abwarten, um ...«

Der Zensor hat den Schluß dieses Abschnitts gestrichen, doch läßt der Kontext vermuten, daß Gramsci sich auf den Moment bezog, der geeignet wäre, um mit einer Revolution den Sturz des bürgerlichen Staates auszulösen. Zu der Zeit, als Gramsci diesen Artikel schrieb, gab es Grund genug, zu glauben, daß in einigen Ländern, darunter auch Italien, bald die für eine Revolution günstigen Umstände gegeben seien. Am Ende hat sich freilich herausgestellt, daß das genaue Gegenteil der Fall war; der bürgerliche Staat erwies sich als widerstandsfähiger, als es Gramsci und seine revolutionären Mitstreiter vermutet hatten – wengleich seine grundsätzliche Schwäche dadurch bestätigt wurde, daß ihn einige Jahre später allein die faschistische Diktatur vor dem völligen Zusammenbruch bewahrte. Im Gefängnis sollte Gramsci später nicht nur ausführlich über das Scheitern des revolutionären Projekts nachdenken, sondern auch – und mit größerem Ertrag – über die vielschichtigen Gründe für die Zählebigkeit und Widerstandsfähigkeit, mit der der bürgerliche Staat in seinen verschiedenen Ausprägungen die heftigsten Angriffe, Schwächungen und Krisen übersteht.

Die Mentalität des Reformismus

Der junge Gramsci überschätzte das revolutionäre Potential seiner Zeit, aber er war sich durchaus der vorhandenen Schwierigkeiten und der gewaltigen Arbeit

bewußt, die es kosten würde, bis die subalternen Klassen ernstlich die Macht eringen könnten. Bereits in »Drei Prinzipien, drei Ordnungen« konnte er am Beispiel von Großbritannien und Deutschland eine der Hauptquellen für die Stabilität der bürgerlichen Herrschaft in den politisch und wirtschaftlich am weitesten entwickelten Staaten ausmachen. In diesen Ländern seien die Menschen, so Gramsci, davon überzeugt, daß ein idealer Staat, der die Klasseninteressen überwindet, nur durch die stetige Verbesserung des gegenwärtigen Systems zu erreichen sei. Gehegt und gepflegt werde diese Überzeugung durch legislative und administrative Traditionen, die ein Gefühl dafür vermitteln, was recht und billig ist; mit anderen Worten: Auch wenn der Staat vom Bürgertum kontrolliert wird, so schützt er doch die Grundrechte der Arbeiterklasse und eröffnet ihr einen gesellschaftlichen Bereich, in dem sie sich organisieren und um die Regierungsmacht konkurrieren kann. So nahm beispielsweise in Großbritannien die Sozialpolitik der Liberalen eine Form an, die Gramsci beschreibt als »Sozialismus des bürgerlichen Staates, also einen Sozialismus, der nicht sozialistisch ist.« Ihre Haltung war so, daß »auch das Proletariat den Staat als Regierung mit großer Nachsicht betrachtete, und zurecht oder unrecht davon überzeugt, beschützt zu werden, führte es einen gemäßigten Klassenkampf ohne die moralische Verbitterung, welche die Arbeiterbewegung kennzeichnet.« In Deutschland wie in Großbritannien müssen die subalternen Klassen, um ihre Grundrechte zu schützen, nicht zu solchen Verzweiflungstaten schreiten, daß sie in offener Rebellion auf die Straße gehen. Warum? Weil man in diesen Ländern »die Grundgesetze des Staates nicht mit Füßen getreten sieht und auch der Herrscher nicht willkürlich scheint.« In diesen Staaten hält man sich genau an die Spielregeln, und deshalb herrscht ein Gefühl von Ordnung und Stabilität vor. Wie Gramsci bemerkt, hindert der Alltagsverstand (den er in diesem Artikel als »schrecklichen Sklavenhändler der Geister« beschreibt) die Leute daran, den Status quo gewaltsam aus dem Gleichgewicht zu bringen, und er läßt sie vor den Unsicherheiten zurückschrecken, die einen radikalen Wandel begleiten. Daraus folgt: »Der Klassenkampf büßt seine Härte ein, der revolutionäre Geist verliert an Schwung und resigniert. Das sogenannte Gesetz des geringsten Widerstands, welches das Gesetz der Faulenzer ist und zumeist darauf hinausläuft, daß man nichts tut, wird populär. In diesen Ländern ist die Revolution wenig wahrscheinlich.«

In Italien dagegen verläuft die Sache nicht in so geordneten Bahnen, in erster Linie weil die herrschende Klasse ihre Interessen rücksichtslos verfolgt und alle für das Wirtschaftswachstum erforderlichen Opfer dem Proletariat auferlegt. Führt dies Gramsci auch zu der Annahme, daß Italien ein Hauptanwärter für die sozialistische Revolution ist, so ist er sich doch darüber im klaren, daß einer erfolgreichen Revolution erst noch der Boden bereitet werden muß. An vielen Stellen dieses Artikels deutet sich bereits die gründlichere und scharfsinnigere Analyse aus den *Gefängnisheften* an. Noch bevor Gramsci Begriffe wie Zivilgesellschaft, Hegemonie usw. entwickelt hatte, erkannte er, daß eine herrschende Klasse ihre Stellung befestigt, wenn sie die antagonistische Klasse nicht gewaltsam unterdrückt, sondern eine, wie er es nennt, Mentalität (»forma mentis«) durchsetzt und ein Regierungssystem einführt, das diese Mentalität zum Ausdruck bringt und in eine neue Ordnung überführt, oder besser: als die Ordnung

selbst erscheinen läßt. Damit das geschieht, müssen die herrschenden Klassen akzeptieren, daß der Regierungsapparat ihre korporativen Interessen nicht immer sofort und uneingeschränkt durchsetzen kann; nur wenn den benachteiligten Bevölkerungsschichten Zugeständnisse gemacht werden, die ihren dringenden Bedürfnissen und Bestrebungen entgegenkommen, bleibt die erforderliche Fiktion, die Staatsregierung überwinde die Klassenschranken, glaubwürdig. Zwar können sich in einem solchen Staat auch jene Gruppen um die Macht bewerben, die von ihr ausgeschlossen sind, doch wird sie die vorherrschende Mentalität dazu bringen, ihre Ziele so zu verfolgen, daß sie die Ordnung als solche nicht bedrohen. Anstatt den Staat zu stürzen und eine neue Staatsform zu begründen, werden sie sich also an die geltenden Spielregeln halten und sich in diesem Rahmen um größeren Einfluß und Beteiligung bewerben. (Das war häufig die Haltung der Gewerkschaften; in den Vereinigten Staaten spielen die sog. Interessenverbände oder Lobbies heute dieselbe Rolle.) Die Vorstellung, daß die gesellschaftliche Ordnung nur durch einen »fairen und offenen« Wettbewerb verbessert werden kann, setzt sich im Alltagsverstand fest; d.h. sie wird zu einer eingefleischten Mentalität, die Probleme und Ungleichheiten durch Reformen lösen will, welche die konkurrierenden Gruppen innerhalb der umfassenden gesellschaftlichen Ordnungsstruktur aushandeln, und die insofern den juristisch-administrativen Staatsapparat mehr oder weniger unangetastet läßt, während die Kämpfe für Veränderungen im zivilgesellschaftlichen Bereich ausgetragen werden. Diese Mentalität läßt den revolutionären Gedanken, daß der Wettbewerb (also die Habgier) nicht die vorrangige gesellschaftliche Triebkraft sein darf, als unvernünftig, unrealistisch und sogar gefährlich erscheinen.

In der sozialistischen Partei wie auch in der Gewerkschaftsbewegung erwies sich Gramsci als erbitterter Gegner eines reformistischen Kurses, da seiner Ansicht nach der bürgerliche Staat dadurch nicht unterwandert, sondern vielmehr gestärkt werde. Anstatt zu opponieren, kollaborierten die Reformisten mit dem Staat, und das nicht nur im Parlament, wo sie durch Reformen und zum Teil auch durch den Nationalismus »gezähmt« wurden, sondern auch in den Institutionen der organisierten Arbeiterschaft, die sie zu bloßen Werkzeugen der engstirnigen und korporativen Interessen der Arbeiterklasse machten (ohne auf die Bedürfnisse der anderen unterprivilegierten Schichten, etwa der Bauern, Rücksicht zu nehmen). Das heißt nicht, daß Gramsci für einen Frontalangriff auf den Staat war – ganz im Gegenteil. Seine unbarmherzige Polemik gegen die Anarchisten und die anarchistischen Strömungen in der Gewerkschaftsbewegung sind bekannt; ihre direkten und gewaltsamen Angriffe auf den Staat fand er nicht nur fruchtlos, sondern sogar der Reaktion förderlich. Für Gramsci besteht revolutionäres Handeln nicht in der Aufstachelung zur Rebellion, sondern in dem langwierigen Unterfangen, auf breiter Basis und mit einem theoretisch ausgearbeiteten und sorgfältig geplanten kulturellen Instrumentarium (d.h. intellektueller Entwicklung und Erziehung) eine alternative Mentalität durchzusetzen. Ein derartiges Handeln kann nur in der Zivilgesellschaft vonstatten gehen; sie fordert die Schaffung neuer zivilgesellschaftlicher Räume, die außerhalb der Reichweite von Exekutive, Legislative und Jurisdiktion liegen, und trägt zugleich dazu bei, diese Räume auszudehnen. Während Reformisten mit dem Staat kollaborieren,

besteht die dringlichste Aufgabe der revolutionären sozialistischen Partei in der Ausarbeitung eines eigenständigen Staatsverständnisses. Kurz nach dem 15. Parteitag der Sozialistischen Partei Italiens, auf dem die »unversöhnliche revolutionäre Fraktion« den reformistischen Flügel überstimmt hatte, schrieb Gramsci den Artikel »Nach dem Kongreß« (*Il Grido del Popolo*, 14.9.1918), in dem er die positiven und negativen Seiten der revolutionären Strategie grob umreißt:

»... der kollaborationistische und reformistische Geist muß zerstört werden; wir müssen genau und präzise sagen, was wir unter Staat verstehen ... Wir müssen auf breiter Linie klar machen, daß der sozialistische Staat ... keine Fortsetzung des bürgerlichen Staates ist, keine Weiterentwicklung des kapitalistischen Staates, der aus den drei Gewalten – der Exekutive, dem Parlament und der Rechtsprechung – besteht, sondern die Berufsverbände und lokalen Einheiten fortsetzt und weiterentwickelt, die das Proletariat bereits im individualistischen Regime spontan hervorbringen konnte.«

Einmal mehr scheinen einzelne Elemente seiner revolutionären Position, für sich genommen, eine liberale Färbung aufzuweisen: die Herausbildung unabhängiger Berufsverbände, der Widerstand gegen das Anwachsen einer zentralistischen Staatsgewalt, die Stärkung der Autonomie regionaler Verbände usw. Erstaunlicherweise bezieht sich Gramsci am Ende dieses Abschnitts auf Großbritannien, das für ihn ein Musterbeispiel des Liberalismus und des fortgeschrittenen Kapitalismus ist: »Die Einrichtung, die der kapitalistische Staat in England angenommen hat, ist dem Sowjetregime sehr viel näher, als unsere Bourgeois wahrhaben wollen...«

Die Entwicklung der Zivilgesellschaft als Voraussetzung für den Übergang zum Sozialismus

Es ist offensichtlich, daß Gramsci in seiner Beschreibung Großbritanniens aus Gründen der Polemik übertreibt. Er weiß sehr wohl, daß die Chancen, England in ein sozialistisches Land zu verwandeln, verschwindend gering sind – im Gegensatz zu Italien, wo die Möglichkeit einer sozialistischen Revolution tatsächlich, wenn auch nur vage, gegeben ist. Er führt das Beispiel Großbritanniens an, weil er die Notwendigkeit einer erweiterten zivilgesellschaftlichen Sphäre unterstreichen will. Einerseits glaubt er, daß in einem Land wie England, in dem die Zivilgesellschaft stark ist und der staatliche Zwangsapparat weitgehend im Verborgenen agiert, revolutionäre Bestrebungen mehr oder weniger dahinsiechen, andererseits ist er davon überzeugt, daß die entscheidenden Vorbereitungen der sozialistischen Revolution in der Sphäre der Zivilgesellschaft getroffen werden müssen und fordert daher eine Verstärkung jener Aktivitäten, die das Terrain der Zivilgesellschaft erweitern und auffächern. Eine zynische Erklärung wäre, daß Gramsci den Autoritarismus des italienischen Staates kritisiert und die in einem liberalen Staat vorhandene Versammlungsfreiheit und dessen zivile Rechte nur fordert, weil er einen Raum gewinnen möchte, in dem er die revolutionären Kader organisieren und mobilisieren kann. Dies ist keineswegs der Fall.

Wenn Gramsci die armselige italienische Zivilgesellschaft beklagt, geht es ihm dabei nicht nur um den repressiven Charakter des Staates und die Intoleranz der herrschenden Klasse, sondern mindestens ebenso sehr (wenn nicht mehr) um das miserable Niveau der Kultur im allgemeinen, der moralischen Integrität, der

Erziehung und des intellektuellen Lebens. In einem nicht-liberalen bürgerlichen Staat wie Italien ist der Weg zum Sozialismus nicht nur durch die direkten oder indirekten Einschüchterungsversuche versperrt, die Regierung und herrschende Klasse ungestraft anwenden, sondern noch viel mehr durch die kulturelle Rückschrittlichkeit der Massen, die politischen Defizite selbst der organisierten Teile der Arbeiterklasse, die intellektuellen Defizite und unklaren Ziele vieler sozialistischer Führer und durch das völlige Fehlen klarer und konziser Vorstellungen darüber, was auf welche Weise und mit welchem Ziel verändert werden soll. Gramsci und seine Mitstreiter in der Ordine-Nuovo-Gruppe wollten diesen Mängeln durch ihr Engagement in der Fabrikräte-Bewegung Abhilfe schaffen, durch ihre kulturellen und pädagogischen Initiativen, ihre theoretischen und journalistischen Schriften und durch ihre Arbeit in der sozialistischen und später in der kommunistischen Partei. Zugleich war Gramsci jedoch davon überzeugt, daß eine solche Arbeit auf einen unfruchtbaren Boden fällt, solange die Nation als ganze weiterhin in politische Bagatellen, moralische Korruption, intellektuelle Zerrüttung und kulturelle Armut verstrickt ist. Er teilt nicht den naiven Glauben eines »je schlimmer, desto besser«, er glaubt also nicht, daß die Aussichten auf eine revolutionäre Veränderung um so günstiger sind, je repressiver, korrupter, moralisch und intellektuell verkommener der bürgerliche Staat ist. Das geht sogar so weit, daß er eine Verbindung zwischen dem tristen Zustand der italienischen Gesellschaft und den Schwächen der sozialistischen Bewegung sieht, eine Verbindung, die er in dem Artikel »Nach dem Kongreß« ausdrücklich herstellt. Da sich in dem entscheidenden Abschnitt ein wichtigstes Anliegen ankündigt, das in den *Gefängnisheften* dann den zahlreichen Reflexionen über die Fehler der italienischen Linken zugrundeliegt, soll er hier ausführlich zitiert werden. Die Sozialistische Partei Italiens, schreibt Gramsci,

»war eine Schule bizarrer Individualitäten und unruhiger Geister; bei Fehlen politischer und ökonomischer Freiheiten, welche die Individuen zum Handeln antreiben und die führenden Schichten kontinuierlich erneuern, war die Sozialistische Partei der Lieferant neuer Individuen für das auf der faulen Haut liegende Bürgertum. Die meistgenannten Journalisten, die fähigen und aktiven Männer der bürgerlichen Klasse sind Abtrünnige der sozialistischen Bewegung; die Partei war das Sprungbrett für die politischen Erfolge Italiens, war der wirksamste Filter für den jakobinischen Individualismus. – Diese Unfähigkeit der Partei zu einem klassengemäßen Funktionieren hing mit dem niedrigen sozialen Niveau der italienischen Nation zusammen. Die Produktion steckte noch in den Kinderschuhen, der Handelsaustausch war schwach entwickelt; das Regime war – und ist es noch heute – kein parlamentarisches, sondern ein despotisches, kein kapitalistisches, sondern ein kleinbürgerliches. Und auch der italienische Sozialismus war kleinbürgerlich, mit Feilschen befaßt, opportunistisch, verschaffte einigen wenigen Kategorien von Proletariern staatliche Privilegien.« (»Nach dem Kongreß«, in: *Il Grido del Popolo*, 14.9.1918)

Die Bedeutung, die Gramsci der freien Entwicklung einer lebendigen Zivilgesellschaft beimißt, kommt deutlich in den vielen Artikeln zum Ausdruck, in denen es a) um den oligarchischen und repressiven Charakter des italienischen Regierungsapparates geht; b) um die Engstirnigkeit der herrschenden bürgerlichen Kultur und das Versagen der Intellektuellen – diejenigen eingeschlossen, die sich selbst für liberal halten –, eine scharfe Kritik an den zurückgebliebenen gesellschaftlichen Strukturen des Landes zu entwickeln und die Nation in Richtung

eines Typs von Kapitalismus und Demokratie zu bewegen, wie er in den fortgeschrittenen westlichen Ländern wie Großbritannien praktiziert wurde; und c) um die Notwendigkeit der kulturellen und politischen Vorbereitung der subalternen Klassen, die dem Übergang zum Sozialismus *vorangehen muß*. Auch als die moderne kapitalistische Produktion in Italien langsam an Boden gewinnt, bemerkt Gramsci, daß die »Institutionen zurückgeblieben sind . . . , die Polizei wie unter den Bourbonen in Neapel oder Karl Albert im Piemont organisiert ist, als die Bürger sich nur bewegten, um Verschwörungen anzuzetteln: das ist eine Fessel für das zivile Leben und verursacht eine enorme Passivität im Haushalt der Gesellschaft« (»Il passivo«, in: *Avanti!*, 6.9.1918). Einen Tag später beklagt er die Schwäche der politischen Organisationen des Bürgertums, ihre Unfähigkeit, klare Gedanken und konkrete Programme in der Öffentlichkeit zu formulieren, zu verbreiten und zu verteidigen (»Die italienische Demokratie«, in: *Il Grido del Popolo*, 7.9.1918). Bei der Verwirrung und dem Fehlen von Kontinuität, die das politische Leben in Italien kennzeichnen, werden die Zeitungen zu demagogischen Plattformen, zu Foren unfruchtbarer Polemiken. Unter diesen Bedingungen kommt Opposition gegen die Regierung kaum über bloßes Rebellentum hinaus; Probleme werden »im kleinen Kreis, in den Büros der Banken oder der Industriebetriebe, in den Sakristeien oder auf den Gängen im Parlament« gelöst; ohne starke nationale politische Parteien kann das Volk, der Großteil des Bürgertums eingeschlossen, nicht in die Formulierung einer nationalen Tagesordnung und einer zwingenden Regierungspolitik eingreifen. Gramsci beschließt seine Bewertung der italienischen Demokratie mit einigen sehr harschen Worten:

»Weil die bürgerliche Demokratie in Italien keine Skrupel kennt, weil sie sich dagegen sperrt, eine politische Parteidisziplin anzunehmen und zu beachten, wegen ihrer Vorliebe für hohle Originalität und die abgestandensten 'Neuheiten', ist sie dazu verdammt, auf ein würdiges politisches Dasein zu verzichten, sich in Faktionskämpfen zu verzehren und immer das geprellte und verhöhnte Opfer von Abenteurern zu bleiben.«

Im Lichte späterer Einsicht scheinen diese harschen Worte den Aufstieg zur Macht eines Abenteurers *par excellence* vorherzusagen: Mussolini. Gramsci war natürlich kein Prophet, und die faschistische Machtergreifung 1922 überraschte ihn, wie sie eigentlich alle überrascht hat. Dennoch ist seine Diagnose richtig: die Verarmung der Zivilgesellschaft hat katastrophale Konsequenzen.

Gramsci schreibt die Schwäche des politischen Lebens und der politischen Kultur in Italien einer Reihe von Faktoren zu, darunter dem rückschrittlichen Einfluß der katholischen Kirche, die – darum bemüht, jede Schmälerung ihrer Autorität zu verhindern –, ständig die Legitimität des weltlichen Staates in Frage stellte, die Entwicklung liberaler demokratischer Strukturen untergrub und so das Heranwachsen autonomer Institutionen in der Zivilgesellschaft verzögerte. Am entschiedensten verurteilt er aber die italienischen Mittelklassen und die Intellektuellen. Mehr als einmal vergleicht er das Kleinbürgertum mit Affen; das heißt mit Kreaturen, die zwar die richtigen Handgriffe nachmachen können, aber keine Ideen haben und nicht in der Lage sind, über ihre eigenen unmittelbarsten Bedürfnisse und Interessen hinauszuschauen – sie haben keinen Sinn für Geschichte, keinen Sinn für das Universelle. Bei einem dieser gnadenlosen Angriffe beschreibt Gramsci das italienische Kleinbürgertum folgendermaßen:

»Sie haben keinerlei Sinn für die Universalität des Gesetzes; deshalb sind sie Affen. Sie haben keinerlei moralisches Leben. Sie handeln unterm Anstoß unmittelbarer, höchst partikularer Zwecke. Um einen einzigen zu erreichen, opfern sie alles, die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die innersten und unberührbarsten Gesetze der Menschheit. Um einen Gegner zu vernichten, würden sie jede Verpflichtung zur Verteidigung aller Bürger, ja ihre Verpflichtung zur Selbstverteidigung opfern.« (»Der jakobinische Affe«, in: *Avanti!*, 22.10.1917)

Wie der letzte Satz zeigt, macht Gramsci das Bürgertum dafür verantwortlich, daß ihm nicht einmal die Verteidigung seiner eigenen langfristigen Interessen gelingt, daß es nicht einmal die einfachsten Prinzipien kennt, die ihm – als Klasse – den eigenen Daseinsgrund liefern. Wegen der Engstirnigkeit seiner Mittelklassen mußte Italien noch immer vom Erbe der Französischen Revolution zehren, »die Frankreich und die Welt tiefgehend verändert hat, die sich bei den Massen behauptet hat, die in den Tiefen versunkene Schichten von Menschen aufgerührt und ans Licht gebracht hat« – und das zeugte nicht nur von einer Schwäche des Bürgertums, sondern auch des Volkes als ganzes, die subalternen Klassen inbegriffen. Zwar war das italienische Bürgertum darauf bedacht, seine Privilegien zu sichern und seine Herrschaft über die anderen gesellschaftlichen Schichten zu behalten, ihm fehlten aber zugleich Neigung und Fähigkeit, dem Land als ganzem eine Führung zu geben zu einer Zeit, als Italien unerbittlich (obwohl höchst ungleich) in einen modernen kapitalistischen Industriestaat transformiert wurde. Mehr als jeden anderen traf die Intellektuellen die Schuld daran, besonders jene Intellektuellen, die sich selbst als Liberale bezeichneten. Nach Gramsci

»haben diese nie für ihre Ideen gekämpft; sie haben sich dem kapitalistischen Parasitentum angedient; sie haben noch nicht einmal versucht, das erzieherische Werk unter den Massen überhaupt in Angriff zu nehmen, dem die englischen Liberalen in ihrem Land aufopferungsvoll nachgegangen sind, indem sie die gesunden Energien der bürgerlichen Produktion in Bewegung setzten und sie dazu brachte, Geld auszugeben, um einer gesellschaftlichen Richtung zum Erfolg zu verhelfen, deren revolutionäre Bedeutung in der Zerstörung der alten Einrichtungen und hinfalligen Formen der Produktion liegt.« (»Die italienischen Liberalen«, in: *Avanti!*, 12.9.1918)

In Italien jedoch, schließt Gramsci, müssen die Sozialisten und ihre Organisationen die Verantwortung übernehmen, die eigentlich den liberalen Intellektuellen zukommt, die sich aber davor drücken.

Die Partei als kollektiver Intellektueller

Gramscis Idee von der politischen Partei als eines kollektiven Intellektuellen, der seine ersten und wichtigsten Funktionen in der Zivilgesellschaft erfüllen muß, ist in seinen Schriften und Aktivitäten von Anfang an präsent. Es ist diese Idee, die Gramscis beinahe obsessive Beschäftigung mit Fragen der Kultur und der Organisation zugrundeliegt (welche für ihn oft nur eine Begleiterscheinung von intellektueller Disziplin ist). Dabei muß immer wieder betont werden: Gramsci beharrte unnachgiebig darauf, daß die revolutionäre Gesellschaftsveränderung in der Zivilgesellschaft beginnt und, zumindest idealiter, erst dann abgeschlossen sein wird, wenn die Ausdehnung der Zivilgesellschaft so vollständig ist, daß sie keinen Zwangsapparat zu ihrem Schutz mehr benötigt. Aus diesem Grund verwarf Gramsci entschieden und wiederholt alle Argumente, die der revolutionären

Eroberung des Staates Vorrang einräumten gegenüber der Herausbildung und Pflege einer breit verankerten revolutionären Kultur (oder »Weltauffassung«, um einen von seinen Lieblingsausdrücken zu verwenden). Schon lange bevor er sein Hegemoniekonzept genauer faßte, war er davon überzeugt, daß die revolutionäre Partei ihre führende Rolle zuerst und zuvörderst in der Zivilgesellschaft auszuüben hätte, indem die Entwicklung eines unabhängigen soziokulturellen und politischen Bewußtseins unter den subalternen Klassen befördert, die Formierung selbstbestimmter, autonomer Organisationen unter Arbeitern und Bauern vorangebracht wird – und daß dies vor jedem Versuch der Übernahme der Regierungsgewalt zu geschehen hat.

In »Zuerst frei sein« (*Il Grido del Popolo*, 31.8.1918) polemisierte Gramsci gegen den jungen Sozialisten Alfonso Leonetti, der die Meinung vertrat, die sozialistische Veränderung des Massenbewußtseins könne erst greifen, wenn die sozialistische Partei die Staatsmacht erobert haben wird und die Freiheit der unterdrückten Klassen durch die Diktatur des Proletariats gesichert sei. Leonettis Grundirrtum besteht nach Gramsci darin, daß die politische Partei als etwas vom »Volk« Getrenntes aufgefaßt wird:

»Leonetti spricht deshalb von 'wir' und von 'Volk', wie von zwei getrennten Einheiten: wir (wer also?), eine Aktionspartei; das Volk, eine Herde von Blinden und Dummköpfen. Und er versteht Aktionspartei so, wie die Carbonari 1848 sie verstanden haben, nicht so, wie sie heute ist und wie sie durch den heutigen politischen Kampf geformt wird, an dem zahllose Massen teilnehmen und der sich nicht auf einen vereinzelter Zusammenstoß von vier Verschwörern mit vier Polizisten beschränkt.«

Jahre später, in den *Gefängnisheften*, erklärte Gramsci die Unfähigkeit der alten Aktionspartei, das revolutionäre Potential des Risorgimento zur Entfaltung zu bringen, vor allem damit, daß es ihr nicht gelungen ist, breit verankerte und enge Beziehungen mit den Massen herzustellen. In der Polemik mit Leonetti jedoch steht die aktuelle Situation im Mittelpunkt: der Kampf um die politische Macht wird in modernen Gesellschaften öffentlich unter Beteiligung »zahlloser Massen« geführt. Und zu dieser Beteiligung kommt es konkret in der Zivilgesellschaft. Deshalb, behauptet Gramsci, müssen die subalternen Massen zunächst mithilfe ihrer Aktivitäten und autonomen Organisationen in der Zivilgesellschaft ihre Freiheit oder Unabhängigkeit von den herrschenden Klassen und den mit ihnen verbündeten Intellektuellen erringen, müssen sie zunächst lernen, selbst eine führende Kraft zu werden:

»Erziehung, Bildung, in die Breite gehende Organisierung des Wissens und der Erfahrung, das ist die Unabhängigkeit der Massen von den Intellektuellen. Die intelligenteste Phase des Kampfes gegen den Despotismus der Berufsintellektuellen und der Kompetenzen göttlichen Rechts ist ein Werk der Intensivierung der Bildung und der Vertiefung des Bewußtseins. Und dieses Werk kann nicht auf morgen verschoben werden, wenn wir politisch frei sein werden. Es selbst ist Freiheit, es selbst ist Antrieb zum Handeln und Bedingung des Handelns.« (Ebd.)

Dem Hauptargument, das Gramsci gegen Leonetti ins Feld führt, liegt eine Einsicht zugrunde, die er nach und nach gleichsam zu einem allgemeinen Prinzip oder einer Grundthese ausbaut – daß nämlich der Erfolg einer gesellschaftlichen Gruppe bei der Eroberung und Stabilisierung der Regierungsmacht in einem modernen Staat ebenso sehr von der in der Zivilgesellschaft *vorgängig* geleisteten

Arbeit abhängt wie von ihrer Fähigkeit, von der Regierungsposition aus den Einfluß auf immer weitere Segmente der Zivilgesellschaft auszudehnen. Interessanterweise gibt dieses Prinzip den Ausgangspunkt zu jener Notiz ab, in der Gramsci in den *Gefängnisheften* erstmals die Hegemoniefrage und die mit ihr einhergehende Unterscheidung zwischen Herrschaft (»dominazione«) und Führung (»direzione«) anschneidet. In der Notiz geht es vor allem um die gegensätzlichen Schicksale der Aktionspartei und der Moderati während des Risorgimento und danach. Sie trägt den Titel »Politische Führung durch eine Klasse vor und nach Regierungsantritt« (H. 1, §44, 101-116). Nach einigen einleitenden Sätzen zum spezifischen Gegenstand der Notiz kommt Gramsci auf das seine historische Analyse leitende Prinzip zu sprechen, und dieses leitende Prinzip ist, wie sich zeigt, nichts anderes als das Hegemoniekonzept, wenn auch noch in seiner embryonalen Form:

»Das historisch-politische Kriterium, das den eigenen Untersuchungen zugrunde gelegt werden muß, ist folgendes: daß eine Klasse auf zweierlei Weise herrschend ist, nämlich 'führend' und 'herrschend'. Sie ist führend gegenüber den verbündeten Klassen und herrschend gegenüber den gegnerischen Klassen. Deswegen kann eine Klasse bereits bevor sie an die Macht kommt 'führend' sein (und muß es sein): wenn sie an der Macht ist, wird sie herrschend, bleibt aber auch weiterhin 'führend'. (...) Die politische Führung wird zu einem Aspekt der Herrschaft, insofern die Absorption der Eliten der feindlichen Klassen zur Enthauptung derselben und zu ihrer Machtlosigkeit führt. Es kann und es muß eine 'politische Hegemonie' auch vor dem Regierungsantritt geben, und man darf nicht nur auf die durch ihn verliehene Macht und die materielle Stärke zählen, um die politische Führung oder Hegemonie auszuüben.« (Ebd., 101f)

Gramsci erklärt sodann, daß der Erfolg der Moderati bei der Errichtung ihrer führenden Rolle sich nicht aus einem unmittelbaren Kampf um die Macht ergab, sondern vielmehr aus ihrem Platz und ihrer Funktion in der Zivilgesellschaft. Den Moderati gelang es, »den Apparat ihrer politischen Führung« in Formen zu errichten, »die 'liberal' genannt werden können, das heißt durch die individuelle, 'private' Initiative« (ebd., 102). Obwohl sie über kein »offizielles« Parteiprogramm, Organisationspläne oder eine von vornherein feststehende Strategie verfügten, waren die Moderati in der Zivilgesellschaft bestens positioniert, um Italiens relativ homogene Oberklassen zu führen und ihren Einfluß auf die potentiellen Organisatoren und Führer (d.h. die Intellektuellen) der untergeordneten gesellschaftlichen Schicht auszudehnen. Vor allem gehörten die Moderati selbst zu den gesellschaftlichen Gruppen, deren Interessen und Aspirationen sie repräsentierten und denen sie Ausdruck gaben (sie waren, wie Gramsci sagt, organische Intellektuelle); sie waren, in anderen Worten, selbst in jedem größeren Sektor der »privaten« Sphäre präsent: »sie waren Intellektuelle und politische Organisatoren und zugleich Betriebsleiter, Großgrundbesitzer und -verwalter, Handels- und Industrieunternehmer« (ebd.). Zweitens bildeten sie die einzig kompakte und historisch progressive Intellektuellengruppe (womit nach Gramsci eine Gruppe in Führungsposition gemeint ist) im Land; infolgedessen »übten die Moderati auf 'spontane' Art und Weise eine mächtige Anziehung auf die ganze Masse Intellektueller aus, die wegen des allerdings nur elementar befriedigten Bedarfs an öffentlicher Bildung und Verwaltung 'verstreut' und 'vereinzelt' im Land existierten« (ebd.). So schufen die Moderati ein Bündnis zwischen den

herrschenden Klassen und den Intellektuellen aller anderen gesellschaftlichen Schichten, einschließlich den potentiellen Gegnern. Damit lähmten sie faktisch die Opposition; am bemerkenswertesten ist aber die Tatsache, daß ihnen das nur gelang dank der günstigen Position, die sie in der Zivilgesellschaft einnahmen. An diesem Punkt seiner Analyse kommt Gramsci zu einer weiteren gewissermaßen axiomatischen Feststellung:

»Es erweist sich hier die Wahrheit eines Grundsatzes historisch-politischer Forschung: es gibt keine unabhängige Klasse von Intellektuellen, sondern jede Klasse hat ihre Intellektuellen; aber die Intellektuellen der historisch progressiven Klasse üben eine solche Anziehungskraft aus, daß sie sich letztlich die Intellektuellen der anderen Klassen unterordnen und eine Atmosphäre der Solidarität aller Intellektuellen mit Bindungen psychologischer (Eitelkeit, usw.) und häufig kastenmäßiger (technisch-rechtlicher, korporativer) Art schaffen.« (Ebd.)

Wiederum muß hervorgehoben werden, daß es zu dem von Gramsci hier beschriebenen Phänomen der »Unterordnung« ohne Zwang kommt; es ist ein Beispiel für Macht, die in der Zivilgesellschaft ausgeübt wird, mit dem Ergebnis der Hegemonie einer Klasse über andere, die ihrerseits freiwillig oder, wie Gramsci sagt, »spontan« zustimmen. Tatsächlich unterstreicht Gramsci gleich zu Beginn des nächsten Absatzes, daß dieses Phänomen »'spontan' auftritt«. Er fügt indes sofort hinzu, daß diese »Spontaneität« nur solange andauert, wie die herrschende Klasse progressiv bleibt – das heißt nur solange, wie sie über ihre engen korporativen Klasseninteressen hinausblickt, die ganze Gesellschaft voranzutreiben sucht und ihre Präsenz in der »privaten« Sphäre ausweitet, das heißt »ihre Führungskräfte durch eine fortwährende Inbesitznahme neuer industriell-produktiver Tätigkeitsbereiche erweitert« (ebd.). Falls oder wenn die herrschende Klasse ihre Führungsposition in der Zivilgesellschaft verliert – d.h. wenn sie unter anderem aufhört, die dringendsten Bedürfnisse der anderen Klassen zu befriedigen, und ihre eigenen Gruppen nurmehr ihre unmittelbaren und in Konkurrenz zueinander stehenden (etwa Industrielle gegen Grundbesitzer) korporativen Interessen zu verteidigen suchen –, schwindet die Anziehungskraft; der ideologische Block, der sie zusammenhielt, zerfällt, »und auf die 'Spontaneität' folgt dann der 'Zwang', in immer weniger verhüllten und indirekten Formen bis hin zu regelrechten Polizeimaßnahmen und Staatsstreichen« (ebd., 102f).

Der Erfolg der Moderati war äußerst begrenzt und, welcher progressiven Funktion sie auch immer dienten, von kurzer Dauer. Es gelang ihnen zwar, die Mehrheit der Intellektuellen um sich zu versammeln, aber das war ein Vorteil, der letztlich zum Nachteil ausschlug: die Organisierung machtvoller und tatsächlicher Oppositionsgruppen wurde dadurch verhindert oder zumindest beträchtlich verzögert. Weder die Moderati selbst, als die »organischen« Intellektuellen der oberen Schichten der Gesellschaft, noch die Intellektuellen aus den anderen Schichten, auf die sie ihre Anziehungskraft ausübten, erwiesen sich als fähig oder willens, ein progressives Projekt für das Land als ganzes zu verfolgen. Die Lage des Südens wurde ignoriert, um die alte unproduktive Klasse von Großgrundbesitzern nicht vor den Kopf zu stoßen, deren Reichtum und Macht auf einem parasitären, quasi-feudalen System beruhte, das mit dem modernen bürgerlichen Staat gerade hätte überwunden werden sollen. Auch kümmerte sich die mächtige Industriebourgeoisie des Nordens wenig darum, daß die von ihr verfolgten

Wirtschafts- und Handelspolitiken die landwirtschaftliche Basis der Nation ruinierten. Die Moderati und ihre politischen Erben erlangten nie wirklich die Hegemonie im vollen Sinn des Wortes. (Wenn Gramsci in dieser Notiz die Hegemoniegewinnung einer Klasse beispielhaft veranschaulicht, greift er auf die Geschichte der jakobinischen Bewegung in Frankreich zurück, nicht auf die Moderati in Italien). Das beweisen die von der italienischen herrschenden Klasse ergriffenen Unterdrückungsmaßnahmen gegen Andersdenkende, das Versagen des Bürgertums, das Terrain der Zivilgesellschaft zu erweitern, und schließlich der faschistische Staatsstreich und die darauf folgende Diktatur, die mehr als alles andere das Fehlen einer demokratischen Kultur in Italien offenbarten.

Was ist der italienische Staat?

Für Gramsci waren die kulturellen, ökonomischen und politischen Führer des Bürgertums daran schuld sowie jene, die sich mit diesen verbündet hatten, kurz: die Intellektuellen. Deshalb hatte Gramsci bereits 1918 in dem Artikel »Zuerst frei sein« hervorgehoben, wie wichtig es wäre, die »Unabhängigkeit von der Masse der Intellektuellen« zu erlangen. Dafür aber müßten die Arbeiter und Bauern mehr tun als bloß den Organisationen beitreten, etwa den Gewerkschaften, die ihre Interessen vertreten; sie müßten sich selber erziehen, sie müßten lernen, die Struktur des Staates in ihrer eigenen Perspektive zu sehen, die Fähigkeit entwickeln, sich eine andere Gesellschaft vorzustellen, und den gemeinsamen Willen, dafür zu kämpfen.

Gramscis vielfältiger Beitrag zu diesem Erziehungsprozeß besteht – abgesehen von seiner tragenden Rolle in der Fabrikrätebewegung, in der Ordine-Nuovo-Gruppe und der organisatorischen Arbeit in der Kommunistischen Partei – nicht nur in einer strengen Kritik des Bürgertums, sondern auch in einer Vielzahl von Artikeln, in denen alternative Darstellungen und Interpretationen zur italienischen Geschichte, zur Struktur des Staates und zur Anatomie der italienischen Gesellschaft geboten wurden. Gramsci bot seinen Lesern Nahrung für die Entwicklung einer anderen Vorstellung von Wirklichkeit, einer anderen Mentalität, eines anderen Geschichtsverständnisses, kurz, einer anderen Kultur als der ihnen von oben verabreichten. Wiederholt warf er Grundfragen auf, wie z.B. in seinem Artikel »Der italienische Staat« (7.2.1920):

»Was ist der italienische Staat? Und warum ist er, was er ist? Welche ökonomischen Kräfte und welche politischen Kräfte liegen ihm zugrunde? Hat er einen Entwicklungsprozeß durchlaufen? Ist das Kräftesystem, welches seine Entstehung bestimmt hat, stets dasselbe geblieben? Welche inneren Fermente haben den Prozeß angetrieben? Welche Stellung genau nimmt Italien in der kapitalistischen Welt ein, und wie haben die äußeren Kräfte auf den Prozeß im Inneren eingewirkt? Welche neuen Kräfte hat der imperialistische Krieg freigelegt und zur Entwicklung gebracht? Welche wahrscheinliche Richtung werden die gegenwärtigen Kräftelinien der italienischen Gesellschaft nehmen?«

Das waren für Gramsci keineswegs rhetorische Fragen; sie beschäftigten ihn durch und durch, wie sich nicht nur an seinen journalistischen Beiträgen sehen läßt, sondern auch an den Vorlagen, die er für Parteidiskussionen, -treffen und -kongresse vorbereitete. Im letzten Aufsatz, den er vor seiner Verhaftung schrieb, die unvollendet gebliebenen »Gesichtspunkte der Frage des Südens«,

versuchte er eine Antwort auf die Frage »Und warum ist er, was er ist?« zu finden, mit besonderem Bezug auf den italienischen Süden. Die Art und Weise, wie er sich dieser Frage zuwendet, zeigt, mehr als alles andere, die überragende Bedeutung, die er der Zivilgesellschaft beimißt. Seine Analyse rückt die Sozialstruktur und die Klassenverhältnisse im Süden in den Brennpunkt, insbesondere die regionalen *und* nationalen Auswirkungen der von den Intellektuellen im Süden übernommenen Rolle. Als er nach seiner Verhaftung das Studienprogramm entwarf, das schließlich in die Abfassung der Gefängnishefte münden sollte, stellte er es sich vor als Fortsetzung und Ausarbeitung der in der *Südfrage* skizzierten Gedanken – nur daß er seine Untersuchung nunmehr auf praktisch alle Gesichtspunkte der italienischen Zivilgesellschaft und ihrer Geschichte ausdehnen würde. In seinem Brief an Tatjana Schucht vom 19. März 1927 beschreibt er einen Aspekt seines Vorhabens als »eine Untersuchung über die Formierung des öffentlichen Geistes im Italien des vorigen Jahrhunderts; mit anderen Worten eine Untersuchung über die italienischen Intellektuellen, ihre Herkunft, ihre Gruppierungen nach den Kulturströmungen, ihre verschiedenen Denkweisen, usw.« (LC, 58) Das zugrundeliegende Motiv seiner Untersuchungen, erklärt er, soll »der schöpferische Volksgeist in seinen verschiedenen Entwicklungsphasen und -stufen« sein (ebd., 59). In seiner Themenliste auf der ersten Seite des ersten Heftes liegt der Schwerpunkt noch immer auf der Geschichte der Zivilgesellschaft in Italien; das zeigt sich besonders an den ersten drei Punkten: »1. Theorie der Geschichte und der Geschichtsschreibung; 2. Entwicklung der italienischen Bourgeoisie bis 1870; 3. Herausbildung der italienischen Intellektuellengruppen.« (H. 1, 67) Viele der übrigen Punkte auf seiner Liste werden oft als »Kultur«-Themen gekennzeichnet, aber auch sie sind zum Großteil inspiriert von dem Wunsch, die Bedingungen der Zivilgesellschaft in Italien unter verschiedenen Gesichtspunkten zu untersuchen.

Tatsächlich lassen sich die *Gefängnishefte* sehr gut lesen als eine komplexe Antwort auf die Frage: »Was ist der italienische Staat? Und warum ist er, was er ist?« – eine Antwort, die bedingt ist durch Gramscis Überzeugung, daß eine Untersuchung dieser Art ein sorgfältiges und detailliertes Studium der Zivilgesellschaft verlangt, das vor ihren abstrusesten und unauffälligsten Elementen nicht haltmacht. In dieser Perspektive wird die Bedeutung von Gramscis Notizen zu der zweitrangigen Literatur der »Enkelchen des Pater Bresciani« oder den fast schon komischen Dummheiten der »lorianischen« Sozialwissenschaftler offensichtlich: hier wird nicht mit Kanonen auf Spatzen geschossen, sondern den Gründen nachgegangen, warum die italienische Zivilgesellschaft so krank, kulturell so verarmt, politisch so ohnmächtig werden konnte, daß ihr der kritische und moralische Rückhalt fehlte, um dem demagogischen Ansturm einer intellektuell so armseligen und ekelerregenden Bewegung wie dem Faschismus zu widerstehen. Ebenso ist die ausführliche Kritik an Croces Philosophie sehr viel mehr als ein polemischer Ausflug in die Ideengeschichte; sie ist ein integraler Bestandteil der umfassenderen Untersuchung über die gesellschaftliche Verantwortungslosigkeit der Intellektuellen, deren Bündnis mit den herrschenden Klassen und Getrenntheit von den Massen in Italien die Entwicklung einer Zivilgesellschaft verhinderte, die robust genug gewesen wäre, um der gewalttätigen Welle von

reaktionärem Extremismus zu trotzen. Viele andere wichtige Elemente der *Gefängnishefte* können in dieser Perspektive angegangen werden, einschließlich der Abschnitte über das Risorgimento, Machiavelli, Religion, Volkskultur, die Geschichte der subalternen Klassen, Journalismus und die Sprachfrage.

Damit möchte ich *nicht* sagen, daß der Begriff der »Zivilgesellschaft« den Schlüssel hergibt für die Interpretation der *Gefängnishefte*: es führt keine einzelne Prachtstraße ins Labyrinth von Gramscis Text. Außerdem unterliegt der Begriff der Zivilgesellschaft selbst im Laufe der Abfassung der *Gefängnishefte* einer Klärung, Ausarbeitung und Theorisierung. Der Punkt ist vielmehr folgender: Gramscis scharfsinnige Bemerkungen zu Zivilgesellschaft sind zumeist verschlungen mit speziellen und konkreten Analysen einer breiten Palette besonderer Phänomene. Man muß der Versuchung widerstehen, sich ausschließlich auf die paar Stellen zu konzentrieren, an denen Gramsci den Begriff (oder bestimmte Seiten davon) förmlich und systematisch zu artikulieren versucht. Es gibt eine Vielzahl von Abschnitten in den *Gefängnisheften*, in denen der Ausdruck »Zivilgesellschaft« nicht fällt und die doch von grundlegender Bedeutung für Gramscis Auffassung des Begriffs sind. Besonders wichtig sind die Passagen zum Hegemoniebegriff; in den *Gefängnisheften* sind »Hegemonie« und »Zivilgesellschaft« interdependente Konzepte. Gramsci gelangt zum Hegemoniebegriff durch das detaillierte Studium der Zivilgesellschaft, mehr noch: seine Beschreibungen der komplexen Interaktionen zwischen Individuen und Institutionen in der Zivilgesellschaft sind eine konkrete, materiale Darstellung der Funktionsweise von Hegemonie-Apparaten. Umgekehrt erlaubt ihm die Entwicklung des Hegemoniebegriffs die Ausarbeitung eines sowohl materiell wie theoretisch stringenteren Verständnisses der ursprünglich in den journalistischen Schriften angedeuteten Auffassungen. Der Ort der Hegemonie ist die Zivilgesellschaft; diese ist die Arena, in der die herrschende Klasse ihre Macht mit nicht-gewaltsamen Mitteln erweitert und verstärkt. Faktisch sind also das Studium der Zivilgesellschaft und das der Hegemonie ein und dasselbe; das Studium der ersteren dient dazu, die konkrete Wirklichkeit der letzteren zu erweisen.

Eine Notiz mit dem Titel *Kulturthemen. Ideologisches Material*, in der interessanterweise die Ausdrücke »Hegemonie« und »Zivilgesellschaft« nicht gebraucht werden, beginnt in der Tat mit einer Beschreibung des übergreifenden Forschungsprojekts, das die meisten der fragmentarischen Inhalte der *Gefängnishefte* umfaßt: »Eine Untersuchung darüber, wie die ideologische Struktur einer herrschenden Klasse tatsächlich organisiert ist: das heißt die materielle Organisation, die darauf gerichtet ist, die theoretische oder ideologische 'Front' zu bewahren, zu verteidigen und zu entfalten.« (H. 3, §49, 373) Was Gramsci hier vorschlägt, ist nichts anderes als ein Studium der Hegemonie; er geht dann sofort dazu über, die Bestandteile der materiellen Organisation der zu untersuchenden ideologischen Struktur aufzulisten. Die Liste ist bemerkenswert in ihrer Detailliertheit und bezeugt Gramscis nie nachlassende Aufmerksamkeit für das materiell Besondere, für die sozusagen molekularen Aspekte der Zivilgesellschaft. Ganz oben auf seiner Liste plaziert er den »dynamischsten Teil dieser ideologischen Struktur« (ebd., 374), nämlich die Presse, genauer: das gesamte Verlagswesen und jede Form von Veröffentlichung, die bescheidenste eingeschlossen:

»Verlagshäuser (die implizit und explizit ein Programm haben und sich auf eine bestimmte Strömung stützen), politische Zeitungen, Zeitschriften jeder Art, wissenschaftliche, literarische, philologische, populärwissenschaftliche usw., unterschiedliche Periodika bis zu den Mitteilungsblättern der Kirchengemeinden« (ebd.). Die übrigen Dinge, die er auflistet, reichen von den naheliegenden wie den Bibliotheken, Schulen, Zirkeln und Clubs unterschiedlichster Art über die Überzeugungs-Aktivitäten der Katholischen Kirche bis hin zu den harmlos scheinenden wie der Architektur, die Anlage der Straßen und deren Namen. All das zusammen bildet den »phantastischen Komplex von Schützengräben und Befestigungen der herrschenden Klasse«. Das ernsthafte Studium dieser »materiellen Struktur der Ideologie« würde auf eine Aufgabe von kolossalen Ausmaßen hinauslaufen und dennoch ist sie für Gramsci wichtig, denn »außer daß sie ein lebendiges historisches Modell einer solchen Struktur lieferte, würde sie an eine vorsichtigeren und genauere Berechnung der in der Gesellschaft wirkenden Kräfte gewöhnen« (ebd.).

Zivilgesellschaft und politische Gesellschaft

Beim selektiven Lesen der *Gefängnishefte* sind viele Kommentatoren wissend oder unwissend über die Implikationen der von Gramsci zwischen Hegemonie und Zivilgesellschaft aufgestellten Beziehungen hinweggegangen. Es gab eine Tendenz, den nicht-gewaltförmigen, nicht auf Zwang beruhenden Charakter der hegemonischen Beziehungen hervorzuheben, die in der Zivilgesellschaft vorherrschen, und so das Ausmaß zu unterschätzen, in dem diese *ungleiche Machtbeziehungen* sind, welche die Gewalt der herrschenden Klassen über den Staat als ganzes stärken und zu verstetigen helfen. Es ist eine Tendenz, die oft von dem Wunsch getragen ist, Gramsci als »demokratisch« darzustellen und somit als akzeptabel und relevant für die zeitgenössische politische Kultur, die totalitaristische Herrschaft zu Recht verabscheut und zu Unrecht marxistisches Denken automatisch mit Totalitarismus assoziiert. Aber es ist eine Tendenz, die in die Irre führt, nicht weil Gramsci ein undemokratischer oder antidemokratischer Denker gewesen wäre, sondern weil seine Arbeit die Schranken, Unzulänglichkeiten und den auf Ausschluß zielenden Charakter der demokratischen Systeme aufzeigt, in denen wir leben, und so ins Licht rückt, wie und warum subalternen Gruppen der Zugang zur Macht verwehrt wird. Hegemonie ist Macht, die nicht auf Zwang beruht; sie ist deshalb aber nicht weniger Macht. Die flexiblen und oft verschleierte Hegemonieapparate geben den in der Gesellschaft herrschenden Gruppen den effektivsten Schutz gegen einen erfolgreichen Frontalangriff der subalternen Gruppen. Sobald eine einzelne gesellschaftliche Gruppe oder Gruppierung hegemonial wird, bedeutet das, daß sie nicht nur die Kontrolle über die politischen und juristischen Staatsapparate erobert, sondern auch die Institutionen der Zivilgesellschaft durchdrungen hat.

Die Zivilgesellschaft ist keine neutrale Zone, in der unterschiedliche Elemente der Gesellschaft als freie und gleiche operieren und konkurrieren, ungeachtet der Tatsache, wer die Regierungsmacht innehat. Das wäre die liberale Sichtweise, die streng auf die Einhaltung jener angeblichen Grenzziehung zwischen

Staat und Zivilgesellschaft achtet. Die Überzeugungskraft dieser liberalen Sichtweise ist derart, daß sie des öfteren Diskussionen über Gramscis Unterscheidung zwischen Zwang und Konsens, politischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft verunklart hat. In Wirklichkeit möchte Gramsci zeigen, wie Herrschaft in der politischen Gesellschaft und Führung in der Zivilgesellschaft sich wechselseitig stützen, wie Zwangsmacht und die Macht zur Produktion von Zustimmung Hand in Hand gehen.

Gramsci unterscheidet zwischen politischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft in erster Linie aus analytischen Gründen, denn die Apparate der einen unterscheiden sich stark von denen der andern. Was Gramsci *nicht* macht, ist, daß er politische Gesellschaft und Zivilgesellschaft in Staat und Nicht-Staat auseinanderlegt, ganz im Gegenteil: er betrachtet sie als die konstitutiven Bestandteile einer einzigen, integralen Einheit, nämlich des modernen bürgerlich-liberalen Staates. Die Unterscheidung zwischen politischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft, heißt es ausdrücklich in einer Notiz über *Beziehungen zwischen Struktur und Superstrukturen*, sei »rein methodisch, nicht organisch, und im konkreten historischen Leben sind politische Gesellschaft und Zivilgesellschaft ein und dasselbe« (H. 4, §38, 498f). Die falsche Unterscheidung geht auf die liberale Theorie zurück, welche die ökonomische Aktivität der Sphäre der Zivilgesellschaft zuordnet, um sie der Reglementierung durch die Regierung zu entziehen. Gramsci macht zwei Hauptmängel der liberalen Theorie aus, der es vor allem um die Legitimierung und Rechtfertigung eines »freien Marktes« geht: a) sie basiert auf einer ökonomistischen Auffassung des Staates und der Zivilgesellschaft; und b) sie widerspricht der Wirklichkeit, denn »auch der Liberalismus (muß) durch Gesetze eingeführt werden, also durch Eingriff der politischen Macht: er ist eine Willenstatsache, nicht der spontane, automatische Ausdruck der wirtschaftlichen Tatsache« (ebd., 499).

Gramscis Kritik der ökonomistischen Grundlage liberaler Theorie geht einher mit einer Kritik des Ökonomismus, welcher der syndikalistischen Theorie zugrundeliegt. Es gibt indes einen grundlegenden Unterschied zwischen Liberalen und Syndikalisten: Die Liberalen sind die Fürsprecher der in der Gesellschaft herrschenden Gruppen, während die Syndikalisten eine subalterne Schicht repräsentieren. Die syndikalistische Theorie ist nach Gramsci »ein Aspekt des Wirtschaftsliberalismus« und schwächt die Arbeiterklasse, weil sie »die Autonomie der subalternen Gruppierung... der intellektuellen Hegemonie der herrschenden Gruppierung« opfert (ebd., 499). Der Ökonomismus schließt die Arbeiterklasse in eine ökonomisch-korporative Phase ein und perpetuiert so ihren subalternen Status. Keine Gruppe vermag der Subalternität zu entkommen, solange sie nicht fähig ist, »die ökonomisch-korporative Phase zu verlassen, um sich zur Phase politisch-intellektueller Hegemonie in der Zivilgesellschaft zu erheben und in der politischen Gesellschaft herrschend zu werden«. In der überarbeiteten Fassung dieser Stelle, die unter dem Titel *Einige theoretische und praktische Aspekte des Ökonomismus* im Themenheft zu Machiavelli auftaucht, ist »politisch-intellektuelle Hegemonie« ersetzt durch »ethisch-politische Hegemonie« (H. 13, §18, Q 1590), wodurch der nicht-ökonomistische Charakter von Hegemonie akzentuiert wird. Was diese Passage jedenfalls sehr klar veranschaulicht

ist erstens, daß Hegemonie in der Zivilgesellschaft und Herrschaft in der politischen Gesellschaft Hand in Hand gehen, und zweitens, daß, wenn eine Gruppe sich mit einer gewissen Autonomie in der Zivilgesellschaft bereits zufriedengibt, während sie weiterhin der ethisch-politischen Führung jener unterliegt, die in der politischen Gesellschaft herrscht, sie sich selbst zur Subalternität verurteilt. In einer anderen Notiz, deren Erstfassung sich in Heft 3 unter dem Titel *Geschichte der subalternen Klassen* findet (H. 3, § 90, 410f) und später mit weiteren Veränderungen und einem neuen Titel *Methodische Kriterien*) in das Themenheft zur *Geschichte der subalternen gesellschaftlichen Gruppen* eingefügt wurde, heißt es zum selben Problem:

»Die geschichtliche Einheit der führenden Klassen stellt sich im Staat her und die Geschichte derselben ist wesentlich die Geschichte der Staaten und der Staatengruppen. Man darf indes nicht glauben, daß diese Einheit eine bloß juristische oder politische ist, obwohl auch diese Form von Einheit ihre Bedeutung hat, und zwar keine nur formale: die grundlegende geschichtliche Einheit ist in ihrer Konkretheit das Ergebnis der organischen Beziehungen zwischen Staat oder politischer Gesellschaft und 'Zivilgesellschaft'. Die subalternen Klassen sind per definitionem nicht vereinheitlicht und können sich nicht vereinheitlichen, solange sie nicht 'Staat' werden können: ihre Geschichte ist deshalb verwoben in die der Zivilgesellschaft, sie ist eine 'zerbröckelte' und diskontinuierliche Funktion der Geschichte der Zivilgesellschaft und vermittelt dadurch der Geschichte der Staaten oder Staatengruppen.« (H. 25, § 5, Q 2287f)

Der Rest der Notiz skizziert die verschiedenen Phasen, die die subalternen Gruppen durchlaufen, bis sie die Notwendigkeit erkennen, für sich selbst sprechen zu lernen, ihre eigenen unabhängigen Organisationen zu schaffen und darüber sich die Fähigkeit anzueignen, das korporative Selbstbewußtsein hinter sich zu lassen, um schließlich, wenigstens der Möglichkeit nach, »Staat« zu werden. An dieser Stelle müßte einiges zu Gramscis Auffassung der politischen Parteien gesagt werden. Nur soviel: Für Gramsci kommt es darauf an, daß die politische Partei stets ihre Funktion in der Zivilgesellschaft erfüllt, auch wenn sie Regierungsmacht übernimmt. Obwohl die Geschichte der Zivilgesellschaft die Geschichte der Aneignung einiger individueller Grundrechte und der Ausdehnung des freien Unternehmertums ist, ist sie nicht die Geschichte der Freiheit schlechthin. Die Zivilgesellschaft wird erst dann Ort universeller Freiheit sein, wenn sie selbst »Staat« geworden ist, d. h. wenn der Bedarf an einer aparten politischen Gesellschaft beseitigt ist.

Die herrschende Klasse muß ihre engen korporativen Eigeninteressen aufgeben, sie muß versuchen, »über die ökonomische und politische Einheit hinaus auch die intellektuelle und moralische Einheit (zu determinieren), auf einer nicht korporativen, sondern universellen Ebene der Hegemonie einer gesellschaftlichen Hauptgruppierung über die untergeordneten Gruppierungen« (H. 4, § 38, 496). Damit es dazu kommt, muß sich der Regierungsapparat bis zu einem gewissen Punkt über die unmittelbaren Klasseninteressen erheben (oder doch so gesehen werden):

»Staat-Regierung wird somit aufgefaßt als eigener Organismus einer Gruppierung zur Schaffung des für die maximale Expansion dieser Gruppierung günstigen Terrains, jedoch werden auch diese Entwicklung und diese Expansion konkret als universelle gesehen, das heißt als an die Interessen der untergeordneten Gruppierungen gebunden, als eine Entwicklung instabiler Gleichgewichte zwischen den Interessen der Hauptgruppe und denen der untergeordneten

Gruppen, worin die Interessen der Hauptgruppe überwiegen, aber bis zu einem gewissen Punkt, also zumindest nicht bis zum ökonomisch-korporativen Egoismus.« (Ebd.)

Es gibt zwei Möglichkeiten, diese Stelle zu lesen. Zum einen würde man betonen, daß die Expansion der Zivilgesellschaft dazu dient, den ökonomisch-korporativen Egoismus an die Kandare zu nehmen und einige der Bedürfnisse und Interessen der untergeordneten Klassen zu berücksichtigen. Zum andern, daß der Regierungsapparat die Machtstellung der herrschenden Gruppen über die ganze Gesellschaft stärkt und ausbaut. Beide Lesarten sind natürlich korrekt; aber nur die letztere hebt hervor, daß die Zivilgesellschaft kein Reich der Freiheit ist, sondern das Terrain einer Herrschaft, die von einer Gruppe oder Gruppierung über andere ausgeübt wird.

Die Eroberung einer hegemonialen Position in der Zivilgesellschaft ist letztlich für die herrschenden Klassen wichtiger als die Eroberung der Kontrolle über den juristisch-politischen Regierungsapparat. Der letztere erlaubt den herrschenden Interessengruppen zwar, ihren Willen gegebenenfalls mit Gewalt durchzusetzen, wenn er aber die einzige Quelle ihrer Macht wäre, hätten sie bei einem Staatsstreich keinerlei Möglichkeit, sich zu verteidigen. Hegemonie dagegen sichert die herrschenden Gruppen vor den Folgen eines Staatsstreichs und verhindert aller Wahrscheinlichkeit nach einen erfolgreichen Staatsstreich bereits im Ansatz. Das heißt jedoch nicht, daß Gramsci in jedem Fall annehmen würde, daß das Wachstum der Zivilgesellschaft, welches normalerweise die Machtausdehnung einer herrschenden Gruppe – von der ökonomischen und politischen Sphäre über die gesamte Gesellschaft – begleitet, für die subalternen gesellschaftlichen Gruppen katastrophal wäre. Der Kampf gegen die Herrschaft einiger weniger über die vielen, wenn er erfolgreich sein soll, muß in einer sorgfältigen Formulierung einer gegen-hegemonialen Konzeption der gesellschaftlichen Ordnung verankert sein, in der Verbreitung einer solchen Konzeption und in der Formierung gegen-hegemonialer Institutionen – was nur in der Zivilgesellschaft stattfinden kann und ihre Ausdehnung verlangt. Deshalb betrachtete Gramsci die Korruption der Zivilgesellschaft in Italien als fatal für die Interessen der subalternen Gruppen. Die traurige Lage der Zivilgesellschaft in Italien wurde für Gramsci im kulturellen Tiefstand des Landes unmittelbar greifbar:

»Daher Elend des kulturellen Lebens und erbärmliche Enge der gehobenen Kultur: statt der politischen Geschichte die blutlose Gelehrtheit, statt der Religion der Aberglaube, statt der Bücher und der großen Zeitschriften die Tageszeitung und das Traktätchen. Das tägliche Einerlei mit seinen persönlichen Parteiungen und Zusammenstößen anstelle der ernsthaften Politik. Da die Universitäten, alle Institutionen, welche die intellektuellen und technischen Fähigkeiten erzeugten, nicht vom Leben der Parteien, vom lebendigen Realismus des nationalen Lebens durchdrungen waren, bildeten sie unpolitische nationale Kader mit rein rhetorischer, nicht nationaler Geistesbildung.« (H. 3, § 119, 423)

Das ist die Art von Textstelle, die viele Leser der *Gefängnishefte* überschlagen, weil es lediglich um ein besonderes, lange vergangenes und in keinerlei Bezug zu uns heute stehendes historisches Phänomen – Italien in den dreißiger Jahren – zu gehen scheint. Es sind aber genau solche Stellen, aus denen man erfährt, warum Gramsci sich gerade mit der Zivilgesellschaft beschäftigt und ihre zahlreichen Aspekte in allen Einzelheiten untersucht hat. Solche Stellen sollten den Leser

ferner dazu anregen, die heutigen Zivilgesellschaften ebenso kritisch zu studieren, wie Gramsci es getan hat. Was Gramsci bemerkt hat, ist heute nicht weniger wahr als damals, auch wenn die aktuellen Umstände andere sind – daß nämlich die moderne Zivilisation außerordentlich fragil ist und damit auch die mit ihr verbundenen Formen von Freiheit es sind. Zu Gramscis Zeit bereitete die Verarmung der Zivilgesellschaft dem Faschismus den Boden. Heute scheinen die Zivilgesellschaften in den entwickelten Ländern relativ stabil zu sein, und es wäre demagogisch (und ahistorisch), so zu tun, als kehrte der Faschismus wieder. Zu welchen Schlußfolgerungen würden wir jedoch kommen, wenn wir die Lage der Zivilgesellschaften heute so untersuchen würden, wie Gramsci es getan hat, kritisch, detailliert, vom Standpunkt der Subalternen? Wie gehen wir mit der »erbärmlichen Enge der gehobenen Kultur« um – nicht mit der »gehobenen Kultur« zu Gramscis Zeiten, sondern unserer eigenen? Und wie steht's mit der heutigen politischen Rhetorik? Wie mit der unpolitischen Mentalität vieler heutiger Intellektueller und technischer Experten? Haben die achtziger und die neunziger Jahre nicht ihre eigenen Formen von intellektuellem Scharlatanismus hervorgebracht, eine neue Sorte von Lorianismus? Wie steht's mit der Zersplitterung und dem Mangel an Führung innerhalb einer wachsenden Anzahl mittel- und machtloser, bar jeder Hoffnung seiender Menschen inmitten von Überflußgesellschaften? Das sind die Fragen, über die der heutige Leser von Gramscis Schriften zur Zivilgesellschaft nachdenken sollte.

Gramscis Begriff der Zivilgesellschaft mag tatsächlich von einigem Nutzen sein bei der Erklärung der Gründe für den Zusammenbruch der totalitären Regime in Osteuropa. Nützlicher indes ist Gramscis spezifisches Herangehen an die Analyse der Zivilgesellschaft – ein Herangehen, eine kritische Methode, die eine neue Folge von Untersuchungen zu den gegenwärtigen Bedingungen der Zivilgesellschaft in den verschiedenen Teilen der Welt anregen sollte. Die Resultate solcher Untersuchungen dürften wohl eher beunruhigend sein; was freilich nicht überraschend wäre, denn die *Gefängnishefte* bleiben ein quälendes Dokument, nicht weil sie fertige Erklärungen liefern, sondern weil sie schwierige und unerledigte Fragen aufwerfen und ein Gegengift gegen Selbstzufriedenheit sind – die Art von politischer und intellektueller Selbstzufriedenheit, welche die Zivilgesellschaft seit 1989 ergriffen hat.

Aus dem Englischen von Nana Badenberg und Peter Jehle

Giorgio Baratta

Volk, Nation, Zivilgesellschaft, Massen im Denken Gramscis

Bekanntlich hat Brecht in der Blütezeit des Nazismus¹ den Vorschlag gemacht, den Begriff »Volk« wegen seiner Zweideutigkeiten und des »künstlich Einheitlichen« aufzugeben und nur noch den der »Bevölkerung« zu verwenden (GW 12, 534).² Die Bemerkung berührt nicht nur die besonderen historischen Umstände, sondern eine Grundfrage der »Moderne« überhaupt. Seit der Französischen Revolution und der Romantik hat sich ein regelrechter Bedeutungskampf ums Volk entfesselt. Kein Idealismus oder Materialismus, Positivismus, Pragmatismus oder Existentialismus, aber auch keine Philosophie der Praxis, des Geistes, des Nichts oder des Seins ..., die nicht an ihm Maß nehmen müßten. Die wichtigsten und entgegengesetztesten politischen Theorien scheinen sich einig in der Forderung nach »Volksouveränität« als Quelle von Legitimation oder Selbstlegitimation der konstituierten oder zu konstituierenden Macht. Jede Ideologie des »Fortschritts« wie der »Restauration«, der »Revolution« wie der »Konservation« beruft sich bis heute aufs Volk als dem »ursprünglichen« Terrain für die Entwicklung der eigenen Grundbegriffe: Gemeinschaft, Freiheit, Demokratie, Gesellschaft, Proletariat, Nation, Ethnie, Rasse usw. Aus der Bestimmung »Volk« hat man eine mehr oder weniger radikale Veränderung der Grundprinzipien und -ideen der Tradition abgeleitet, oder man hat damit ein umgekehrtes Vorzeichen verbunden: Volks-»Religion«, -»geist«, -»kunst«, -»kultur«, -»macht« ...

Gramsci gebührt das Verdienst, Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit des »Volkes«, die weniger den Begriff als seine geschichtliche und gesellschaftliche *Wirklichkeit* betreffen, aufgezeigt und diese zu einem leitenden Gesichtspunkt seiner konkreten Analysen gemacht zu haben. Aus den beiden Hauptbegriffen, die er in bezug auf »Volk« verwendet – »Volk-Nation« oder »Nation-Volk« bzw. »popular-national«³ einerseits und »Volkskultur« andererseits – geht hervor, daß Gramsci mit der Zweideutigkeit dieses Ausdrucks bewußt umging: Einerseits ist »Volk« tendenziell die Gesamtheit aller Individuen, die ein bestimmtes soziales Gefüge bilden (das, *als Nation*, zugleich die Bedeutung von »primärer Besonderheit« [H.3, §2, 330] und Universalität annimmt, d.h. einer Besonderheit, die einer europäischen oder weltweit gewordenen Kultur entspricht [H.13, §7, Q 1660]); andererseits wird das *Volk* tatsächlich nur von einem Teil einer *Gesellschaft* oder einer *Nation* gebildet, eben von der »Gesamtheit der subalternen oder instrumentellen Klassen« (d.h. von der arbeitenden Bevölkerung und den aus dem Produktionsprozeß herausgeschleuderten oder von ihm ferngehaltenen, an die »Ränder der Geschichte«⁴ verbannten Individuen). Handelt es sich indes nur um zwei verschiedene Bedeutungen oder Verwendungsweisen ein und desselben Ausdrucks, oder verweist dieser Unterschied auf eine Dialektik? Zunächst: In welchem Verhältnis stehen bei Gramsci »Volk« und »Zivilgesellschaft«?

»Volk« und »Zivilgesellschaft« sind außerordentlich dehnbare Begriffe, deren empirisches Fundament nie isoliert werden darf von ihrer funktionellen und analytischen Bedeutung. So ist in der Tat jeder Versuch einer *eindeutigen* Zuordnung

der Erscheinungswirklichkeit, die durch den Begriff der Zivilgesellschaft bezeichnet wird, zum Scheitern verurteilt: das Ensemble der Superstrukturen? Das Ensemble von Struktur und Superstrukturen? Der Hegemonieapparat und folglich der »private« Aspekt des Staates? Oder alle drei (und mehr noch) zusammen?

In zwei ausdrücklich aufeinander Bezug nehmenden Paragraphen (in einem der *Schlüssel-Hefte*⁵) wird ein wichtiger Punkt der hier zur Debatte stehenden Frage geklärt. Der »Statolatrie« bzw. der »individuellen Initiative« gewidmet, wird in den §§ 130 und 142 von Heft 8 klargestellt, daß »Identität-Unterscheidung zwischen Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft und daher organische Identifikation von Individuen (einer bestimmten Gruppe) und Staat« (§ 142, 1024) nicht nur logisch, als *dialektische* Einheit zweier Gegensätze, zu verstehen ist, sondern vor allem praktisch, als die *Öffnung* eines politischen Grundproblems: In welchem Verhältnis steht der Staat zu den Individuen (sowohl als einzelnen wie als Mitgliedern »der bestimmten gesellschaftlichen Gruppe oder Zivilgesellschaft«, ebd.)?⁶

Die »Zivilgesellschaft« stellt den Staat von unten, d.h. vom Standpunkt der Individuen betrachtet dar (daher die Hypothese oder das Projekt der »Selbstregierung«), während die »politische Gesellschaft« der Staat von oben gesehen ist, die »Regierung der Funktionäre« (H. 8, § 130, 1016). In einer bürgerlichen Gesellschaft ist der Übergang von »individueller Initiative im ökonomischen Bereich« zur »staatlichen Bürokratie« in der Regel fließend (ebd., § 142, 1024). Was aber passiert, wenn das Problem, den Staat aufzubauen, Sache der »Bewegung zur Schaffung einer neuen Zivilität, eines neuen Typs von Menschen und Staatsbürger« ist? Wenn die *Trennung* der politischen Gesellschaft von der Zivilgesellschaft den Ausgangspunkt einer neuen Zivilität markiert, d.h. eine notwendige und »sogar vorteilhafte« »Periode der Statolatrie« darstellt, weil es um die »Hinführung zumindest zu unabhängigem staatlichem Leben und zur Schaffung einer 'Zivilgesellschaft'« geht, und zwar solcher gesellschaftlicher Gruppen, die noch »keine lange Zeit eigener und unabhängiger kultureller und moralischer Entwicklung durchgemacht haben«, weil sie eben bisher am Rand des Staates und der Zivilgesellschaft gehalten worden waren (ebd., § 130, 1017)?

Offensichtlich spricht Gramsci hier das Thema des Arbeiterstaates an, aber auf eine Weise, die ebenso die Bewegung angeht, die noch die Zerschlagung des bürgerlichen Staates vor sich hat, wie diejenige, welche an anderer Stelle einen Staat aufzubauen beginnt, in dem jede Unterscheidung zwischen Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft perspektivisch verschwinden soll. In beiden Fällen ist das Grundproblem das, welches den Kern der Arbeiterrevolution ausmacht: ein Prozeß, durch den »das einzelne Individuum« in die Lage versetzt werden kann, sich »von selbst« zu regieren, »ohne daß deswegen seine Selbstregierung mit der politischen Gesellschaft in Konflikt gerät« (ebd., 1016). Ist es möglich – und das ist der springende Punkt beim Problem des Sozialismus –, »das staatliche Leben 'spontan' werden (zu) lassen« (ebd., 1017), spontan für alle wohlgemerkt?

Die »Gesamtheit der subalternen oder instrumentellen Klassen« (als eines Teiles der Nation) ist keine letzte Einheit; sie ist von zumindest einer Bruchlinie

durchzogen: zwischen den Klassen (der Arbeiterklasse), die, vermittelt über die eigenen Organisationen, bereits an der Zivilgesellschaft teilhaben, und den anderen, die an die »Ränder der Geschichte« und folglich an die der Zivilgesellschaft verbannt sind (in Marxschen Worten: das Lumpenproletariat). In seiner untersten und am wenigsten organisierten und »einheitlichen« Modalität erscheint das Volk/die Bevölkerung (um Brechts Ausdruck zu gebrauchen), das »verstreut und zersplittert« ist (H.8, §21, 955; vgl. auch Q 1556), als eine »bruchstückhafte' und von der Zivilgesellschaft abgespaltene Funktion« (H.25, §5, Q 2288). Von hierher stellt sich die Grundfrage der *Unabhängigkeit*: »Jede Spur unabhängiger Initiative von seiten der subalternen Gruppen müßte daher von unschätzbarem Wert sein für den integralen Historiker« (H.25, §2, Q 2284). Aber diese »Unabhängigkeit«, die *alle* subalternen Klassen angeht, vom Lumpenproletariat bis zur Arbeiterklasse, und einen »Geist der Abspaltung« impliziert (ebd., 2288), bedeutet nicht *bloße* »Zerstörung, Negation« à la Sorel, d.h. »gewaltsame« Opposition gegen das Seiende; sie muß notwendig auch die Formierung eines »Organismus« darstellen, d.h. eines »komplexen gesellschaftlichen Elements, in dem das Konkretwerden eines anerkannten, in der Aktion teilweise bestätigten Kollektivwillens eingesetzt hat« (H.8, §21, 956; vgl. auch Q 1558). Was Gramsci mit dem Begriff des »Volkes« also verbindet, ist die erzieherische Tätigkeit des »modernen Fürsten«, der mit diesem Programm steht und fällt: das gesamte Volk in einen »Organismus« zu transformieren – Wurzel und Frucht der »Zivilgesellschaft« zugleich – und die Quelle sowohl von »Subalternität« wie von »Marginalität« zu verstopfen. Die Suche nach *Unabhängigkeit* manifestiert sich als *Hegemonie*-Prozeß bzw. als Umsturz der herrschenden Hegemonie. Die soziale Frage verschmilzt mit dem Problem des Staates: »Die geschichtliche Einheit der führenden Klassen stellt sich im Staat her ...: die grundlegende geschichtliche Einheit ist in ihrer Konkretheit das Ergebnis der organischen Beziehungen zwischen Staat oder politischer Gesellschaft und 'Zivilgesellschaft'. Die subalternen Klassen sind per definitionem nicht vereinheitlicht und können sich nicht vereinheitlichen, solange sie nicht 'Staat' werden können: ihre Geschichte ist deshalb verwoben in die der Zivilgesellschaft« (H.25, §5, Q 2287f).

Zwischen Vergangenheit (der Zeit Machiavellis) und Gegenwart (dem faschistischen Italien), zwischen Geschichte und Aktionsentwurf, besteht das verbindende Element darin, »daß der Kollektivwille und der politische Wille im allgemeinen im modernen Sinn definiert werden, der Wille als tatkräftiges Bewußtsein der geschichtlichen Notwendigkeit, als Protagonist eines wirklichen und tatsächlichen geschichtlichen Dramas« (H.13, §1, Q 1559): die »dramatische Form« von Machiavellis *Fürsten*⁷ muß – gegen die »bürokratischen« Deformationen der damaligen kommunistischen Bewegungen und Parteien – im »modernen Fürsten«, wie ihn Gramsci versteht, wiederbelebt werden. Im Bewußtsein, jede »charismatische« Versuchung für einen kommunistischen Führer *theoretisch* zerstört und – als »demokratischer Philosoph« – jeder idealistischen Suggestion widerstanden zu haben, kann Gramsci schreiben: »letztlich macht sich Machiavelli zum Volk, verschmilzt mit dem Volk, zu dessen Bewußtsein und Ausdruck er wird und mit dem er sich gleich fühlt: es scheint, daß die gesamte 'logische' Arbeit nichts weiter ist als eine Selbstreflexion des Volkes« (ebd., 1556).

Über die politische und pädagogische Arbeit dieser »Selbstreflexion« – Heft 13 mit den Notizen über Machiavelli und Heft 12, das der Frage der Intellektuellen und ihres Verhältnisses zu den »Massen« gewidmet ist, stehen nicht zufällig nebeneinander – kann das »Volk« die Überwindung seiner jahrtausendealten Subalternität auf die Tagesordnung der Geschichte setzen; und folglich seine endgültige und »organische« Assimilierung an die »Zivilgesellschaft«.

Volk – Nation – Staat

Des öfteren ist das Problem des analytischen wie politischen *Vorrangs* aufgeworfen worden, den Gramsci in den *Gefängnisheften* dem Begriff (und der Wirklichkeit) des »Volkes« und der »Nation« einräumt, ferner ihrem wechselseitigen Zusammenhang bzw. dem Zusammenhang mit »Proletariat«, »Arbeiterklasse« und »Internationalismus«. ⁸ Diese zweifellos wichtige Frage hängt u.E. aber weniger mit einer verfehlten Klassenanalyse zusammen (der zurückhaltende Gebrauch des Klassenbegriffs erklärt sich eher aus Gramscis Fähigkeit, sich angemessen zwischen den verschiedenen Seiten eines so dehnbaren Begriffs wie dem »Volk« oder einem so zweideutigen wie dem der »Nation« zu bewegen) als mit den schon seinerzeit unlösbaren und auch später in der Arbeiterbewegung des 20. Jahrhunderts ungelöst gebliebenen Problemen: das wichtigste und vielleicht alle anderen zusammenfassende ist der Zusammenhang zwischen *nationaler Frage* und *weltweitem Rahmen* der sozialistischen oder kommunistischen Perspektive (vgl. Luporini 1979, 132-39). ⁹ Einer der Gründe für das heutige Interesse an Gramsci liegt eben darin, daß hier einer versucht hat – aus der Optik einer verheerend, wenn auch nicht »für immer« geschlagenen nationalen Arbeiterbewegung –, die Probleme anzugehen, die sich für die internationale Perspektive aus der weder leichten noch glücklichen Lage des »Sozialismus in einem Land« ergaben. Unabhängig davon, wie Gramscis Auffassung des »Popular-Nationalen« zu verstehen und zu bewerten ist, läßt sich festhalten, daß die Betonung der »Nation« gegenüber dem »Internationalismus« in der Geschichte der Arbeiterbewegung mit einer Aufwertung des »Volkes« gegenüber der »Arbeiterklasse« oder dem »Proletariat« einherging.

Auf den ersten Blick mag es kaum überraschen, daß in den *Gefängnisheften* – dem Zeitgeist entsprechend (vgl. Hobsbawm 1991, Kap. 5) – zwei durchaus gegensätzliche Tendenzen, ein ausgeprägtes »nationales Bewußtsein« und eine »internationalistische« Überzeugung, nebeneinander stehen. Die Berufung auf eine »Kontinuität« mit Machiavelli und dessen »Auffassung der nationalen Revolution« (Q 1560) könnte beinahe verstanden werden als ein Rückgriff auf das Vaterland (und seine Geschichte) durch einen zwar ziemlich offenen, jedoch aufgrund seiner eigenen Erfahrung als Sarde, der auf dramatische Weise Weltbürger geworden ist, etwas verwirrten Geistes. In solchen biographisch-psychologischen Hinweisen mag ein Körnchen Wahrheit stecken, man muß jedoch einen Schritt weiter gehen und fragen, ob in diesem Denken nicht eher eine sehr moderne Auffassung von Fragen des »Raumes« und des »Territoriums« zum Ausdruck kommt, welche die Gesellschaft durchdringen und die Welt erschüttern. ¹⁰ »Man kann vom Nationalen nicht ohne das Territoriale sprechen« (H. 17, §32, Q 1935f):

eine entschiedene Aussage, die für Gramscis Analyse der Geschichte und Gesellschaft Italiens leitend ist. Die Tatsache, daß die Einheit Italiens »als Hegemonie des Nordens über den Süden im territorialen Stadt-Land-Verhältnis« hergestellt worden ist (H. 1, § 44, 108), ist der *gesellschaftliche* Grund für die von Machiavelli der italienischen Frage hinterlassene Erbschaft, da der *Fürst* weiß, daß »jede Formierung eines popular-nationalen Kollektivwillens unmöglich ist, wenn die großen Massen der arbeitenden Bauern nicht *gleichzeitig* ins politische Leben vordringen« (H. 13, § 1, Q 1560). Wegen dieses Ansinnens, das verknüpft ist mit seinem Programm zur »Reform der Miliz«, wird für Machiavelli ein »vorzeitiger Jakobinismus« mit unmittelbarem Bezug zur Französischen Revolution in Anspruch genommen, wohingegen »die gesamte Geschichte von 1815 an« als »eine Anstrengung der traditionellen Klassen« interpretiert wird, um auf nationaler wie internationaler Ebene »die Formierung eines solchen Kollektivwillens« zu verhindern (ebd.).

Der Zusammenhang zwischen »Hegemonie« und räumlich-territorialer Struktur des gesellschaftlichen Lebens führt zur »nationalen« Bedeutung der »Südfrage«: »Die Hegemonie des Nordens wäre 'normal' und historisch vorteilhaft gewesen, wenn der Industrialismus die Fähigkeit gehabt hätte, seine Führungskräfte in einem gewissen Rhythmus zu erweitern ...; eine ökonomische Revolution von nationalem Charakter (und nationaler Ausdehnung) hätte stattgefunden, wenn auch ihr Motor zeitweilig und zweckmäßigerweise regional gewesen wäre. Alle ökonomischen Kräfte wären stimuliert, und der Gegensatz wäre durch eine höhere Einheit abgelöst worden. Doch es war nicht so. Die Hegemonie erwies sich als bleibend ...« (H. 1, § 149, 186) Schon diese wenigen Zitate zeigen, daß die nationale Frage für Gramsci kein begriffliches *a priori* ist, wohl aber der *politische* Zielpunkt einer Reihe anderer Fragen, die das problematische Gewebe ökonomischer, territorialer und kultureller Faktoren des gesellschaftlichen Lebens bilden.¹¹

Bekanntlich interessierten Gramsci insbesondere die konkreten Probleme des Zusammenhalts und der Organisierung der Individuen und gesellschaftlichen Gruppen: daher die oft wiederkehrenden Ausdrücke »Organismus« und »organisch«, die nicht im Sinne einer Ganzheitslehre, sondern funktional verstanden werden (was im übrigen auch für Marx gilt). Unter diesem Gesichtspunkt könnte man Gramscis Auffassung der »Nation« mit einer »realistischen« Position wie der von Otto Bauer vergleichen, der »das Auftauchen der nationalen Frage mit der Analyse der sozio-ökonomischen Verhältnisse zu verbinden« suchte (Catone 1994)¹², indes nicht mit Gramsci den Zusammenhang Nation-Territorium betonte, auch wegen der anderen Problematik, mit der er es zu tun hatte. Bekanntlich ist Gramsci kein gebürtiger Italiener; als junger Mann, bevor er nach Turin emigrierte und die Befreiung des Südens in der nationalen Einheit mit dem Norden konzipierte (freilich auf der Ebene revolutionärer Klassen), war auch sein »Ruf«: »ins Meer mit denen vom Festland!« (Lettere, 271). Die *Briefe aus dem Gefängnis* bezeugen, daß die sardische Leidenschaft, die er nicht nur mit dem Verstand, sondern auch mit dem Gefühl (und nicht ohne Stolz) gelebt hat, nie abgestumpft ist. Als Liebhaber der »Folklore« und der »Volkskultur« wußte er gut, welches die fortschrittliche Rolle des italienischen Nationalbewußtseins sein

könnte, das notwendig wäre, um zwei endemische Übel »unserer« Geschichte zu überwinden: den »munizipalen Partikularismus« und den »katholischen Kosmopolitismus«.

Stets ist Gramsci die Relativität des nationalen Elements gegenwärtig, sowohl als bewußtem Staatsbürger – gegen die Anmaßungen des »engstirnigen Italieners« –, sofern nämlich der »italienische Geist« geschichtlich eine »europäische Funktion« gehabt hat (H. 3, § 80, 399), wie auch als Theoretiker, der die unvermeidliche Vereinheitlichung der Welt nicht nur nach Maßgabe des »Internationalismus«, sondern auch nach der inneren Logik des Kapitalismus wahrnimmt.¹³ Es gibt einen weiteren, wichtigeren Grund für die »Relativität« der Nation: die Tatsache, daß Gramsci sein Denken in der Schule der großen Revolutionen der Moderne, besonders der französischen und der russischen, gebildet hat; beide, wenn auch in unterschiedlichen Kontexten und auf unterschiedliche Weise, haben die Bedeutung der Nation und der Nationalität in Abhängigkeit von der »Volkssouveränität« und der universalen »Brüderlichkeit« bestätigt, und zwar nicht als Wert an sich, im objektiven oder absoluten Sinn (weder die Sprache, der »Volksgeist«, die Ethnie, die Rasse oder andere romantische und irrationalistische Teufeleien sind ihre Quellen). Gramsci wußte genau, daß die »modernen Staaten in Kontinentaleuropa« sich als »'Reaktion-nationale Überwindung' der Französischen Revolution« entwickelt haben (H. 10, Teil II, § 61, 1362); er wußte auch, daß die Oktoberrevolution allein auf lange Sicht das Fundament der Nationalstaaten ankratzen wird. Er lebte gewiß in einer Zeit, in der die *Gegebenheit* des Nationalstaates nicht zur Diskussion gestellt wurde und es auch nicht werden konnte. Sein Verdienst ist es, das daran zu würdigen, was zu würdigen ist und zugleich den Anmaßungen Schranken zu setzen, vor allem indem er sich – nach der »materiellen« Gewordenheit suchend und seine Hinfälligkeit vermutend – gegen jede Verabsolutierung wandte.

Die »Nation« war für Gramsci kein »imaginäres Gemeinwesen«¹⁴: Sie war im Gegenteil ein körperlich objektives und sich in Institutionen darstellendes (nicht nur ideelles oder symbolisches) Gemeinwesen und folglich Ökonomie, Staat, Zivilgesellschaft, »materielle Strukturen der Ideologie«, Sprache, Literatur, öffentliche Meinung, kurz: eine »konkrete Realität« (H. 6, § 77, 766), eingefügt in »geopolitische« Kontexte (die »Welt«, Ost-West, Europa-Amerika, Nord-Süd usw.), aus denen sie die relativ »universelle« Bedeutung ihrer »Besonderheit« erhält.¹⁵ Die Nation hängt eng mit dem Staat zusammen, der »die konkrete Form einer produktiven Welt« ist (H. 10, Teil II, § 61, 1362). Von einem Staat stellt die Nation den realen oder »potentiellen Charakter ... von Gemeinschaftlichkeit und Einheitlichkeit« dar, »das heißt die territoriale Verbreitung ... und die massenhafte Intensität« (Q 2004, vgl. auch H. 9, § 103, 1151), die Quelle seiner »Energien« (Q 1584, 766ff). In diesem Sinn stellt sie das verbindende Glied zwischen Staat und Volk dar, das der »konkrete Inhalt« der »produktiven Welt« ist.

Das Popular-Nationale

Einer der Hauptmängel der thematischen Erstaussgabe der *Gefängnishefte* liegt darin, daß die Hinweise des Autors zur Einteilung der Notizen nach

»Hauptthemen« unberücksichtigt blieben und sie statt dessen entsprechend einer »Enzyklopädie der Wissenschaften« traditionell humanistischen und letztlich akademischen Typs gruppiert wurden (vgl. Monasta 1985, Mordenti 1989). Philosophen, Historiker, Politiker und Literaten konnten so die jeweils passenden Texte für sich entdecken. Besonders hinsichtlich des Zusammenhangs Volk-Nation hat die Herausgeberwillkür auf historischem Gebiet eine Einengung aufs *Risorgimento*, auf politischem Gebiet dagegen einen einseitig »fortschrittlich-demokratischen« Gebrauch begünstigt. Anders ließe sich nicht erklären, wie Gramsci in dem Skandalbuch des jungen Asor Rosa die Bezeichnung »Populist« angedichtet werden konnte – einem gewiß glänzend geschriebenen und auch großzügigen Buch, dessen »Idealismus von reinstem Wasser« einem aufmerksamen Leser wie Cesare Cases nicht entging (Cases 1975, 291-95). Tatsächlich radikalisierte das Buch nur eine gemäßigtere, weitgehend hegemoniale Tendenz und lieferte so der im Entstehen begriffenen »Neuen Linken« ein leider wertvolles Instrument, um unbeirrt im alten Boot zu verharren.

Aus der Isolierung und voreiligen »Politisierung« des Problems einer »popular-nationalen Literatur« ergaben sich einige blinde Flecken:

- a) auf literarisch-kulturellem Gebiet wurde ein Konzept herausgeschnitten – »Volk-Nation« und das entsprechende Adjektiv – und zum Emblem des Gramscischen Projekts einer Erneuerung des Verhältnisses zwischen Schriftstellern und Volk stilisiert. Mit dieser Begriffsverengung ging eine Reduktion des von Gramsci gemeinten politisch-kulturellen Horizonts einher (ein Horizont, der sich in den *Gefängnisheften* mit einem Aktionsprogramm und der Einbeziehung moderner Kommunikationsmittel verbindet, wie die bislang noch nicht genügend untersuchten Betrachtungen zum Journalismus und zum »Kampf für eine neue Kultur« zeigen¹⁶);
- b) man »italianisierte« auf unerlaubte Weise seine Optik und verlor die dialektische Spannung zwischen nationalem Moment und internationalem Horizont aus dem Blick, die Gramscis Denken durchgängig kennzeichnet (das insofern streng leninistisch ist);
- c) in bezug auf Italien blieb der spezifische (alles andere als provinzielle) Sinn von Gramscis nationalen Sorgen¹⁷ unbegriffen (er wird uns erst heute klar, mitten in einer paradoxen Explosion der »Nordfrage«, welche die »Südfrage« vollständig an den Rand drängt);
- d) die Literarisierung des Konzepts verhinderte die Rückbindung des Themas an die von Gramsci unternommene umfassende Interpretation der italienischen Geschichte mit der zentralen Gestalt Machiavellis, dieses einsamen Genies (Althusser 1987, 11-29). Die praktische Kehrseite dieser verfehlten Verbindung ist, daß man eine Art Arbeitsteilung etablierte: dem »Popular-Nationalen« die Aufgabe, die »demokratischen Intellektuellen« mit Gramscismus-Togliattismus zu durchdringen; dem »Machiavelli« diejenige, den »Primat« der Kommunistischen Partei (des »modernen Fürsten«) und ihrer »organischen Intellektuellen« zu bekräftigen.

Im Gegensatz zu dieser Tendenz, die bis in die siebziger Jahre hinein aus dem »Popular-Nationalen« ein Schlachtroß für die Konstruktion des »italienischen Gramscismus« gemacht hat, führt die Verkoppelung des »Nationalen« mit dem

»Popularen« in den *Gefängnisheften* keineswegs zu einem normativen, sondern zu einem analytischen Begriff und mündet auch nicht in ein politisch-kulturelles »Modell«, es sei denn in Abhängigkeit von ihrer Funktion als historisch-hermeneutisches Paradigma (vgl. Forgacs 1984).¹⁸ Die ausgeprägte wechselseitige Assimilierung der beiden Termini in sprachlich-kulturellen Gebieten wie dem deutschen, dem slawischen und dem französischen (vgl. H. 3, § 63, 383) liefert einen Vergleichspunkt für den sowohl empirisch konstatierbaren wie terminologischen Abstand der beiden Bereiche in Italien, das auf die »technologische Vereinigung« der Italiener in den sechziger Jahren warten muß, damit Pasolini (nicht ohne Wehmut) sagen kann: »Endlich ist das Italienische als Nationalsprache geboren« (Pasolini 1991, 72).

Grundsätzlich versteht Gramsci unter »Volk« die Gesamtheit der »Klassen« oder »subalternen gesellschaftlichen Gruppen«. Aber offensichtlich verweist das mit der »Nation« assoziierte »Volk« nicht auf einen abgekapselten Gesellschaftsteil, Träger eines politischen und kulturellen Autonomie-Bedürfnisses, eines »Geistes der Abspaltung«, sondern eher auf einen Teil, dessen (positives oder negatives, organisches oder disorganisches – das ist die Frage) Verhältnis zur gesellschaftlich-nationalen Wirklichkeit auf dem Spiel steht. Es handelt sich um ein dynamisches Verhältnis. Indem sich der populäre Teil einer Nation zunächst im Proletariat (oder den Bauernmassen) wiedererkennt, überwindet er eben die nationale Dimension und setzt sich als Glied der »internationalen Klasse«, die sich wiederum in die einzelnen nationalen Ebenen auseinanderfächert (oder zersplittert?). Wenn die Arbeiterklasse keine nationale Funktion erobert und behauptet, wenn sie also keine umsichtige Bündnispolitik praktiziert und sich zwischen »Spaltung« und »Einheit« zu bewegen lernt, könnte sie sich noch nicht einmal das Ziel der Hegemonie und der Macht stellen. Die relative Universalität der nationalen Besonderheiten – denn jede Geschichte ist immer eine in den »Rahmen der Weltgeschichte« eingefügte »besondere Geschichte« (H. 29, § 2, Q 2343) – ermöglicht gerade die Entwicklung in Richtung Internationalismus.

Die nationale Einheit ist keine gegebene, neutrale oder objektive Tatsache, sondern immer das Ergebnis materieller und ideeller Konfrontation zwischen Klassen und gesellschaftlichen Gruppen, folglich offen für gegensätzliche Politiken. Das Drama der italienischen Gesellschaft besteht nach Gramsci darin, daß seit dem Risorgimento konservative und reaktionäre Strömungen mehr als Strömungen auf der Linken in der Lage gewesen sind, den nationalen – und popular-nationalen – Charakter des Landes zu bestimmen. Andererseits ist es gerade dieser »spärliche nationale« Charakter des italienischen Volkes, Reflex einer jahrhundertalten »Verspätung«, der zu einem »Kosmopolitismus modernen Typs«, d.h. kommunistischen Typs prädisponiert (H. 19, § 5, Q 1988; vgl. auch H. 9, § 127, 1174f). Maria Bianca Luporini hat gezeigt, daß Gramscis Verwendung des Ausdrucks »popular-national« im Gegensatz zum »Volkstümlertum« des russischen revolutionären Denkens steht. Aus dem Ursprung der Verbindung »popular-national« bei Puschkin und Tolstoj und aus Gramscis Vertrautheit mit dem Russischen schließt sie, daß Gramsci »eine dem hohen und gebildeten Denken angehörende Kategorie, die in Rußland den Auseinandersetzungen zwischen Klassik und Romantik entsprang, im 18. Jahrhundert eine große Rolle gespielt

hatte und dann der Sphäre der Literatur und Kultur zugehörte, erstmals in Italien eingeführt hat« (Luporini 1987). Und doch wäre es falsch, Gramscis Begriffsgebrauch auf eine einzige Quelle zurückzuführen. Die Tradition der deutschen Romantik ist mindestens ebenso wichtig, dazu Hegel, dessen Interpretation auch dafür entscheidend ist, was Gramsci mit Croce verbindet und ihn von ihm trennt (vgl. H. 15, § 42, Q 1801).

Der »gebildete«, »hohe« Aspekt des Begriffs des »Popular-Nationalen«, auf den M. B. Luporini aufmerksam macht, erklärt die historischen Beispiele, die Gramsci anführt (die griechischen Tragiker, Shakespeare, Tolstoi, Dostojewski, Verdi u.a.) und kommt darüber hinaus in einer von ihm aufgeworfenen Frage zum Ausdruck. Es handelt sich um Italiens Verhältnis zur Romantik. Er schickt voraus, daß die Bedeutung der letzteren als »Ausdruck der Gefühlsströmung«, die seit der Französischen Revolution »das gesamte europäische Leben durchdrungen hat«, nur zu einem »verschwindend geringen Teil« auf ihren »literarischen Aspekt« zurückgeführt werden kann. Vom Standpunkt »einer weiter gefaßten Kulturgeschichte« verstanden, hat »die Romantik unter anderem die Bedeutung eines besonderen Verhältnisses oder Bandes zwischen den Intellektuellen und dem Volk, der Nation, d.h. sie ist ein besonderer Widerschein der 'Demokratie' (im weiten Sinn)« (H. 14, § 72, Q 1739f) – im weiten Sinn, was auch eine reaktionäre, katholische Bedeutung von »Demokratie« und »lebendiger« Beziehung zwischen Intellektuellen und Volk-Nation einschließt. Wenn es so ist und wenn man berücksichtigt, daß »diese lebendige Einheit, abgesehen von jedem Inhalt, eben in Italien gefehlt hat (zumindest in einem Ausmaß gefehlt hat, daß sie keine historische Tatsache werden konnte)«, dann »versteht man den Sinn der Frage: 'gab es eine italienische Romantik'?« (Ebd., 1740)

Das hier aufgeworfene Problem zeigt, daß die Diskussion um das »Popular-Nationale« keineswegs auf einem »provinziellen« Terrain stattfindet, sondern vielmehr auf dem der europäischen Hochkultur. Auch berührt sein historischer Horizont eher strukturelle Prozesse und »große Politik« als die Literaturgeschichte. Das Konzept »Volk-Nation« enthält eben nicht nur »populistische« bzw. »progressistische« Elemente, sondern ebenso »katholische« und »reaktionäre« wie auch antikapitalistische und revolutionäre. Nur in diesem weiten Kontext ist es möglich, den programmatisch-normativen Aspekt, der sich in den *Gefängnisheften* auch findet, angemessen zu beurteilen. Und man versteht sehr gut, daß Gramsci in einer Epoche des nationalistischen Fetischismus und ungeheurer sozialer und territorialer Abgründe versucht hat, im Rahmen seiner »Erkundungen« eine schonungslose Bilanz der Kräfte zu ziehen, die in der Gegenwart und in naher Zukunft zumindest potentiell »popular-nationale« Kräfte sein könnten.

Auf gesellschaftlicher Ebene bringt die Verbindung der beiden Termini eine breite Palette von Themen hervor, die allesamt »das Fehlen« einer »popular-nationalen« geschichtlichen Wirklichkeit in Italien betreffen: etwa »die Auswanderung des arbeitenden Volkes« in Folge der »nationalen Schwäche der führenden Klasse«, so daß sich im italienischen Volk keine »nationale Disziplin« ausbilden konnte, die in der Lage gewesen wäre, es »aus dem Munizipalismus heraus zu einer höheren Einheit« zu führen (H. 3, § 117, 421). So hat die These, wonach paradoxerweise die Kirche und der Katholizismus in Italien eine wenn auch

begrenzte popular-nationale Funktion ausgeübt haben, einige Wahrscheinlichkeit für sich. Das »Unpolitische des italienischen Volkes« – Ausdruck eines »geringen Verständnisses des Staates«, das zugleich »geringes Klassenbewußtsein« bedeutet (H.3, §46, 368) – macht es für jedes »Abenteuer«, selbst für Äußerungen von »frenetischem Chauvinismus« und »populistischer Xenophobie« empfänglich (H.2, §25, 241), drängt es jedenfalls zu Regionalismus, Lokalismus und Provinzialismus. All das zeigt die Notwendigkeit eines popular-nationalen Programms in Italien. Um sich mit der »Nation« zu verbinden, muß »das Volk« an einer »radikalen historischen Tatsache« teilhaben, die zu einer nationalen »neuen Konstruktion« führt (H.6, §162, 828), was durch die Bauernmassen allein nicht bewerkstelligt werden kann. Mit »popular-national« ist eine alles andere als archaische, komplexe gesellschaftliche Schichtung gemeint, auch wenn wiederholt betont worden ist, daß Gramsci Italien zu den »peripheren Staaten des Kapitalismus« gezählt hat (Lepre 1978, 140). Worauf es ankommt, ist vor allem die methodologische Richtung, die sich mit dem Begriff des »Popular-Nationalen« und des »Alltagsverstands« verbindet.

Aus dem Italienischen von Peter Jehle

Anmerkungen

- 1 Freilich war da auch noch die Stalinsche Verfassung vom »Staat des ganzen Volkes« von 1936.
- 2 »Me-ti empfahl äußerste Vorsicht bei der Anwendung des Begriffes *Volc*. (...) Für gewöhnlich... schlug er die Bezeichnung *Bevölkerung* vor, da sie nicht das künstlich Einheitliche hat, das das Wort *Volc* vortäuscht. Es wird nämlich oft gebraucht wo eigentlich nur *Nation* gemeint ist und oder gemeint sein kann, was eine Bevölkerung mit besonderer Staatsform bedeutet. Die Interessen einer solchen *Nation* sind aber nicht immer die Interessen des *Volkes*.« (GW 12, 534)
- 3 Die Übersetzung folgt den in der deutschen Gesamtausgabe der *Gefängnishefte* explizierten Gesichtspunkten (vgl. Klaus Bochmann, *Editorische Vorbemerkung* zu Bd. 1, 15-20; zur Übersetzung von »popolare« vgl. ebd., 20). (Anm. d. Übers.)
- 4 Heft 25 (1934), der »Geschichte der subalternen gesellschaftlichen Gruppen« gewidmet, trägt dies als Titel: »Ai margini della storia«. (Anm. d. Übers.)
- 5 Heft 8, geschrieben zwischen Ende 1931 und Mitte 1932 (vgl. die Manuskript-Beschreibung in Bd. 5, A429), hat nicht nur deshalb ein besonderes Gewicht, weil Gramsci, nachdem er sich von der schweren gesundheitlichen Krise vom 3. August 1931 erholt hat, hier zu Anfang dasjenige skizziert, was »im wesentlichen der definitive Arbeitsplan der *Hefte*« bleiben wird (Gerratana, *Einleitung*, Bd. 1, 32). Es markiert den Einschnitt zwischen der Redaktion der A-Texte und dem Beginn der Abfassung von Themenheften und bezeugt darüber hinaus eine der kreativsten Phasen der »Gramsci-Werkstatt«. Das ergibt sich sowohl aus der Originalität der *Dritten Folge der Notizen zur Philosophie* (vgl. Bd. 5, 1035-1083) wie auch aus dem vorangehenden *Miszellen-Teil*.
- 6 Bekanntlich hat die Frage der Zivilgesellschaft bei Gramsci eine enorme Diskussion ausgelöst. Hier geht es nur darum, noch einmal die Verbindungen zwischen Ökonomie und Kultur hervorzuheben, denn »die individuelle Initiative im ökonomischen Bereich« (H.8, §142, 1024) gibt eben das grundlegende Moment für Struktur und Organisation der »Zivilgesellschaft« und folglich der »politischen Gesellschaft«. Wenn Marx in der *Kritik des Gothaer Programms* von »Kulturentwicklung der Gesellschaft« spricht (MEW 19, 21), so ließe sich das durchaus mit »zivile Entwicklung der Gesellschaft« übersetzen. Insofern schreibt sich Gramscis Konzept der Zivilgesellschaft in eine der Marxschen vergleichbare Perspektive ein. Zur Übersetzung des Terms ins Deutsche vgl. Haug 1988 und 1989.
- 7 »Das grundlegende Merkmal des *Fürsten* besteht nicht darin, eine systematische Abhandlung zu sein, sondern ein 'lebendiges' Buch, in dem die politische Ideologie und die politische Wissen-

- schaft in der dramatischen Form des 'Mythos' verschmelzen.« (H. 13, § 1, Q 1555) Gramsci verwendet hier die Ausdrücke »Drama« und »dramatisch« analog zur Freudschen Auffassung (vgl. Politzer 1968).
- 8 »Gegenüber dem ans eigene 'Volk' gebundenen nationalen Charakter des organischen Intellektuellen geriet der Klasseninstinkt in den Hintergrund: der Term 'popular-national' brachte genau diese Schwächung des Klasseninstinkts zum Ausdruck« (Timpanaro 1982, 296; vgl. auch Lepre 1978, 135ff). Die Auffassung, Gramsci habe die Frage der »zurückgebliebenen« nationalen Identität des italienischen Volkes einseitig hervorgehoben und, »statt den Bourgeoisien vorzuführen, wie sich perfekte bürgerliche Nationen fabrizieren lassen«, hätte er besser »den Internationalismus und die Schaffung der klassenlosen Gesellschaft« vorantreiben sollen (Timpanaro, ebd.), ist selbst von den klügsten Exponenten der Neuen Linken geteilt worden, von Fortini über Cases bis zu Luporini. So verfestigte sich geradezu das Bild eines Apostels der »nationalen Einheit« – ein Gramsci-Bild, das von Togliatti und der KPI politisch geschickt gepflegt und zum Kern jenes »Gramscismus-Togliattismus« wurde, der die hegemoniale Ideologie der italienischen Linken in der Nachkriegszeit war.
 - 9 Zur Diskussion um die »nationale Frage« in der Arbeiterbewegung vgl. Gallissot 1979, Haupt 1991 sowie Catone 1994.
 - 10 »Ein explizit geographisches Modell wird in Gramscis Aufsatz über die *Südfrage* geliefert . . . , ein Vorspiel zu den *Gefängnisheften*, in denen er – im Gegensatz zu dem ungeheuer einflussreichen Lukács – die territoriale, räumliche und geographische Begründetheit des gesellschaftlichen Lebens in den Mittelpunkt rückte« (Saïd 1993, 56ff). Bereits Lo Piparo hat bekanntlich auf den »territorialen« Charakter von Gramscis Hegemonieauffassung hingewiesen und diesen in einen Zusammenhang mit dessen sprachwissenschaftlichen Studien gestellt (1979).
 - 11 Für die dem »nationalen Leben« inhärenten Probleme gilt, was Gramsci hinsichtlich der internationalen Fragen schreibt: »Gehen die internationalen Verhältnisse den grundlegenden gesellschaftlichen Verhältnissen voraus oder folgen sie ihnen (logisch)? Sie folgen ihnen zweifellos. Jede organische Neuerung in der Struktur verändert organisch die *absoluten* und *relativen* Verhältnisse auf internationalem Gebiet« (H. 13, § 2, Q 1562).
 - 12 Gramsci zitiert zwar Bauers Hauptwerk *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* von 1907 nicht, bezieht sich aber an einer Stelle der *Gefängnishefte* auf *Marxismus und nationale Frage* (vgl. H. 2, § 89, 297, A 128), wo Stalin gegen Bauer polemisiert. An einer anderen Stelle, an welcher »der Hochmut der Nationen, von dem Vico spricht«, zitiert wird (H. 14, § 70, Q 1734), könnte Gramsci Bauers Definition der Nation als eine »aus Schicksalsgemeinschaft erwachsene Charaktergemeinschaft« vor Augen gehabt haben (Bauer WA I, 53).
 - 13 »Welche Bedeutung kann . . . heute der Nationalismus haben« in einer Welt, die »in ihrer sozio-ökonomischen Struktur schon so vereinheitlicht« ist? »Ist dieser als ökonomisch-finanzieller 'Imperialismus' möglich, nicht aber mehr als 'ziviles' Primat oder politisch-intellektuelle Hegemonie?« (H. 13, § 26, Q 1618; vgl. auch den A-Text, H. 9, § 132, I177)
 - 14 Vgl. zu diesem Begriff Anderson (1983). Hobsbawm, der alle Versuche »objektiver Definitionen« von Nation für bankrott erklärt (1991, 55), kommt zu einer drastischen Schlußfolgerung, daß nämlich »der Nationalismus den Nationen vorausgeht« (ebd., 12). Vgl. dagegen die Position von Balibar, der die Unterscheidung zwischen »realer« und »imaginärer« Gemeinschaft verwirft – da jede »soziale Gemeinschaft, die durch Institutionen reproduziert wird, imaginär ist« – und auch die Bedeutung der Dichotomie Nation/Nationalismus zugunsten der der »nationalen Ideologie« zurückdrängt. Er vertritt die These, daß »das Volk permanent sich als nationale Gemeinschaft selbst reproduziert«, so daß das Imaginäre sich als eine konstitutive Funktion des gesellschaftlichen Lebens erweist (Balibar/Wallerstein 1990).
 - 15 In neueren Studien zur »Nation-Form«, die eine »dem Marxismus innewohnende Aporie« ins Licht rücken, insistierte Balibar auf der Triftigkeit von Gramscis Konzept des »popular-nationalen Willens«, welches – besser als z.B. Max Weber – sowohl die Genesis des Zusammenhangs Volk-Nation-Staat wie auch das der nationalen Ideologie innewohnende »universalistische« Element erklären könne (Balibar 1993, 128ff; vgl. auch Balibar 1990).
 - 16 Die von Gramsci unter dem Titel »Journalismus« ins Heft 24 übertragenen Notizen stellen nur einen geringen Teil des dazu in den *Gefängnisheften* durchmessenen Weges dar.
 - 17 Was wir Gramscis »nationale Sorgen« nennen, verstärkt sich im Verlauf der Ausarbeitung der *Gefängnishefte*, wie sich einem Vergleich von A- und C-Texten mühelos entnehmen läßt. So

heißt es etwa im A-Text von H. I, § 43: »Die einheitliche Ausarbeitung eines kollektiven Bewußtseins erfordert vielfältige Bedingungen und Initiativen« (93), während im entsprechenden C-Text von der »einheitlichen nationalen Ausarbeitung« die Rede ist (H. 24, § 3, Q 2267). Möglicherweise gewann das ehemalige Mitglied des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale die Überzeugung, daß sich eine politische Situation vorbereitete, in der die »einheitliche internationale Ausarbeitung eines kollektiven Bewußtseins« nicht mehr auf der Tagesordnung stand.

- 18 Forgács hat eine sorgfältige Analyse der Genealogie des Begriffs in Gramscis Texten durchgeführt, dazu eine Analyse der durch und durch ideologischen Verwendungsweise in der italienischen Linken nach dem Krieg. Er hebt zu Recht den nicht nur literarischen und kulturellen, sondern auch politischen und geschichtlichen Charakter des Begriffs hervor. Und er begründet die Verdrängung der beiden Begriffe in Italien nach Mitte der sechziger Jahre nicht mit ihrem angeblichen »Provinzialismus« und »Populismus«, den er bestreitet, sondern mit der »exzessiv literarischen« Idee der Kultur, mit der diese Verdrängung stillschweigend einhergeht.

Literaturverzeichnis

- Althusser, L., 1987: »Die Einsamkeit Machiavellis«. In: Machiavelli, Montesquieu, Rousseau. Zur politischen Philosophie der Neuzeit (Schriften Bd. 2), hrsg. v. P. Schöttler und F.O. Wolf, Hamburg
- Anderson, B., 1983: *Imagined Communities*. London
- Balibar, E., und I. Wallerstein, 1990: *Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg
- Balibar, E., 1993: *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg
- Bauer, O.: »Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie«. In: *Werkausgabe*, Bd. 1, Wien
- Brecht, B.: »Me-ti/Buch der Wendungen«. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 12. Frankfurt/M
- Cases, C., 1975: »Intervento«. In: *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani*. Rom
- Catone, A., 1994: »Nazionalismi e crisi dello stato nazione«. In: »Giano« 1
- Forgács, D., 1984: »National-popular: Genealogy of a Concept«. In: *Formations of Nation and People*. London-Boston, 83-98
- Gallissot, R., 1979: »Nazione e nazionalità nei dibattiti del movimento operaio«. In: *Storia del marxismo*, Bd. 2, Turin
- Gramsci, A.: *Gefängnishefte*. Hamburg 1991ff (ital. Ausgabe zit. Q)
- ders.: *Lettere 1908-1926*, hrsg. v. A. Santucci, Turin
- Haug, W.F., 1988: »Gramsci und die Politik des Kulturellen«. In: *Das Argument* 167, 32-48
- ders., 1989: »Gramsci übersetzen. Bürgerliche Gesellschaft oder Zivilgesellschaft?« In: *Atti del Convegno internazionale di Formia*
- Haupt, G., 1991: *Les marxistes face à la question nationale: l'histoire du problème*, zit. n. »Quaderni internazionali«, Nr. 2/3
- Hobsbawm, E.J., 1991: *Nazionen e nazionalismo dal 1870*. Turin
- Lepre, A., 1978: *Gramsci secondo Gramsci*. Neapel
- Lo Piparo, F., 1979: *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*. Bari
- Luporini, C., 1979: »Intervento«. In: F. Ferri (Hrsg.), *Politica e storia in Gramsci*, Bd. 2, Rom
- Luporini, M.B., 1987: *Alle origini del 'nazionale-popolare' (Vortrag beim Kongreß »Morale e politica in Gramsci«*, Rom, 24.-26. Juni 1987)
- Monasta, A., 1985: *L'educazione tradita. Criteri per una diversa valutazione complessiva dei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Pisa
- Mordenti, R., 1989: »Il Gramsci di Togliatti. Appunti per una filologia gramsciana«. In: A. Catone, G. Baratta (Hrsg.), *Modern Times. Antonio Gramsci e la critica dell'americanismo*. Rom, 413-28
- Pasolini, P.P., 1991: *Empirismo eretico*. Mailand
- Politzer, G., 1968: *Critique des fondements de la psychologie. La psychologie et la psychanalyse*. Paris (1. Aufl. 1928)
- Said, E.I., 1993: *Culture and Imperialism*. London
- Timpanaro, S., 1982: *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana*. Pisa

Dick Boer

Die Bedeutung Gramscis für eine Linke ohne Hegemonie¹

Mit Gramsci verbindet uns die Erkenntnis, daß die Befreiung der Unterdrückten nie nur die Sache eines Kampfes um die Staatsmacht sein kann, sondern immer auch der Kampf um die Herzen und Köpfe der Menschen ist – wir haben es auch von ihm gelernt. Er entwickelte für die Analyse dieses besonderen Kampfes einige – inzwischen bekannte, vielleicht schon allzu bekannte – Begriffe wie »Hegemonie«, »Zivilgesellschaft« und »organischer« bzw. »traditioneller Intellektueller«. Bei diesen Begriffen ist stets zu bedenken, daß sie von Gramsci bewußt »allgemein« gehalten sind, d.h. ihre Gültigkeit ist dem konkreten Träger der Hegemonie, der konkreten Verfaßtheit der Zivilgesellschaft und der konkreten Orientierung des jeweiligen Intellektuellen bzw. Philosophen gegenüber gleichgültig. »Zivilgesellschaft« meint also weder ein Ideal noch eine »dem Staat« (besser: der »politischen Gesellschaft«) gegenüber an sich positive Größe, sondern ist Kampfplatz, konkret: ein zunächst von der herrschenden Ideologie »besetztes Gebiet«. Die militärische Metaphorik, die Gramsci in diesem Zusammenhang benützt – Bewegungs- bzw. Stellungskrieg –, macht dies unübersehbar: Die Unterdrückten müssen diese Zivilgesellschaft erobern, indem sie die Hegemonie erkämpfen. Der Begriff der Zivilgesellschaft ist also eine analytische Kategorie, keine Wertvorstellung. Gegenstand der Analyse ist die Zivilgesellschaft als Form von Klassenherrschaft, deren »Zivilität« eine der Ausbeutung und des Krieges ist, mehr als alle bisherigen Gesellschaften auf dem Weg, in die absolute Barbarei zu verfallen.

Die Analyse soll den Unterdrückten helfen, auf dem Terrain der Zivilgesellschaft ihren Befreiungskampf richtig zu führen, d.h. selber die Hegemonie zu erlangen. Ihre Hegemonie aber wird eine qualitativ andere sein: nicht mehr die Herrschaft *über* die Herzen und Köpfe der Menschen, sondern eine herrschaftsfreie, wahrhaft »kommunistische« Kultur. Die »Mission« der Befreiungsbewegung ist es, die Zivilgesellschaft zu einer wahrhaft 'zivilen' zu machen. Die Zivilgesellschaft wäre dann gegenüber der politischen Gesellschaft tatsächlich das Positive geworden, weil die politische Gesellschaft in der zivilen Gesellschaft »wiederaufgegangen« wäre (H. 5, § 127, 685). Damit wäre auch die für die Befreiung zwar notwendige, für die Perspektive einer herrschaftsfreien Gesellschaft aber zutiefst problematische Verbindung von politischer Gesellschaft (Repression) und ziviler Gesellschaft (in der die Hegemonie immer die Verinnerlichung einer von außen kommenden Disziplinierung bedeutet), aufgehoben. Auch der »organische Intellektuelle« der Befreiungsbewegung, der »demokratische Philosoph« (H. 10, Teil II, § 44, 1336), steht im Zeichen seiner Aufhebung: Ziel seiner »Pädagogik« (seiner Disziplinierung) ist die Demokratisierung des »Philosophischen«. Es ist eine Zivilgesellschaft neuer Qualität, die Gramsci die »regulierte Gesellschaft« nennt, in der Menschen nur noch Sachen, keine Menschen mehr zu verwalten haben (vgl. H. 6, § 88, 783). Diese »klassisch« kommunistische Darstellung des Weges und Zieles der Befreiung des

Menschen aus seiner Unterdrückung – über das Absterben des Staates in das Reich der Freiheit – bedeutet für Gramsci offenbar die reale Bewegung des Kommunismus. Daß sie scheitern könnte, war für ihn undenkbar – wie hart er auch erfahren mußte, daß sie in Italien damals fürs erste gescheitert war. Freilich war ihm klar, daß das von Marx und Lenin überkommene analytische Instrumentarium jeweils an der Wirklichkeit zu schärfen war.

Zivilgesellschaft und Klassenherrschaft

Obwohl in der Gramsci-Interpretation die Auffassung der Zivilgesellschaft als analytische Kategorie ziemlich unumstritten ist, macht die Tatsache, daß »Zivilgesellschaft« auch Element eines anderen Diskurses ist oder werden kann (vgl. den Beitrag von Peter Alheit in diesem Heft), und nicht zuletzt ihre jargonhafte Verwendung eine Klärung immer wieder notwendig. Es kann nicht genug daran erinnert werden, daß »der Zivilgesellschaft – nach dieser Erfahrung eines zu langer Haft verurteilten kommunistischen Abgeordneten des italienischen Parlaments – wenig Ziviles (anhaftete)« und deshalb »der Rückgriff auf Gramsci ... zeigen (kann), daß der Begriff der Zivilgesellschaft keineswegs selbstverständlich mit Demokratie, sondern ebensosehr mit Klassenherrschaft verbunden ist, daß die Zivilgesellschaft also mindestens eine widersprüchliche Konstellation von sozialen Kräften anzeigt« (Demirović 1991, 42). Haug hat dabei recht, wenn er betont, »daß 'societa civile' nicht mit bürgerliche Gesellschaft übersetzt werden sollte. Sondern als die Dimension der Zivilität, der Bürgertugenden, des Bürgersinns, des Citoyens, überhaupt der zivilisierten Gesellschaft« (Haug 1988, 37). Denn es handelt sich ja um die spezifische Problematik einer Klassenherrschaft, der sich auch die anderen Klassen »freiwillig« unterwerfen, die sich also »demokratisch« durchsetzt und sich als solche legitimieren kann. In der Tat: die Zivilgesellschaft ist nicht »bourgeois«, sondern klassenübergreifend, wenn auch nicht klassenlos. Das Übersetzungsproblem ist damit jedoch nicht gelöst. Denn das Mißverständliche am Begriff »Zivilgesellschaft« – gerade, wenn als »Zivilität«, »Bürgertugenden«, »Citoyen« näher bestimmt – ist ihre Nähe zum alltäglichen Sprachgebrauch, der damit etwas eindeutig Positives, eine Wertvorstellung verbindet. Wenn dieses Mißverständnis nicht geklärt wird, geht verloren, was Gramscis Begriff der Zivilgesellschaft gerade entdeckt: die Unterdrückung in der Gestalt der Freiheit. Es kommt dann unvermeidlich zu schillernden Formulierungen wie: »Für mich ist Zivilgesellschaft eine Gesellschaft, in der alle Potentiale, die es in ihr gibt, auf zivilisierte Weise bearbeitungsfähig werden« (Negt 1993, 548). Und es entsteht – nach der Logik dieses Mißverständnisses – der Eindruck des »Mehrwertes« einer zivilgesellschaftlichen Gesellschaft wie der westlichen gegenüber denen des real existierenden Sozialismus, wo eine Zivilgesellschaft nur schwach entwickelt ist: »Die zivilgesellschaftlichen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft formieren sich hier zur konkreten Utopie einer Reformalternative, die sich offen hält für gesellschaftspraktische Erfahrungen mit der Realität des Kapitalismus« (Bialas 1991, 496).

Nun ist aber dieser Eindruck der Zivilgesellschaft als einer fortschrittlichen Tatsache nicht einfach falsch, und er wurde von Gramsci in seiner Analyse auch

ausdrücklich bedacht. Denn die Zivilgesellschaft ist ja nicht das gegenüber dem Sündenfall des Staates ursprünglich Gute. Sie ist eine Errungenschaft der bürgerlichen Revolution, ja sie *ist* diese Revolution. Während die zuvor herrschenden Klassen sich damit begnügten, ihre Macht auszuüben, ist die bürgerliche Klasse darauf aus, die ganze Gesellschaft nach ihrem Bilde zu schaffen – als Gesellschaft von freien und gleichen Citoyens (H.8, §2, 943; vgl. auch H.8, §179, 1043f). So erscheint sie als Fortschritt – als Freiheit gegenüber Zwang, Demokratie gegenüber Diktatur. Sie erscheint so! Das heißt, die Zivilgesellschaft ist zwar von der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden, sie ist aber ohne sie als ihre Basis auch – bisher jedenfalls – nicht zu haben. Dies zu bedenken, ist deshalb wichtig, weil die Überzeugungskraft der bürgerlichen Ideologie im Bereich der Zivilgesellschaft nicht einfach in der Luft des Überbaus hängt, sondern von der Macht der bürgerlichen Klasse an der Basis abhängig ist: der Erfolg »ihrer« Produktionsweise ist ausschlaggebend auch für den Erfolg der Konsensbildung in ihrem Sinne. Wie widersprüchlich ihre Welt auch sein mag, sie wird als realer Fortschritt erfahren – nicht nur im Vergleich mit allen ihr vorhergehenden Gesellschaften, sondern auch im Hinblick auf ihre Alternative: den real existierenden Sozialismus. Gerade ihre »Zivilgesellschaft« ist das Problem ihrer Kritiker: das Problem der Barbarei in der Gestalt der »Zivilisation«.

Hegemoniale Politik in Zeiten hegemonialer Ohnmacht

Gramscis Überlegungen betreffen die Bedingungen für eine Hegemonie der Befreiungsbewegung – der Arbeiterbewegung –, deren organischer Intellektueller er war. Mir fällt dabei auf, daß er sich – jedenfalls in den einschlägigen Texten in den *Gefängnisheften*, die mir zur Verfügung standen – keine Gedanken macht darüber, wie eine solche hegemoniale Politik in Zeiten hegemonialer Ohnmacht aussehen soll. In Zeiten also, in denen die Unterdrückten gerade keinen »Stellungskrieg« führen können, sondern bestenfalls eine Guerilla, wenn überhaupt. Anders gesagt: Wie soll die Linke eine Gegenstrategie entwickeln in Zeiten einer langfristigen Hegemonie jener Kultur, die die Unterdrückten entweder mit Erfolg integriert oder effektiv aus ihrer »Ordnung der Dinge« ausschließt – so daß sie ihre Sehnsüchte und Bedürfnisse entweder im Sinne der herrschenden Ordnung artikulieren oder überhaupt nichts zu sagen haben? Daß dies für Gramsci undenkbar ist, berührt merkwürdig. Denn zu seinen grundlegenden Erfahrungen gehört sowohl eine sozialistische Revolution in der »Peripherie«, die sich nicht ins Zentrum – ins Zentrum der Hegemonie – fortsetzen kann, als auch die Niederlage der Arbeiterbewegung gegen die erfolgreiche »hegemoniale Politik« des Faschismus. Die Erklärung dürfte sein, daß das Verfehlen der Hegemonie seitens der Arbeiterbewegung nach Gramscis Einschätzung nicht auf ihrer »objektiven« Schwäche beruhte, sondern die Konsequenz einer theoretischen Schwäche war – eben die Unterschätzung der relativen Autonomie des ideologischen Kampfes und der Notwendigkeit einer bewußt hegemonialen Politik. Undenkbar war für ihn im Grunde, daß es für eine solche Hegemonie der Arbeiterbewegung keine Basis gäbe. Zwar hat gerade Gramsci klar gemacht, wie sehr die Losung »Alle Räder stehen still, wenn euer starker Arm es will« zu kurz greift, weil hier nur

auf die Machtposition der Arbeiterklasse im Produktionsprozeß geachtet und die Macht der bürgerlichen Ideologie – das Problem der Hegemonie also – vergessen wird. Aber auch für ihn war diese Macht der Arbeiterklasse als Produktionsfaktor noch relativ unproblematisch, d.h. er ging davon aus, daß die bürgerlich-kapitalistisch geprägte Zivilgesellschaft an dieser Macht nie vorbeisehen und den Arbeitern diese ihre Macht auch bewußt gemacht werden könnte. Schon die Tatsache, daß die herrschende Klasse einen Faschismus nötig hatte, der sich *national-sozialistisch* gab, war ein Anzeichen dafür, wie sehr sie die Arbeiterbewegung in ihr Kalkül einbeziehen mußte.

Für Gramsci war also *noch* kein Problem, was für uns inzwischen das Problem schlechthin geworden ist. Denn wir können wohl kaum die relativ ungebrochene Hegemonie der bürgerlich-kapitalistischen Kultur nur noch aus einer theoretischen Schwäche der Arbeiterbewegung erklären, gerade weil wir die Position der Unterdrückten im Produktionsprozeß nicht mehr als *Macht* position einfach voraussetzen können. Für uns ist die Frage: »Kann ... die Übersetzung von Gramscis Impuls einer Politik des Kulturellen unter Bedingungen des transnationalen Kapitalismus noch gelingen? (...) Kann sie es, obwohl hinsichtlich der Klassenstruktur die Rede vom Proletariat nicht mehr greift?« (Haug 1988, 43) Diese Frage ist eine qualitativ neue: Das Problem ist nicht mehr, daß die Arbeitskraft verkauft werden muß, sondern daß sie für Massen von Menschen strukturell unverkäuflich geworden ist (Haug 1993, 501; vgl. Sweezy/Magdoff 1993). Wir müssen uns also ernsthaft Gedanken machen über das für Gramsci noch Undenkbare: eine hegemoniale Politik in einer Situation hegemonialer Ohnmacht.

Der Ausdruck »hegemoniale Politik« scheint hier paradox. Was soll im Zusammenhang der Ohnmacht *hegemonial* bedeuten? Wenn man aber davon ausgeht, daß Gramsci mit »Hegemonie« vor allem ein Problemfeld bezeichnet, dann bedeutet »hegemoniale Politik« nicht unbedingt eine die Hegemonie anstrebende Politik, sondern allgemeiner eine Politik auf eben diesem Feld: dem Kampfplatz der Ideologie. Diese Situation hegemonialer Ohnmacht soll keineswegs dazu führen, den Kampfplatz zu räumen. Vielmehr geht es darum, den Ort und die Art des Kampfes neu zu bestimmen.²

Der real existierende Sozialismus als Lehrstück

Die Episode des real existierenden Sozialismus könnte uns da ein Lehrstück (im Sinne Brechts) sein. Er war ja – das ist meine These – offenbar nicht in der Lage, sich zu einer Weltrevolution zu erweitern, was notwendig bedeutet, daß er überhaupt nicht hegemoniefähig war. Mit seiner regional begrenzten politischen Macht war er von vornherein nicht in der Lage, seine ökonomische und die damit verbundene ideologische Unterlegenheit wettzumachen. Seine politische Gesellschaft war deshalb eine nach außen wie nach innen repressive: er war, ob er es wollte oder nicht, ein Militär- und Polizeistaat. Und dieser Staat sollte eine sozialistische Zivilgesellschaft praktisch aus dem Nichts organisieren!³ Gegenüber der real existierenden bürgerlich-kapitalistisch geprägten Zivilgesellschaft war der real existierende Sozialismus per definitionem im Hintertreffen, eine zurück-

gebliebene, bestenfalls vormoderne Gesellschaft. Daher ist es auch zu kurz gegriffen, seinen Fehler vor allem darin zu sehen, daß er sich immer mehr auf eine administrativ-bürokratische Verwaltung seiner Zivilgesellschaft verließ statt auf hegemoniale Politik. Der eigentliche Fehler lag darin, daß er seine Hegemoniefähigkeit in illusorischer Weise zu behaupten suchte: Er argumentierte mit einer Überlegenheit, die in der marxistischen Theorie zwar verbrieft war, für die aber in der Situation eines Sozialismus als bloßer *Gegengesellschaft* die Bedingungen nicht gegeben waren. Die zunehmende Reduktion aller Politik auf ein administrativ-bürokratisches System, kombiniert mit einer stets hohleren Phraseologie, war mehr Ausdruck als Ursache seines Scheiterns. Dies heißt nicht, daß der Versuch Gorbatschows, durch eine neue hegemoniale Politik aus der Sackgasse des administrativ-bürokratischen Sozialismus herauszukommen, nur unsinnig war. Bloß kam diese Politik nicht nur zu spät, sondern sie unterschätzte auch die globale Hegemonieunfähigkeit des real existierenden Sozialismus. Die Notwendigkeit der Abgrenzung gegenüber der bürgerlich-kapitalistischen Welt wurde sträflich vernachlässigt – die Voraussetzung dafür, daß überhaupt so etwas wie eine Hegemonie innerhalb des eigenen Herrschaftsbereichs möglich sei. Eine solche »hegemoniale Politik« hätte die Schwäche und die Zurückgebliebenheit der sozialistischen Gesellschaft nicht verdrängen dürfen, sondern hätte das Fehlen einer Zivilgesellschaft zum Hauptproblem ihrer Politik machen müssen. Dann wäre die Verbindung von Abgrenzung und Offenheit zwar noch immer als unerträglicher Widerspruch empfunden worden, hätte aber öffentlich und produktiv werden können. Weil man aber offenbar diese Dialektik als Quadratur des Kreises mißverstand, war der real existierende Sozialismus gezwungen, sich wehrlos der Überlegenheit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft auszusetzen.⁴ Ob übrigens eine solche hegemoniale Politik die Niederlage des realen Sozialismus verhindert hätte, ist m. E. zu bezweifeln. Eine Alternative gab es jedenfalls nicht. Aber es wäre eine andere, auch als solche empfundene Niederlage gewesen. Widerstand läßt sich besser als militanter erinnern!

Die von Gramsci zur Klärung der Hegemonieproblematik entwickelte Begrifflichkeit genügt nicht, um die eigenartige Position des Sozialismus an der Macht zu beschreiben – weil sie die Situation hegemonialer Ohnmacht nicht reflektiert. Sie müßte um einige Begriffe erweitert werden, wollte sie dem, was hier der Fall ist, entsprechen. Der real existierende Sozialismus wäre bestenfalls als »befreites Gebiet« zu definieren, von allen Seiten von einem sowohl ökonomisch wie politisch und nicht zuletzt auch ideologisch überlegenen Gegner belagert, permanent gezwungen zu Guerilla-Praktiken, im Schatten der Legalität verzweifelt versuchend, den Kopf über Wasser zu halten.⁵ Nachdem aber die militärische Komponente dieser Guerilla die unmögliche Form des atomaren Wettrüstens angenommen hatte, wurde auch klar, daß dieses »befreite Gebiet« rein militärisch nicht mehr zu halten war. Die einzige Hoffnung zu überleben war, auf die Allgemeinheit der Vernunft zu setzen. Dies war der Sinn des »Neuen Denkens« Gorbatschows: darauf zu wetten, daß die hegemoniale Kultur der bürgerlich-kapitalistischen Welt letztendlich in diesem Sinne vernünftig sei.

Der real existierende Sozialismus ist ein Lehrstück darin, daß wir jetzt feststellen müssen, daß er eine Episode war, weil die hegemoniale Kultur nicht bereit

war, und wegen ihrer kulturellen Hegemonie auch nicht bereit sein mußte, mit ihm zu koexistieren. Das Scheitern dieses Sozialismus macht offenbar, wie real die Situation einer langfristigen Hegemonie einer repressiven Kultur ist. Es lehrt auch, daß es keine Allgemeinheit *über* dieser hegemonialen Kultur gibt, auf welche die Unterdrückten in ihrer Schwäche sich berufen könnten. Auch die mit dem »Neuen Denken« beschworene Vernunft ist eine solche allgemeine Instanz offenbar nicht – oder sie ist es als die famose Idee, die sich blamiert, sobald sie mit der Wirklichkeit in Berührung kommt. Es fehlt das Subjekt, das fähig wäre, die Vernunft zu einer materiellen Gewalt werden zu lassen.⁶

Im Lichte dieser Erkenntnis ist es für die Unterdrückten fatal, wenn es stimmt (und es stimmt!), was Demirović schreibt: »Jeder Teilnehmer muß ... aus präventiven Gründen Politik machen, sein eigenes Interesse von vornherein schon so generalisieren, daß es unter dem Druck von konkurrierenden Themen nicht aus dem Spiel der öffentlichen Meinungsbildung herausfallen kann.« (1991, 51) Und genauso fatal für sie ist die apodiktische Feststellung von Haug: »An diese Fähigkeit (gesellschaftlich relevant zu handeln) ist nicht einmal im Traum zu denken, wenn man sich nicht bewegen kann in den kulturellen Relevanzstrukturen.« (1988, 42) Fatal ist dies, weil es dann außerhalb der »kulturellen Relevanzstrukturen« nur Schweigen gibt und jenseits einer die Hegemonie anstrebenden Bewegung nur die Starre des Todes. Merkwürdiges Paradox: Die theoretische Anstrengung Gramscis, den Unterdrückten eine eigene Stimme zu verleihen, sie mündig zu machen, wird hier so weiter gedacht – oder gerade nicht weiter gedacht –, daß sie entweder am Spiel der öffentlichen Meinungsbildung teilnehmen (wozu sie unfähig sind) oder sich selbst zum Schweigen verurteilen.

Wie mit diesem Problem konstruktiv umgehen? Der real existierende Sozialismus lehrt nicht die Möglichkeit einer gelingenden Wiederholung: seine Guerilla ist definitiv am Ende. Ist dann überhaupt noch eine hegemoniale Politik der Unterdrückten denkbar? Oder sollen wir uns zu den »linken Katastrophenphilosophen« schlagen, die »nichts als Märkte und Mächte der Herrschenden« im Kopf haben (Haug 1988, 32)?⁷ Gibt es nur noch die »Dialektik von Opportunismus und Linkssektierertum« (Haug 1993, 499)? Ist das die Alternative: die herrschende Sprachregelung als hermeneutischen Horizont zu akzeptieren, oder an die kommende Katastrophe zu glauben? Im ersten Fall wird die hegemoniale Ohnmacht zum Anlaß, das Lager zu wechseln, während sie im zweiten Fall durch die Illusion eines geschichtsphilosophischen Determinismus (wonach »die Geschichte« das tut, was wir nicht tun können) gelegnet wird.

Eine dritte Möglichkeit

Wir sollten die Tatsache einer praktisch unantastbaren Hegemonie der bürgerlich-kapitalistischen Kultur illusionslos zum Ausgangspunkt unserer Politik machen. Erst dann könnten wir uns der drohenden Gefahr bewußt werden, daß die Unterdrückten, die nichts als ihr Elend und ihre Sehnsüchte zu vermeiden haben – denn Produktionsfaktor sind sie kaum noch –, sogar dies nicht mehr vermeiden können, weil ihnen die Sprache genommen ist. Wenn ihnen in der Zivilgesellschaft nur noch die Rolle von Konsumenten der Kulturindustrie zugedacht

ist, bleibt ihnen bestenfalls die als »Politikverdrossenheit« artikulierte und disqualifizierte Gleichgültigkeit, der Untergrund der Schwarzarbeit oder die kleine und (auch da gibt es Karrieremöglichkeiten) große Kriminalität. D.h. dort, wo die Zivilgesellschaft noch mehr oder weniger allen »Bürgerrechte« zuerkennt. Den Massen der aus ihr völlig Ausgeschlossenen bleibt nur noch die unmögliche Möglichkeit der Barbarei – des Schreis, des Wahnsinns, des Terrorismus. In dieser Situation, die die Kehrseite der langfristigen Hegemonie der unterdrückten Kultur ist, sollten wir, die wir organische Intellektuelle der Unterdrückten sein möchten, uns nicht unbedacht, wie für Gramsci noch selbstverständlich, »in den Staat hineinarbeiten« wollen (Haug 1988, 40). Dieses »Hinein« könnte bedeuten, daß wir gerade das, was die real existierende Zivilgesellschaft als Ort der bürgerlichen Hegemonie effektiv macht, reproduzieren statt dem entgegenzuwirken. Denn der Effekt der Zivilgesellschaft ist ihr »ziviler« Charakter.⁸ Dadurch macht sie die Unterdrückten zu Barbaren und allen, die sich in bester Absicht in sie »hineinarbeiten«, zu Komplizen ihrer Hegemonie. Unsere Aufgabe wäre vielmehr, unsere Denkarbeit dorthin zu verlagern, wo die »Barbaren« sich befinden. »Ohne die Fähigkeit, ein gesamtgesellschaftliches Projekt auszubilden oder sich mit einem solchen zu verknüpfen« (Haug 1988, 40), gäbe es dort immerhin die Möglichkeit, ohnmächtig, aber nicht sprachlos auf die Katastrophe hinzuweisen. Wie der Engel der Geschichte in Benjamins Thesen, der in seiner Ohnmacht einen letzten Widerstand verkörpert (GS I, 693).⁹ Mit einer »Randgruppen-Strategie«, einem »Schwärmen vom Zugang 'von unten'« (Haug 1988, 40), hat dies nichts zu tun. Denn es ist ja nicht abzusehen, wozu die Marginalisierten fähig sind – außer zu ihrer »Barbarei«.¹⁰ Worum es geht, ist vielmehr, daß am Rande der bürgerlich-kapitalistischen Welt – auf der Grenze zwischen ihrer Zivilgesellschaft und der Barbarei – ein Ort des *Widerstandes* erkennbar bleibt. Dies ist nicht viel, könnte aber zur Zeit alles sein.

Ist uns damit die Hegemonie, wie Gramsci sie als Perspektive auf eine »kommunistische« Kultur eingebracht hat, endgültig abhanden gekommen? Dazu eine letzte Bemerkung: diese Perspektive bleibt uns als Bekenntnis dazu, als utopischer Horizont. Deshalb können wir, wenn wir die Situation der kulturellen Hegemonie des Kapitals wissenschaftlich analysieren, eines *nie* feststellen und zwar, daß sie »ewig« sei. Ich habe mit Bedacht immer von *langfristiger* Hegemonie gesprochen. Das wäre die unaufgebbare Grenze zwischen uns und den »linken Katastrophenphilosophen«.

Anmerkungen

- 1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags beim Kolloquium »Gramsci und die Theorie der Zivilgesellschaft«, Berlin, 23.3.1991. Mit Dank an Peter Jehle für seine kritischen Bemerkungen.
- 2 Haug hat recht: »Die Hegemoniefrage (steht) gnadenlos« (1988, 43). Das gilt gerade für die Situation hegemonialer Ohnmacht, denn hier droht die Hegemonie der Herrschenden absolut zu werden, die Sprachlosigkeit der Beherrschten total.
- 3 Daß Gramsci sich dazu nur allgemein geäußert hat, deutet nicht so sehr auf eine Denkschwäche als auf die Stärke der Problematik des real existierenden Sozialismus. Damit muß eine Strategie des absterbenden Staates wohl oder übel den Charakter eines Postulats bekommen.
- 4 Diese Dialektik als unmöglich zu verwerfen, demonstriert m.E. schon die Hegemonie der bürgerlichen Ideologie. »Aber zum Wesen des modernen Staates gehörte in seiner Entstehungsphase

- die scharfe ökonomische ..., juristische und militärische Abgrenzung nach außen und die Homogenisierung nach innen.« (Fülberth 1991, 48) Es ist genau diese Dialektik von Abgrenzung und Homogenisierung »von oben«, die eine *conditio sine qua non* für die Entstehung der bürgerlichen Zivilgesellschaft war. Freilich hatte es damals noch keine Zivilgesellschaft als kritischen Maßstab gegeben. Diesen Vorteil hatte der real existierende Sozialismus nicht mehr. Er wurde an ihr gemessen, und an dieser ideologischen Macht ist er auch gescheitert.
- 5 Der Begriff »befreites Gebiet« soll das Gegenteil dessen zum Ausdruck bringen, was als »Reich der Freiheit« betrachtet werden könnte. Er bedeutet ja vielmehr ein Terrain, das einem (noch) übermächtigen Feind mit Mühe abgerungen worden ist, wobei eher an Blockade und Abgrenzung als an Offenheit und Pluralismus zu denken ist. Daher ist auch eine Gestalt wie Schalck-Golodkowski eine berechtigte Notwehrmaßnahme, kein moralischer Skandal (was über seine persönliche Moral weder positiv noch negativ etwas aussagt).
 - 6 Michael Brie, der das Konzept des Neuen Denkens nach dem Ende des realen Sozialismus beharrlich weiterzudenken versucht, macht in seiner Polemik mit Robert Kurz unfreiwillig auf dieses Problem aufmerksam. Denn er verwirft zwar Kurz' Vorstellung der Welt der Warenproduktion als alternatives und *subjektloses* Zwangssystem als »Fatalismus«, aber sein Versuch, eine Alternative zu entwickeln, wird völlig subjektlos zur Sprache gebracht. Er kann nur *fragen*: »Wer vertritt heute mit der notwendigen Macht das Interesse an der Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen? Wer hat genügend Einfluß und Gestaltungskraft, um eine nachhaltige Entwicklung in der sogenannten Dritten Welt zu ermöglichen? Wer wird die Integration der aus den Wohlstandinseln ausgeschlossenen Parias durchsetzen? Wer ...« (Brie 1994, 181). Ja, wer: eine Antwort gibt er nicht. Aber die stillschweigende Antwort, die sich aufdrängt, ist: Keiner. Müßte dies nicht als »hegemoniale Ohnmacht« reflektiert werden?
 - 7 Kurz' Analyse der Logik des Kapitals als massenhaftes Überflüssigmachen von Arbeitskraft hat zwar »katastrophale« Folgen für eine hegemonieorientierte Politik, kann aber nicht deshalb als *Katastrophenphilosophie* abgetan werden. Wer das behauptet, müßte sich fragen lassen, ob er nicht selber der Ideologie verdächtig ist.
 - 8 Insofern ist die Zivilgesellschaft nicht nur der »Ort« der bürgerlichen Hegemonie, sondern auch ihr »Grund«. Das hängt eben damit zusammen, daß sie eine Errungenschaft der bürgerlichen Revolution ist.
 - 9 Oder sollte dieser Engel auch ein »Katastrophenphilosoph« sein? In der hegemonialen Politik, wie Gramsci sie dachte, ist diese Figur in der Tat undenkbar. Aber hieße Gramsci weiterzudenken nicht auch, auf Benjamin zurückzukommen?
 - 10 Obwohl, wer den Blick dorthin wendet, in der Tat »außerhalb« der real existierenden Zivilgesellschaft Möglichkeiten einer »Randgruppen-Strategie« entdecken könnte (Wielenga 1994). Dies a priori auszuschließen, wäre eine geschichtsphilosophische Verabsolutierung, die derjenigen der »Katastrophenphilosophen« merkwürdig ähnlich sieht!

Literaturverzeichnis

- Benjamin, W.: »Über den Begriff der Geschichte«. In: Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1972ff, Bd. I, 691-703
- Bialas, W., 1991: »Editorial I (aus dem Osten)«. In: Das Argument 188, 495ff
- Brie, M., 1994: »Kollaps der Modernisierung oder globale Revolution der Modernisierungsweise? Wider den Pessimismus der Revolutionäre«. In: Das Argument 204, 171-84
- Demirović, A., 1991: »Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie«. In: Das Argument 185, 41-56
- Fülberth, G., 1991: »Zivilgesellschaft als Nationalreligion«. In: Konkret 5, 46-51
- Haug, W.F., 1988: »Gramsci und die Politik des Kulturellen«. In: Das Argument 167, 32-48
- ders., 1993: »Brauchen wir einen neuen Antifaschismus?« In: Das Argument 200, 499-504
- Negt, O., und W.F. Haug, 1993: »Ende der Nachkriegszeit – Ende des Antifaschismus? Oskar Negt im Gespräch mit Wolfgang Fritz Haug«. In: Das Argument 200, 535-50
- Sweezy, P.M., und H. Magdoff, 1993: »Den Kapitalismus in seiner Geschichte begreifen«. In: Das Argument 198, 223-29
- Wielenga, B., 1994: »Reorientierungsversuch in der Modernisierungskrise«. In: Das Argument 204, 233-45

Wolfgang Fritz Haug

Gibt es totale »hegemoniale Ohnmacht«?

Dick Boer gibt eine ebenso klare wie an die Wurzel gehende Zustandsbeschreibung. Vieles leuchtet ein. Ein Hauptelement seiner theoretischen Grammatik aber verleitet dazu, die »Ordnung der Dinge« und damit die Theorie der möglichen Praxis zu verfehlen. Es ist eine binäre Logik, die in reiner Form nur das Entweder/Oder kennt. Dieser Logik entgehen Übergänge und Überlagerungen, Mehrschichtigkeit und Ungleichzeitigkeiten. Sie lenkt die Aufmerksamkeit nicht auf Kräfteverhältnisse, nicht auf das wechselseitige Ineinanderwirken der Gegensätze. Sie nagelt die Dinge auf einen Zustand fest, dem sie ein Wesen zuordnet. Kurz, sie ist ebenso undialektisch wie unpraktisch. Ich versuche, diese Kritik an zwei Beispielen festzumachen:

Entweder/Oder 1: »Wie soll eine Linke eine Gegenstrategie entwickeln in Zeiten einer langfristigen Hegemonie jener Kultur, die die Unterdrückten entweder mit Erfolg integriert oder effektiv aus ihrer 'Ordnung der Dinge' ausschließt«.

Entweder/Oder 2: Unter den gegebenen Umständen müssen die Unterdrückten »ihre Sehnsüchte und Bedürfnisse entweder im Sinne der herrschenden Ordnung artikulieren, oder (sie haben) überhaupt nichts zu sagen«. Anders gesagt: Die Unterdrückten – Dick Boer müßte ihnen zugestehen, daß sie ihre eigenen Intellektuellen hervorbringen – auf tendenziell hegemoniefähige Politik zu orientieren, läuft darauf hinaus, daß sie »entweder am Spiel der öffentlichen Meinungsbildung teilnehmen (wozu sie unfähig sind) oder sich selbst zum Schweigen verurteilen«.

Für linke Intellektuelle folgt daraus, es Benjamins Engel der Geschichte gleichzutun: mit aufgespannten Flügeln des Geistes, aber rückwärts, unwiderstehlich vom Sturmwind des »Fortschritts« der Katastrophe entgegengetrieben zu werden, die sich auftürmende Schädelstätte der Fortschrittsoffer vor Augen, mit der letzten Handlungsmöglichkeit, »ohnmächtig aber nicht sprachlos auf die Katastrophe hinzuweisen«.

Es mag sein, daß es einmal angesichts der Katastrophe rückblickend so aussieht, als hätten wir längst keine andere Zukunft (bzw. Zukunftslosigkeit) mehr gehabt als diese. Von heute aus wird es aber nicht nur einem Lutheraner so vorkommen, daß der Rückzug der kritischen Intellektuellen auf ein so gedeutetes Vorbild des Geschichtsendels die Heraufkunft der Katastrophe befördern könnte. Wer der Welt mit Entweder/Oder gegenübertritt, heißt es sinngemäß bei Brecht, dem antwortet sie für gewöhnlich mit Weder/Noch. Freilich wird eine Botschaft nicht dadurch widerlegt, daß man auf unangenehme Folgen verweist. Ich glaube aber, daß die inhaltlichen Grundbegriffe Dick Boers Einwände gegen seine These rechtfertigen.

Das theoretisch Neue, das Boer bringt, ist der Begriff *hegemoniale Ohnmacht*. Von ihr meint er, Gramsci mache sich hierüber keine Gedanken. Es kommt aber ganz darauf an, was man darunter versteht. Gramsci analysiert ja gerade bestimmte Formen des Ökonomismus-Fatalismus als Hinwegtröstungen über Situationen der Niederlage und Ohnmacht. Er untersucht, ob es je stimmt, daß die Subalternen gänzlich ihrer geschichtlichen Subjekthaftigkeit verlustig gehen, und weist selbst in extremen Grenzsituationen Elemente derselben auf. Er zeigt die ambivalente Wirkung fatalistischer Ideologien, zugleich die Individuen zu stabilisieren *und* die Ansätze zu blockieren, diese Situation zu überschreiten. Boer totalisiert die *hegemoniale Ohnmacht*. Sie wird zu einem epochalen geschichtsphilosophischen Wesen. Wäre dieser Begriff selbst ein postkommunistisches Tröstungsmittel? Was leistet er?

Die gegenwärtige hoffnungslose Lage Kubas wird zum Paradigma, nach dem retrospektiv die gesamte Sozialismusgeschichte seit 1917 gedeutet wird. Die Sowjetunion war objektiv nie mehr als ein Kuba der letzten Tage: »befreites Gebiet«, rettungslos

umschlossen vom Feind, nicht nur militärisch, sondern vor allem von dessen Überzeugungskraft, die in seiner überlegenen ökonomischen Potenz begründet war.

Um dieses Geschichtsbild zu stützen, definiert Boer die Gramscischen Begriffe um. Gegen idyllische Verklärungen betont er zu Recht, daß Zivilgesellschaft bei Gramsci als analytische Kategorie zu verstehen ist. Aber er behauptet zu Unrecht: »Gegenstand der Analyse ist die Zivilgesellschaft als Form von Klassenherrschaft, deren 'Zivilität' eine der Ausbeutung und des Krieges ist, mehr als alle bisherigen Gesellschaften auf dem Weg, in die absolute Barbarei zu verfallen«. Das verfehlt die Widersprüchlichkeit. Aus der Formel integraler Staat = Hegemonie + Zwang (die er nicht erwähnt), macht er: in der Zivilgesellschaft bedeutet »Hegemonie immer die Verinnerlichung einer von außen kommenden Disziplinierung«. Das trifft natürlich nur für die Subalternen zu und selbst für sie in vieler Hinsicht nur partiell. Es verkennet die Logik dessen, was ich in den *Elementen einer Theorie des Ideologischen* als *antagonistische Reklamation* untersucht habe: die Vertikalisierung ideologischer Werte und ihren (nicht kompromißlerisch, sondern semiotisch verstandenen) Kompromißcharakter, der dadurch entsteht, daß die gesellschaftlichen Antagonisten, um überzeugend zu wirken, dieselben Instanzen anrufen, sie als imaginäre Allgemeine behandeln müssen. Aber eben dies schafft Boer ab in seiner Lehre, die er aus dem Scheitern der Perestrojka zieht: Das Neue Denken war illusionär, indem es um Hegemonie rang. Dies entsprang einer doppelten Fehleinschätzung: Verkennung der eignen prinzipiellen Hegemonieunfähigkeit und Glaube an eine gewisse »Vernünftigkeit« der Gegenseite. »Es lehrt auch, daß es keine Allgemeinheit über dieser hegemonialen Kultur gibt, auf welche die Unterdrückten in ihrer Schwäche sich berufen könnten«. Merkwürdig, daß ein Theologe so sprechen kann, dessen Gott doch genau als solche »Allgemeinheit über dieser Kultur« angerufen wird.

Hegemonie ist nicht als Zustand, sondern als Prozeß zu behandeln. Sie bildet keine monolithische Einheit, sondern ein Geschiebe und Gedränge hegemonialer Bestrebungen, durchzogen von Brüchen, Lücken. Nichthegemonie ist scharf von Dyshegemonie zu unterscheiden: jene drückt ein ungünstiges Kräfteverhältnis aus, diese eine sektiererische Politik, die eine Fremdhegemonie fördert, indem sie eine breite Allianz gegen sich provoziert. Man mag argumentieren, daß es eine Grundstruktur gibt, mit der sich die Eigentumsverhältnisse artikulieren. Empirisch stimmt das zu jedem Augenblick, aber dabei handelt es sich nur um das, was Stuart Hall *tendential alignments* genannt hat, Affinitäten, die eine Tradition und Trägheit aufweisen, aber in der Sache nicht notwendig, daher auf die Dauer auflösbar sind.

Boer ersetzt Gramscis Begriff der Subalternen durch den der Unterdrückten. Ich halte das für einen wenig geeigneten Begriff, weil er zur Illusion eines säuberlichen Auseinanders von Unterdrückern und Unterdrückten verführt. Das Ineinander ist aber gerade das Problem. In seine Kräfteverhältnisse gilt es einzugreifen. Für linke Umgangssprache wirkt dabei wohl meine von Boer zitierte Formulierung absurd, laut Gramsci gelte es, sich im Ringen um die Hegemonie »in den Staat hineinzuarbeiten«. Boer klagt diese Orientierung an, sie laufe darauf hinaus, sich zu Komplizen der Herrschenden und ihrer Hegemonie zu machen. Es ist nicht klar, wie er das meint. Wenn etwa das Bewußtsein für die Notwendigkeit einer ökologischen Wende gestärkt wird, arbeitet man sich in Gramscis Sinn in den »Staat« hinein. Nicht im umgangssprachlichen Sinn. Gramsci verwendet einen erweiterten Staatsbegriff: wenn gesellschaftliche Gruppen Elemente ideeller Vergesellschaftung bilden, dann interpretiert er dies im Sinne seines »integralen Staates« als Hineinarbeiten in diesen, in einen Bereich, wo die politischen Entscheidungen sowohl ihre Ressource als auch ihr Korrektiv finden. Beides können sie nicht auf Dauer ungestraft mißachten.

Reinhard Markner

Freiwillige Selbstbegrenzung

Jean L. Cohens und Andrew Aratos Theorie der bescheidenen Revolution

Selten hat die Gestaltung eines Buches den Anspruch seiner Autoren, ein Standardwerk vorzulegen, sinnfälliger illustriert. *Civil Society and Political Theory**, ein so kompakter und schwerer Band, daß er die Assoziation eines Ziegelsteins wecken könnte. Zugleich handelt es sich um einen Band mit eminent aktuellen Praxis- wie Theoriebezügen, eine Analyse noch nicht abgeschlossener politischer Entwicklungen wie auch einen Beitrag zu einer unbeeendeten Debatte. Gleichwohl kündigen Cohen und Arato an, »eine systematische *Theorie* der Zivilgesellschaft« (3) entwerfen zu wollen.

Aus dieser nachdrücklichen Ambition spricht das Unbehagen an der diffusen Gestalt, die das Konzept der »civil society« in einer Vielzahl von Applikationen wie auch der Mehrzahl der Definitionen bisher abgegeben hat. »Wohl weil sie so sehr in Mode gekommen ist, ist die Idee der Zivilgesellschaft heute so zweideutig geworden.« (421) Diese Einschätzung ist schon ein Topos der Diskussion. So verspürte auch Micha Brumlik vor drei Jahren ein mulmiges Gefühl bei seinem »Versuch, den Pudding an die Wand zu nageln«, und warnte pathetisch vor »einer neuen Form linker Unwahrhaftigkeit« im Umgang mit dem in Mode gekommenen Begriff (Brumlik 1991, 987). Der Verdacht, deutsche Autoren übten sich im »Nachplappern eines angelsächsischen Theorieimports, der mit hiesigen Gegebenheiten nur wenig zu tun zu haben scheint« (ebd., 991f), hatte ihn nicht als einzigen beschlichen (vgl. Heins 1992). Vor allem aber hat sein Hinweis, beeilen müsse sich, »wer die Chancen, die die bereits bestehende *civil society* für ein linkes, d.h. universalistisches Projekt bietet, aufnehmen will ... , wenn anders nicht, wie schon so oft, die Konservativen das Bestehende für sich vereinnahmen sollen« (ebd., 993), neuerdings nachhaltig Bestätigung gefunden. Vor wenigen Monaten druckte die CDU-Monatszeitschrift *Die politische Meinung* als Aufmacher den Artikel »Für eine Zivilgesellschaft« des Hamburger Politologen Winfried Steffani, der als Kriterien für die Etablierung einer bürgerlichen »Solidargemeinschaft« (Steffani 1994, 29) vor allem Pluralismus, Subsystemautonomie, Oppositionsfreiheit und, konkreter auf das neuverstandene »Modell Deutschland« bezogen, föderale Staatsstruktur aufzählte, nicht ohne auf den »Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft« (ebd., 28) hinzuweisen.

Die vollständige Systemkonformität dieses Entwurfs, wie sie nicht zuletzt in einer Art Apologie des Lobbyismus – bei gleichzeitigem Hinweis auf die Funktion der Fraktionsdisziplin als Schutz vor Sonderinteressen – hervortritt, wäre gewiß nicht nach Cohen/Aratos Geschmack. Wenn sie in der Einleitung Stellung

* Jean L. Cohen, Andrew Arato: *Civil Society and Political Theory*. MIT Press, Cambridge, Mass. und London 1992 (xxi, 771 S., Ln., 45 \$; br., 26,95 \$)

zu den drei nach ihrer Ansicht die politische Philosophie dieser Tage beherrschenden Auseinandersetzungen beziehen, wird deutlich, daß sie auch kein affirmatives Verhältnis zu den herrschenden theoretischen Zuständen anstreben. An den auf Schumpeter zurückgehenden pragmatischen Demokratietheorien, welche in den Machtmechanismen moderner Staaten eine Arbeitsteilung zwischen Bürgerschaft und politischer Elite institutionalisiert sehen, bemängeln sie die »Verabschiedung des normativen Kerngehalts oder des eigentlichen Begriffs der Demokratie« (7f) – während sie den konkurrierenden partizipatorischen Modellen wie Hannah Arendts Republikanismus, die dem einzelnen aufgeklärten Bürger das Recht auf unmittelbare Teilhabe an Entscheidungsprozessen zubilligen, »etwas hohle normative Visionen« (8) vorwerfen, welche überdies, was schwerer wiegt, der »Entdifferenzierung von Gesellschaft, Staat und Ökonomie« (7) durch den Entwurf *eines* demokratischen Organisationsprinzips für alle drei Sphären Vorschub leisten. Gleichfalls verworfen werden die Alternativen »wirtschaftsinterventionistischer Wohlfahrtsstaat« im keynesianisch-sozialdemokratischen und »Neoliberalismus« im Hayek-Thatcherschen Sinne. Gilt hier die Option der Autoren Habermas' Parole einer Fortsetzung des Sozialstaatsprojekts »auf höherer Reflexionsstufe« (Habermas 1985, 157), erscheint ihnen dessen Theorie des kommunikativen Handelns als geeignet, eine Vermittlung im gegenwärtig stärker im Vordergrund stehenden Streit zwischen Grundrechts-Liberalen und KommunitaristInnen herbeizuführen. So wie die neuere Auffassung der *civil society* an die Stelle eines nur unwesentlich über Locke hinausgekommenen »besitzindividualistischen« Begriffs derselben treten müsse, wie er bei den Liberalen noch immer anzutreffen sei, könnten die Prinzipien der Diskursethik die Forderung der KommunitaristInnen nach »gemeinsamen Normen« erfüllen, »ohne die Idee der Universalität oder die der moralischen Rechte zu verabschieden« (22).

Indem sie den Argumenten der Liberalen und KommunitaristInnen gleichermaßen Rechnung tragen, stellen Cohen/Arato klar, daß der von Habermas geißelte »normative Defaitismus« (Habermas 1992, 400), ob von empiristischer oder postmoderner Seite, ihnen weder theoretisch noch politisch naheliegt: »Zugegebenermaßen ist es unser Anliegen, ein gemeinverbindlich-normatives Projekt vorzustellen, und in diesem Sinne sind wir postmarxistisch« (2). Wenn allerdings mit dieser Selbsteinschätzung gemeint ist, über den (Neo-)Marxismus hinaus zu sein, ohne über ihn hinweggehen zu wollen (vgl. 71), so ist sie schlecht mit einem Buch zu vereinbaren, das nicht selten Belege für eine andere, äußerst harsche These Brumliks zu liefern scheint: »Wer über die *civil society* diskutiert, befindet sich – von Marx aus gesehen – im Lager des Rechtshegelianismus.« (Brumlik 1991, 992) Denn wo in ihm das Bild Hegels als des »repräsentativen Theoretikers der bürgerlichen Gesellschaft (*civil society*)« (91) ausgestellt wird, sind die Ätzspuren, die Marx' eingestandenermaßen »brillante Kritik von 1843« (103) einst hinterlassen hatte, retuschiert. Zwar ist dies keine Überraschung, war doch Cohen schon 1982 in *Class and Civil Society*, der überarbeiteten Buchfassung ihrer Dissertation, an die »Grenzen Marxscher Kritischer Theorie« gestoßen. »Verglichen mit dem Reichtum der institutionellen Ausbildung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat in ihren wechselseitigen Beziehungen, wie sie Hegel vorführt, erscheint Marx' Analyse ziemlich dürftig«, hieß es dort (Cohen 1982, 24f),

und die Autorin sah in der »Identifizierung der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer wichtigsten historischen Erscheinungsform, dem Kapitalismus« (ebd., 24) und dem Programm der Überwindung beider gar die entscheidende theoretische Grundlage für den »Zusammenhang von Marxismus und Autoritarismus« (ebd., 29). Andererseits ist doch erstaunlich, daß die beiden New Yorker Hochschullehrer nicht einmal Habermas' Behauptung, bei Marx trete an »Stelle der Identität von bourgeois und homme, der Privateigentümer mit den Menschen... die von citoyen und homme« (Habermas 1962, 142f), als fehlerhafte Paraphrase eines vielzitierten Passus aus der *Judenfrage* (vgl. MEW I, 370) identifizieren können und sie statt dessen mit dem dubiosen Urhebervermerk »Marx, nach Habermas« (228) versehen. Das hat seine Konsequenz, denn der Habermas der Habilschrift ist einer der Gegenspieler der Zivilgesellschaft, die im zweiten Teil, »The Discontents of Civil Society«, die Stelle vertreten, die zehn Jahre zuvor in Cohens erstem, nahezu gleichlautend betiteltem Kapitel (»Civil Society and Its Discontents [Das Unbehagen in der bürgerlichen Gesellschaft]«, Cohen 1982, 23-52) Marx einnahm.

Zunächst aber widmen sich Cohen/Arato dem neueren Diskurs und seinen Wegbereitern. Das erste Kapitel lokalisiert vier Zentren der zeitgenössischen Diskussion: Osteuropa, Frankreich, Deutschland und Lateinamerika. Aus der Debatte in Polen und Ungarn seit Ende der siebziger Jahre, die der Hungaroamerikaner Arato kontinuierlich verfolgt und in einer Reihe von Beiträgen kommentiert hat, beziehen die Autoren vor allem den auf den Solidarność-Vordenker Jacek Kurón zurückgehenden Begriff der »sich selbstbegrenzenden Revolution« (32). Mit ihm sollte die Strategie beschrieben sein, in der die Lehre aus den Erfahrungen von 1956 und 1968 gezogen wurde: die Unmöglichkeit sowohl einer den Status quo bis hinein in die Bündnisverhältnisse bedrohenden »potentiell totalen Revolution von unten« als auch eines die bestimmende Rolle der KP zurücknehmenden »Reformprozesses von oben« (31). Cohen/Arato, gleich den polnischen Intellektuellen Anhänger einer gesellschaftlichen Reform von unten und überzeugt von der Tauglichkeit ihres Begriffs in Anwendung auch auf »westliche« und »südliche« Verhältnisse, kritisieren nun gerade, man habe ihn »nur zu oft mit den strategischen Zwängen durcheinandergebracht, denen emanzipatorische Bewegungen unterliegen« (16). Sie sehen in ihm die praktischen Auswirkungen des Verschwindens von »fundamentalistischen Projekten zur Aufhebung von Bürokratie, ökonomischer Rationalität oder gesellschaftlichen Schranken« (ebd.) vom theoretischen Horizont der Bürgerbewegungen der achtziger Jahre bezeichnet. »Die in der Zivilgesellschaft wurzelnden Bewegungen haben aus der revolutionären Tradition gelernt, daß derartige fundamentalistische Projekte den Zusammenbruch der gesellschaftlichen Steuerung und Produktivität sowie die Unterdrückung der Pluralität heraufbeschwören, die dann allesamt von den Kräften der Ordnung nur vermittels dramatischer autoritärer Maßnahmen wiederhergestellt werden können.« (Ebd.) Ein merkwürdiges Wort, »die Kräfte der Ordnung« – es scheint nicht recht geeignet, die Truppen eines Mac Mahon zu beschreiben. Oder die eines Jaruzelski, was hier bedeutsamer ist, denn es erinnert daran, daß auch die auf maßvolles Vorgehen bedachte polnische Gewerkschaftsbewegung von 1980/81 unsanft gestoppt wurde; daß also »Selbstbegrenzung«

keine autonome Setzung sein kann. Mit den Worten der Autoren: »Für Kompromisse benötigt man Partner, und zwar wohl reformorientierte« (60). Wie dem auch sei, das Konzept der sich selbstbegrenzenden Revolution ist eines, über das nachzudenken sich lohnt. Vielleicht sollte man es über die politischen Entwicklungen des letzten Jahrzehnts hinaus zurückverfolgen und als ein Element in der Tradition der bürgerlichen Revolutionen herausarbeiten, etwa in den fehlgeschlagenen Versuchen zur konstitutionellen Einbindung der Könige von Frankreich und Preußen 1791 und 1849. Die demokratische Entwicklung Englands seit 1832 ließe sich als ein einziges Beispiel für Selbstbeschränkung auf seiten reforminteressierter Kräfte auffassen, mit dem allerdings ernüchternden Ergebnis, daß die BritInnen es bis heute nicht zu einer geschriebenen Verfassung oder einer demokratischen zweiten Kammer gebracht haben. Das aber ist natürlich nicht Anliegen von Cohen/Arato, die ihr Ziel darin sehen, »die Idee der Zivilgesellschaft weiterzuentwickeln und systematisch zu rechtfertigen, zum Teil neu gefaßt unter Rekurs auf sich selbstbegrenzende Demokratiebewegungen, welche Räume sowohl für negative wie positive Freiheit zu erweitern und verteidigen sowie egalitäre Formen der Solidarität wiederzubeleben trachten, ohne dabei die Selbstregulierung der Wirtschaft zu gefährden« (17f).

Die Rede von der »Selbstregulierung der Wirtschaft«, die in Osteuropa natürlich erst etabliert werden mußte, deutet es an: Mit dem (erst nach Abfassung des Buches eingetretenen, vgl. 622) vorläufigen Abschluß der Phase dramatischer Umwälzungen dort zeigt sich, daß die Politik der Selbstbegrenzung mit ihrer »bewußten Hinnahme der Verlangsamung des Wandels« (73) zuletzt selbigen in einem Umfang herbeigeführt hat, daß ihr ursprünglich polnischer Begriff eine Westverschiebung erfahren muß, soll er eine über strategische oder prozedurale Aspekte hinausgehende Bedeutung behalten. Seine Applikation auf die neueren amerikanischen und westeuropäischen BürgerInnen(rechts)bewegungen scheint angemessener, insofern hier nur je einzelne, wenngleich wichtige Elemente des herrschenden Systems in Frage gestellt wurden. Ähnliches gilt für das Konzept der Zivilgesellschaft selbst: »In Diktaturen«, ob in Osteuropa oder in Lateinamerika, »hatte die Verschiebung des Demokratisierungsprojekts in den Bereich der Zivilgesellschaft stets etwas Zwanghaftes und Künstliches: Die Sphäre des Staates (geschweige denn die der Wirtschaft) und möglicher parlamentarischer Vermittlung war verwehrt nicht aufgrund einer normativen Entscheidung, sondern aus strategischer Notwendigkeit.« (81) Mit Besorgnis sehen Cohen/Arato, wie mit dem Umsturz der alten Ordnung in Osteuropa dessen AnstifterInnen einen »Wechsel des Terrains zur politischen Gesellschaft« vollziehen (Arato 1990, 120) und so die »Demobilisierung der Zivilgesellschaft« (68) vor Vollendung deren Wiederaufbaus zulassen oder gar ihre weitgehende neoliberalistische Reduzierung auf die ökonomische Sphäre im Sinne des Marxschen Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft anstreben. Als Arato im Juli 1990 diese Beobachtungen auf einer Tagung des Wiener Instituts für die Wissenschaften vom Menschen vorstellte, wurden seine Bedenken auf desillusionierende Weise dadurch bestätigt, daß ihm Miklós Szabó und Jerzy Szacki nicht anders als Leszek Kolakowski und E.-W. Böckenförde entgegneten, in den Ländern des Ostens obliege nun »paradoxaerweise« dem Staat die Wiederherstellung der Zivilgesellschaft »von oben«

(vgl. Szabó et al. 1990): die genaue Umkehrung dessen, was Arato seit der Polenkrise ein Jahrzehnt zuvor gefordert hatte (vgl. Arato 1982, 48).

Um die Frage des Verhältnisses von »politischer« und ziviler Gesellschaft kreist auch die Analyse der drei anderen Diskussionszusammenhänge, in die das erste Kapitel, »The Contemporary Revival of Civil Society«, Einblick nimmt. Beeinflußt, so Cohen/Arato, von osteuropäischen Dissidenten und Tocqueville gleichermaßen, versuchten die Theoretiker der »deuxième gauche«, unter ihnen André Gorz, Alain Touraine und Pierre Rosanvallon, den Entwurf eines Kontrastprogramms zu der traditionell staatsfixierten Ideologie der französischen Linken und verschoben damit »den Angriffspunkt der Demokratisierungsbestrebungen vom Staat in die Gesellschaft« (39). In Claus Offes Arbeiten sehen die Autoren, trotz einer Reihe von Einwänden, die wichtigste Artikulation eines – von ihnen geteilten – linken Unbehagens am sozialstaatlichen Modell; ferner interessiert sie das Bemühen der Grünen, »parlamentarische und basisbestimmte Politikformen« (46) nebeneinander zu praktizieren. Für die reichhaltigste Debatte aber halten sie die lateinamerikanische, repräsentiert durch Autoren wie Guillermo O'Donnell und den neuen brasilianischen Präsidenten Fernando H. Cardoso. Finden sie bei Offe nur die Wahl »zwischen einer neokonservativen (depolitisierten) oder einer radikaldemokratischen (politischen) Zivilgesellschaft« (77), begegnet ihnen hier ein differenzierteres Zyklenmodell, »in dem die entpolitisierte Zivilgesellschaft den Normalzustand darstellt, der sogar autoritäre Herrschaft überstehen kann, während die politische Zivilgesellschaft nur eine Ausnahmephase der Mobilisierung oder des Aufruhrs ist« (ebd.). Ihren zugleich analytischen und normativen Ansprüchen genügt am ehesten eine Theorie, die eine doppelte Demokratisierung in politischer und ziviler Gesellschaft zum Gegenstand hat (vgl. 81).

Auf diesen Blick in die Gegenwart folgt die Rückschau in die Philosophiegeschichte, der – schließlich handelt es sich hier wesentlich um eine Theorie in Kommentarform nach Vorbild Habermas' – beinahe die Hälfte des Buchs ausmacht. Am Hegel-Abschnitt, der sich um die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft als »Antisittlichkeit« und die notorische Staatslastigkeit der Rechtsphilosophie dreht, ist auffällig, mit welcher Vehemenz das Ansinnen artikuliert wird, die Familie der bürgerlichen bzw. zivilen Gesellschaft zuzurechnen. Der Einwand kommt überraschend, bedenkt man die zahlreichen theoriehistorischen und systematischen Gründe, die ihm entgegenstehen – und erst recht die sozialgeschichtlichen: »Damit die Familie als eine bestimmte Art freiwilliger Assoziation in der bürgerlichen Gesellschaft situiert werden kann, müßte sie ihre patriarchale Form abschütteln und, jedenfalls vom Prinzip her, egalitär werden.« (630) So wirft diese in zwei zusammen über drei Seiten langen Anmerkungen (vgl. 628- 633) vorgetragene Argumentation weniger Licht auf Hegel als auf die internen Organisationsschwierigkeiten der Studie – sie ist weder im Hegel- noch im (knapp 150 Seiten starken!) Anmerkungsstück am Platze, und schon gar nicht dort, wo sie in Form einer so schrillen wie haltlosen Behauptung wiederkehrt: »Es gibt keine Rechtfertigung dafür, daß Hegel die Familie aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgespart und daß Gramsci sie gänzlich ignoriert hat.« (703) Ihre anderslautende Entscheidung hätten die Autoren beispielsweise sinnvoller in der

Auseinandersetzung mit Habermas' These von der »publikumsbezogenen Privatheit« erläutern können (Habermas 1962, 55; vgl. auch 1981, Bd. 2, 557).

Leider ohne auf Tocqueville näher einzugehen, den sie wiederholt als wirklichen, Hegels »Stände«-Konzept überholenden Entdecker der Bedeutung von »freiwilligen Assoziationen« für das Funktionieren einer modernen Gesellschaft benennen (vgl. 116), springen Cohen/Arato ins 20. Jahrhundert, wo sie sich zunächst Parsons' Analyse desselben Objekts, der amerikanischen Demokratie, zuwenden. Auch Parsons' Konzept der »societal community« bzw. »Gemeinschaft society« (zit. 137) – wohlgemerkt kein kommunitaristisches (vgl. 139) – liege »das Assoziationsprinzip« (130) zugrunde. Die geforderte Solidarität sei sowohl über in »Diskussion und Debatte« (131) hergestellten Konsens wie im Rückgriff auf Aspekte eines gemeinsamen, vorverständlichen Kulturhintergrunds erreichbar. Hier zeigt sich nicht nur ein Bezug zu Habermas' »Lebenswelt«-Konzept (vgl. 427), sondern auch zu Gramscis Reflexionen zur *società civile* als Sphäre des hegemonial bestimmten Konsenses. »Die Verbindung von Parsons und Gramsci«, heißt es mit anderer Begründung, »läßt sich leicht rechtfertigen. Beide sind von Hegel beeinflusst, korrigieren ihn aber, indem sie die bürgerliche Gesellschaft nicht nur vom Staat, sondern auch von der Wirtschaft unterscheiden.« (118) Eben damit ist natürlich Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft durchaus der Boden entzogen. Bobbios Schlußfolgerung, die *società civile* sei daher dem Überbau zuzuschlagen, ersetzen Cohen/Arato durch die Interpretation, daß »diese Verschiebung die gesamte Doktrin von Basis und Überbau irrelevant machte« (145). Doch so wie Parsons nonkonformistische liberale Theorie immer wieder »in eine schwerlich überzeugende Apologie der zeitgenössischen amerikanischen Gesellschaft« (118) zurückfalle, bleibe auch Gramscis Undogmatik, frei nach Perry Andersons großer Abhandlung von 1977, in »Antinomien« verstrickt. Zwar bedeute seine Analyse einen großen Fortschritt gegenüber der in undialektischer Weise basis- und staatsfixierten »Orthodoxie« seiner Zeit, doch vermissen die Autoren ein Bekenntnis zur pluralistischen Aufrechterhaltung der zivilen in der »regulierten Gesellschaft« (vgl. 157-59).

Mit einigen aus dem Gramsci-Kapitel hervorgehenden Annotationen zu Anderson und Bobbio endet der erste Teil und damit die Vorstellung der aus der »Begriffs- und Theoriegeschichte sowie dem Selbstverständnis der sozialen Bewegungen« (299) bezogenen Analysen der bürgerlichen bzw. zivilen Gesellschaft. Der folgende Teil durchleuchtet im Unterschied dazu diejenigen »gesellschaftskritischen« Ansätze, gegen die eine »rekonstruierte« Theorie der Zivilgesellschaft Resistenzen entwickelt haben muß, soll sie Bestand haben. »Wider die Entdifferenzierung« könnte sein Motto lauten. So demonstrieren die Autoren in Auseinandersetzung mit Hannah Arendt, ihrer großen Vorgängerin an der New School for Social Research (wo Cohen promovierte und Arato einen Lehrstuhl innehat), wie deren philhellenischer Republikanismus mit seiner an der Polis ausgerichteten Idealvorstellung von öffentlicher Politik eine Ausdifferenzierung von Staat und Zivilgesellschaft nur als Entpolitisierung letzterer mißbilligen kann (vgl. 653). Indem die mit dem Fortschritt der Geschichte entstehenden Verluste als unwiederbringlich erscheinen, vertieft sich die Kluft zwischen Ideal und Realität, wird die Moderne normativ überfordert. Es entsteht das, was anderswo

als »Widerspruch zwischen Verfallstheorie und Zeitkritik« (Dubiel 1994, 31), zwischen Pessimismus und Engagement ausgemacht worden ist. Wenn Arendt, aus naheliegenden Gründen formierten Massen gegenüber mißtrauisch, die neuen sozialen Bewegungen ablehnt, diskreditiere sie auch die letzten (potentiellen) Träger des geforderten republikanischen Geistes (vgl. 200). – Ähnlich unwiderruflich wie bei Arendt der Substanzverlust der republikanischen Öffentlichkeit präsentieren sich die Tendenzen zur Verschmelzung von (bürgerlicher) Gesellschaft und Staat in drei erstmals in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre – in der gleichen Reihe (»Studies in Contemporary German Social Thought«) wie Cohen/Aratos Studie – auf Englisch erschienenen Büchern: Schmitts *Lage des Parlamentarismus*, Kosellecks *Kritik und Krise* und Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Mit Kopfschütteln wird vermerkt, daß sich ausgerechnet Habermas, »derjenige Autor, der am meisten dazu beigetragen hat, das normative Ideal der modernen Öffentlichkeit in Zusammenhang zur Ausdifferenzierung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zu setzen« (254), in seinem ersten – von Schmitt und Koselleck beeinflussten – Hauptwerk bereitwillig in die Unabwendbarkeit der Entwicklung hin zur »Staatsgesellschaft« (1962, 250) ergibt.

Noch wesentlich harscher fällt die anschließende Kritik am Werk Foucaults aus. Verfehle hier bereits der Begriff des »Juridischen« die Differenz zwischen Privilegien und Rechten (vgl. 263), sei der noch zentralere der Macht schlechthin »undifferenziert« (271), insofern »Staat, Gesellschaft und Wirtschaft als drei strategische Felder mit im wesentlichen identischer innerer Dynamik und ... gleichartigen Machttechniken vorgestellt werden« (286). Foucaults Kritik, im Unterschied zu der Habermas' oder Horkheimers längst nicht mehr »immanent« oder »rettend«, also bereit, in praktisch durchlöchernten und ideologisch verborgenen Formen noch Rudimente der ursprünglichen Ideale zu erkennen, »verwirft so als hoffnungslos naiv jede Interpretation, welche die Prinzipien der Zivilgesellschaft – Legalität, Rechte, Pluralität, Publizität – als Grundlage für die Entstehung von Räumen in der modernen Gesellschaft ansieht, in denen sich neue Formen autonomer Assoziation und Solidarität ausbilden können« (280). Die Autoren, die Freiheiten und -räume als historisch erkämpfte betrachten und daraus auch ihre Hoffnungen auf weiter fortschreitende Demokratisierung ableiten, können ein historisches Modell, das wahre Freiräume allenfalls in den Lücken im System des prämodern-absolutistischen Staats entdeckt, nicht gutheißen. »Wir sind für eine Kritik der Macht, die darauf insistiert, daß Widerstand existiert, ohne aber sagen zu können, wie er möglich ist, wofür er steht oder warum er unsere Unterstützung verdient.« (294) Ihr Erklärungsversuch und Verdacht geht dahin, daß Foucaults »gesamte Analyse ein parasitäres Verhältnis zur Norm der Gleichheit aufweist, wie sehr er sich auch immer von Normen abgrenzen mag« (296). – Das diesen Teil abschließende Kapitel zu Luhmann fällt zwar etwas freundlicher aus, zumal diesem der Wille zur Differenzierung nicht abgesprochen wird; es ist jedoch schnell das Mißvergnügen der Autoren an Systemmodellen zu erkennen, die zwar der These von einer zunehmenden Verschmelzung von Staat und Gesellschaft zuwiderlaufen, diese Dichotomie aber überhaupt unterlaufen. Insofern Luhmann »keine Notwendigkeit sieht, eine Sphäre vorzusehen, deren Fokus auf gesellschaftliche Integration durch Normen und

Teilhabe an Assoziationen gleichermaßen ausgerichtet ist« (308), unternehme er geradezu eine »radikale Kampagne gegen die Zivilgesellschaft« (333), so daß bei ihm ihr Begriff – mit Hegels Worten – der »Dekomposition« unterliege (311).

Damit ist das Fundament für den konstruktiven Teil der Studie gelegt, der sich am Aufriß der Diskursethik orientiert, wie ihn Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* gezeichnet hat. Diese kommt schon von daher Cohen/Aratos Projekt entgegen, als sie durch die Verbindung von »normativer Notwendigkeit und empirischer Möglichkeit von Demokratisierung... die einzige Ethik« entwirft, die in der Lage ist, »die Forderungen des klassischen Liberalismus mit denen radikaler Demokratie« (411) zu versöhnen – in einer Zeit, da diese beiden Traditionen wieder zunehmend als gegenläufig angesehen werden (vgl. 345). Außerdem läßt sich zwar aus dem im ersten Teil vorgestellten Anspruch und Selbstverständnis der Bürgerbewegungen eine klar umrissene Struktur der Zivilgesellschaft herauspräparieren: »1. *Pluralität*: Familien, informelle Gruppen und freiwillige Assoziationen, deren Pluralität und Autonomie eine Vielfalt von Lebensformen zulassen; 2. *Publizität*: Kultur- und Kommunikationsinstitutionen; 3. *Privatheit*: ein Bereich der individuellen Entfaltung und moralischen Entscheidungsfreiheit; und schließlich 4. *Legalität*: allgemeine Gesetzes- und Grundrechtsstrukturen, die nötig sind, um Pluralität, Privatheit und Publizität mindestens gegenüber dem Staat, möglichst aber auch gegenüber der Wirtschaft abzugrenzen.« (346) Diese vier Komponenten tragen aber ihre »normative Rechtfertigung« noch nicht in sich: »Die Anliegen sozialer Bewegungen beziehen ihre Geltung nicht einfach aus sich selbst.« (Ebd.) Das zu diesem Zweck herangezogene Habermassche Modell erfährt eine »Umdeutung« (347) an zwei Punkten, in der Absicht, es zugleich gegen seine Kritiker zu verteidigen und besser in das eigene Vorhaben einzupassen. Zum einen soll statt »verallgemeinerungsfähiger Interessen« die »kollektive Identität« einer Gemeinschaft die Grundlage politischer Normsetzung abgeben (369) – von der dann erstere wiederum abgeleitet werden können (vgl. 371). Da diese Hintansetzung Autoritarismus-Verdächtigungen den Boden entziehen soll, kann es sich natürlich nur um »eine minimale oder 'schwache' kollektive politische Identität« (373) handeln, die nicht der Festlegung auf eine bestimmte Vorstellung vom »guten Leben« bedarf. Hier ist der Zusammenhang zur zweiten Änderung. Habermas hat in einer Replik auf Agnes Heller bestätigt, »daß herrschaftsfreie Kommunikation als eine notwendige Bedingung für das 'gute Leben', aber keineswegs als *hinreichende* Bedingung für die historische Artikulation einer gelungenen Lebensform gelten kann« (Habermas 1984, 489). Seine Schüler verstehen die Diskursethik als eine politische, nicht aber als allgemeine Moralphilosophie; sie möchten ihren »deontologischen Charakter« (375) erhalten und doch den Vorwurf des übertriebenen Formalismus entkräften. Daher beschränken Cohen/Arato ihre Geltung auf den Bereich der demokratischen Legitimität und der Grundrechte; so lasse sie »Raum für ein breites Spektrum von Moralvorstellungen, kulturellen Werten und Lebensentwürfen« (356). Was den ersten Teilbereich betrifft, hat Habermas in seiner Beantwortung von Fragen der *New Left Review* bereits darauf hingewiesen, »daß man die Idee der demokratischen Rechtfertigung politischer Herrschaft von der je nach Umständen wechselnden Institutionalisierung dieses

Rechtfertigungsniveaus unterscheiden muß« (Habermas 1985, 254), eine Auffassung, die Cohen/Arato vorbehaltlos teilen (vgl. 390). In der Frage der Grundrechte, welche als ihr historisches Produkt zugleich das »Organisationsprinzip einer modernen Zivilgesellschaft« darstellen sollen (442), ergibt sich eine Wechselwirkung mit den Kernpunkten der Kommunikationsethik. Ohne die rechtliche Garantie individueller Autonomie – diese verstanden als das der »Idee der Grundrechte« überhaupt zugrundeliegende moralische Prinzip – »können die unabdingbaren Voraussetzungen für rationalen Diskurs ... grundsätzlich nicht erfüllt werden« (397). Bedarf so die Diskursethik eines »Systems der Rechte« (vgl. Habermas 1992, 109-166), soll dieses wiederum »die Kommunikationsrechte (die Öffentlichkeit) und die Rechte der Privat- (oder 'Intim-') Sphäre ins Zentrum des Katalogs verfassungsmäßig garantierter Freiheiten« stellen (455).

Der Rekurs auf die *Theorie des kommunikativen Handelns* bezieht sich maßgeblich auf die dort in einer »Zwischenbetrachtung« zusammengefaßten Überlegungen zum Verhältnis von System und Lebenswelt (vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 171-293). Auf den ersten Blick in herkömmlicher Weise dualistisch, ist dieses Modell doch für Cohen/Arato anschlussfähig, da in ihm »System« für die beiden Subsysteme Staat und Wirtschaft steht und »Lebenswelt« – jedenfalls ihre »institutionelle Ebene« (429), mehr oder minder gleichbedeutend mit der Öffentlichkeit – einen theoretischen Ort bezeichnet »ähnlich dem der Zivilgesellschaft im dreiteiligen Modell« (427), zumal Habermas mit ihrem Begriff ausdrücklich an Parsons' »societal community« anknüpft. In seiner an Durkheim, Weber und anderen geschulter Deutung muß die mit zunehmender kultureller und gesellschaftlicher Komplexität schwindende »Fraglosigkeit der Lebenswelt« (Habermas 1981, Bd. 2, 205) kommunikativ kompensiert werden. »Die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht einerseits die Ausdifferenzierung verselbständigter Subsysteme und eröffnet gleichzeitig den utopischen Horizont einer bürgerlichen Gesellschaft, in der die formal organisierten Handlungsbereiche des Bourgeois (Ökonomie und Staatsapparat) die Grundlage bilden für die posttraditionale Lebenswelt von Homme (Privatsphäre) und Citoyen (Öffentlichkeit).« (Ebd., 485) »Diese Utopie ist eine der Differenzierung statt einer der Vereinheitlichung« (452), kommentieren Cohen/Arato die für sie zentrale Passage. Sie betonen, daß die Kosten der Rationalisierung – »die systemisch induzierte Verdinglichung« (Habermas 1981, Bd. 2, 486) – in einer »selektiv rationalisierten, partiell kolonisierten und insofern unzureichend modernen Zivilgesellschaft« (449) am deutlichsten zu spüren seien. Folglich müsse die Modernisierung, die Überwindung der traditionellen Gesellschaft – »definiert hier nicht im Sinne einer gemeinsamen Tradition, sondern durch ihren traditionellen Umgang mit Traditionen und letztlich der Lebenswelt selbst« (434) – weitergehen. Der Weg zur postkonventionellen Gesellschaft ist das Ziel; der Prozeß der Demokratisierung, der im Bereich der kommunikativ koordinierten Zivilgesellschaft sein größtes Potential findet (vgl. 417) und »Habermas' Idee der Entkolonisierung« ergänzt (480), kann nur als unabschließbar gedacht werden.

Neben die Vorstellung einer Fortsetzung des Sozialstaatsprojekts »auf höherer Reflexionsstufe« tritt so die einer ebensolchen Fortentwicklung liberaler Demokratie in Form einer »Applikation der Strategie sich selbstbegrenzender

Demokratisierung im Namen ihres eigenen Wertes, Freiheit« (470) – wobei die selbstauferlegte Beschränkung darin liegt, das Faktum der »strukturellen Differenzierung und ... die Integrität der politischen und ökonomischen Systeme« zu akzeptieren (493). Die beiden letzten Kapitel diskutieren die theoretische Aufnahme, welche die wichtigsten (Hoffnungs-)Träger dieser Idee, die neuen sozialen Bewegungen, und ihre problematischste Aktionsform, der zivile Ungehorsam, in den vergangenen zwei Jahrzehnten gefunden haben.

Ob es sich bei Cohen/Aratos Studie um den bislang gelungensten Versuch handelt, »die Sozialphilosophie von Jürgen Habermas um eine genuin politische Theorie zu bereichern« (Heins 1992, 235; vgl. 687), mögen die Anhänger derselben unter sich entscheiden. Habermas selbst jedenfalls hat den schon an anderer Stelle (vgl. 1984, 562-70) begonnenen Dialog mit Cohen und Arato fortgeführt und im Zivilgesellschafts-Kapitel von *Faktizität und Geltung* deren Definitionsversuche in gewohnter Schnelle ins eigene Theoriegebäude eingemauert (vgl. 1992, 445). Doch zugleich hat er es für angezeigt erachtet, allzu emphatische Erwartungen an die basisdemokratischen Selbstheilungskräfte der Zivilgesellschaft zu dämpfen. Mit Blick auf jene »mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen ... , welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten« (ebd., 443), heißt es hier nüchtern: »Solche Assoziationsverhältnisse bilden gewiß nicht das auffälligste Element einer Öffentlichkeit, die von Massenmedien und großen Agenturen beherrscht, durch Institutionen der Markt- und Meinungsforschung beobachtet und mit der Öffentlichkeitsarbeit, Propaganda und Werbung der politischen Parteien und Verbände überzogen wird.« (Ebd., 444) Wer so spricht, wird in ihnen schwerlich die Agenten eines »Strukturwandels der Öffentlichkeit« zum Besseren erwarten.

Literaturverzeichnis

- Arato, Andrew, 1982: »'Civil Society' gegen den Staat. Der Fall Polen 1980/81«. In: R. Fenchel, A.-J. Pietsch (Hrsg.), *Polen 1980-82. Gesellschaft gegen den Staat*, Hannover, 46-87
- ders., 1990: *Revolution, civil society und Demokratie*. In: *Transit* 1, 110-126
- Brumlik, Micha, 1991: »Was heißt 'Zivile Gesellschaft'? Versuch, den Pudding an die Wand zu nageln«. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 36, 987-993
- Cohen, Jean L., 1982: *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst
- Dubiel, Helmut, 1994: *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt/M
- Habermas, Jürgen, 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied und Berlin
- ders., 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt/M
- ders., 1984: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M
- ders., 1985: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt/M
- ders., 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M
- Heins, Volker, 1992: »Ambivalenzen der Zivilgesellschaft«. In: *PVS* 33, 235-242
- Steffani, Winfried, 1994: »Für eine Zivilgesellschaft«. In: *Die politische Meinung* 292, 23-29
- Szabó, Miklos, u.a., 1990: »(Wieder-)Aufbau der civil society«. In: *Transit* 1, 127-131

Wolf-Dieter Narr

Wieviel Entwirklichung kann sozialwissenschaftliche Theorie ertragen? – Am Exempel: Zivilgesellschaft

Einige sachlich notwendige polemische Notate

I. Überlegungen und Motive im Vorfeld

(1) Die Kritik kommt spät. Der Höhepunkt der sprühenden zivilgesellschaftlichen Publikationsbewegung ist nach kurzem Anstieg schon wieder überschritten (vgl. Klein 1994, 98): Oppositionelle Gruppen in den osteuropäischen Ländern zu Zeiten des »realen Sozialismus« hatten »antipolitisch« (G. Konrád), sprich: gegen das System der Nomenklatura, die civil society für sich eigenartig wiederentdeckt. Von diesen war die »westliche« Diskussion angestoßen worden. Sie erlebte zu den rasch entgleitenden endgeschichtlichen Zeiten des weithin friedlichen Kollaps' der Sowjetunion und ihrer Trabanten ihre Klimax. Die liberaldemokratisch-marktwirtschaftliche Modernisierung schickte sich an, sich scheinbar ungebremst von West nach Ost zu globalisieren. Welch ein kairos. Seitdem wird nach den zivilen Gesellschaften in aller Erdteile Länder nachgeforscht, progressiv wird ein »Globaler Dialog über Zivilgesellschaft« inszeniert.

Indes mag die frühe Abenddämmerung, vielleicht auch nur eine vorübergehende Wolkenverdunklung, der Eule der Kritik angemessen sein. Nicht nur, weil Hegel gemäß eine Figur der Geschichte von ihren welken oder voll ausgebildeten Zügen aus nun in Genesis und Geltung in toto betrachtet werden kann. Vielmehr auch, weil nun der modisch glitzernde Panzer durchlässiger sein mag. Somit könnte die Chance etwas größer sein, daß nicht alle Einwände fruchtlos daran abprallen. Denn die Kommunität der Zivilgesellschaftsenthusiasten besitzt einen beträchtlichen Umfang. Demgemäß machtvoll ist ihr Interesse. Und entsprechend »kommunitär« mag die Verteidigung gegen alle Angriffe von außen ausfallen.

(2) Wer ginge nicht mit der Zeit. Wer nähme nicht teil an ihrer Mode. Selbst altfränkisch gehört man ihr an. So weit so gut, jedenfalls so unvermeidlich. Wer wollte und müßte sich nicht mit dem Wandel wandeln. Intellektuell (und soweit Wissenschaft mit Intellektualität zu tun hat auch wissenschaftlich) gilt allein die Pflicht, daß der Wandel zu begreifen versucht werde. Daß nicht nur in Freud'schem Sinne rationale, daß eben nicht rationalisierende Gründe dafür angegeben werden können, warum man Position A zugunsten von Position B verlassen hat. Und wichtiger noch: Daß diese möglichst explizit gemachten Gründe des Wandels lernend in der neuen Wachstumsstufe der Erkenntnis aufgehoben werden. Wie kommt es, um allein beim Thema dieses Artikels zu bleiben, eine Frage, die sich nach 'Zeitbrüchen' besonders dringlich stellt, daß u.a. sogenannte Marxisten als »Postmarxisten« plötzlich zu Vertretern »der« Zivilgesellschaft sich häuten? Ist Marx in seiner Kapitalanalyse durch die Ereignisse am Ende der achtziger und am Anfang der neunziger Jahre über zuvor geltende Einwände gegen

Teile seines Konzepts hinaus 'enteignet' worden? Was von Marxscher Analyse und Methodik wäre fürs Konzept der Zivilgesellschaft noch brauchbar? Oder: warum kann es als gänzlich unbrauchbar auf die Müllhalde ausgeleierter Theorien geworfen werden?

Mir wurde kürzlich zum Vorwurf gemacht, meine Kritik errege deshalb Ärger, weil ich selbige seit 20 Jahren ähnlich vortrüge. Ich bin ob dieses Anwurfes nicht keunerisch bleich geworden. Längst scheint mir der theoretisch ohnehin unsinnige Originalitätsanspruch als konzeptioneller Wandel dort fragwürdig, wo keine qualitativen Sprünge denselben notwendig machen. Darum habe ich Brechts Keuner umgedreht. Keuner erleicht, als ihm sein Freund beim ersten Wiedersehen nach zehn Jahren zuruft: Hast Du Dich aber gewandelt!

Sei's drum. Meine Einwände in Sachen civil society (nota bene: als ein Konzept oder eine »Theorie«, nicht als »soziale Tatsache«) werden eher außer acht gelassene Banalitäten apostrophieren bzw. vergleichsweise neue oder an Stärke gewachsene Definitionsfaktoren herrschender Wirklichkeit erinnern, die die zivilen Autoren gesellschaftlich nicht, jedenfalls nicht ausreichend zur Kenntnis nehmen. Zum Schaden ihres Konzepts. Zum Schaden vor allem der von ihnen damit verfolgten Sache. Denn das Konzept »civil society« – ich gebrauche den deutschen und den angelsächsischen Ausdruck identisch – wird von allen Autoren und Autorinnen zugleich als ein, ja als »ihr« »Projekt« vorgestellt.

(3) Im Haupttitel dieses Beitrags spreche ich von »Entwirklichung«. Entblöße ich mich somit nicht selbst als hinterwäldlerischer Modernist? Und dies 100 Jahre nach Nietzsches Geburt und seiner Kant radikalisierenden Erkenntnis(theorie).

Mag sein. Der Perspektivismus und Konstruktivismus allen Erkennens, allen Begreifens, allen Sprechens und damit aller unvermeidlich nicht nur herrschaftsfreien Kommunikation ist nicht erst »postmodern« bekannt geworden. Nur: im Gegensatz zu manchen postmodernistischen Eskapaden ist mit Kierkegaard und Nietzsche und Weber und Freud auf die sozialwüchsigen »Dinge an sich« (Kant) als Korrespondenzen aller Erkenntnis hinzuweisen. Obwohl diese selber wieder sozial konstruiert werden, liefern sie doch den Stoff allen Erkennens und in den »Tücken des Objekts« (F.Th. Vischer) dessen sperrige Grenzen. »Anything goes« als purer Konstruktivismus (oder modisch: Dekonstruktivismus) muß sich selbst kontextfrei in voluntaristischer Erkenntnisgeste gerieren. Sozialwissenschaft, die sich auf dieses purzelbäumerische Glatteis begibt, gibt damit ihren analytischen Anspruch auf. Letzterer lebt von der dauernd erneuerten Anstrengung, die Dialektik zwischen konstruierend-konstruiertem Subjekt und konstruiertem-konstruierendem Objekt je an spezifischen Gegenständen ausdrücklich zu vollziehen. Gerade um eines erkenntniskritischen Dekonstruktivismus willen gilt es, dauernd die Bleigewichte schwerer »Tatsachen« gegen einen beliebig abschweifenden selbsttäuscherischen Voluntarismus ins Feld zu führen. In Reflexion präntendierenden, tatsächlich aber reflexionslosen Sprachspielen begäbe Sozialwissenschaft sich ihrer eigenen raison d'être. Der im Titel behauptete »Wirklichkeitsverlust« ist somit der härteste Vorwurf, den man erheben kann.

II. Zivilgesellschaft – Schlagsahne mit normativen Mandelsplittern

(4) Die Debatte um »die« Zivilgesellschaft – bemerkenswerterweise wird von letzterer meist wie von einem Quasisubjekt geredet – wird an dieser Stelle als ein Beispiel behandelt. Es könnte fast ebenso von dem sich mit ihr oft eng verschlingenden kommunitaristischen Konzept gesprochen werden (vgl. Honneth 1993). GleichermäÙe wäre auf neuere, erneut eng verwandte, Debatten um das Politik- und ineins damit das Demokratieverständnis abzuheben (vgl. prototypisch Beck 1993). All diese Ansätze sind normativ-moralisch mit starker Ladung versehen, wenn nicht überfrachtet; alle sind handlungstheoretisch ausgerichtet; sie zehren deswegen von der m.W. systemtheoretisch zuerst behaupteten evolutionär gewachsenen, heute schier unbeschränkten Kontingenz.

Herrliche Zeiten scheinen ob dieses grenzverdämmernenden Spielraums, handlungstheoretisch begriffen, anzubrechen. Der Chance nach jedenfalls. Die globalisierten Kontingenzen blüh'n, es ist eine Lust in einer solchen »postmetaphysisch« restlos offengemachten weltweiten Risikogesellschaft zu leben und zu forschen (vgl. auch Greven 1990 und 1993). Milan Kunderas Warnung, daß eine »unerträgliche Leichtigkeit des Seins« drohe, kann überhört werden, wenn die Leichtigkeit individualistisch entlasteten Seins überall möglich zu werden scheint. Die bewohnte Erde als quirliges Pluriversum.

Vor solchem Hintergrund versteht sich trotz aller bald stärker, bald weniger stark geäußelter Wenss und Abers die Zivilgesellschaft. Wen zöge ihr Konzept und die ihr korrespondierende Wirklichkeit ost-, auch südwärts expansiver liberaler Demokratien nicht an. Unbeschadet der Vielzahl der in unterschiedlichen Komposita gebrauchten Merkmale zeichnet sich »die« zivile Gesellschaft durch Eigenarten aus, die ihre demokratische Karätigkeit beweisen: die Selbstorganisation von Gruppen; die Autonomie dieser Gruppen gegenüber den beiden systemischen Definitionsmächten »Staat« und »Kapital«; ihre innere kommunikationsgerichtete Organisationsweise; ihre das Eigeninteresse transzendierenden und insofern politischen Ziele; ihre Sensibilität gegenüber neuen oder alt verdrängten Problemen, weil die zivilgesellschaftlichen Assoziationen als institutionalisierte Nichtinstitutionen über ein hohes Maß an Beweglichkeit verfügen (vgl. statt zahlloser anderer Cohen/Arato 1992; Habermas 1992; Diamond 1994).

(5) Angeregt auch von den »neuen sozialen Bewegungen« westwärts scheint die zivile Gesellschaft in Theorie und Praxis eine sich gefährlich weitende Lücke liberaldemokratischer Verfassung schließen zu können. Auf dieselbe hatte schon Alexis de Tocqueville im zweiten Teil seiner *Demokratie in Amerika* aufmerksam gemacht. Am Prototyp massendemokratischer Entwicklung, den USA, zeigte er die substantiell entdemokratisierende, wenngleich formell demokratische Entwicklungsdynamik, die auf eine Zweiteilung demokratischer Gesellschaft hinauszulaufen im Begriff war. Auf eine sich zentralisierende und, Weber hat diese Beobachtung unterstrichen, bürokratisierende Exekutivmacht auf der einen Seite und die Masse der individualisierten, sprich: a-sozial vereinzelteten, ihres demokratischen Erstgeburtsrechts, der Teilnahme, enteigneten Bürger auf der anderen Seite. Darum betonte er die Bedeutung der »pouvoirs intermediaires«, deren Stellenwert sich ihm im Blick auf vormoderne adlig-feudale Verhältnisse

und auf die assoziative Kraft der »grassroots democracy« in den erst bis zum Mississippi reichenden USA erschlossen hatte.

Diese doppelte Abstraktion ist heute dabei, die demokratische Qualität liberaler Demokratie auszurauben. So daß sie eine Demokratie ohne bürgerliche (i.S. des citizen) Eigenschaften wird. Hier die sich national, übernational und global entziehende »Herrschaft«, die längst zu dem zu werden im Begriffe ist, was Hannah Arendt die »Niemandsherrschaft«, den kafkaesk verschlossenen Charakter moderner Herrschaft genannt hat (vgl. auch Webers »Gehäuse der Hörigkeit«). In unbegriffener Korrespondenz damit die Vereinzelung der Bürgerinnen und Bürger dort, die infolge kapitalistisch-staatlich zerhackter sozialer Zusammenhänge entsteht (von Beck u.a. als »Individualisierung« schönbezeichnet). Die »einsame Masse« (Riesman) ist ohnmächtig und unverständig auf ihr scheuklappiges Privatinteresse und ihre Vorurteile zurückgeworfen.

Diesen sozialen Landraub demokratischen Lebens kehren das Konzept ziviler Gesellschaft und die Wirklichkeit um, die sich in ihm ausdrückt. Zivilgesellschaftliche Theoreme haben kein Genügen an der skeptischen Hinnahe eines Joseph A. Schumpeter oder der sanguinischen Fröhlichkeit sogenannter realistischer Demokratietheorie. Während letztere Demokratie auf einen Mechanismus der Elitezirkulation reduzieren, bei dem die Bürger als politische Wesen keine Rolle spielen, gehen zivilgesellschaftliche Konzepte darauf aus, die bürgerlichen Bedingungen der Möglichkeit von Demokratie gleichsam zu resozialisieren. Freie Assoziationen als Sphäre zwischen den etablierten Systemgewalten von »Ökonomie« und »Staat« beleben getrennt und verbunden das politische System. Sie hindern dessen herrschaftlichen Entzug, der ersatzdemokratisch nur noch populistischen Zirkus inszenieren läßt. Die freien Assoziationen, keinem dominanten Interesse exklusiv verpflichtet, können Formen der Kommunikation und des Konflikts benutzen, die sie bis zum zivilen Ungehorsam gerade als emphatisch bürgerpolitische Einrichtungen fungieren läßt. Ihrerseits systemisch begrenzt begrenzen sie als eine Art substantielle Unruhe die sklerotischen Tendenzen sich institutionell abkapselnder Herrschaft. Der Kampf um politische Themen, daß ein Thema überhaupt politisch-öffentlich werde, der Kampf um den öffentlichen Raum, der von »neuen sozialen Bewegungen« geführt worden ist, belegt die schöpferische demokratische Unruhe dieser Art Zivilgesellschaft (s. Cohen/ Arato; vgl. die empirischen Beobachtungen von Rödel und Demirović 1994).

(6) So attraktiv also das Konzept der Zivilgesellschaft und die in ihr (angeblich) aufgehobene Wirklichkeit sind, so man einem substantiell demokratischen Interesse allen faktischen Blockaden zum Trotz anhängt, so sehr leidet das Konzept an einem begrifflich analytischen Mangel.

a) »Der« Staat oder, wie üblich geworden, aseptisch gesprochen, das »politische System« wird weithin schlicht vorausgesetzt, ohne die heutigen Eigenarten des Staates, seine Instrumente und Institutionen genauer zu bedenken. Die Beobachtung trifft auch dort zu, wo ein vorrangiges Instrument des modernen Staates aspektreich bedacht wird, wie in Habermas' *Faktizität und Geltung* (1992). Welche Durchstaatungsdynamik, zu fassen beispielsweise am Phänomen der

Verrechtlichung und des damit verbundenen Auskippens klassisch liberalen Rechts(staats) ist gegenwärtig festzustellen; was tut dieselbe, vor aller »systemwidrigen« »Kolonialisierung« (Habermas 1981), den Organisationsweisen und Organisationsmöglichkeiten dessen an, was in prekärer Unterscheidung herkömmlich als »Gesellschaft« bezeichnet wird. Wie ist Gesellschaft heute möglich, über Simmels immer noch bedenkenswerte erkenntnistheoretische Überlegungen zu dieser Frage hinaus? Sind für das, was als Zivilgesellschaft zusammenfassend bezeichnet wird, überhaupt soziale Räume gegeben? Worin bestehen unter diesem Aspekt betrachtet Reichweite und nahe Grenzen dessen, was in der Form neuer sozialer Bewegungen glücklicherweise seit Ende der sechziger Jahre auch die Bundesrepublik belebt hat (s. neuerdings Roth 1994)? Drohen die frei-autonomen Assoziationen nicht ein Ort irgendwo und nirgends zu werden, weil alle Räume staatlich eng in Besitz genommen worden sind, so daß die kulturelle Sphäre, gewiß nicht zu unterschätzen, zum unvermeidlichen und vergeblichen Fluchtpunkt wird?

b) Gleicherweise wird die Ökonomie, sprich: die kapitalistische Vergesellschaftung allenfalls randständig behandelt. Die Durchkapitalisierung auch der letzten vorkapitalistischen Restbestände, die die Entwicklung nach 1945 auszeichnet, wird schlicht ausgeblendet. Gerade die »kulturelle Sphäre« bis ins Detail der »kapitalistischen Psyche« hinein könnte belegen, wie sehr alle Eigenständigkeiten in Inhalt und Form zugunsten kapitalistischer Penetration entschwunden sind. Diese Ausblendung zeitigt zwei Folgen. Entweder wird »die« civil society als ein soziales Phänomen dargestellt, das Voraussetzung und Folge »marktwirtschaftlicher« Entwicklung darstelle. Entsprechend überschneidet sich das, was civil society genannt wird, stark mit dem, was in den vierziger und fünfziger Jahren als pluralistische Gesellschaft mit der in sie eingelassenen Gruppendynamik hochgelobt worden ist (vgl. Diamond u.a. 1994). Oder aber das Konzept »Zivilgesellschaft« wird unökonomisch präsentiert. Entsprechend rätselhaft bleibt sein Ereignis inmitten durchstaateter und durchkapitalisierter Gesellschaft. »Was heute Zivilgesellschaft heißt«, formuliert Jürgen Habermas, »schließt nämlich die privatrechtlich konstituierte, über Arbeits-, Kapital- und Gütermärkte gesteuerte Ökonomie nicht mehr, wie noch bei Marx und im Marxismus, ein. Ihren institutionellen Kern bilden vielmehr jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt verankern.« (1992, 443 und ff) Volker Heins' Beobachtung trifft zu: »Für die aktuelle Verwendungsweise des Begriffs der Zivilgesellschaft ist andererseits kennzeichnend, daß die liberale Wende gegen jeglichen Etatismus von einem theoretischen Anti-Ökonomismus begleitet wird, der die Tabuierung des 'strategischen Handelns' durch Habermas noch neo-aristotelisch steigern möchte. Zwar kritisieren die Anhänger des neuen Konzepts ausdrücklich das neoklassische Projekt einer Rücknahme des Staates in eine dann nicht mehr länger 'vöropolitische' *societas civilis* – im Gegensatz etwa zum 'Bürgerhumanismus' der Renaissance; zugleich wird jedoch der Begriff Zivilgesellschaft von jeglichem Interessenhandeln gereinigt, so als wolle man doch den antiken Tugendbegriff übernehmen« (Heins 1992, 238f).

Wie immer sich die diversen zivilgesellschaftlichen Varianten normativ zur kapitalistischen Vergesellschaftung verhalten mögen, ihre analytische Abstinenz in Sachen Ökonomie garantiert ihre konzeptionelle Luftigkeit.

c) Wie kann man heute frisch, fromm, fröhlich und frei Assoziationen als vorpolitisch-politische Größen, als verbindende Glieder einer veränderten Privat- und einer veränderten öffentlichen Sphäre behandeln (zur ideengeschichtlich dünnen Trennungslogik s. auch die neuen Arbeiten von Michael Walzer), ohne die überall wirksame Dynamik der Dissoziation zu bedenken? Daß Motive und Wirkungen assoziativer Kräfte hervorgehoben und untersucht werden, die geradezu »kontrafaktisch« (Habermas), nämlich gegen die herrschenden paradoxen Sozialisationsbedingungen von Kapitalisierung und Durchstaatung immer erneut auftreten, ist sehr zu begrüßen. Peter Kropotkin hat in seiner nicht nur naiv romantischen Darstellung der »gegenseitigen Hilfe« früh darauf aufmerksam gemacht. Darum verdienen gerade auch die »neuen sozialen Bewegungen« systematisch beachtet zu werden. Man tut jedoch gerade diesen Bewegungen, soweit sie in den Umkreis der zivilgesellschaftlichen Diskussion überhaupt passen, keinen Gefallen, wenn man ihre inneren und ihre äußeren Grenzen normativ voluntaristisch wegsieht. Die eng verwandte kommunitaristische Debatte setzt genau an den Mängeln einer Gesellschaft an, die i.S. der »rational choice«-Kalküle, wie sie sich aus der kapitalistischen Vergesellschaftung ergeben, aus einer Summe von Individuen besteht, die einzeln primär ihre kurzfristige Zukunft und andere Menschen ausblendende Interessen verfolgen. Freilich: Die kommunitaristischen Verheißungen, auf eine »gute Gesellschaft« gerichtet (s. Bellah u.a. 1992) zeichnen sich gleichermaßen dadurch aus, daß sie ihr normatives Reis auf einen Stamm aufpropfen, ohne zu untersuchen, ob ihre Apfelsorte auch von einem Pappelstamm getragen werden und sogar diesen Stamm verändern könne.

d) Insgesamt werden alle Probleme, die sich spätestens seit den letzten 100/150 Jahren massenstaatlicher und massendemokratischer Entwicklung kontinuierlich und in expansivem Maße stellen, von den Propagandeauren und unkritischen Konsumenten ziviler Gesellschaftskonzepte frohgemut ignoriert: Angefangen vom Problem der Größenordnungen, das Weber u.a. zu seiner Bürokratisierungsthese veranlaßt hat (s. auch unzureichend selbst von den Autoren rezipiert Dahl/Tufte 1973), über die qualitativen Veränderungen aller Arten von Politik, seitdem der Weltmarkt die schlechterdings dominierende Definitionsmacht darstellt (s. Narr/Schubert 1994) bis hin zur damit eng verbundenen Bedeutung der neuen Technologien, der Informationstechnologie an erster Stelle, deren gesellschaftsverändernde Bedeutung Habermas im neuen Vorwort zu seinem Öffentlichkeitsbuch groteskerweise herabmindert. Der neue »zivilgesellschaftliche Akteur« soll offenkundig mit allen Mitteln gerettet werden. O armer Homunculus.

(7) Die analytische Fehlanzeige beeinträchtigt unvermeidlich den Begriff ziviler Gesellschaft. Darum trifft Honneths eher zarte Kritik ins Schwarze. »Diese Kategorie«, civil society, so stellt er am Beginn eines kurzen Resümeees fest, sei »mit so vielen Bedeutungsschichten aufgeladen, daß ihr heute jede scharfe Kontur zu fehlen scheint«. Und am Ende, nach einigen demokratie-theoretisch brisanten, freilich allzu allgemein gestellten Fragen faßt Honneth zusammen: »Noch ist

nicht abzusehen, ob die Konzeptionen [man beachte den Plural; Anm.d.Verf.] der *civil society* jemals in der Lage sein werden, auf solche in die Zukunft weisenden Probleme eine schlüssige Antwort zu geben; im Augenblick ist der Grundbegriff von zu vielen Ambivalenzen durchsetzt, als daß Anlaß zur Hoffnung bestünde.« (Honneth 1992, 61 und 66)

Die Triftigkeit dieser Kritik, die schärfer und weniger entgegenkommend zu üben ist, wird einsichtig, wenn man die einzelnen Elemente des (Un-)Begriffs Revue passieren läßt:

a) Was heißt denn »zivil«? Nach vielem zivilgesellschaftlichen Lesen ist mir ein wenig wie jenem Schüler im »Faust« zumute. Die schönen geistesgeschichtlichen Erinnerungen Charles Taylors u.a., meist ohnehin erst in der abgehobenen Frühmoderne anhebend, führen nicht viel weiter (Taylor 1991). Sie belegen allenfalls eine lange Geschichte unterschiedlicher, fast konträrer Positionen. Ginge man gar in die Antike zurück, wie dies freilich allzu unvermittelt Hannah Arendt getan hat – sie wird zivilgesellschaftlich teilweise stark einvernahmt (vgl. Rödel u.a. 1989) –, würde noch deutlicher, wie unvereinbar die griechische, die lateinische und noch die mittelalterlich-spätmittelalterliche Bedeutung mit der von John Locke oder auch Hegel gegebenen ist. Um so mehr käme es darauf an, sich und den Lesenden über das, was »zivil« heißt, genau Rechenschaft zu legen.

»Als auf dem Prager Wenzelsplatz wie vielleicht noch nie zuvor der pure Geist ziviler, also unabdingbar vom *Individuum* her gefaßter Freiheit die Massen ergriff, da wurde überall in Europa verstanden, daß das große Programm der Menschenrechte ... vielleicht an seinen Ursprung zurückgekehrt sein könnte.« (Schmid 1990, 88) Geht im Begriff dieses Individuums, wie es am Ausgang des 18. Jahrhunderts begriffen worden ist, in der Tat das auf, was unter »Zivilität« zu verstehen ist? Können Marx' seinerzeitige Einwände mitsamt dem »realen Sozialismus« in den Tartarus der Geschichte geworfen werden? Wo bliebe dann das assoziative Moment? Wie steht es mit Teilnahme, mit Politik? Anderwärts sind andere Nuancen zu entdecken. Ein klarer und deutlicher Begriff ist indes nirgendwo zu finden.

b) Einen anderen »Who's who« schlägt man vergebens nach, wenn man erfahren will, worin die gesellschaftlichen Formen einer »zivil« verwandelten Gesellschaft bestehen sollen. Nicht selten wird man an die Debatte der pluralistischen Gesellschaft und einer entsprechenden pluralistischen Politik erinnert, ohne daß solche Wiederaufnahme explizit erfolgte oder die seinerzeitige Pluralismuskritik entsprechend fortgeschrieben aufgenommen würde. Die seinerzeitigen Fiktionen der gleich verteilten Fähigkeit, Interessen zu organisieren; die Fiktion sich ausgleichender Gruppenmächte, so daß aller einseitigen Herrschaft entfleucht werden kann; die Fiktion immer erneut kontingenter Spielräume der Entscheidung und der Nichtexklusivität konkurrierender Interessen; die Fiktion eines schmalen, letztlich wie Geld allemal teilbaren Interessenbegriffs und seiner inhärenten Rationalität und Friedlichkeit usw. usf.

Indes auch dort, wo anders akzentuiert wird, bleiben Gestalt, Entstehungs- und Bestandsbedingungen ziviler *Gesellschaft* ganz und gar unklar. Eine normativ gefüllte Abstraktion unter ihresgleichen.

c) Ist die Zivilgesellschaft nun ein »politisches«, ein »vopolitisches« oder ein »zwischenpolitisches« »Wesen«, eine Art Kentaurengestalt?

Diese Preisfrage wird von keinem der wortreichen Vertreter einigermaßen zuverlässig beantwortet. Der Preis der unterlassenen Antwort besteht darin, daß die Zivilgesellschaft in ein gesellschaftliches Loch fällt. Dunkelgrüne normative Zweige überdecken dasselbe, bevor sie angestoßen ihrerseits im Loch verschwinden. Hubertus Buchstein bemerkt im Blick auf Habermas' Konzept zu Recht: »Der Hinweis auf die Notwendigkeit einer anspruchsvollen politischen Kultur ist der Punkt, an dem Habermas die Verschiebung der Sicherheitsgarantien abbricht. Welchen Einflußfaktoren die politische Kultur ausgesetzt ist, welchen Regressionstendenzen sie in der Moderne unterliegt und welche negativen Rückwirkungseffekte von Öffentlichkeit und Sozialen Bewegungen auf sie ausgehen – Fragen wie diese werden in dem Buch nicht mehr behandelt.« (Buchstein 1994, 108) Buchstein folgert: »Ich vermute ... : die 'politische Kultur' ist die Restgröße für den gesellschaftstheoretischen Optimismus von Habermas.« (Ebd.)

Wie es darum auch bestellt sei, der so angenehm leuchtende Begriff *civil society* wird zu einem Schattenbild, das niemand fangen kann. Seine Lichtquelle entzieht sich jedem Versuch, sie genauer zu orten. Das Reden von den freien Assoziationen, im Singular gar von dem zivilgesellschaftlich Akteur wird auf diese Weise zum a-sozialen Gerede.

d) Es kommt nicht von ungefähr – und ist mir überaus sympathisch –, daß Formen zivilen Ungehorsams in vielen Schriften zivilgesellschaftlicher Hermeneuten eine prominente Rolle spielen. Und doch überwiegt der affirmative Charakter des Konzepts. Es bleibt ohne tiefer dringende kritische Krallen. Es erweckt allenfalls den werbewirksamen Anschein, kritisch zu verfahren, während es doch die hauptsächlich gesellschaftlichen Herrschaftsgrößen (im Kürzel: Staat und Kapital) unangetastet läßt. Nicht alle werden so weit gehen wie Thomas Schmid, der die Bundesrepublik bis 1990 im Bild einer nahezu gelungenen zivilen Gesellschaft aufgehen läßt. Auch Habermas verkauft indes seine Version »radikaler Demokratie« zum Discountpreis ihrer liberaldemokratischen Existenz heute, von dem politikwissenschaftlich-professionalisierten Gebrauch der *civil society*-Formel zu schweigen. *Civil society* bedeutet bei der zuletzt genannten Gebrauchssorte nichts anderes als liberale Demokratie westlichen Musters, wie sie modernisierungstheoretisch und praktisch periodisch nachgeglänzt wird. Nun eben mit dem Schuhschein »*civil society*«.

(8) Die Feststellung empirischer Armut kann angesichts des zuvor Beobachteten nicht mehr überraschen. Dort, wo historisch-empirisch umfangreicher untersucht wird, stützen die Ergebnisse nicht den konzeptionellen Anspruch einer Zivilgesellschaft in Sein und Werden (s. Rödel 1994 oder Cohen/Arato 1992). Dort aber, wo die diversen »neuen sozialen Bewegungen« dazu herhalten müssen, die Evidenz des Konzepts wie Lichtflecken zu illustrieren, paßt der Beleg nicht zur systematischen Behauptung.

III. Weder Theorie noch Empirie, weder soziale Phantasie noch praktische Moral

(9) Der theoretische Ertrag all der schaumreichen Diskussion um die zivile Gesellschaft ist gering. Fast ist man geneigt, an eine Feuilletonerfindung zum Zwecke politischer Betulichkeit zu denken.

a) Diese Eigenschaft teilt das Konzept der zivilen Gesellschaft mit anderen politischen und sozialwissenschaftlichen 'Erfindungen', und doch stört dieselbe hier besonders. Civil society – als Generator eines neuen Jargons – wird ihrerseits in den zuweilen schwer erträglichen, theoretisches Rasonnement im Begriffsgestelze zumutenden sozialwissenschaftlichen Jargon eingestrudelt (vgl. Schmalz-Bruns 1992 und 1994).

b) Das Konzept der zivilen Gesellschaft vermag aus der Langeweile demokratiethoretischer Einlassungen nicht herauszuführen. Herkömmliche sogenannte Demokratietheorie leidet seit Jahrzehnten darunter – wenige Ausnahmen von J.J. Schattschneider und M. Edelman über Bachrach/Baratz bis zu Carole Pateman bestätigen die Regel –, daß die frühmodern skizzierten Muster à la Locke, Montesquieu, Rousseau u.a.m. – meist schlechter und bei weitem weniger zeitbewußt formuliert – hin- und hergespielt, ja abgeleiert werden. Die »großen Fragen der Zeit«, die »Realanalyse« bleiben weithin ausgespart. Man müßte, auch im Blick auf die Zivilgesellschaft, zuweilen ideen- und theoriegeschichtliche Traktate geradezu verbieten, um neuen Gedanken Platz zu schaffen und um dafür zu sorgen, daß 'alte' Gedanken – wie könnte gerade ich die Tradition negieren wollen – sich im Dickicht und Sperricht der Gegenwart »gesundbaden«, sprich: ihre analytische Schärfe und Griffigkeit gewinnen können. Es kommt nicht von ungefähr, daß Cohen und Arato, um die Bedingungen der Möglichkeit ihres zivilgesellschaftlichen Konzepts auszuloten, nicht gegenwärtige gesellschaftliche Umstände analysieren, sondern sich auf die »Sprache und Argumente moderner sozialer Theorie« konzentrieren (vgl. auch die Kritik von Susan Shell 1994). Letztere befreien sie so sehr von ihren jeweiligen Kontexten, daß sie über Parsons und Gramsci und tutti quanti handeln können, als komponierten und spielten sie ein anspruchsvolles Potpourri für musikalische Synkretisten. O sancte Adorno; o Verfall aller Kultur kritischer Theorie mit großem, ja selbst mit kleinem Buchstaben.

(10) *Wo bleibt das Positive?* – Diese bekannte, von Kästner (zu Recht) persiflierte Frage wird von den (immer erneut sei's betont: sehr unterschiedlichen) Vertretern »der« Zivilgesellschaft mit übermäßig Positivem beantwortet: dem Konzept der Zivilgesellschaft. Dessen normativ-moralischer Anspruch und seine darin enthaltene (hoffende) Perspektive werden jedoch von der kritischen Anspruchlosigkeit unterminiert. »Pessimismusmüde«, wie Ulrich Beck in verwandtem Zusammenhang erfreulich-erschreckend schlicht bekennt (»Ganz einfach: ich bin pessimismusmüde«, s. Beck 1993, 33), auf der Suche, der »negativistischen Sozialkritik« der »alten« Frankfurter Schule zu entrinnen (vgl. Honneth 1994, 81), sind die sozialphilosophisch-sozialwissenschaftlichen Kämpfen analysemüde geworden. Das ist der Preis. Für die politisch-moralische Qualität des Konzepts

»zivile Gesellschaft« ist er zu hoch. Jedes moralische Konzept, das die Bedingungen seiner Möglichkeit nicht vorstellt und darauf verzichtet, dementsprechend je gegenwärtige 'Wirklichkeit' zu ergründen, kann nur drei Aufgaben dienen: Es erzeugt doppelte Moral – die Moral der erfundenen Zivilgesellschaft hier und die Moral dessen, was da geschieht oder »der Fall ist«, dort; es dient konsequenterweise nolens volens der Verschleierung; und es erlaubt alle möglichen Fluchtwege, die im Gegensatz zum Konzept nicht in politische, sondern in a-politische (Ab-)Gründe führen.

Ich will mir die wissenssoziologische Frage zu beantworten ersparen, warum just seit Ende der achtziger Jahre die Formel der Zivilgesellschaft so flügge geworden ist und wer dieselbe aus welchen Interessen am Fliegen hält. Adam Seligmans Kritik indes bleibt auch dann berechtigt, wenn man seine enge historische Zuordnung des Konzepts der Zivilgesellschaft nicht ohne weiteres teilt. Auch als Metapher wirkt »Zivilgesellschaft« wie ein unhandliches begriffliches Versatzstück, solange ihre gesellschaftlichen Vorbedingungen und Effekte nicht in extenso behandelt werden (Seligman 1992). Der analytische Vorwurf spitzt sich zu einem politisch-moralischen zu. Diese Art ätherischer Moral in der Mitte eines gesellschaftlich unbestimmten Orts wirkt demoralisierend.

(11) Welche Ängste in einem weiteren Verstande sind es wohl, die Sozialwissenschaftler und Sozialwissenschaftlerinnen (letztere habe ich in diesem Zusammenhang seltener entdeckt) dazu verführen, sich der Notwendigkeiten ihres Fachs zu entschlagen, sprich: sich von den eingangs genannten Bleischweren der gesellschaftlichen »Dinge an sich« zu entlasten (die eben alles andere als »an und für sich« sind und deshalb gesellschaftlich wie individuell nicht »reflexiv« zu Gebote stehen)? Ist es die Angst vor der gesellschaftlichen Distanz, zu der das »Leiden an der Gesellschaft« unvermeidlich führt? Ist es die damit verschwisterte Angst, in eine gleichfalls unvermeidliche soziale 'Randlage' zu geraten, die gesellschaftlichen Analytikern und politischen Moralisten allemal prekäre Heimstatt bietet? Ist darum »Hofferei« (so Günther Anders kritisch an Ernst Blochs Adresse) angezeigt? Eines scheint mir jedenfalls gesichert: Durch abgehobene Beschwörungen à la Zivilgesellschaft wird die Sache radikaler Demokratie nicht befördert; d.h. einer Demokratie, die Bürgerinnen und Bürgern in einer mit Athen nicht im fernsten mehr vergleichbaren Situation als politisch-verständige und teilnehmende, in solcher Politik sich selbst erfüllende Personen ernst nimmt; kurzum, die sie als *zoa politika* begreift. Die starken Anforderungen radikaler Demokratie unterstreichen die noch stärkeren Anforderungen an die Anstrengung des Begriffs.

Literaturverzeichnis

Beck, Ulrich, 1993: Die Erfindung des Politischen. Frankfurt/M

Bellah, Robert, u.a., 1993: The Good Society. New York

Buchstein, Hubertus, 1994: »Von den neuen sozialen Bewegungen zum zivilgesellschaftlichen Akteur. Jürgen Habermas. Faktizität und Geltung«. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 1, 104-108

- Cohen, Jean-L., und Andrew Arato, 1992: *Civil Society and Politics of Theory*. Cambridge/Mass.
- Dahl, Robert A., und Edward R. Tufte, 1973: *Size and Democracy*. Stanford
- Demirović, Alex, 1994: »Öffentlichkeit und die alltägliche Sorge um die Demokratie«. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1, 46-59
- Diamond, Larry, 1994: »Toward Democratic Consolidation«. In: *Journal of Democracy* 5, No. 3, 4-17 (vgl. den gesamten Schwerpunkt dieses Heftes: »The Rethinking of Civil Society«)
- Greven, Michael Th., 1990: »Die politische Gesellschaft als Gegenstand der Politikwissenschaft«. In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 2, 223-228
- ders., 1993: »Die Parteien in der politischen Gesellschaft sowie eine Einleitung zur Diskussion über eine 'Allgemeine Parteienetheorie'«. In: Eva Niedermaier/Richard Stöss (Hrsg.): *Zu Stand und Perspektiven der Parteienforschung in Deutschland*. Opladen, 276-292
- Habermas, Jürgen, 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt/M
- ders., 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M
- Heins, Volker, 1992: »Ambivalenzen der Zivilgesellschaft«. In: *Politische Vierteljahresschrift* 2, 235-242
- Honneth, Axel, 1992: »Konzeptionen der 'Civil Society'«. In: *Merkur*, 61-66
- ders. (Hrsg.):, 1993: *Kommunitarismus – eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M, New York
- ders., 1984: »Die soziale Dynamik von Mißachtung«. In: *Leviathan* 1, 78-93
- Klein, Ansgar, 1994: »Politik als zivilgesellschaftliche Einflußnahme? Jean L. Cohen, Andrew Arato: *Civil Society and Political Theory*«. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1, 98-104
- Narr, Wolf-Dieter, und Alexander Schubert, 1994: *Weltökonomie – Die Misere der Politik*. Frankfurt/M
- Rödel, Ulrich, u.a., 1989: *Die demokratische Frage*. Frankfurt/M
- Rödel, Ulrich, 1994: »Zivilgesellschaft und selbstorganisierte Öffentlichkeiten«. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1, 34-45
- Roth, Roland, 1994: *Demokratie von unten. Neue soziale Bewegungen auf dem Wege zur politischen Institution*. Köln
- Schmalz-Bruns, Rainer, 1992: »Civil Society – ein postmodernes Kunstprodukt? Eine Antwort auf Volker Heins«. In: *Innenpolitische Vierteljahresschrift* 2, 243-255
- ders., 1994: »Zivile Gesellschaft und reflexive Demokratie«. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1, 18-33
- Schmid, Thomas, 1990: *Staatsbegräbnis von ziviler Gesellschaft*. Berlin
- Seligman, Adam B., 1992: *The Idea of Civil Society*. New York
- Shell, Susan, 1994: »Conceptions of Civil Society«. In: *Journal of Democracy* 5, No. 3, 124-128
- Taylor, Charles, 1991: »Die Beschwörung der Civil Society«. In: Krzysztof Michalski (Hrsg.): *Europa und die Civil Society*. Stuttgart

Ein Geschwister für die Ariadne- Krimis: die Zweite Reihe

Warum die Zweite Reihe
neben Ariadne?

Unterhaltsame Erkundungen gesellschaftlicher Wirklichkeit und alternativer Lebensmöglichkeiten braucht es auch außerhalb des feministischen Horizonts. Das heißt nicht, daß die Zweite Reihe eine reine Männerreihe würde.

So stellen wir uns die Bände der Zweiten Reihe vor: intelligent und

sinnlich, sozial engagiert und unterhaltend, polymorph und ethno-soziologisch. Wechselnde Blickwinkel minoritärer und alternativer Lebenswelten und Lebensweisen, ihrer Sprachen, Subkulturen mit Blick für die Widersprüche in Alltag und Gesellschaft. Aufklärung neuen Typs, falsche Selbstverständlichkeiten erschütternd, auch die Borniertheit alternativer Bewegungen kritisierend.



Zweite Reihe
Band 2001
224 Seiten
15 DM/117 ÖS/16 SF
ISBN 3-88619-901-0



Zweite Reihe
Band 2002
180 Seiten
13 DM/102 ÖS/14 SF
ISBN 3-88619-902-9

Anwalt Henry Rios wirft seine Stelle als Pflichtverteidiger hin, weil er keinen Sinn mehr darin sieht. Eines Nachts taucht Ex-Mandant Hugh Paris bei ihm auf und behauptet, sein Großvater wolle ihn umbringen lassen. Obwohl Rios die Geschichte nicht glaubt, stellt er Hugh zu liebe Nachforschungen an. Sie führen in die Welt einer der großen Kapitaldynastien der USA, die mit der Eisenbahn ihr Vermögen gemacht und mit der Stiftung einer Privatuniversität ihr Gewissen beruhigt hat. Wie kann ein schwuler Chicano-Anwalt es wagen, den Namen alten Geldes zu beschmutzen?

Aurora Lensen, auftragslose Filmregisseurin, ist eigentlich in dieses Provinznest gekommen, weil sie ein bißchen Entspannung und ihren Whisky braucht. Statt dessen erwartet sie eine tyrannische Kranke und ein Mord. Die dicke Aurora verläßt ihren Balkon und beginnt ihre Inszenierung: Mördersuche. Das Spiel geht auf, aber Aurora verliert ein paar Pfunde und viele Illusionen ...

Zweite Reihe 
Argument Verlag Hamburg · Berlin

Peter Alheit

Die Fragilität des Konzepts »Zivilgesellschaft«¹

Das Problem der Ent-Zivilisierungsrisiken widersprüchlicher Modernisierung (vgl. Alheit 1994, 245ff), mit dem wir gegenwärtig beinahe in allen westlichen Gesellschaften empirisch konfrontiert sind, macht in der Tat das Dilemma der *Zivilität* selbst zum Thema. Offensichtlich läßt sich die Qualität des »Zivilen« erst im Prozeß seines Verlustes genauer ermessen. Die Konfrontation mit der Barbarei macht uns die Unverzichtbarkeit zivilisierter Kooperation in modernen Gesellschaften mehr als plausibel. Bedarf es also einer normativen Orientierung, die Zivilität sichert? – Die folgenden Überlegungen unternehmen den Versuch, das Konzept der zivilen Gesellschaft knapp historisch und theoretisch zu rekonstruieren und seine Bedeutung für die aktuelle Situation mit kritischer Sympathie zu beleuchten.

Entwicklungen der Idee einer »civil society«

Die Frage nach den historischen Ressourcen des Zivilen in der Moderne ist schon deshalb relevant, weil die aktuelle sozial- und politikwissenschaftliche Debatte um die Funktion der »civil society«² den Blick auf die lange und durchaus widersprüchliche Geschichte dieses Konzepts verstellen könnte. Wie zivile Gesellschaften normativ und empirisch aussehen sollen, ist keineswegs erst ein Problem des politikwissenschaftlichen Streites um Schumpeters elitäres Demokratiemodell³ oder der vorwiegend philosophisch geführten Auseinandersetzung zwischen »liberalistischen« und »kommunitaristischen« Positionen einer modernen Demokratietheorie; diese Frage gehört zu den politischen Kernproblemen bürgerlicher Gesellschaften seit ihren Anfängen, oder präziser: sie betrifft die Identität eben jenes Phänomens »bürgerliche Gesellschaft« selbst.

Die politisch-theoretische Entscheidung nämlich, daß jenseits staatlicher Regelungen Lebensformen der Bürger moderner Gesellschaften eine eigene Bedeutung besitzen könnten, beschäftigt systematisch bereits Adam Ferguson (1723-1816), der auch den Begriff *civil society* prägt.⁴ Ferguson bereitet freilich mit dieser Differenzierung der Idee politischen Zusammenlebens in der Moderne zugleich eine Einengung vor: die Identifizierung von *civil* mit *economic society*. Diese Gleichsetzung wird auf subtile Weise in der nicht nur für die deutsche Debatte folgenreichen Auseinandersetzung des frühen Marx mit Hegels (durch die Schriften der schottischen Aufklärer⁵ gewiß inspiriertem) Konzept der »bürgerlichen Gesellschaft«⁶ eine zentrale Rolle spielen.

Dabei profitiert Marx zweifellos von Hegels Idee, die »bürgerliche Gesellschaft« gerade auch als eine sich produktiv – durch Arbeit – entäußernde Existenzform des »sittlichen Geistes« zu fassen, die in der begrifflich-synthetischen Vorstellung des Staates erst zu sich selber komme. Das ermöglicht dem jungen Marx in seiner Kritik des Hegelschen Staatsrechts von 1843, nicht nur eine materialistische Interpretation der Antinomie von Staat und (bürgerlicher) Gesellschaft

vorzunehmen – Hegel also »vom Kopf auf die Füße zu stellen« –, sondern auch die historische Rekonstruktion dieses Gegensatzes selbst (MEW 1, 275f). Damit wird zumindest für Marx unmittelbar transparent, daß die Hegelsche Antinomie nicht die Einsicht in die Architektur moderner Gesellschaften, sondern gewissermaßen ihr *Produkt* darstellt. Die theoretische Trennung von Staat und Gesellschaft verdoppelt nur die wirkliche Trennung; analytisch durchdrungen hat sie sie, wenn es nach Marx geht, keineswegs. Denn der Staat ist danach durchaus nicht die Inkorporation des zu sich selbst gekommenen Geistes, sondern – eher umgekehrt – die zugleich begriffliche wie reale Abstraktion des wirklichen und tätigen Lebens der Menschen und ihnen daher äußerlich (ebd., 281). Dieser beträchtliche theoretische Bedeutungszuwachs der »bürgerlichen Gesellschaft« in der Hegelkritik des frühen Marx hat Folgen für die Begriffsentwicklung in der marxistischen Theorietradition. Bereits in der *Deutschen Ideologie* erhält das Konzept eine universalistische Zuspitzung:

»Die bürgerliche Gesellschaft umfaßt den gesamten materiellen Verkehr der Individuen innerhalb einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte. Sie umfaßt das gesamte kommerzielle und industrielle Leben einer Stufe und geht insofern über den Staat und die Nation hinaus, obwohl sie andererseits wieder nach Außen hin als Nation sich geltend machen, nach Innen als Staat sich gliedern muß.« (MEW 3, 36)⁷

Die »bürgerliche Gesellschaft« wird damit bereits bei Marx und Engels zum überkomplexen Rahmenkonzept einer historischen Formationskritik, das beinahe zwangsläufig die Dialektik von Staat und Gesellschaft vernachlässigen und die relative Autonomie des »Politischen« wie des »Zivilen« ignorieren muß.⁸ Es ist nicht auszuschließen, daß die Prädominanz des Politischen in »realsozialistischen« Gesellschaften als bloße Inversion dieses klassischen Konzepts interpretiert werden kann. Wie im Kapitalismus die *economic society* vorgeblich alle Strukturen durchdringt und dominiert, so usurpiert im Staatssozialismus scheinbar legitim die *political society* alle Lebensbereiche. Freilich, so eindeutig die Zeitgeschichte das zweite Konstrukt widerlegt hat, so wenig vermag bereits das ursprüngliche zu überzeugen. Zivilgesellschaftliches Handlungspotential⁹ existiert – bestimmbar – auch in kapitalistischen Gesellschaften, und zwar *relativ* unabhängig sowohl von der ökonomischen Basis wie von den politischen Überbauten.

Es ist nicht ohne Reiz, daß ein erklärter Marxist, Antonio Gramsci nämlich, dieses Handlungspotential empirisch und theoretisch genauer zu beschreiben versucht. Dabei nimmt er die Hegelkritik des jungen Marx durchaus ernst und reflektiert die Interdependenzen von ökonomischer Basis und Staat. In Anknüpfung an Labriolas Theorie von den »graduierten Überbauten« (vgl. Kebir 1991, 54f) erweitert Gramsci allerdings das Beziehungsgefälle: »Zwischen der ökonomischen Struktur und dem Staat mit seiner Gesetzgebung und seinem Zwang steht die Zivilgesellschaft« (H. 10, Teil II, § 15, 1267).

Was hier, oberflächlich betrachtet, wie eine Re-Hegelianisierung der Marxschen Theorie aussieht und zweifellos auch kritisch an den Neuhegelianismus Croces anschließt¹⁰, ist in Wahrheit eine hochinteressante Variante des Marxschen Konzepts. Gramscis *società civile* ist nicht darin eigenständig, daß sie sich von der ökonomischen Basis oder vom Staat unabhängig gemacht hätte, sondern

darin, daß ihre Interdependenz zu Staat und Ökonomie auf spezifische Weise, nämlich als *Konsens*, d.h. als konkretes Handeln sozialer Akteure, ausgedrückt wird (vgl. Kebir 1991, 65ff). Das bedeutet zweifellos: Soziale Determinierungen sind niemals »einfach« oder mechanistisch. Sie bleiben kulturell gebrochen, sind in Bargainingprozesse oder, wie Gramsci sich ausdrückt, in »Stellungskriege« um die kulturelle und politische Hegemonie eingebunden. Es bedeutet aber zugleich: Die zivile Gesellschaft ist nur die andere Seite der *società politica*, Konsens und Zwang sind komplementäre Aspekte einer konkreten historischen Situation (vgl. ebd., 69f). Die *società civile* bleibt allerdings auch auf die ökonomische Basis verwiesen, denn ihre Qualität läßt sich ohne Beeinflussung der ökonomischen Rahmenbedingungen nicht wirklich verändern.¹¹

Gramscis Konzept der Zivilgesellschaft schließt also an die Klassiker an und geht doch deutlich über sie hinaus. Die Idee einer ökonomisch und politisch zwar determinierten, zugleich aber handlungs- und reaktionsfähigen zivilen Gesellschaft könnte ein kritisches Korrektiv für die aktuellen Auseinandersetzungen um die Zivilisierung moderner Gesellschaften werden.

Bedeutung und Grenzen ziviler »Öffentlichkeit«

Träfe nämlich Gramscis Annahme zu, daß die »Zivilgesellschaft« eine Art Juxtaposition zwischen ökonomischer Basis und Staat einnimmt, daß also der ratifizierende Konsens sozialer Akteure zwischen die »objektiven Notwendigkeiten« der Ökonomie und die rationale Steuerungstätigkeit des Staates tritt, dann wäre die Plausibilität von Theorien in Frage gestellt, die moderne Gesellschaften entweder ausschließlich unter dem Aspekt ökonomischer Zweckrationalität oder aber unter der Perspektive systemischer Selbstregulierung betrachten. Eine interessante Kritik dieser beiden Theorietypen finden wir bei Jürgen Habermas (1992, 403ff), der sich allerdings nicht auf Gramscis »Zivilgesellschaft«, sondern auf seine eigene Diskurstheorie bezieht.

An Erklärungsproblemen von Rational-Choice-Modellen und an Aporien der Systemtheorie kann Habermas zeigen, daß beide Theorietraditionen die Rekonstruktion der Funktionslogik moderner Gesellschaften verfehlen. Eine ökonomisch orientierte Theorie der rationalen Wahl übersieht, daß die Präferenzen von individuellen Akteuren in *Kontexten* stehen, sich mit diesen Kontextbedingungen wandeln und nur in solchen strategisch und diskursiv hergestellten Rahmenbedingungen angemessen verstanden werden können (vgl. ebd., 408ff).¹² Die Systemtheorie scheitert nach Habermas an ihrer Reduzierung funktional differenzierter Gesellschaften auf eine Vielzahl *selbstreferentiell geschlossener* Systeme, weil sie nicht mehr plausibel machen kann, wie semantisch hermetisierte Systeme »aus eigener Kraft die gemeinsame Sprache ... erfinden (können), die für die Wahrnehmung und Artikulation gesamtgesellschaftlicher Relevanzen nötig ist« (ebd., 427). Dieser Einwand muß schon deshalb besonders ernst genommen werden, weil mit der Umgangssprache de facto ein Code zur Verfügung steht, der diese Leistung erbringt und dem sich die nach innen spezialisierten Systeme öffnen müssen, wenn sie ihre Funktionslegitimation sichern wollen. Dies gilt mit Vordringlichkeit für das *politische* System:

»Das rechtsstaatlich verfaßte politische System ist intern in Bereiche administrativer und kommunikativer Macht differenziert und bleibt zur Lebenswelt hin geöffnet. Denn die institutionalisierte Meinungs- und Willensbildung ist auf Zuführen aus den informellen Kommunikationszusammenhängen der Öffentlichkeit, des Assoziationswesens und der Privatsphäre angewiesen. Mit anderen Worten, das politische Handlungssystem ist in lebensweltliche Kontexte eingebettet.« (Ebd.)

Habermas' Kritik sowohl an der mangelnden theoretischen Reichweite des ökonomisch motivierten Rational-Choice-Konzepts wie an der Selbstreferentialitätsblockade der Systemtheorie entdeckt gewissermaßen eine »zivilgesellschaftliche Lücke« neu. Oberhalb der ökonomischen Zwänge und unterhalb der administrativen Regulierungen entsteht eine Sphäre scheinbar nicht-ökonomischer und nicht-staatlicher sozialer Aktivitäten, ohne die weder Ökonomie noch Politik funktionieren könnten (vgl. ebd., 443). Wir haben es hier, wenn man so will, mit der *Außenseite der Lebenswelt* zu tun. Soziale Akteure treten im »zivilen Kern« der Gesellschaft durch spontane Assoziation miteinander in Beziehung und bilden – noch in Kontakt zu ihrer Privatsphäre – diskursive *Öffentlichkeiten*.

»Öffentlichkeit ist« so Habermas, »zwar ein ebenso elementares gesellschaftliches Phänomen wie Handlung, Akteur, Gruppe oder Kollektiv; aber es entzieht sich den herkömmlichen Begriffen für soziale Ordnung. Öffentlichkeit läßt sich nicht als Institution und gewiß nicht als Organisation begreifen; sie ist selbst kein Normengefüge mit Kompetenz- und Rollendifferenzierung, Mitgliedschaftsregelung usw. Ebenso wenig stellt sie ein System dar... Die Öffentlichkeit läßt sich am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von *Meinungen* beschreiben; dabei werden die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert, daß sie sich zu themenspezifisch gebündelten *öffentlichen Meinungen* verdichten. Wie die Lebenswelt insgesamt, so reproduziert sich auch die Öffentlichkeit über kommunikatives Handeln, für das die Beherrschung einer natürlichen Sprache ausreicht; sie ist auf die *Allgemeinverständlichkeit* der kommunikativen Alltagspraxis eingestellt.« (Ebd., 435f)

Zivile Öffentlichkeit setzt ein Publikum voraus¹³, prinzipiell also Anwesenheit und Partizipation. Öffentlichkeit ist – wie Gramscis »Zivilgesellschaft« – auf Konsens angewiesen, wenn sie Bestand haben will. Gerade am Öffentlichkeitskonzept läßt sich aber zeigen, daß jene zivilgesellschaftliche Zwischensphäre durchaus nicht autonom ist, sondern jederzeit an Ökonomie und Politik anschließbar bleibt. Denn der öffentliche Raum ist im Modernisierungsprozeß verändert worden. Durch die Massenmedien hat sich eine relative Unabhängigkeit der »Öffentlichkeit« vom eingreifenden Publikum ergeben. Wie für die Gesamtgesellschaft selbst gilt auch für modernisierte Öffentlichkeiten, daß der »zivile Kern« von den professionell agierenden Aktionszentren zunehmend an die Peripherie gedrängt wird.¹⁴ Die Gefahr einer Spaltung der Öffentlichkeit in Produzenten und Rezipienten und die Verquickung der Produzenten mit ökonomischen bzw. politischen Präferenzen ist längst auf der Tagesordnung. Das Szenario der italienischen Parlamentswahlen von 1994, bei denen der Medienmogul Berlusconi sich gleichsam »zivilgesellschaftlich« als Organisator eines monströsen Fanclubs erfolgreich zum politischen Führer stilisieren kann, wird vermutlich auf lange Sicht ein Präzedenzfall für die Porosität der zivilen Sphäre bleiben. Bereits in der Mitte der fünfziger Jahre hatte freilich Günther Anders mit erstaunlicher Weitsicht und bestechender Analyse ähnliche Szenarien für möglich

gehalten (1956). Zivilität bleibt fragil. Das wird am Phänomen der Öffentlichkeit besonders deutlich. Haben normative Optionen eine Chance, die Marginalisierung der zivilen Sphäre zu begrenzen?

Kommunitaristische Optionen als Ausweg?

Auf den ersten Blick bietet sich zur Beantwortung dieser Frage zweifellos jene sozialphilosophische Debatte um Gemein Sinn und Gerechtigkeit an, wie sie sich zunächst in den USA im Anschluß an John Rawls (1971; dt. 1975) entwickelt hat und seit Beginn der neunziger Jahre auch in Deutschland an Einfluß gewinnt¹⁵. Das normative Konstrukt des »Kommunitarismus« suggeriert dabei einen Ausweg aus den Gefahren ökonomischer und politischer Instrumentalisierung der Individuen und steht für eine zumeist auf aristotelische und hegelianische Sittlichkeitsvorstellungen bezogene neue Einbindung in Wertgemeinschaften. Auf den zweiten Blick ergeben sich Probleme. Wird mit der Option auf Gemein Sinn jene zumindest in Deutschland historisch brisante Kontrastierung von »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« (Tönnies) wiederbelebt? Soll die kommunitaristische Option am Ende den modernen Rechtsstaat substituieren? Einige Stimmen (etwa MacIntyre 1987) im allerdings differenzierten Spektrum der »Kommunitarismus«-Vertreter geben zu solchen Fragen durchaus Anlaß.

Betrachtet man das Problem indessen pragmatischer und verzichtet auf plakative Zuschreibungen, lassen sich die im Kern hochtheoretischen Debatten um die Abhängigkeit formaler Rechtsprinzipien von bestimmten normativen Vorentscheidungen¹⁶ auch als sensibilisierende Konzepte für eine genauere empirische Analyse sozialen Wandels interpretieren. Die von den »Kommunitaristen« angesprochenen Funktionsstörungen moderner Demokratien machen auf mindestens zwei empirisch klärungsbedürftige Fragen aufmerksam: 1. Ist soziales Überleben in modernen Gesellschaften ohne ein Minimum an selbstverständlich verfügbaren kommunitären Bezügen überhaupt möglich? 2. Können moderne Demokratien ohne ein bestimmtes Maß an gemeinsam geteilten Werten angemessen funktionieren?

Die Frage nach dem Mindestbestand an kommunitären Ressourcen läßt sich problemlos aus dem Kontext eines normativen Diskurses lösen und auf empirische Konstellationen beziehen. Wir haben empirische Belege dafür, daß die Verarbeitung von Bindungsverlusten in modernen Gesellschaften durchaus ein reales Problem darstellt und sich etwa an der Symptomkonstellation einer »Enttraditionalisierung von Lebenswelten« (vgl. Alheit i. Vorb.) für konkrete soziale Akteure präzise belegen läßt. Es ist aber gleichzeitig nachweisbar, daß die Handlungspotentiale der von solchen Veränderungen Betroffenen gegebenenfalls auch über neue Formen sozialer Assoziation verfügen. D.h. die Herstellung sozial unverzichtbarer Kommunartität läuft nicht über die normative Bestandssicherung ehemals verfügbarer Ressourcen, sondern über die wesentlich kontingente »Erfindung«¹⁷ kollektiver Netze auf neuen Niveaus.

Mit der Frage nach der Bestandssicherung der Funktion moderner Demokratien durch eine gemeinsame Wertbindung demokratischer Akteure läßt sich empirisch zumindest die Beobachtung verknüpfen, daß der bloße institutionelle

Aufbau und die verrechtlichten Abläufe demokratischer Prozeduren keine Garantie dafür bieten, daß Demokratien auch lebendige Gemeinwesen sind. Freilich, auch hier erscheint zumindest diskussionswürdig, ob zur Sicherung demokratischen Lebens tatsächlich eine Art »demokratischer Sittlichkeit« (vgl. Brumlik 1993 und Honneth 1993a) im Sinne des politisch-normativen Diskurses von Alexis de Tocqueville bis Hannah Arendt gefordert ist, oder ob nicht die konkrete Aktion im sozialen Raum, der Aufbau und die Erhaltung ziviler Öffentlichkeiten, allmählich das Wissen verbürgen – und damit selbstverständlich auch die sozialen Hintergrundorientierungen herstellen –, die zum Überlebensbestand von Demokratien gehören.

Die »kommunitaristische Option« erscheint daher nützlich vor allem als empirische Möglichkeit. Würde sie zur ethischen Forderung, ginge die Einsicht verloren, daß erst der demokratische Rechtsstaat und der durch ihn verbürgte prinzipiell universalistische Zugang zu den Menschenrechten eine Kommunitarität garantiert, die Repression ausschließt. Betrachten wir diese Einsicht als ein Nebenprodukt des Zivilitätsdiskurses, so finden wir zumindest bestätigt, was durch die bisherigen Überlegungen naheliegt: »Zivilgesellschaft« ist nur als heuristische Konstruktion zu gebrauchen. Sie darf weder als Topos, als abgrenzbarer Raum in der Gesellschaft, noch als *Ideologie* mißverstanden werden. Ihre »Juxtastrukturposition« resultiert gerade aus der Tatsache, daß sie mit Ökonomie und Politik eng verflochten bleibt und doch nicht in ihnen aufgeht.

Alltag und Zivilität

Freilich, dieses Ergebnis erscheint unbefriedigend. Es stellt uns theoretisch wie empirisch vor ganz ähnliche Probleme, wie sie uns beim Phänomen der Lebenswelt begegnen: Die Beschreibung dessen, wovon wir reden, ist gewissermaßen nur rekonstruktiv möglich (vgl. Alheit 1994, 42ff). Zivile Strukturen einer konkreten Gesellschaft sind – wie das lebensweltliche Wissen – »a tergo-Strukturen«, Handlungspotentiale im Hintergrund der Sozialität. Das bedeutet allerdings gerade nicht, daß sie den Charakter von quasi-ontologischen Tiefenstrukturen besäßen; es kann sinnvoll nur heißen, daß sie offenbar erst dann virulent werden, wenn sie sich mit lebensweltlichen Orientierungsmustern vernetzen.

Gramsci hat in den berühmten §§ 12 und 13 des elften Heftes implizit den Alltagsverstand (*senso comune*) ins Zentrum der Zivilgesellschaft gerückt (vgl. Kebir 1991, 115ff), wobei er diesem die vielfältigsten und inkohärentesten Ausdrucksformen kulturellen Lebens subsumiert: Folklore, Religion, Presse, Radio, sogar das Genre der Fortsetzungsromane. Typisch für das alltägliche Wissen ist nach Gramsci sein unsystematischer, eklektischer Charakter:

»Der Alltagsverstand ist keine einheitliche, in Raum und Zeit identische Auffassung: er ist die 'Folklore' der Philosophie, und wie die Folklore bietet er sich in unzähligen Formen dar: sein grundlegender und charakteristischster Zug ist es, eine (auch in den einzelnen Hirnen) auseinanderfallende, inkohärente, inkonsequente Auffassung zu sein, der gesellschaftlichen und kulturellen Stellung der Volksmengen entsprechend, deren Philosophie er ist.« (H. II, § 13, 1393f)

Diese »Alltagsphilosophie« läßt sich gewiß nicht einfach durch die professionelle Philosophie ersetzen. So wenig die Folklore durch die »Hochkultur« substituiert

werden kann (vgl. Demirović 1989), so wenig kann der Alltagsverstand durch Literatur und Philosophie verdrängt werden. Lernprozesse zur Homogenisierung des Alltagsverstandes, und das bedeutet eben: Prozesse der Zivilisierung, beginnen nach Gramsci immer dann, wenn Gruppen von sozialen Akteuren ihrer selbst und ihrer gesellschaftlichen Position sich bewußt werden: »Wenn sich in der Geschichte eine homogene gesellschaftliche Gruppe herausarbeitet, arbeitet sich auch, gegen den Alltagsverstand, eine homogene... Philosophie heraus« (ebd., 1394). Die Moderne ist auf diesen »Bildungsprozeß« angewiesen. Gramsci macht indessen deutlich, daß damit nicht die Zivilisierung der Eliten gemeint ist, sondern die Emanzipation der Volksmassen. Alltag und Zivilität gehören zusammen. Nur wenn die »einfache Kultur« an der zivilen Gesellschaft partizipiert, wird die Veränderung bestehender politischer und kultureller Konstellationen möglich:

»Eine neue Kultur zu schaffen bedeutet nicht nur, individuell 'originelle' Entdeckungen zu machen, es bedeutet auch und besonders, bereits entdeckte Wahrheiten kritisch zu verbreiten, sie sozusagen zu 'vergesellschaften' und sie dadurch Basis vitaler Handlungen, Element der Koordination und der intellektuellen und moralischen Ordnung werden zu lassen. Daß eine Masse von Menschen dahin gebracht wird, die reale Gegenwart kohärent und auf einheitliche Weise zu denken, ist eine 'philosophische' Tatsache, die viel wichtiger und 'origineller' ist, als wenn ein philosophisches 'Genie' eine neue Wahrheit entdeckt, die Erbhof kleiner Intellektuellengruppen bleibt.« (Ebd., 1377)

Wie dieser zivilisierende »Bildungsprozeß« gelingen kann, hat Gramsci an der Dialektik von Intellektuellen und »Einfachen«¹⁸ entfaltet. Die Idee der Organizität als organisierende Kraft eines kohärenten Wissens enthält einen praktischen Bezug zum Alltagsverstand der Volksmassen.

»Es handelt sich ... darum, eine Philosophie auszuarbeiten, die, indem sie bereits eine Verbreitung oder eine Verbreitungstendenz besitzt, weil sie mit dem praktischen Leben verbunden und ihm implizit ist, zu einem erneuerten Alltagsverstand wird, mit der Kohärenz und der Kraft der individuellen Philosophien: dazu kann es nicht kommen, wenn nicht ständig das Erfordernis des kulturellen Kontakts mit den 'Einfachen' verspürt wird.« (Ebd., 1382) »Es stellt sich erneut die bereits angedeutete Frage: ist eine philosophische Bewegung eine solche nur insofern, als sie bei der Arbeit der Ausbildung eines dem Alltagsverstand überlegenen und wissenschaftlich kohärenten Denkens niemals verfißt, mit den 'Einfachen' in Kontakt zu bleiben, und gerade in diesem Kontakt die Quelle der zu untersuchenden und zu lösenden Probleme entdeckt? Nur durch diesen Kontakt wird eine Philosophie 'geschichtlich', reinigt sich von den intellektualistischen Elementen individueller Art und wird 'Leben'.« (Ebd., 1381)

Methodisch verwendet Gramsci hier zumindest implizit eine Idee, die den logischen Prämissen des frühen amerikanischen Pragmatismus sehr nahe ist: das Konzept »quasi-abduktiven« Entdeckens der in einer historisch-konkreten Wirklichkeit verborgenen Potentiale. Die Überlegenheit wissenschaftlich kohärenten Denkens gegenüber dem Alltagsverstand besteht nämlich gerade nicht in der vermeintlichen »Substanz«¹⁹ des Erkenntnisvorgangs, sondern in der Möglichkeit, eine Bewegung in Gang zu setzen zwischen den kontingenten Einsichten des Alltagswissens und den planvollen Ergebnissicherungen wissenschaftlichen Denkens. Dieser Prozeß ist lebendig, un abgeschlossen, zukunfts offen. Er braucht die aktive Beteiligung der »Einfachen« und hat etwas von jener »kreativen Demokratie«, die John Dewey (1940) sich vorstellte und deren Qualität der Logiker des

Pragmatismus, Charles Sanders Peirce, als die überraschende Fähigkeit beschrieben hat, etwas zu vernetzen, was »zusammenzubringen wir uns vorher nicht hätten träumen lassen« (1903, 404).

Zivilität wird hier als demokratischer Gestaltungsprozeß erkennbar. Das entlastet sie keineswegs von den Zwängen der *società politica*. Aber es macht ihre Eigenart anschaulicher: Zivilgesellschaftliche Fortschritte sind immer wieder neue Bargainingprozesse einer »alltäglichen Moderne« (vgl. Alheit 1993). Sie können nicht in einem theoretischen oder moralischen Konzept Zivilgesellschaft gleichsam stillgestellt werden. Vielmehr müssen wir sie – kommunitär – jeweils neu entdecken und durch Konsensbildung festhalten. Die Intellektuellen tun gut daran, sich in diesem Prozeß als sensible Beobachter und vorsichtige Interpreten, weniger als vollmundige Ideologen zu begreifen.²⁰

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Essay ist eine gekürzte und leicht überarbeitete Version des letzten Teils meines im Campus-Verlag erscheinenden Buches (Alheit 1994). Ich bin namentlich Frigga Haug für Überarbeitungsvorschläge dankbar, die in der Buchfassung nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Wolfgang Fritz Haug danke ich dafür, daß er mir das Manuskript des Bandes 6 der im Argument-Verlag erscheinenden Edition der *Gefängnishefte* Antonio Gramscis noch vor der Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat. Dabei hat mich besonders Haugs *Einleitung* in die Hefte 10 und 11 (Bd. 6, bes. 1195-1210) und seine aufschlußreiche Interpretation des Begriffs *Philosophie der Praxis* bei Gramsci beeindruckt.
- 2 Vgl. stellvertretend die wichtige Studie von Jean L. Cohen und Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (1990); in Deutschland die Arbeit von Axel Honneth (1994, bes. 80-89).
- 3 Vgl. dazu Joseph Schumpeter (1942); zur Auseinandersetzung, die vor allem in den fünfziger Jahren in den USA geführt wird, vgl. zusammenfassend John F. Manley (1983).
- 4 1767 erscheint seine auch Adam Smith beeinflussende Schrift *An Essay on History of Civil Society*. Vgl. auch Bobbio 1976, 24; ferner Cohen/Arato 1990, 90.
- 5 Namentlich Adam Ferguson, David Hume und Adam Smith.
- 6 Zum Problem der sprachlichen Übertragung von *civil society* in »bürgerliche Gesellschaft« vgl. Bobbio 1976, 24.
- 7 Diese Universalisierungstendenz läßt sich auch an der theoretisch prominentesten Stelle der Begriffsdefinition, im Marxschen Vorwort zur *Kritik der Politischen Ökonomie* nachweisen (MEW 13, 8f).
- 8 Dieses kritische Urteil gilt selbst dann, wenn man berücksichtigt, daß Marx und Engels das Basis-Überbau-Problem keineswegs so borniert betrachtet haben wie die marxistische Orthodoxie nach ihnen. Engels hat in jenem berühmten Altersbrief an Bloch (MEW 37, 463) ausdrücklich die gesellschaftliche Produktivität der Überbauten hervorgehoben und von der determinierenden Kraft der ökonomischen Basis erst »in letzter Instanz« gesprochen. Marx hat bereits im Vorwort von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (MEW 13, 9) deutlich darauf hingewiesen, daß sich die »ideologischen Formen, worin sich die Menschen (gesellschaftlicher Veränderungen) bewußt werden« »langsamer oder rascher« umwälzen. Dennoch bleibt das Phänomen einer begrifflichen »Überdetermination« (Althusser) der bürgerlichen Gesellschaft als *economic society* bestehen.
- 9 Dieser Begriff knüpft kursorisch an programmatische Überlegungen von Ulrich Rödel (1992) an. Er ermöglicht die zumindest vorübergehende »Entlastung« des Begriffs Zivilgesellschaft von komplizierten staatsrechtlichen Diskussionszusammenhängen.
- 10 Vgl. Kebir 1991, 57. Bobbio interpretiert Gramscis Konzept übrigens explizit als »abgeleitet vom Hegelschen« (1976, 29), präsentiert allerdings seinerseits eine ausgesprochen »materialistische« Hegel-Lesart.
- 11 »Deshalb muß eine intellektuelle und moralische Reform geradezu an ein ökonomisches Reformprogramm gebunden sein« (Q, 156f).
- 12 Dieser Nachweis gelingt Habermas deshalb besonders überzeugend, weil er an Arbeiten eines der prominentesten Vertreter des Rational-Choice-Modells, Jon Elster, nachweisen kann, daß dieser etwa in seinen Analysen der Verfassungsgebenden Versammlungen von Philadelphia (1776) und Paris (1789-91) das restriktive Setting einer Theorie der rationalen Wahl aufgibt und implizit bereits einen theoretischen Perspektivwechsel hin zur Diskurstheorie andeutet (Habermas 1992, 414).

- 13 In diesem Zusammenhang ist an die historische Rekonstruktion des Öffentlichkeitskonzepts zu erinnern (Habermas 1962).
- 14 Vgl. Habermas 1992, 429ff (im Anschluß an B. Peters).
- 15 Vgl. stellvertretend Zahlmann 1992; Brumlik/Brunkhorst 1993; Honneth 1993; dazu die Rezension von Mathias Richter in diesem Heft.
- 16 So jedenfalls ließe sich die Intention der einflußreichsten Kritik an Rawls' Theorie, die Arbeit von Michael Sandel (1982), knapp deuten. Vgl. dazu auch Honneth 1993, 7-17.
- 17 In diesem Zusammenhang ist vor allem an die Ergebnisse neuerer Sozialstrukturanalysen zu erinnern, namentlich an die bemerkenswerte Studie von Michael Vester und MitarbeiterInnen (1993).
- 18 Besonders eindrucksvoll übrigens an dem historischen negativen Beispiel der Intellektuellen des römischen Katholizismus (vgl. dazu ebd., 1377ff).
- 19 Am Beispiel der Volksuniversitätsbewegung nach dem Ersten Weltkrieg macht Gramsci ironisch die im Kern arrogante Naivität jener Intellektueller deutlich, die das »Zum-Volke-Gehen« als kulturelle Mission entdeckt hatten: »... man hatte den Eindruck, daß sie den ersten Kontakten zwischen den englischen Händlern und den Schwarzen Afrikas glichen: gegeben wurde Schundware, um Goldklumpen zu erhalten.« (H. II, § 12, 1381)
- 20 Das bedeutet praktisch, daß – auch hier dem Beispiel Gramsci folgend – entschieden sorgfältiger empirisch gearbeitet werden müßte.

Literaturverzeichnis

- Alheit, Peter, 1993: »Alltägliche Moderne. Versteckte Wirkungen moderner Arbeiterkultur«. In: U. Apitzsch (Hrsg.), Neurath – Gramsci – Williams. Theorien der Arbeiterkultur und ihre Wirkung (Argument Sonderband 207). Hamburg, 149-163
- ders., 1994: Zivile Kultur. Verlust und Wiederaneignung der Moderne. Frankfurt/M, New York
- ders.: »Changing basic rules of biographical construction: Modern biographies at the end of the 20th century«. In: A. Weymann, W.R. Heinz (Hrsg.), Biography and Society. Interrelationships between Social Structure, Institutions and the Life Course. Weinheim (i.Vorb.)
- Anders, Günter, 1956: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1. München
- Bobbio, Norberto, 1976: Gramsci e la concezione della società civile. Mailand
- Brumlik, Micha, 1993: »Der Kommunitarismus. Letzten Endes eine empirische Frage?« In: Zahlmann (Hrsg.), 94-101
- ders. und Hauke Brunkhorst (Hrsg.), 1993: Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/M
- Cohen, Jean L., und Andrew Arato, 1990: Civil Society and Political Theory. Cambridge (Mass.), London
- Demirović, Alex, 1989: »Die hegemoniale Struktur der Wahrheit. Zur Historizität des Marxismus bei Gramsci«. In: Die Linie Luxemburg-Gramsci (Argument-Sonderband AS 159). Hamburg, 69-89
- Dewey, John, 1940: »Creative Democracy: 'The Task Before Us'«. In: The Philosopher of the Common Man. Essays in Honor of John Dewey to Celebrate his Eightieth Birthday. New York, 220-228
- Gramsci, Antonio: Gefängnishefte. Hrsg. v. K. Bochmann und W.F. Haug, Hamburg 1991ff (zit. Gef)
- ders., Quaderni del carcere. Hrsg. v. V. Gerratana. Turin 1975 (zit. Q)
- Habermas, Jürgen, 1962: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied, Berlin/W
- ders., 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M
- Honneth, Axel (Hrsg.), 1993: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/M, New York
- ders., 1993a: »Die Herausforderung des Kommunitarismus. Eine Nachbemerkung«. In: ders. (Hrsg.), 119f
- ders., 1994: Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Frankfurt/M
- Kebir, Sabine, 1991: Antonio Gramscis Zivilgesellschaft. Alltag, Ökonomie, Kultur, Politik. Hamburg
- MacIntyre, Alasdair, 1987: Der Verlust der Tugend. Frankfurt/M, New York
- Manley, John F., 1983: »Neo-Pluralism: A Class Analysis of Pluralism I and Pluralism II«. In: American Political Science Review 77, Nr. 2, 368-383
- Peirce, Charles S., 1903: »Aus den Pragmatismus-Vorlesungen«. In: ders., Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt/M 1967 (TB-Ausgabe 1991)
- Rawls, John, 1975: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M
- Rödel, Ulrich, 1992: »Zivilgesellschaft als Handlungszusammenhang«. In: Mitteilungen (hrsg. vom Inst. f. Sozialforschung an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main), H. 1, 37-45
- Sandel, Michael, 1982: Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge
- Schumpeter, Joseph, 1942: Capitalism, Socialism and Democracy. New York
- Vester, Michael, u.a., 1993: Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung. Köln
- Zahlmann, Christel (Hrsg.), 1992: Kommunitarismus in der Diskussion. Berlin

Eine Arche Noah aufklärerischen Wissens und sozialer Phantasie

Zur Entstehung des Projekts

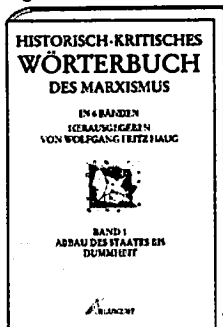
Zwischen der deutschen Fassung des *Kritischen Wörterbuchs des Marxismus* (KWM) und dem hier angekündigten *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* liegt ein epochaler Einschnitt. Die aus dem Zweiten Weltkrieg hervorgegangene Ordnung löste sich auf. Ein geschichtlicher Bruch vollzog sich, dessen Radikalität Bisheriges schlagartig der Vergangenheit überantwortete. Vollzog das KWM zwar den Bruch mit der Ideologie der Dritten Internationalen, blieb es doch in starkem Maße kritisch auf diese Tradition bezogen. Im *HKWM*, dessen erster Band nun zur Veröffentlichung gelangt und das bis zum Jahr 2000 abgeschlossen sein soll, sind die Akzente durch die entschiedene Öffnung für die theoretische Kultur unterschiedlicher nationaler und kontinentaler Prägungen von vorneherein vielfältiger gesetzt gewesen. Was es aber mehr als alles andere unterscheidet, ist die Prägung durch einen historischen Moment, der einer der Historisierung und der unbefangenen Kritik ist, aus der Impulse für die Zukunft entspringen können.

Zur Konzeption

Das *Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus* ist kein »politisches« oder »weltanschauliches« (=ideologisches) Positionswerk. Es ist ein historisch-kritisches Kollektivwerk von VertreterInnen unterschiedlicher Orientierungen und regionaler Kulturen, die auf die eine oder andere Weise das von Marx begonnene praktisch-theoretische Projekt fortführen. Die postkommunistische Situation prägt den Titelbegriffen des Historisch-Kritischen in bezug auf den Marxismus eine nachdrückliche Aktualität auf: Dabei geht es einerseits um die kritische Auswertung historischer Erfahrungen, andererseits um die wissenschaftliche Sichtung, Erschließung und kritische Durcharbeitung eines enormen Gedankenmaterials. Das *Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus* trägt also neben einem praxiskritischen und erfahrungsbezogenen einen stark »philologischen« Akzent.

Die Stichwörter

Bearbeitet werden über 1000 für den Marxismus mit seinen unterschiedlichen theoretischen und praktischen Linien und für die sozialen Befreiungsbewegungen relevant gewordene Begriffe. Viele Stichwörter entstammen der politisch-theoretischen Lexik der Gegenwart und wurden noch nie in Wörterbüchern behandelt. In diesen Begriffen, häufig Neologismen, artikulieren sich Probleme der globalen Krisen und des Übergangs zur Hochtechnologischen Produktionsweise des transnationalen Kapitalismus, des dadurch bedingten Scheiterns der sowjetischen Gesellschaftsformation und des Aufbrechens des nicht länger durch den Ost-West-Gegensatz überdeterminierten »Nord-Süd-Konflikts« im Weltkapitalismus. Nicht zuletzt haben neue soziale Bewegungen - vor allem die Frauenbewegung und die Ökologiebewegung - die neue Lexik mit geschaffen. Wo nicht die Lexik neu ist, ist es die Lektüre, die sich ihre Fragen von der Zeit vorgeben läßt.



Editionsplan

Ende 1994 erscheint:

BAND 1

ABBAU DES STAATES BIS DUMMHEIT

In den folgenden Jahren erscheinen:

BAND 2

EGALITARISMUS BIS
ISLAMISCHER SOZIALISMUS

BAND 3

JAKOBINISMUS BIS MYTHOS

BAND 4

NATIONALE BEFREIUNG BIS
QUOTIERUNG

BAND 5

RADICAL ECONOMICS BIS TYRANNEI

BAND 6

ÜBERAKKUMULATION BIS ZWEIFEL

Jeder Band gebunden mit Schutzumschlag und Lesebändchen im Großformat 18 x 25 cm und einem Umfang von ca. 500 Seiten und 1000 Spalten. Subskriptionspreis je Band DM 98,-. Späterer Ladenpreis DM 129,-. Die Subskriptionsfrist endet am 30. Juni 1995. Bitte verwenden Sie die diesem Heft beiliegende Bestellkarte.

Jörg-Michael Vogl

Paradigmenwechsel in der Staatsdiskussion

Ein Literaturbericht

Volksuni '93, Diskussionsrunde über die Möglichkeiten der gewerkschaftlichen Tarifpolitik, in die Offensive zu kommen.¹ Ein Vertreter der IG Medien stellt Überlegungen vor, die Frauenförderung, die Umweltverträglichkeit der Produktion und den weltwirtschaftlichen Nord-Süd-Ausgleich tariflich zu gestalten. Es wird vorgeschlagen, die Reaktion auf die Formeln des »Lohnverzichts« und des »Teilen verbindet« zu politisieren, indem Lohnzuwächse der Besserverdienenden in einen Fonds, in gewerkschaftliche »Nachfragegesellschaften« gehen, um Nachfrage nach neuen, ökologisch sinnvollen Produkten in den neuen Bundesländern zu schaffen. Die »verdeckte Arbeitslosigkeit des Westens« in der Auto-, Atom- und Waffenindustrie könne durch eine Radikalisierung der traditionellen Forderung nach Weiterqualifikation der Belegschaften angegangen werden – so müßten die Belegschaften der Automobilkonzerne für die Zukunft eines »Mobilitätsunternehmens« weiterqualifiziert werden.

Gegen diese Vorschläge wird argumentiert, das gegenwärtige »Versagen der Politik« führe zwar zu Forderungen an andere Instanzen, eben zum Beispiel die Gewerkschaften, bestimmte Gestaltungsaufgaben zu übernehmen, aber dies sei dort nicht leistbar. Die Gewerkschaften befänden sich zur Zeit in der Defensive; erst eine politische Weichenstellung könne die Spielräume erhöhen. Die Forderung nach einer freiwilligen »Selbstbeschränkung« auf traditionelle Tarifpolitik sei jedoch abzulehnen. Ergänzend wird daran erinnert, daß man sehen müsse, wie der Staat aktiv an der Seite der Arbeitgeber eingreift.

Die Diskussion war auch wegen dieser staatstheoretischen Metaebene für mich anregend: Stellt »der Staat« sich an die Seite eines der Kontrahenten? Stellt »er« Weichen, oder müßte jemand anderes den Platz des »Weichenstellers« einnehmen? Können wir bis dahin nur abwarten, allenfalls Bestände verteidigen? Im folgenden sollen die staatstheoretischen Vorstellungen auf dem Prüfstand stehen, die hier wie in vielen anderen Debattenbeiträgen mitschwingen, Vorstellungen über Ort und Ablauf politischer Entscheidungen, die die strategischen Optionen unmittelbar beschränken. Anhand einiger Beiträge möchte ich zeigen, wie die Politikwissenschaft den Ort des Staates theoretisch so aufgelöst hat, daß Diskurse, die den »Staat« als »archimedischen Punkt« ansehen und auf das Ergreifen einer als »zentral« gedachten »Macht« orientieren, als illusionär erscheinen. Sie hat darüber hinaus den infrastrukturellen Charakter gesellschaftlicher Steuerung herausgearbeitet, so daß – stärker als bis jetzt geschehen – auch über die Notwendigkeit der infrastrukturellen, institutionellen Stützung von alternativen Strategien, z.B. eines ökologischen Umbaus, nachgedacht werden muß.²

Der von Ziebur (1989) konstatierte »Heißhunger auf Staatstheorie« wird mit den nachfolgend diskutierten Beiträgen unterschiedlicher Herkunft wohl nicht gestillt. Interessant ist aber, wie sich quer zu den jeweiligen Forschungsrichtungen eine Verschiebung von Prämissen und Fragerichtungen abzeichnet.

»Politischer Immobilismus« vs. »Unregierbarkeit« in den Siebzigern

Die Diskussion über den Ort politischer Entscheidungen und die Art ihrer Durchsetzung entwickelte sich – nicht zufällig zeitgleich mit der sozialliberalen Koalition – als ein Prozeß der Auflösung politischer und politiktheoretischer Selbstverständlichkeiten. Die sozialdemokratische Leitidee, mit wissenschaftlicher Beratung eine Art »Blaupause« für die Lösung politischer Probleme erstellen zu können, die wiederum mit wissenschaftlicher Unterstützung umgesetzt wird, war zunächst mit Schwung verfolgt worden,³ wurde jedoch angesichts der politikinternen, verwaltungsorganisatorischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten Schritt für Schritt in Frage gestellt. Zumindest zwei Diskussionsstränge lassen sich unterscheiden.

Zum einen waren in Untersuchungen zum »Parteienwettbewerb im Bundesstaat« (Lehmbruch) und zur »Politikverflechtungsfalle« bzw. zum »politischen Immobilismus« (F.W. Scharpf) aus der Empirie entwickelte Elemente einer sozialdemokratischen (Selbst-)Kritik schon vorformuliert: Das politische System der Bundesrepublik ist so aufgebaut, daß wichtige Entscheidungen nur in einem Geflecht von Absprachen und Verhandlungen mit Bund und Ländern, mithin zwischen allen Parteien, getroffen werden können.⁴ Die so entstandene Denkfigur des »politischen Immobilismus« bestätigt jedoch noch die Vorstellung, daß der Staat im Grunde zu wirksamem Handeln in der Lage sei.⁵

Eine andere Tradition der Diskussion wurde mit der These der »Unregierbarkeit« auf den Begriff gebracht. Der Kern der Argumentation war, daß die wohlfahrtsstaatlich orientierte Politik dem Staat Aufgaben zuweist, die dieser grundsätzlich nicht erfüllen könne. Das Auseinanderklaffen des tatsächlich Leistbaren und der inflationierenden Erwartungen an den Staat gefährde seine Legitimität. »Das moderne politische Denken denkt in den Kategorien der Utopie, das heißt in den Kategorien der Konstruktion. (...) Die mögliche Unregierbarkeit der Staaten und der Welt wird definiert nicht als Ergebnis menschlichen Handelns, sondern als sozialtechnischer Defekt« (Hennis 1977, 20). Die Infragestellung der Regierbarkeit der westlichen Industrieländer entsteht für Hennis einerseits aus einer Änderung der äußeren Rahmenbedingungen, nämlich der Möglichkeit der Selbstvernichtung der Menschheit und der Auflösung der Territorialität der Politik, die zum großen Teil »importierte« Probleme bearbeiten müsse. Als innergesellschaftliche Gründe betrachtet er andererseits die Zersetzung der geistigen Eigentümlichkeit der westlichen Staaten, hin zur absoluten Freiheit und Gleichberechtigung aller Meinungen, verbunden mit der Zerstörung aller Transzendenz, aller sittlichen Ordnungen und ihres religiösen Kerns. Der Staat »soll technischer Dienstleistungsbetrieb sein, wie die Eisenbahn und die Post – nichts anderes. Überall dort, wo Kontroversen über etwas diese Dienste Transzendierendes entstehen – auf dem Gebiet der Ehe, Moral, Sitte, überhaupt dort, wo es nicht um Rechte, sondern Gewohnheiten und Schuldigkeiten geht –, sucht man den Staat zurückzudrängen. ... Nur unter der Voraussetzung der Ausklammerung jeden 'Ernstfalls', jeder Lage, in der der Staat nicht leistend, sondern fordernd an seine Bürger herantritt, kann die Sache gutgehen, selbst kleineres Versagen, enttäuschte Erwartungen, können eine 'Krisenlage' produzieren.« (Ebd., 17)⁶

Claus Offe bescheinigt der Unregierbarkeitsthese deskriptiven Wert (1979, 304), stellt jedoch fest, daß eine Theorie der Unregierbarkeits-Krise nicht existiere. So eklektizistisch die Erklärungsangebote seien, so zusammenhanglos und beliebig muteten auch die vorgeschlagenen Therapien an (ebd., 311). Jeder Ansatz einer Theorie müsse eine paradoxe Eigenschaft kapitalistischer Industriegesellschaften berücksichtigen: Sie reproduzierten sich in der normfreien, nicht willensvermittelten Selbstregulierung des Marktprozesses; Märkte aber könnten nur als politisch institutionalisierte Märkte funktionieren, d.h. »nur vermöge des Handelns derer ... , die als 'lebendige' Arbeitskräfte in ihn einbezogen sind und deren normative Ansprüche und Leistungsbereitschaften die Ressource sind, mit welcher der Akkumulationsprozeß steht und fällt« (ebd., 315). In diesem Sinne seien kapitalistische Industriegesellschaften strukturell unregierbar.

Mit beiden Positionen, der Immobilismus-These und der Un-/Regierbarkeitsdiskussion, war die Frage nach den Voraussetzungen erfolgreicher staatlicher Politik prinzipiell gestellt, das sozialdemokratische Paradigma einer staatlichen Wohlfahrts-Politik damit auch theoretisch in der Krise. Unhinterfragter Gegenstand beider Betrachtungsweisen war aber noch immer das »politische System« im engen Sinne bzw. der Staat als zentraler Ort.⁷

Die Macht des Aushandelns

In der einflußreichen Untersuchung zur »Sozialdemokratischen Krisenpolitik in Europa« (vergleichend für Österreich, Großbritannien, Schweden und die Bundesrepublik) kulminiert der Ansatz von F.W. Scharpf, der sich mit der Leistungsfähigkeit unterschiedlicher Strukturen des politischen Systems im engen Sinne befaßt. Bei der Suche nach Bedingungen für eine erfolgreiche keynesianische Politik in der Krise wird zunächst die Bedeutung der institutionellen Arrangements erhärtet, jedoch erweitert um die jeweiligen korporatistischen Arrangements, vor allem die Struktur, Strategie und Verflechtung der Gewerkschaften. Scharpf arbeitet aber auch »Grenzen der staatlichen Strategiefähigkeit« (1987, 252) heraus, die durch die beschleunigte weltwirtschaftliche Verflechtung gegeben sind. Folgerichtig sieht er Hoffnungen für eine sozialdemokratische Strategie nur noch in der Etablierung einer weltweit koordinierten keynesianischen Steuerung – die er für unrealistisch ansieht – oder in einer Verbindung der Angebotspolitik mit »Sozialismus in einer Klasse«, womit gemeint ist, daß die Hauptlast bei der Überwindung der Massenarbeitslosigkeit von den Arbeitnehmern selbst getragen werden muß (ebd., 333). Verbunden sein soll dies mit einer Hinwendung zu stärker mikroökonomisch orientierten Konzeptionen, also einer flexiblen Förderung neuer Produkt-Strategien und Produktionsverfahren, um die Wettbewerbsposition der Unternehmen zu sichern (ebd., 332).

In späteren Aufsätzen stehen Verhandlungssysteme zwischen politischen und »außer«-politischen Akteuren und ihre Beziehung zur hierarchischen Struktur des Staates im Zentrum. Dabei verwendet Scharpf spieltheoretisches Instrumentarium, um zu zeigen, daß diese Verhandlungssysteme zu zufriedenstellenden, stabilen Lösungen führen können (1985 und 1988). Zuletzt verdichtet sich dieser Ansatz zu der Aussage, der Staat am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts sei in

dem Maße handlungsfähig, wie er »im Schatten seiner Hierarchie« in einem System von positiven und negativen Koordinationen (Verhandlungen bzw. Beschränkung neuer Optionen auf die, welche mit den Positionen der anderen Partner verträglich sind) moderierend wirke. Nicht nur der Markt, »gerade auch die vielfältigen nicht-marktförmigen Verhandlungssysteme in Wirtschaft und Gesellschaft (sollten) eher als Entlastung denn als Konkurrenz der staatlichen Steuerungspotentiale« betrachtet werden (1991, 629).

Die Vorstellung des »Staats« als eines festumrissenen Ortes ist damit zerfasert, transformiert in die eines Geflechts von »politischen« und »vorpolitischen« strategischen Akteuren, die jeweils mit Machtressourcen ausgestattet sind.⁸ Interessant ist, daß die Perspektive staatlichen Handelns in den siebziger Jahren zunächst noch klar (im Sinne von unhinterfragt) war: wachsender Wohlstand für alle. Insofern könnte man die Untersuchungen von Scharpf auch als Beiträge zu einer Strategiediskussion bezeichnen. Diese Perspektive ist politikwissenschaftlich und politisch inzwischen umstritten, was sich so auswirkt, daß er den Platz der Ziele mit »Gemeinwohl« bezeichnet, also benennt und leer läßt. Insofern kann auch von einem strategischen Vorschlag, zum Beispiel für die sozialdemokratische Partei, nicht mehr die Rede sein.

Ein Konzept, das von Verhandlungen autonomer Akteure ausgeht, muß sich natürlich mit systemtheoretischen Ansätzen auseinandersetzen. Scharpf hat seine Annahme, daß sich eine Gesellschaft politisch steuern läßt, vehement gegen Luhmann verteidigt: »Es gibt keinen theoretischen Grund, die Möglichkeit einer absichtsvollen und im Sinne der eigenen Ziele erfolgreichen Intervention ... der Politik in die Strukturen und Prozesse der Wirtschaft und anderer Funktionssysteme von vornherein auszuschließen, auch wenn deren potentielle Steuerbarkeit durch die dem Staat verfügbaren Instrumente erheblich variiert« (1989, 18). Luhmann hält auf Grund seines Axioms, daß die Entwicklung der modernen Gesellschaft mit einem fortschreitenden Auseinandertreiben autonomer Teilsysteme (Wirtschaft, Politik, Recht, Erziehung usw.) verbunden sei, die Vorstellung einer Gesamtgesellschaft und daher auch ihrer Steuerung von vornherein für sinnlos. Ein handlungstheoretisch verstandener Begriff der »Steuerung der Gesellschaft« könne, auch wenn »im einzelnen noch so 'scharfsinnig' entwickelt« (1989, 8), allenfalls als Teil des spezifischen Codes des Teilsystems Politik untersucht werden – insofern z.B. als die Opposition der Regierung vorwerfen könne, bei der »Steuerung« versagt zu haben.⁹

Vom Sozialstaat zum »Supervisionsstaat«?

Bei Willke (1992) wird dementsprechend das, was Scharpf empirisch konstatiert, nämlich die Erosion der hierarchischen Staatsgewalt, zum theoretischen Ausgangspunkt. Sein Entwurf einer »Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft« geht in der Tradition Luhmanns vom Auseinandertreiben der Systeme und ihrer Selbststeuerung nach eigenen Kriterien aus. Das demokratische politische System – das als ein selbstreferenzielles System neben den anderen agiert, nicht als die hierarchische Spitze oder als eine vereinheitlichende Mitte – ist zuständig für den organisierten und konditionierten Konflikt über Werte und Interessen.

Dieses regelgeleitete Prozessieren von Differenzen und Dissensen, interpunktiert durch Augenblicke von Konsens, stellt Legitimität her (1992b, 17f; 1992a, 43ff). Die Staatstheorie soll die Politik mit einem »geeigneten Modell ihrer selbst vor einer Überforderung durch Hyperaktivität und Allzuständigkeit zu schützen« (1992b, 24; 1992a, 316). Sie ermöglicht die Distanziertheit »einer ironischen Position des Wissens um die Unmöglichkeit instruktiver Systemsteuerung und des Beharrens darauf, es über den langwierigen Umweg eines gesellschaftlichen Diskurses dennoch zu versuchen« (1992b, 27).

Um das Problem, wie dezentrale Lenkung durch ein Geflecht von Kommunikationen zwischen den »selbstreferentiellen« Systemen funktionieren kann, theoretisch zu lösen, betrachtet Willke den Staat zunächst als »local hero«, d.h. als das einzige Teilsystem, das »an definitive territoriale Begrenzungen gebunden ist und aus dieser Bindung seine Funktion und seine Leistungen ableitet« (ebd., 362). Denn die Entscheidung über Kollektivgüter setzt die Demarkation des betreffenden Kollektivs voraus.¹⁰ Die Rede vom »Staat« wird nur als inneres Leitmodell des politischen Systems akzeptiert (1992a, 85f). Das Entstehungsproblem des Staates der bürgerlichen Gesellschaft sieht er unter Berufung auf Klassiker wie Hobbes in der Monopolisierung legitimer Gewalt, also der Bereitstellung innerer und äußerer Sicherheit, die eine machtbasierte politische Infrastruktur entstehen läßt. Dabei unterscheidet Willke, sich von Max Weber abgrenzend, politische von sozialer Macht (1992a, 223f), insofern nur politische Macht kollektiv verbindliche Entscheidungen herstellen könne. Die spätere Umformung in den Sozial- und Wohlfahrtsstaat ergebe sich aus der gesellschaftlichen Entwicklung: Da Gewalt nicht mehr nur als personale, sondern als strukturelle Gewalt zu betrachten sei (ebd., 242ff), müsse das Modell des Staats darauf reagieren. Der Staat wird verantwortlich für die ökonomische und soziale Sicherheit, weil z.B. Krankheit oder Armut nicht mehr als Schicksal, sondern als beeinflussbar angesehen werden. Das Modell machtbasierten staatlichen Handelns werde entsprechend überformt durch eine geldbasierte Infrastruktur.

Analog wird die Entstehung einer systemisch produzierten Uninformiertheit und Ignoranz als Triebkraft einer weiteren, noch nachhaltigeren Umformung des Staates gedacht, die sich nach Willke gegenwärtig vollzieht. Uninformiertheit und Ignoranz bekommen dadurch eine neue Qualität, daß Fehler-Toleranzen der Systeme überschritten werden und so die existentielle Selbstgefährdung der Menschheit möglich wird. Der Staat müsse zum »Supervisionsstaat« (1992a, 211f) werden, der nicht »erzieht«, »führt« oder »vorgibt«, sondern wie der Supervisor in der therapeutischen Gruppe die autonomen Systeme zur Selbstkorrektur anregt, also z.B. zur Aufnahme ökologischer Gesichtspunkte in ihren Entscheidungshorizont. »Dies läßt sich so vorstellen, daß ein supervidierender Diskurs im Kontext präzeptoraler (oder therapeutischer) Kommunikation zwischen Funktionssystemen diejenigen Irritationen erzeugt, die jedes beteiligte System in Distanz zu seiner eigenen Selbstbeschreibung zwingt. Diese Distanz ist Grundlage für die Denkmöglichkeit von alternativen Optionen, und mithin für Veränderung.« (Ebd., 306)

Obwohl Willke die Entzauberung des Staates konsequent vorwärtstreibt und jede strukturelle Dominanz des politischen Teilsystems verneint, hält er mit

»ironischer« Distanz fest am Monopol des politischen Systems auf Politik. Die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft zu sichern bleibt allein Aufgabe des Staates, wenn auch des kommunikativ vernetzten »Supervisionsstaates«. Eine der Konsequenzen ist, daß die Idee innergesellschaftlicher Hegemonie in diesem Denken keinen Platz hat.

Hegemonie, systemtheoretisch

Bob Jessop hält den Beitrag Luhmanns auch für eine Staatstheorie in marxistischer Tradition für produktiv (vgl. Young/Scherrer 1992). Er begreift die relative Autonomie gesellschaftlicher Teilsysteme unter den drei Aspekten von Auto-poiesis, struktureller Verbindung und strategischer Verknüpfung (1990, 333), was sowohl die Selbstabschließung und Selbstreferenz als auch die Begrenztheit dieser Abschließungen in den Blick bringt. In Luhmanns These, das Teilsystem mit dem höchsten Grad der organisierten Komplexität und Flexibilität tendiere dazu, die Gesellschaft zu dominieren, sieht er eine mögliche Lösung des marxistischen Problems des ökonomischen Determinismus. Genau mit diesem Argument könne ferner begründet werden, daß kurzfristig auch andere Systeme, z.B. die Politik, vorherrschen (ebd.). Daß in Luhmanns Sicht Gesellschaften sich evolutionär in Kommunikationen entwickeln, hält Jessop jedoch für fast tautologisch: »... wir müssen auch erforschen, wer mit wem worüber kommuniziert (und wie diese besonderen Akteure konstituiert wurden und sich diese Anliegen zu eigen gemacht haben); und wir müssen die Projekte berücksichtigen, die diese Akteure zu verwirklichen suchten, indem sie ihre Geschichte selbst machen, wenngleich in Umständen, die sie nicht selbst gewählt haben und mit Konsequenzen, die sie nicht vorhersehen konnten, nicht immer intendiert haben und nie ganz beherrschen können.« (Ebd., 334)

Jessops Auffassung von politischer Vergesellschaftung ist damit vorgezeichnet: Kommunikativ organisieren sich verschiedenste Vergesellschaftungsprojekte in unterschiedlichem Maße, bis hin zur Marginalität bestimmter Projekte. »Gesellschaft« gibt es nicht im Sinne von Einheit, hegemoniale Projekte werden nicht von einem Zentrum her organisiert und koordiniert, sondern hegemonial ist ein Vergesellschaftungsprojekt in dem Maße, wie es verschiedene funktional autonome Teilsysteme, Organisationen und Identitäten durchdringt und ihre Autonomie begrenzt, ein Konzept des Gemeinwohls (*common good*) und einen Rahmen für ihre Zusammenarbeit oder Koexistenz bietet. Den heuristischen Wert der Dialektik von Struktur und Strategie herauszuarbeiten, ist Jessops Ziel (ebd., 335f).

Das Politische erfinden?

Ulrich Beck (1993) geht es um politische Theorie im Rahmen der Entwicklung einer Theorie moderner Gesellschaften, d.h. um die »Politik-Koordinaten der reflexiven Moderne« (21). Unter »reflexiver Modernisierung« versteht er »eine Veränderung der Industriegesellschaft, die sich im Zuge normaler, verselbständigter Modernisierungen ungeplant und schleichend vollzieht ... und Wege in andere Modernen – oder Gegenmodernen – öffnet« (67). Wie die industrielle

Gesellschaftsformation in der Phase der »einfachen Modernisierung« die traditionellen Gesellschaftsformen aufgelöst habe, so löse die Phase der reflexiven Modernisierung die industriellen Gesellschaftsformen auf (71). Dies geschehe ohne jede Revolution, als Anwendung der Prinzipien der Moderne auf sich selbst (31), als Konsequenz der »Regierung der Nebenfolge« (13, 62), aus der Unkalkulierbarkeit der »Risikogesellschaft« (40f) heraus, in der Form des »Staus«, bei dem ein Immer-Mehr wie beim Verkehrsstau sich selbst in Frage stellt (169), in einem »Versanden des ehemals konsens-geölten Durchsetzungsprozesses der Industrialisierung« (234).¹¹ Dieser Prozeß eröffnet für Beck Räume der »Erfindung des Politischen«, d.h. gleichermaßen die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Gestaltung, deren Richtung offen ist. Die ebenfalls denkbare »Gegenmoderne« zielt als »hergestellte Fragilosigkeit« (100) darauf ab, gesellschaftliche Vieldeutigkeiten durch emotional gegründetes Handeln in ein »Entweder – Oder« zu zwingen (104f). Beck wirbt mit skeptischer Grundhaltung dafür, die neuen Spielräume aktiv, ja »machiavellistisch« (234) zur Gestaltung einer anderen, reflektierten und sich selbst begrenzenden Moderne zu nutzen, und er sieht zwei Grundzüge der Umformung des Politischen, die dies ermöglichen.

Zunächst die Entstehung des Bereichs der »Subpolitik« im Sinne einer Politisierung des Privaten – also all dessen, was im Industriekapitalismus im Windschatten des Politischen lag (157). »Life-and-Death-Politics«, d.h. der ständige Zwang eines jeden, mit seiner Lebens- und Ernährungsweise die feindlichen Umwelteinflüsse und Stoffe abzuwehren, führten dazu, daß in »den Tiefenschichten des Privaten Allgemeinstes und Intimstes direkt und unentrinnbar kurzgeschlossen« werden (235). Mit den Möglichkeiten genetischer Manipulation werde das menschliche Leben selbst politisch.

Zweitens die »Entkernung des Politischen« (212f) als ein Prozeß, der unter Beibehaltung der Fassaden einen völligen Umbau vornimmt. So sprengt die Auflösung industriegesellschaftlicher Formen und der daraus entstehende Zwang zur Individualisierung nicht nur Familien- und Klassenrollen, sondern auch das konventionelle Parteiensystem und damit die Sicherheiten der Links-Rechts-Politik (und ihrer Projektion in den Ost-West-Gegensatz). Die herkömmlichen Formen der Politik gerieten doppelt unter Druck, indem die Erwartungen an »die Politik« zunähmen, während ihre sozialen und politischen Machtgrundlagen schwänden. Dagegen bringen die alltäglichen, nicht-institutionalisierten, quer zur Links-Rechts-Spaltung stehenden Formen der Subpolitik nach Beck auch neue Gestaltungschancen für das Politische mit sich. Durch Bündnisse, die in diesen neuen Raum hineinreichen, könne auch der herkömmliche Ort der Politik neue Machtressourcen für sich aktivieren.

Aus der Blickrichtung Jessops ergibt sich hier eine Anschlußfrage, die den Zusammenhang von Strukturen und Strategien betrifft: Wo sind Anknüpfungspunkte für die Strategie der »anderen Moderne«? Der politische Raum, der durch die »reflexive Moderne« eröffnet wird, ist kein »Vakuum«; man kann ihn nicht frei gestalten wie ein Innenarchitekt.¹² Es gibt keinen absoluten Neuanfang. Der Begriff der »Erfindung« neuer Politik kann nur – wie Beck auch deutlich macht (24ff) – darauf orientiert sein, ohne weiteres Lamentieren alle Chancen des Eingriffs in der »reflexiven Moderne« zu suchen und zu nutzen.

Infrastrukturen der »Subpolitik«

Ich möchte diese Fragerichtung mit einer anderen Akzentuierung der »Subpolitik« verbinden. Vielleicht ist der Bereich als solcher nicht neu: Der massenhafte Neukauf der Couchgarnitur, nur weil die alte aus der Mode gekommen ist, des neuen Autos alle paar Jahre, immer neuer elektrischer Geräte usw. könnten als subpolitische Aktionen der »fordistischen« Phase aufgefaßt werden, die in die Krise geraten: Arbeitslosigkeit oder prekäre Beschäftigungsverhältnisse machen die Labilität des Haushaltseinkommens spürbar; zudem wird die Konsumorientierung aus ökologischer Sicht in Frage gestellt. Damit wäre subpolitisches Handeln im Geflecht von Strukturen und Strategien, innerhalb bestimmter Regulationsweisen mit hegemonialen Konstellationen zu untersuchen, und in dieser Verflechtung seine ständige Veränderung aufzuspüren.

Vielleicht ist, um Becks Ansatz zu variieren, die »Politisierung«, die »Polarisierung« der ökologischen Frage im subpolitischen Bereich das Charakteristikum der »reflexiven Moderne«? Wenn dies so sein sollte, wäre die Bereitschaft vieler Menschen, in ihrem Alltag »subpolitisch« zielgerichtet zu handeln, verbunden mit der Unfähigkeit der politischen Bewegungen und Parteien, die für dieses zielgerichtete Handeln notwendigen strukturellen Rahmenbedingungen zu schaffen. Ökologische Nachfrage reduziert sich z.B. nicht auf das Einkaufen, sondern setzt umfangreiche Informationsbeschaffung und die Existenz sinnvoller Alternativen voraus. Dies von isolierten Individuen zu erwarten, ist illusorisch, gibt, wenn es erwartet wird (und es wird z.B. in allen Schulbüchern zum Thema erwartet!), vielleicht eher über das dahinterstehende Menschenbild Auskunft und kann subpolitisch in Zynismus umschlagen, in das Akzeptieren »hergestellter Fraglosigkeit« (Beck).

Die Produktlinienanalyse (vgl. Griebhammer/Pfeifer 1992) beschafft beispielsweise Informationen, Greenpeace kann die Produktion eines FCKW-freien Kühlschranks ermöglichen, die gewerkschaftliche Tarifpolitik kann diese Aspekte mit aufnehmen, gewerkschaftliche Fonds könnten die Entwicklung neuer Produkte ermöglichen usw. Aber genauso notwendig scheint mir eine »infrastrukturelle« organisatorische Unterstützung auf lokaler Ebene: Bundesweite Kampagnen müssen regional und lokal unterstützt werden; die zahlreichen Initiativen vor Ort könnten vernetzt viel effektiver werden – aber auch ganz banal: Getränkeboxen müssen mit dem Auto eingekauft werden, wenn nicht ein Lieferservice abgesprochen ist; die Belieferung der örtlichen Supermärkte mit Obst und Gemüse aus der Region muß koordiniert werden; die Fortbildung der örtlichen Installateure im Bereich der Sonnenkollektor-Technik muß organisiert werden, usw.¹³ Solche Tätigkeiten überfordern schnell diejenigen, die dies neben Beruf und Familie machen, müßten also in der Form von Büros der örtlichen Netzwerke professionalisiert werden. Theoretisch formuliert: Die »wissensbasierte Infrastruktur« (Willke) für eine neue Politik wird nicht ausschließlich im Bereich des politischen Systems im engen Sinn, sondern in dem der »Subpolitik« (Beck) zu entwickeln sein.

Festzuhalten bleibt, und dies auch gegen Willke: Jede Gestaltung der Zukunft ist ein Streit unterschiedlicher »Strategien«, die jeweils den politischen und sub-

politischen Raum verknüpfen, jeweils strukturell verankert sind, wobei es keine unumstrittenen Standpunkte des »Vernünftigen« gibt. Das Projekt der »reflektierten Moderne« im Sinne einer ökologischen Selbstbeschränkung ist nicht an sich »vernünftig«, sondern seine Protagonisten müssen es durchzusetzen versuchen – gegen die Alternative(n) einer »Gegenmoderne« im Sinne Becks, oder vielleicht eher noch einer »hypermodernen« Erdflucht als Weiterentwicklung unserer »energetischen Regulationsweise«, wie sie Jäger und Kohn-Waechter beschworen haben (1993/IV, 50f).

Weltgesellschaft – Weltstaat?

Die von Ziebur (1989) geforderte Einbettung der staatstheoretischen Diskussion in die Perspektive der Weltgesellschafts-Theorien findet bei den hier rezipierten Ansätzen in unterschiedlichem Maße statt. Die eigentlich staatstheoretischen Überlegungen kreisen jedoch um die Vorstellung des industrialisierten Nationalstaats, auch wenn etwa Scharpf die weltwirtschaftlichen Restriktionen nationaler Wirtschaftspolitik im Blick hat oder Willke den Staat als »local hero« analysiert. Welche politisch-strategischen Konsequenzen die Perspektive der Weltgesellschaft haben könnte, sei mit zwei Literaturverweisen wenigstens angedeutet.

Entgegen gängigen politikwissenschaftlichen Annahmen, daß mit dem Ende der Ost-West-Spaltung eine, wenn auch widersprüchliche, Phase der Entstehung internationaler, »verregelter Regimes«, eine Tendenz zur Entwicklung einer »Weltregierung« in der komplexen Form eines Netzes weltgesellschaftlicher Institutionen zu erwarten sei, gehen Bonder, Röttger und Ziebur (1993) davon aus, daß sich Vereinheitlichungen und Differenzierungen verschränken. Institutionalisierung seien immer nur »das Ergebnis von Machtkämpfen, sobald diese zu einer (vorübergehenden) Stabilisierung des Kräfteverhältnisses geführt haben« (335). Die Dialektik von Vereinheitlichung und Fraktionierung der Weltgesellschaft sei derzeit geprägt durch die »Triadisierung« (USA/Nafta, EG/EWR und Japan/Pazifischer Raum). Im Kern verschränke sich die klassische horizontal-räumliche Spaltung (Nord-Süd, Ost-West) mit der vertikal-gesellschaftlichen in allen Gesellschaftsformationen, unabhängig von ihrem Entwicklungsstand. Genau deswegen könne aber nach neuen Eingriffsmöglichkeiten gesucht werden: Die Regionalisierung der Weltwirtschaft könne »als Chance begriffen werden, die Triadisierungslogik dadurch zu durchbrechen, daß neue metropolitane Spezialisierungsprofile entwickelt und die weltwirtschaftlichen Peripherien in regionale Wachstumsmodelle mit je eigener Arbeitsteilung eingebunden werden« (340).

Auch Jessop (1992) geht von der These einer Aushöhlung des Nationalstaats durch supranationale Institutionen »von oben«, durch Regionalisierung und Lokalisierung »von unten« und durch horizontale, lokal und regional verankerte Machtnetzwerke »nach außen« aus (254ff). Er zitiert Untersuchungen, nach denen sich lokale Gewerkschaften, Industrie- und Handelskammern, Spekulationskapital, Bildungseinrichtungen, Forschungszentren und Behörden zu verschiedenen Arrangements verbinden, um die lokale Ökonomie zu erneuern, wobei auch grenzüberschreitende Unterstützung gesucht wird (257). Daß sich

auch hier nach strategischen Alternativen im Sinne neuer Wachstumsmodelle – z.B. im Hinblick auf lokale Reparatur- und Recycling- Kreisläufe, lokale Partnerschaften mit Projekten in der weltwirtschaftlichen Peripherie – suchen läßt, liegt auf der Hand.

Anmerkungen

- 1 Es diskutierten Manfred Moos von der IG Medien, Michael Jäger, der die offensive Politisierung der gewerkschaftlichen Tarifpolitik vorschlug, Michael Wendl und Günter Stockhorst als Warner vor einer Überforderung der Gewerkschaften. – Zu einer »Sozialisierung« des Marktes durch gesellschaftliche Nachfrage vgl. Jäger (1990) im Anschluß an Elson (1990); zu gewerkschaftlichen »Nachfragegesellschaften« Jäger (1993). Auch Jänicke (1991), der von einer Diagnose des »Staatsversagens« ausgeht, schlägt für eine Strategie des ökologisch-ökonomischen Umbaus neben einer Kommunalisierung eine »Vergesellschaftung von Umweltpolitik« (1063) vor, wobei ihm jedoch das politische System als Initiator dieser Staatsentlastung vorschwebt.
- 2 Insofern beziehe ich mich auch auf die Konzeption eines »ökologischen New Deal« bei Brüggem (1993), der die »Entstehung dezentraler Netzwerke sowie lokaler Produktions- und Dienstleistungsstrukturen« und eine »konsequente Regionalisierung ökonomischer und politischer Entscheidungsprozesse« (23) aus Öko- und Luxussteuern finanziert sehen will. Die Vorschläge sind auf die politische Bühne zentriert, gewissermaßen als neuartiges korporatistisches Arrangement. Es ist klar, daß eine Regionalisierung von Entscheidungsprozessen mit Gesetzgebungsprozessen verbunden wäre. Ich möchte jedoch den Blick auf »infrastrukturelle«, »subpolitische« Eingriffsmöglichkeiten lenken, um das von Brüggem konstatierte »fatal zirkulär wirkende wechselseitige Voraussetzungsverhältnis zwischen politischen Basisbewegungen und nur parteipolitisch-staatlich zu sichernden sozialen und institutionellen Durchsetzungsbedingungen dieser Bewegungen« (28) in Frage zu stellen.
- 3 Um an einige zu erinnern: Bildungsprogramm, Langzeitprogramm »Orientierungsrahmen 85« der SPD, Nordrhein-Westfalen-Programm 1970. Das Standardwerk von Ronge und Schmiege (1971) ist selbst ein Dokument der darin konstatierten Planungseuphorie (ebd., 7).
- 4 Daß auch die dabei beteiligten Verhandlungspartner nicht als einheitlich handelnde Akteure verstanden werden können, hat Josef Schmid (1990) in einer Studie über die föderale Organisationsstruktur der CDU herausgearbeitet. Die relative Autonomie der Landesparteien ermöglicht Suchprozesse, die erfolgreichen Entscheidungen werden von anderen Landesparteien übernommen. So wird »ein entscheidungsanalogen Ergebnis herbeigeführt, ohne daß explizite Konsensfindungsprozesse stattfinden« (288). Offensichtlich schadet ein solches »Chaos«, ein »trial and error«-Verfahren der konkreten Politiken dem Erfolg im Parteienwettbewerb nicht, wie man auch anhand der zentralistisch strukturierten, diskursiv zentrierten Politik der Thatcher-Regierungen festgestellt hat (vgl. zusammenfassend Sturm 1989, Vogl 1990). Anscheinend ist ein solches »muddling through« im Falle der Sozialdemokraten weniger erfolgreich.
- 5 »Die politisch-administrative Struktur der Bundesrepublik hat die Tendenz, politischen Problemdruck zu dämpfen, zugleich aber auch die effektive Ausschöpfung des staatlichen Problemverarbeitungs-Potentials zu beschränken.« (Scharpf 1977, 15) Daß die »Politikverflechtungsfalle«, in der sich die sozialliberale Bundesregierung verfangt, nicht nur als strukturelles Merkmal des Bundesstaats, sondern auch im Zusammenhang mit der spezifischen Strategie der Sozialdemokratie zu sehen ist, wird von Scharpf im Rückblick deutlich formuliert: Durch die Verfassungsreform 1969 wurden die »Gemeinschaftsaufgaben« eingeführt, »für deren befriedigende Wahrnehmung man die Länder entweder als zu klein oder als zu wenig finanzkräftig ansah. (...) Gleichzeitig war mit dem Übergang zu einer keynesianischen Nachfrage-Steuerung die Tatsache zum Problem geworden, daß der für die Konjunkturpolitik zuständige Bund für weniger als 20 % der öffentlichen Investitionen zuständig war« (1985, 327).
- 6 Daß diese Definition des Problems strategische Bedeutung hatte, liegt auf der Hand – obwohl zum Beispiel Ulrich Matz (1977) aus einer ähnlichen Analyse heraus die Angabe von politischen Lösungsvorschlägen ausdrücklich verweigert, mit der Begründung, die Vorstellung einer Wiederherstellung der Voraussetzungen der Regierbarkeit reproduziere genau jenes technizistische Denken, das in der Unregierbarkeits-Diskussion kritisiert werden müsse.

- 7 Wenn neuerdings Graf (1993a) auf die »Herausbildung neuer institutioneller Arrangements und die effektivere und rationalere Gestaltung des staatlichen Handlungskorridors« (107) setzt bzw. mit Scharpf (gegen Luhmann) die Untersuchung der »politischen Problembearbeitungskapazität« (1993b, 56) fordert, greift er dieses Staatsverständnis auf, ohne die inzwischen vollzogene Problemverschiebung zu berücksichtigen.
- 8 Auf die materialreichen, international vergleichenden Untersuchungen von Lehmbruch u.a. (vgl. 1988) zu den Mustern der Verknüpfung zwischen staatlichen und gesellschaftlich-ökonomischen Akteuren und den Spielräumen des ordnungspolitischen Strategiewechsels seit den siebziger Jahren sei hier wenigstens hingewiesen.
- 9 Das Anfang 1993 vorgestellte Grundsatzpapier der Friedrich-Ebert- Stiftung zur Technologiepolitik, das von früheren eigenen Positionen ebenso abrückt wie von neoliberalen Vorstellungen, hat systemtheoretische Begrifflichkeiten und Scharpfs Modell des moderierenden Staates gleichermaßen aufgegriffen: »auch die Technologiepolitik muß endgültig von der Vorstellung Abschied nehmen, der Staat könne gesellschaftliche Entwicklungen zentral steuern. Auf dem Feld der Technikentwicklung ist der Staat im Geflecht von Industrie und Industrieforschung, organisierter Wissenschaft und gesellschaftlichen Organisationen nur ein Akteur – und sicher nicht der mächtigste. (...) Eine zentrale Aufgabe staatlicher Steuerung ist es, das Zusammenspiel autonomer gesellschaftlicher Akteure – Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Gewerkschaften und Initiativen der Bürger – zu organisieren und zu moderieren und dadurch zu verhindern, daß das Handeln nach partiellen Rationalitäten gesamtgesellschaftlich unerwünschte Auswirkungen hat« (Forschungsinstitut 1992, 26f). Leitgedanke ist die Effizienz des Gesamtsystems, nicht der Konflikt um unterschiedliche Entwicklungsalternativen; eingestreute Appelle, »ein neues, weltweit verträgliches Wohlfahrtsmodell zu entwickeln« (7) oder »die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung aufzubrechen« (34), bleiben rhetorisch. Von der existentiellen Bedeutung, die das Problem der Steuerbarkeit industriegesellschaftlicher Entwicklung bekommen hat, ist hier noch nichts zu spüren.
- 10 Übernationale Verbindungen rechnet Willke eher dem Typ »Organisation« zu, nicht dem Typ »Gesellschaft«. Als Gefahr sieht er die Tendenz einer »Politics of Secession« (R. Reich) derjenigen Akteure, deren Bezugsgröße, an der Front der informations- und kommunikationstechnologischen Entwicklung moderner Gesellschaften, nicht mehr die Nation ist, so daß sie sich eine eigene, überlegene Infrastruktur kaufen können und die Solidargemeinschaft des Staates zerbrechen (1992b, 365).
- 11 Strukturmerkmale der »reflexiven Moderne« sind 1. die Individualisierung (und Verschärfung) sozialer Ungleichheit, verbunden mit der Auflösung von Milieus und durch Großgruppen definierter sozialer Selbstdefinitionen mit den entsprechenden Konsequenzen für die Institutionen; 2. die Problematisierung der funktionalen Differenzierung zwischen den Teilsystemen durch Neubegrenzungen, Koordinationen und gegenseitige Beeinflussung ihrer jeweiligen Codes; 3. die Infragestellung des normativen Aspekts im Begriff der »linearen Rationalitätssteigerung«, der neue Herausforderungen mit den bewährten Grundinstitutionen (wie Konkurrenzdemokratie, Marktwirtschaft und Wohlstandsgesellschaft, Wohlfahrtsstaat) anzugehen sucht (Beck 1993, 77ff).
- 12 Beck ist hier nicht eindeutig, wie die Metaphern von Selbstlähmung, Stau oder Blockade zeigen, spricht aber vom Bereich der Subpolitik als »Vakuum«, um auf die Offenheit der Situation, also auf Chancen und Gefahren gleichermaßen hinzuweisen (z.B. 159, 170).
- 13 Vgl. die Konzepte einer »Sozialisierung des Marktes« bei Diane Elson (1990).

Literaturverzeichnis

- Beck, U., 1993: Die Erfindung des Politischen. Frankfurt/M
- Bonder, M., B. Röttger und G. Ziebur, 1993: »Vereinheitlichung und Fraktionierung in der Weltgesellschaft. Kritik des globalen Institutionalismus«. In: Prokla 91, 327-341
- Brüggen, W., 1993: »Neue Wege zur gesellschaftlichen Alternative. Ansatzpunkte für einen ökologischen Kompromiß«. In: Das Argument 197, 11-29
- Elson, D., 1990: »Markt-Sozialismus oder Sozialisierung des Marktes?« In: Prokla 78, 60-107

- Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), 1992: *Innovative Technologiepolitik für den Standort Deutschland*. Bonn
- Graf, R., 1993a: »Der Staat im entwickelten Kapitalismus – Kolob auf tönernen Füßen?« In: *Z – Zeitschrift für marxistische Erneuerung* 14, 97-108
- ders., 1993b: »Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?« In: *Kommune* 7, 52-56
- Grießhammer, R., und R. Pfeifer (Hrsg.), 1992: *Freiburger PLA-Kongreß 1992. Zur Methodik und Praxis von Produktlinienanalysen und Ökobilanzen*. Freiburg
- Hennis, W., 1977: »Zur Begründung der Fragestellung«. In: ders. (Hrsg.): *Regierbarkeit: Studien zu ihrer Problematisierung*, Stuttgart
- IG Medien (Hrsg.), 1992: *Chancen '99. Tarifpolitik in den 90er Jahren*. Stuttgart
- Jäger, M., 1990: »Schlimmes Angebot und ökologische Nachfrage«. In: *Kommune* 5, 56
- ders. und G.Kohn-Waechter, 1993: »Erdflucht. Materialien zur ökologischen Katastrophe (I-IV)«. In: *Kommune* 1, 33-38; 2, 44-49; 3, 46-51 und 4, 50-55
- ders., 1993: »Ökologische Tarifpolitik«. In: *Freitag* 46, 21
- Jänicke, M., 1991: »Staatsversagen und Dezentralisierung. Erwägungen zu einer langfristigen Strategie des ökologisch-ökonomischen Umbaus«. In: *Blätter für dt. und internat. Politik* 9, 1053-1064
- Jessop, B., 1990: *State Theory*. Cambridge
- ders., 1992: »Regulation und Politik. Integrale Ökonomie und integraler Staat«. In: A. Demirović u.a. (Hrsg.): *Hegemonie und Staat*. Münster, 232-262
- Lehmbruch, G., 1976: *Parteienwettbewerb im Bundesstaat*. Stuttgart u.a.
- ders., O. Singer, E. Grande und M. Döhler, 1988: »Institutionelle Bedingungen ordnungspolitischen Strategiewechsels im internationalen Vergleich«. In: Schmidt (Hrsg.), 251-283
- Luhmann, N., 1989: »Politische Steuerung: Ein Diskussionsbeitrag«. In: *PVS* 30, 4-9
- Matz, U., 1977: »Der überforderte Staat: Zur Problematik der heute wirksamen Staatszielvorstellung«. In: W.Hennis (Hrsg.): *Regierbarkeit: Studien zu ihrer Problematisierung*. Stuttgart
- Offe, C., 1979: »'Unregierbarkeit'. Zur Renaissance konservativer Krisentheorien«. In: J. Habermas (Hrsg.): *Stichworte zur »Geistigen Situation der Zeit«*, Frankfurt/M, Bd. 1, 294-318
- Ronge, V., und G. Schmieg, 1971: *Politische Planung in Theorie und Praxis*. München
- Scharpf, F.W., 1977: *Politischer Immobilismus und ökonomische Krise. Aufsätze zu den politischen Restriktionen der Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik*. Kronberg i.Ts.
- ders., 1985: »Die Politikverflechtungsfälle. Europäische Integration und deutscher Föderalismus im Vergleich«. In: *PVS* 26, 323-356
- ders., 1987: *Sozialdemokratische Krisenpolitik in Europa*. Frankfurt/M
- ders., 1988: »Verhandlungssysteme, Verteilungskonflikte und Pathologien der politischen Steuerung«. In: Schmidt (Hrsg.), 61-87
- ders., 1989: »Politische Steuerung und Politische Institutionen«. In: *PVS* 30, 10-21
- ders., 1991: »Die Handlungsfähigkeit des Staates am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts«. In: *PVS* 32, 621-634
- Schmid, Josef, 1990: *Die CDU. Organisationsstrukturen, Politiken und Funktionsweisen einer Partei im Föderalismus*, Opladen
- Schmidt, M.G. (Hrsg.), 1988: *Staatstätigkeit. International und historisch vergleichende Analysen*. PVS Sonderheft 19
- Sturm, R. (Hrsg.), 1989: *Thatcherismus: Eine Bilanz nach zehn Jahren*. Bochum
- Vogl, J.-M., 1990: »Thatcherismus – Kohlismus. Parteistrukturen im rechten Block«. In: *Das Argument* 179, 89-98
- Willke, H., 1992a: *Ironie des Staates*. Frankfurt/M
- ders., 1992b: *Steuerungs- und Regierungsfähigkeit der Politik*. Wien
- Young, B., und C. Scherrer, 1992: (Rezension zu Jessop 1990), in: *Das Argument* 194, 644ff
- Ziebur, G., 1989: »Der Staat – das unbekannte Wesen?« In: *Leviathan*, 432-443

Étienne Balibar

Kann es ein europäisches Staatsbürgertum geben?

Die folgenden Überlegungen erheben nicht den Anspruch, die Frage nach dem europäischen Staatsbürgertum* (*citoyenneté*) erschöpfend zu behandeln, sondern liefern nur einige Elemente zur Ermittlung ihrer Implikationen. Diese bewußt hypothetische Herangehensweise ist auch durch die Überzeugung bedingt, daß diese Themen: das »Europa der Staatsbürger« (*citoyens*), das »europäische Staatsbürgertum«, das »Staatsbürgertum in Europa« heute weder rein normativ einer juristischen Behandlung (auf dem Gesetzgebungs- oder Verordnungswege) noch einer deduktiven Behandlung (von einem schon vorausgesetzten Konzept des Staatsbürgertums und des Staatsbürgers her) unterworfen werden können. Gefordert ist vor allem eine Reflexion ihrer Einsätze, ihrer Spannungen und Widersprüche.

Die Bedeutung der juristischen Aspekte des Staatsbürgertums im allgemeinen soll dabei keineswegs geleugnet werden, wohl aber ist jede vorwegnehmende Einschränkung durch eine bestimmte Form oder Methode abzulehnen. Vor allem muß verhindert werden, daß die Frage vorgeschrieben und in gewisser Weise vorgeformt wird durch ein bestimmtes »Verfassungs«-Konzept, das im Kern mit einer Periode und einem Typ von Staatsbürgertum verbunden ist, die gerade zur Debatte stehen. Wenn ein europäisches Staatsbürgertum in nächster Zeit tatsächlich auftauchen muß, dann muß der Begriff der Verfassungsordnung selbst sich tiefgreifend verändern.

Die Konjunktur, in der wir die Frage wieder aufnehmen, bildet einen *historischen Wendepunkt, der sich ankündigte*, und zwar in der Tat mindestens zweimal. Ein erstes Mal als Termin in der politischen Einigung Europas. Seit die Pläne zur Einführung des freien Warenverkehrs Mitte der siebziger Jahre offiziell angenommen wurden (vgl. Giannoulis 1992, Costa-Lascou 1992), war das Überschreiten einer Etappe in der Geschichte der europäischen Nationen in gewisser Weise vorprogrammiert. Die Idee hat sich geradezu millenaristisch ausgebreitet, so daß man 1993 oder 1994 diesen Augenblick der Wahrheit erreicht hat und nun die Wirkungen beobachten (und gegebenenfalls die Spannungen und Krisen wahrnehmen) konnte. Allerdings hat sich die Wende ein zweites Mal angekündigt, als in Osteuropa jene politischen Veränderungen der Jahre 1988 bis 1990 auftraten, die manche Journalisten und Politologen, vor allem Ralf Dahrendorf, die »Revolution von 1989« genannt haben. Man interpretierte den Zusammenbruch des Kommunismus so, daß er der historischen Notwendigkeit zu zusätzliches

* Anm. d. Übers.: Die französischen Diskussionen über *Citoyenneté* beziehen sich (wie die englischen über *Citizenship*) auf Bürgerrechte, die nicht mehr an den Rahmen des Nationalstaats gebunden sind, und zielen darauf ab, die Schranken zwischen Eingewanderten, Asylsuchenden und »Einheimischen« abzubauen. Da der deutsche Ausdruck »Staatsbürgerschaft« (der eher dem französischen *nationalité* entspricht) diese Intention gerade nicht zum Ausdruck bringt, haben wir uns in der Regel für die (Verlegenheits-)Lösung entschieden, *citoyenneté* mit »Staatsbürgertum« wiederzugeben.

Gewicht verlieh und zugleich eine entschiedeneren Realisierung der Pläne zu einer europäischen Staatsbürgerschaft verlangte (dies auch als Folge eines neuen Kräfteverhältnisses in der Welt und des Auftauchens eines neuen, »kontinentale-ren« Niveaus der Macht-Kristallisation).

Aber erstaunlich ist seit drei Jahren vor allem, daß die historische Entwicklung systematisch vom Typ der angekündigten Probleme abweicht. Das heißt nicht, daß sich kein epochaler Wandel vollzieht, sondern was ihn kennzeichnet, ist gerade die Tatsache, daß er nicht den erwarteten Verlauf nimmt. So hat der Vertrag von Maastricht dazu geführt, daß die Widersprüche zwischen europäischen Nationen, zwischen sozialen Gruppen innerhalb jeder Nation, zwischen der europäischen *classe politique* und den »Völkern« oder *classes populaires* bewußt geworden sind. Die Widrigkeiten der Ratifizierung von Maastricht stehen genau am Anfang der vielfältigen Debatten über die Demokratie und die Staatsbürgerschaft auf europäischer Ebene. Trotz der unterschiedlichen Form, die sie von einem Land zum anderen angenommen haben, warfen sie explizit die Frage der Souveränität auf und mündeten in scharfe Gegensätze, was die politische und monetäre Einigung Europas angeht. Die neuerliche Bekräftigung dieser Souveränität, von den einen als »konfus« und »wild«, von den anderen als »heilsam« beurteilt, bildete den unausgesprochenen Tenor der Unabhängigkeits-Demonstrationen der öffentlichen Meinungen gegenüber den Entscheidungen der Regierungen und der Experten. Aber mehr noch: die Grenzen der europäischen Einigung sind wieder in Frage gestellt worden, und es ist heute keineswegs ausgeschlossen, daß diese Einigung mit Verfassungskrisen und der Infragestellung der nationalen Einheit in bestimmten Mitgliedsländern (wie Großbritannien, Italien usw.) einhergehen könnte (vgl. Rusconi 1993).

Der Zusammenhang zwischen der Institution eines europäischen Staatsbürgertums und dem Status der außereuropäischen (oder besser außer-kommunitären) Immigration stellt sich ebenfalls in unerwarteten Begriffen dar: nicht mehr nur als eine postkoloniale Frage, als Frage der gegenseitigen Durchdringung von »Nord« und »Süd«, sondern als die generelle Frage nach der Beibehaltung des Begriffs der *Grenze*. Ohne Vorwarnung verließ man die Welt der »zwei Lager«, deren Antagonismus alle Grenzen überdeterminierte. Aber welches sind heute die geo-politischen Grenzen, und was genau ist eine Grenze?

Eine solche Situation eröffnet mehrere Interpretationsmöglichkeiten. Man kann die Debatte über die europäische Staatsbürgerschaft als den Endpunkt eines langfristig angelegten Prozesses betrachten, der jetzt endlich sein politisches und reflexives Moment findet (vgl. z.B. das Vorwort von Rosanvallon in Ferry/Thibaud 1992). Man kann es auch als Symptom der – im etymologischen Wort-sinn – »katastrophischen« Wendung verstehen, die die Geschichte in Europa heute annimmt. In Wirklichkeit sind beide Deutungen auf ihrer Ebene richtig, in dem Sinne, daß die Paradigmen, die in Erwartung einer angekündigten Wende installiert werden, auf die unvorhergesehene Katastrophe reagieren sollen. Das Interessanteste ist der Abstand, der zwischen den Paradigmen und dem Objekt liegt, mit dem man sie konfrontiert.

Erforderlich ist also eine radikale Historisierung der Gegenwart wie der Vergangenheit. Nichts ist schwieriger als das, eben weil sich die Gegebenheiten des

Problems so schnell verändern. Seine Ursachen lassen sich keineswegs auf die europäische Einigung reduzieren, denn diese ist in vielerlei Hinsicht nur ein Versuch, auf die tiefgreifend veränderten Existenzbedingungen des Staates zu antworten. Aber sie dienen der Offenlegung eines größeren Ensembles politischer Fragen, vor allem solcher Fragen, die die kollektive Identität, die Rolle der Volksbeteiligung und der Repräsentation in der Ökonomie der Macht, die Verschränkung des *Kommunitären* und des *Sozialen* im Gewebe der konkreten Politik betreffen. Bevor man über eine neue Art von Beziehungen zwischen den kollektiven Verhaltensweisen und der Organisation der öffentlichen Gewalten debattiert, die die supranationale Konstruktion verlangt, muß man verstehen, warum die Wende der europäischen Geschichte mit einer Krise des Begriffs des Bürgers (*citoyen*) selbst zusammenfällt, die in gewisser Weise dessen ganze Geschichte umwälzt. Die aktuellen Debatten sind getrieben von der Suche nach einem Paradigma, in dem der kulturelle Pluralismus nicht mehr eine Restgröße oder ein untergeordnetes Phänomen, sondern konstitutiv ist. Sie sind sich auf unklare Weise der Notwendigkeit bewußt, die Gleichung Staatsbürgertum-Nationalität in allem, was sie impliziert und rechtfertigt, zu überprüfen. Aber auch dann, wenn diese Gleichung nicht mehr allseits als sakrosankt gilt, ist sie für die Organisation der Bürgerrechte immer noch grundlegend und beherrscht gerade die Perspektive einer Entwicklung. Oft genug hat die Idee des supranationalen Staatsbürgertums keinen anderen Inhalt, als daß sie die Merkmale des nationalen Staatsbürgertums auf eine »höhere« Ebene verschiebt.

Modelle des Staatsbürgertums

Bekanntlich gibt es mehrere historische Modelle des Staatsbürgertums. Die historische und soziologische Tradition des 19. und 20. Jahrhunderts (und der Marxismus macht hier keine Ausnahme) unterschied für gewöhnlich zwei Haupttypen: das »antike« Staatsbürgertum, in dem sich der Bürger, eingelassen in ein Netz kommunitärer *Zugehörigkeiten*, durch seinen *objektiven, erblichen oder quasi-erblichen* persönlichen Status definiert; und das »moderne« Staatsbürgertum auf der Grundlage von Prinzipien, die gleichermaßen *subjektiv* und *universalistisch* sind (dem Universalismus der individuellen Rechte, v.a. des Rechts auf politische Partizipation: allgemeines Wahlrecht; dem Universalismus der Zugangschancen zur Elite: allgemeine Schulpflicht; dem Universalismus der proklamierten demokratischen Ideale, unabhängig vom wirklichen Grad ihrer praktischen Realisierung), wobei es aber einer *positiven* Institution zukommt, sie in Kraft zu setzen. Historisch ist diese Institution der europäische Nationalstaat, der dann mit dem Effekt der Kolonisierung und Entkolonisierung in die ganze Welt exportiert wurde. Von einem Typ zum anderen würde sich also eine Umkehrung des Primats zwischen dem kommunitären und dem individuellen Pol vollziehen. Aber dies ließe um so besser die formelle Kontinuität hervortreten, nämlich die Permanenz einer mit dem Staatsbürgertum verknüpften *Abschließungsregel*. Staatsbürgertum (*citoyenneté*) gibt es definitionsgemäß nur dort, wo es eine Polis (*cité*) gibt, wo also Mitbürger und »Ausländer« auf einem gegebenen Territorium nach Rechten und Pflichten klar unterschieden sind. Diese grundlegende

Unterscheidung wird durch die Existenz von Zwischenkategorien (»Metöken«, »ausländische Mitbürger«) nicht in Frage gestellt, weil diese ja von den Rechten ausgeschlossen bleiben, die als Merkmal der Souveränität gelten. Diesbezüglich ist die moderne *Nation* immer noch eine Polis und versteht sich auch als solche. Der Übergang von einem Typ zum anderen ist also von der Kontinuität eines Ausschließungsprinzips begleitet, ohne das keine Gemeinschaft existieren würde – und damit keine »Politik«, deren Einsatz und Legitimitätsprinzip von dieser Gemeinschaft erst konstituiert wird.

Die historische Realität ist bekanntlich etwas komplexer. Auf die globale Entgegensetzung des antiken und des modernen politischen Gemeinwesens (*cité*) berief man sich bald zu dem Zweck, eine »Rückkehr zur Antike« oder eine Reskralisierung der Bürgergemeinschaft zu propagieren, bald im Gegenteil zum Beweis des unwiderruflichen Prozesses der Individualisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Aber sie enthält eine Menge ungelöster Probleme.

Es ist zunächst angebracht, sich die tendenziellen Gegensätze innerhalb des antiken Staatsbürgertums selbst klarzumachen. Nicolet (1976; 1982) hat gut gezeigt, was das römische Gemeinwesen (*cité*) der Republik und mehr noch der Kaiserzeit vom griechischen unterscheidet: Rom vereinigt unter einer einheitlichen Autorität tendenziell die Gesamtheit derer, die an einer gleichen »Kultur« teilhaben; aber diese Teilhabe oder Zugehörigkeit wird als unbegrenzt ausdehnbar betrachtet und praktiziert – nicht auf jedes »menschliche« Individuum, aber auf Individuen jedweder Herkunft, die, nachdem sie den Bürgerstatus erworben haben und erblich besitzen, die herrschende Klasse des Universums bilden. Daraus ergibt sich die Möglichkeit von Analogien einmal zur modernen Nation, dann wieder zu den späteren Imperien (vor allem zu denen, die sich eines Tages um kolonialistische Nationalstaaten zentrieren, die zugleich Rechtsstaaten sind): »Daß der römische Staat in der Lage war, jahrhundertlang Hunderttausende von Bürgern zusammen leben und zusammen agieren zu lassen, ohne zu zerbrechen ... ist ein in der ganzen Geschichte des Altertums einzigartiges Phänomen. Und lange vor dem Frankreich der auslaufenden Monarchie und der Revolution oder vor dem England von 1688 konnte Rom Italien zu einer Nation machen, zweifellos zur ersten Nation der Geschichte – einer Nation, die zwei Jahrtausende, bevor das Wort existierte, den berühmten Definitionen entspricht, die der französische Nationalismus entwickelte: einem 'Zusammenlebenwollen' (*vouloir vivre ensemble*). Es ist für das politische System der Römer ganz und gar kennzeichnend, daß der einzige und letzte Krieg Roms gegen die Italiener, der soziale Krieg, gegen diejenigen geführt wurde, die immer stärker an die Tür des politischen Gemeinwesens (*cité*) klopfen und so am Ende dessen Öffnung erreichten ...« (Nicolet 1976, 514)

Ein wichtiger Platz gebührt aber auch der Geschichte der »Staatsbürgerschaft« oder des »Bürgertums« der mittelalterlichen Städte, der Konföderationen, Fürstentümer und Monarchien des Ancien Régime, die ein globaler Vergleich zwischen dem Modell des antiken und des modernen Gemeinwesens gerade verdunkelt. Man versteht leicht, warum: weil ein solches Staatsbürgertum immer ein Gleichgewicht von Autonomie und Untertänigkeit (*sujétion*) darstellt. Im Gegensatz zu dem, was das moderne nationale Staatsbürgertum zumindest theoretisch

impliziert, entspricht es für die Gemeinschaft (das »Volk«) einer *begrenzten* Souveränität (z.B. Ullmann 1966, Dilcher 1980). Und man versteht umgekehrt besser, warum etwa im Falle Frankreichs die Identifikation der »Menschenrechte« mit den »Bürgerrechten« und die Eroberung der Volkssouveränität unter dem Namen der Nation das *Staatsbürgertum* (das universelle Recht auf Politik) und die *Nationalität* im kollektiven Imaginären so machtvoll verknüpft haben, auch wenn dieser letzte Begriff inzwischen einen ganz anderen Inhalt hat. Das hat verschiedene Analytiker nicht von dem Versuch abgehalten, die republikanische Form, im Grunde sehr nach Art von Toqueville, in die Tradition dieses Modells einzuschreiben (z.B. Barret- Kriegel 1988).

Diese Überlegungen sind zumindest aus zwei Gründen wesentlich. Einerseits kann man die Herausbildung des modernen Ideals des Kosmopolitismus, das mit der positiven Staatsbürgerschaft in den modernen bürgerlichen Nationen einhergeht (und von dem der Internationalismus der Arbeiter und der sozialistischen Intellektuellen letztlich nur eine Variante gewesen sein wird) nur verstehen auf den Spuren des römischen Kaiserreichs und der mittelalterlichen Monarchien. Dieses Ideal verhält sich zur realen Politik in einem bestimmten Staat so, wie die »Menschenrechte« sich zu den »Bürgerrechten« verhalten: es ist eine utopische Zukunft, die sich aus der Erinnerung an eine verlorene Einheit speist. Aber andererseits gehören für verschiedene Staatsbürger-Gemeinschaften der Begriff und die Praxis einer begrenzten Souveränität im Rahmen einer »Weltordnung«, die ihnen nicht nur eine Repräsentation und Rechte einräumt, sondern zugleich Zwänge auferlegt, nicht einfach der Vergangenheit an. Dies scheint im Gegenteil sogar der politische und juristische Horizont der gerade vor sich gehenden Globalisierung zu sein, ganz unabhängig davon, ob die Reorganisation der zwischenstaatlichen Beziehungen nach dem »kalten Krieg« (bei dem die »begrenzte Souveränität« in jedem der Lager uneingestanden praktiziert wurde) eine neo-imperialistische oder eine demokratische und transnationale Form annimmt.

Welche Ausschließungsregel für Europa?

Jede Perspektive eines supra- oder transnationalen Staatsbürgertums bringt aber sogleich ein schreckliches Problem zum Vorschein. Offenbar reicht es nicht, die neue »Gemeinschaft der Staatsbürger« als die Summe der bestehenden nationalen Gemeinschaften zu bestimmen, die den schon vorhandenen Konzepten der Staatsbürgerschaft nichts hinzufügen würde oder aber darauf hinausliefe, daß die nationalen Staatsbürgerschaften ineinander oder in einer einzelnen, dominant gewordenen, Staatsbürgerschaft aufgehen. Muß man also umgekehrt zur normativen Definition eines »Mitbürgertums« (*concitoyenneté*) gelangen, das die Geschichte so nie hervorgebracht hat, auch wenn sie eine Reihe von Rechtfertigungen dafür liefert? Dies scheint gerade zu geschehen. Man sucht diese Definition in einer rein künstlichen Perspektive (dem Abschluß eines neuen »Vertrags« zwischen Europäern) oder stützt sie mit naturalistischen Elementen (die kulturelle oder historische Gemeinschaft anstelle der Abstammung im engen Sinne).

Aber der Stein des Anstoßes bleibt immer der gleiche: die Notwendigkeit, eine *Ausschließungsregel zu formulieren*, die rechtlich und prinzipiell begründet ist.

Trotz der Definition, die 1991 von der europäischen Kommission vorgeschlagen und im Text des Maastrichter Vertrages beibehalten wurde (»Bürger der Union ist jede Person, die die Nationalität eines Mitgliedsstaats hat«; vgl. Heymann-Doat 1993), kann man nicht einfach die bestehenden Ausschließungen weiterführen (z.B. in der Art: »europäische Staatsbürger« sind alle, die aus ihren jeweiligen nationalen Staatsbürgerschaften nicht *ausgeschlossen* wurden). Was unter Berufung auf eine ganze Reihe aktueller, zum Teil wirklich traumatischer Erfahrungen und moralischer Prinzipien sowie unter dem Druck stark erregter, realer oder imaginärer Interessen implizit verlangt wird, ist eine *zusätzliche* Ausschließungsregel, die für die neue Staatsbürgerschaft der »post-nationalen« Ära spezifisch gilt.

Diese Schwierigkeit manifestiert sich in aller Schärfe in der Frage des Staatsbürgertums der Einwanderer (wenn wir zu dieser Kategorie, ungeachtet der gängigen Bezeichnungen, alle extra-kommunitären Arbeiter und ihre Familien rechnen, die seit einer oder mehreren Generationen ständig in europäischen Ländern leben, sowie wenigstens einen Teil der Asylbewerber). Es ist schwierig, zu entscheiden, ob es sich hier um eine Wirkung oder um eine Ursache der Zunahme xenophober Gefühle handelt, die im Gemeinsamen Europa gegenwärtig zu beobachten sind. Trotz der Einbürgerungsprozeduren, die je nach Land sehr unterschiedlich erleichtert wurden, und dem Einwanderungsstopp, den die meisten Länder Mitte der siebziger Jahre offiziell beschlossen haben, schätzt man den Anteil der ImmigrantInnen auf mindestens 8 Prozent der europäischen Bevölkerung (Schnapper 1992). Die verschiedenen bereits existierenden nationalen Staatsbürgerschaften können ohne (zumindest ohne sichtbaren) Widerspruch auf ihrem eigenen Territorium Individuen, die dort zu einem bestimmten Zeitpunkt eingewandert sind, in einem Fremdenstatus halten, unter der Bedingung, daß diese Individuen weder zu zahlreich noch zu stabil sind, daß sie nicht ins Leben einer sehr großen Zahl von (schulischen, medizinischen, munizipalen) Institutionen und Unternehmen (ökonomischen natürlich, aber auch sportlichen, kulturellen usw.) integriert sind. Aber die Aporie ist unbestreitbar, sobald ganze Gruppen von »Ausländern« durch Antizipation und Anpassung tendenziell als typisch für einen neuen *Gemeinsinn* (*sociabilité*) und ein neues *Staatsbürgertum* gelten, die zum nationalen *Gemeinsinn* und Staatsbürgertum in Konkurrenz treten; sobald also die ursprünglich extra-kommunitären »Einwanderer« aussehen könnten wie die eigentlichen *Europäer* – ähnlich wie im letzten Jahrhundert die assimilierten Juden in Deutschland oder Frankreich zwar keinerlei regionale Zugehörigkeit (»Wurzeln«) hatten, aber als die eigentlichen *nationalen* Staatsbürger galten. Wenn sich ein Staatsbürgertum, das auf dem Boden des europäischen Kontinents entsteht, nicht als prinzipiell offen verstehen und gemeinsam betätigen kann, steht es mit dem Rücken zur Wand: es müßte entscheiden und prinzipiell bestimmen, daß es sich auf bestimmte, auf diesem Boden lebende Individuen *nicht erstreckt*, und daß es sie in diesem Sinne »von den anderen trennt« nach einem *allgemeinen* Kriterium, das in allen Ländern entsprechend ähnlich angewandt werden kann. Dies schafft fürchterliche Definitionsprobleme, wenn man nicht explizit Kriterien der Abstammung oder der geographischen Herkunft heranziehen will. Indem es so aus allen möglichen Teilen die Kategorie der »in

Europa niedergelassenen Nicht-Bürger« *zusammenstückt*, muß es im selben Moment, wo es einen Fortschritt im Universalismus reklamiert, eine *Apartheid* errichten.

Was ist dann die Alternative? Sie kann nur darin liegen, daß eine Definition der staatsbürgerlichen Gemeinschaft mit einem (und sei es auch reglementierten) Öffnungsprinzip verbunden wird. Dies würde nicht nur die Anerkennung der Tatsache bedeuten, daß das Ganze und die Identität Europas Resultat einer Konvergenz von Gruppen aus allen Teilen der Welt auf europäischem Boden sind, sondern vor allem der Tatsache, daß das Staatsbürgertum sich prinzipiell als eine nicht-exklusive Zugehörigkeit definiert.

Die Idee ist natürlich rätselhaft und im Grunde beispiellos, auch wenn einige Regelungen zur mehrfachen Staatsangehörigkeit oder die Einbürgerungsprinzipien traditioneller Einwanderungsländer wie Frankreich und vor allem Nord- und Südamerika, Australien usw. ihr nahekommen scheinen (während die Emigrationsländer, traumatisiert durch den Verlust ihrer »Substanz«, sie abgelehnt haben). Über all dies gäbe es viel zu sagen. Die modernen Regelungen zum Status der mehrfachen Staatsangehörigkeit sind immer strikt individuell und geben dem einzelnen nicht allzuviel Macht. Indem sie ihn als individuelle Ausnahme behandeln, bekräftigen sie in diesem Sinne eher die Ideologie der *Zugehörigkeit* der Individuen zu ihrem Nationalstaat und die Praxis ihrer administrativen *Aneignung*. Die Einwanderungsländer haben ihrerseits ihre Aufnahmebedingungen für neue Staatsbürger durch ethnische Quoten spezifiziert und die Preisgabe ihrer früheren Nationalität oder Kultur symbolisch überdeterminiert. Das läuft darauf hinaus, dort die *Grenzen neu zu ziehen*, wo ihnen die Relativierung droht. Die Paradoxien sind abgründig, denn in gewisser Weise verdanken die modernen Staatsbürger-Gemeinschaften ihre historische Permanenz lediglich verschiedenen Assimilationsprozessen, d.h. der Gesamtheit der eingesetzten Mittel, um das theoretisch beanspruchte Ausschließungsprinzip praktisch zu überschreiten. Hier würde also das Prinzip selbst in Frage gestellt, und zwar letzten Endes nur, um eine historische und soziologische Tatsache in die Institutionen einschreiben zu können.

Rechte und Status

Mehr noch: Mit der Alternative, die wir zumindest als Grenzfall angesprochen haben, entweder der Bildung einer *Apartheid* oder des Übergangs zu einem offenen, im Prinzip transnationalen Staatsbürgertum, taucht eine weitere Schwierigkeit auf, die die vertragliche Grundlage eines demokratischen Staatsbürgertums und sein Verhältnis zum Begriff des Status betrifft: *Status oder Vertrag*, das alte Dilemma, das heute eine neue Bedeutung erhält. Man könnte behaupten, daß die Frage auf jeden Fall in beiden anvisierten Hypothesen wiederauftauchen wird. In der einen Hypothese der europäischen *Apartheid* wäre der »Status« einfach ein pseudo-erbliches Privileg, das nach dem Prinzip des »Alles oder Nichts« jede Ausweitung des Staatsbürgertums, jede juristische und politische Anerkennung der bestehenden soziologischen Tatsache zu blockieren erlaubt. In der Hypothese des offenen europäischen Staatsbürgertums wäre er dagegen Ausdruck

einer Regelung, einer politischen und administrativen Kontrolle der Öffnungsmodalitäten und -etappen, also zugänglich für graduelle Abstufungen.

Dennoch kann man m.E. den Juristen und Politologen, die grundsätzlich das Staatsbürgertum als einen *Status* (gleich der Nationalität) definieren (wie Leca 1992), nicht ganz zustimmen. Denn es ist nicht nur der Bezug zu einer »Gemeinschaft« (*communauté*), der die relative Kontinuität zwischen den verschiedenen Organisationsweisen des Staatsbürgertums in der Geschichte ausmacht und ihre zumindest theoretische (wenn auch immer problematische) Verbindung zu Konzepten wie Demokratie und Volkssouveränität verständlich macht. Es ist eher noch die Beziehung zu einer *Gemeinde* (*commune*). Es ist die Tatsache, daß der Begriff des Staatsbürgers, ursprünglich bezogen auf die Erhebung (wie im französischen Fall) oder das Widerstandsrecht (wie im amerikanischen Fall), oder kurz gesagt: auf die »konstituierende Macht« (Negri 1992), eine kollektive politische Fähigkeit ausdrückt, »den Staat zu konstituieren« oder den Raum der Öffentlichkeit zu konstituieren. Daher rührt die Verbindung zwischen der Idee des Staatsbürgertums und der Idee der Gleichheit, die den roten Faden ihrer historischen Dialektik bildet. Ich reduziere diese Dialektik nicht auf eine Fortschrittslinie im Sinne der Universalisierung, aber es scheint mir unbestreitbar, daß das *Telos* oder das Ideal der »freien Gemeinschaft der Gleichen« beständig einen ihrer Pole bildet.

Wenn sich das Staatsbürgertum aber nie aus einer einfachen Status-Position heraus (also als ungleich oder hierarchisch) definieren läßt, so macht diese sich doch immer wieder unmittelbar geltend: nicht nur von außen, durch die Unterscheidung von Staatsbürgern und Ausländern, sondern vor allem von innen. Das Staatsbürgertum entspricht einer differenzierten Gesellschaft und der Tätigkeit eines Staates. Es setzt also zumindest eine Unterscheidung zwischen Regierenden und Regierten sowie eine Trennung zwischen der öffentlichen Funktion und der Zivilgesellschaft voraus. Die Bedeutung, die die Arbeit der ImmigrantInnen in den modernen kapitalistischen Ländern angenommen hat, führt ihrerseits dazu, daß die Ungleichheit des Status sich von zwei Seiten gleichzeitig in den nationalen politischen Raum projiziert (durch die Nationalität und durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung). Sie führt aber auch dazu, daß sich die egalitären Ansprüche oder Forderungen aus einem Ensemble sozialer Bewegungen und sozialer Rechte heraus erneuern, die mehr oder weniger errungen, mehr oder weniger vollständig in das Staatsbürgertum inkorporiert sind, unabhängig vom ethnisch-nationalen Ursprung dieser Bewegungen.

Diese Spannung zwischen dem egalitären Pol und dem statusbezogenen (oder hierarchischen) Pol bedingt zweifellos die ganze historische Mobilität des Staatsbürgertums, das man unmöglich von vornherein in eine einheitliche Gestalt zwingen oder für definitiv erreicht erklären kann. Indessen ist die Geschichte der Kämpfe und der Kompromisse, auf die es sich erstreckt, nie vollständig geschrieben worden. Dies liegt sicher auch an der Illusion eines kontinuierlichen Fortschritts hin zur staatsbürgerlichen Teilhabe, wie sie für die Aufklärungsphilosophie und ihre diesbezügliche Erbin, die romantische Geschichtsphilosophie, typisch ist, aber auch an der von der Politologie und der Soziologie der Institutionen im 20. Jahrhundert aufrechterhaltenen symmetrischen Illusion eines

unwiderruflichen Niedergangs, der zur »Apathie«, zum Individualismus und zum kollektiven Klientelismus führen soll.

Ich möchte hier die Hypothese aufstellen, daß sich in Wirklichkeit zwei simultane Bewegungen vollziehen. Die erste führt von einem Staatsbürgertum als Status zu einem Staatsbürgertum, das Status-Positionen hervorbringt. Von einer Ausgangssituation, in der die Institutionen die mehr oder minder restriktiven Bedingungen einer vollen Ausübung staatsbürgerlicher Rechte oder einer Teilhabe an der politischen Sphäre spezifizieren (daß diese Situation weit in die *cité moderne*, in das moderne politische Gemeinwesen hineinreicht, bezeugt die Frage der »Passivbürger« und vor allem die des Staatsbürgertums der Frauen), gelangt man zu einer Situation, in der – die Universalität staatsbürgerlicher Rechte vorausgesetzt – die Staatsbürgerschaft eine Anerkennung spezifischer Rechte, und zwar vor allem sozialer Rechte, mit sich bringt. Die klassisch gewordene Definition der *citizenship* durch T.S. Marshall (1965) ist deshalb so interessant, weil sie diese als eine historische Bewegung darstellt, bei der es im Prinzip weniger darum geht, dasselbe formelle Konzept des Staatsbürgers in aufeinanderfolgenden historischen Räumen oder Rahmen zu realisieren, als vielmehr darum, in dieses Konzept neue »Funktionen« und »Anwendungsgebiete« zu integrieren, die es ihrerseits transformieren. Das ist der Idealtypus des Übergangs vom zivilen zum politischen und von diesem zum sozialen Staatsbürgertum. Die Hauptschwierigkeit dieses Schemas, die die gegenwärtigen Bedingungen der europäischen Einigung und der Zustand der Weltpolitik allgemein ganz deutlich hervortreten lassen, liegt jedoch in seinem ganz und gar teleologischen Charakter. Es setzt einen linearen und irreversiblen Fortschritt voraus (daher die »Verspätungen« und »Ungleichzeitigkeiten« der Entwicklung) und zugleich eine grundsätzliche Kompatibilität der verschiedenen Aspekte des sukzessive verwirklichten Staatsbürgertums. Daher ist hier nicht nur ausgeschlossen, daß die Herausbildung des sozialen Staatsbürgertums mit einer Einschränkung oder einer Rückbildung der zivilen und politischen Rechte einhergeht; es können nicht einmal virtuelle Widersprüche zwischen den Bedingungen thematisiert werden, die zu einem gegebenen Zeitpunkt die Realisierung unterschiedlicher Aspekte des Staatsbürgertums ermöglichen.

Die andere Bewegung, die vor allem von Hegel unter der Bezeichnung der »Verfassung« des Staates und von Max Weber unter dem Begriff der »Rationalisierung« theorisiert wurde, führt von einem *Recht auf Politik*, das undifferenziert (unabhängig von jeder Gewaltentrennung), aber von einer sozial und territorial begrenzten Gemeinschaft ausgeübt wird, zu einer *Partizipation* an den Aktivitäten des Staates und der immer größeren, aber auch immer differenzierteren Zivilgesellschaft. Eine solche Partizipation nimmt dann die Gestalt eines Gleichgewichts zwischen verschiedenen Funktionen und nicht-exklusiven Gruppen an (in den gegenwärtigen parlamentarischen Systemen sind es die der »Wähler«, der »Politiker«, der »Experten«, der »politisch Aktiven«, der nationalen oder multinationalen Lobbys usw.).

Zumindest in der Theorie erzeugte das in der Arbeit des Nationalkonvents symbolisierte »aufständische« Moment der Französischen Revolution eine Aussöhnung der beiden entgegengesetzten Forderungen der Undifferenziertheit

politischer Funktionen (die der »Volkssouveränität« ihren absoluten Charakter verleiht) und der virtuell unbegrenzten Ausdehnung der staatsbürgerlichen Gemeinschaft. Sicherlich ist es kein Zufall, wenn die marxistische Tradition die juristisch-politische Ideologie, die diese Form der Volksvertretung beherrscht hat, zwar kritisierte, sie aber in der Praxis immer wieder in der historischen Emanzipationsbewegung der Massen wiederzufinden suchte. Und es ist auch kein Zufall, daß die radikalsten Theoretiker des Niedergangs der klassischen Souveränität (so Foucault in Frankreich) hierzu immer wieder die Gegenposition beziehen.

Bringt die Frage des europäischen Staatsbürgertums diesbezüglich etwas völlig Neues? Vielleicht sollte man im Eifer der Auseinandersetzungen um das Für und Wider des Übernationalen nicht allzu schnell über die Vergleiche hinweggehen, die sich mit früheren Prozessen aufdrängen, deren Spuren es zwangsläufig trägt. Man denkt hier an die Bildung der amerikanischen Föderation und die verschiedenen Nachahmungen, die sie fand, vor allem aber an den weltweiten Konstruktions- und Dekonstruktionsprozeß der »imperialen Staatsbürgerschaften«, im britischen Commonwealth und im französischen Kaiserreich mit ihren mehr oder weniger dauerhaften Nachfolgern. Man denkt auch an den Prozeß der Konstruktion und des Niedergangs der »sowjetischen Staatsbürgerschaft«, denn dieser kombinierte in der Theorie die universelle Öffnung mit der Anerkennung der sozialen Rechte (nicht nur der individuellen, sondern auch der kollektiven) und machte daraus die Grundlage für die staatsbürgerlichen Rechte und für die Rechte auf politische Partizipation (gewissermaßen in Umkehrung der idealtypischen Reihenfolge bei Marshall). Bleibt festzustellen, daß wir es heute mit einer extremen Ausprägung jener Spannung zwischen dem egalitären und dem statusbezogenen Aspekt des Staatsbürgertums zu tun haben, der man ohne eine grundlegende Neudefinition beider offenbar nur schwer entgeht.

Staat und Gegenmächte

Warum diese kritische Konstellation? Man kann strategische Gründe anführen, die auf die von der ökonomischen Globalisierung hervorgerufenen Transformationen verweisen. Die neue Phase der Zentralisation der Kapitalbewegungen, der Hierarchisierung der Arbeitskraft und der Umverteilung der territorialen Ressourcen macht sich die Revolution der Kommunikationsmittel zunutze und vollzieht sich in einem Konkurrenzverhältnis mit den Staaten. Der Zusammenbruch des historischen Kommunismus hat diese Situation tiefgreifend geändert. Nach diesem Ereignis findet sich die westeuropäische Union als einzige supranationale Konstruktion in Europa in einer quasi imperialen Situation. Aber das hat zur Folge, daß die Frage der Ränder und Schwellen (*marges et marches*) dieses Quasi-Imperiums, die sich in der Position der Klientel und der potentiellen Integration befindend, entscheidende Bedeutung erhält – und damit die Frage, in welchen Etappen, Modalitäten und Graden die Osteuropäer in die europäische Staatsbürgerschaft oder zumindest in das Feld relativer Gleichheit der staatsbürgerlichen Rechte in Europa integriert werden. Ist der jugoslawische Bürgerkrieg nicht in vielerlei Hinsicht eine »sozialer Krieg« im römischen Sinn, den die

Bundesgenossen jedoch untereinander ausfechten? Es gibt damit einen dreifachen Zwang, der die »Anderen«, nicht gänzlich »Fremden« als »Assoziierte«, als Flüchtlinge oder als Einwanderer gegenüber der Ökonomie und der idealen Zugehörigkeit (ja sogar zu den Institutionen) der Gemeinschaft in eine Situation bringt, in der sie »weder draußen noch drinnen« sind: der Zwang des kolonialen Erbes, des Imports billiger Arbeitskräfte, der Wiedervereinigung der »beiden Hälften« Europas ...

Unter diesem Gesichtspunkt droht das europäische Staatsbürgertum immer wieder auf eine Definition vom Typ des Status zurückgeworfen zu werden. Dies geschieht aber weniger, weil es im Kern mit der Nationalität gleichzusetzen ist, sondern wegen der Art und Weise, wie es als Zugangskriterium zu den staatsbürgerlichen und politischen Rechten (sowie zu den sozialen Rechten, die im nationalen und sozialen Staat historisch zu ihrem Gegenstück geworden sind) am Schnittpunkt mehrerer Differenzierungsprozesse stehen wird. Lokal wird die nationale Staatsbürgerschaft von unten durch verschiedene »partielle« oder »angenäherte« Staatsbürgerschaften ergänzt werden, weltweit fungiert indessen der europäische Paß (*EC Citizen*) nach oben hin tendenziell als Nachweis eines privilegierten persönlichen Status in einem offenen Raum, der mit der Weltwirtschaft zusammenfällt. Modernes Äquivalent des *civis romanus sum*, auf das Paulus sich vor dem Statthalter von Judäa berief ...

Durch eine jeder Geschichte des Staatsbürgerkonzepts eingeschriebene Symmetrie wirft aber die Betonung des hierarchischen Aspekts des Status wieder die Frage nach seinem egalitären Aspekt auf. Diese Frage entsteht niemals abstrakt, sondern immer in Abhängigkeit von den Merkmalen eines bestimmten Staates und in einer Dialektik von Repräsentation und Konflikt. Die Erfahrung lehrt, daß ein demokratisches Staatsbürgertum nicht so sehr den Staat zugunsten einer als autonom angenommenen Zivilgesellschaft, die völlig außerhalb des Spiels staatlicher Institutionen bliebe, zum Verschwinden bringt, sondern eher starke *Gegenmächte* gegenüber der Verselbständigung der Staatsapparate hervorbringt, die von der Masse der Staatsbürger abgetrennt sind und mittels Zwang, Repression oder Bevormundung Macht über sie ausüben. Soweit der Aufbau von Gegenmächten nicht nur defensiv oder reaktiv ist, ermöglicht er den Individuen, die gesellschaftlichen Mächte, an denen nichts weniger als ihre Existenz hängt, gemeinsam zu kontrollieren. Hat nicht die »Vorliebe« der Demokratien für die Organisation öffentlicher Gewalten eine ihrer wichtigsten Ursachen in der Tatsache, daß diese zumindest im Prinzip und im Unterschied zu den privaten Gewalten der Kontrolle der von ihnen Kontrollierten weniger leicht entgehen? Es ist freilich klar, daß sich in der gegenwärtigen Funktionsweise der meisten Verwaltungen und Regierungen unter der Maske der Öffentlichkeit die Privatisierung stark ausbreitet.

Wie aber stellt sich die Frage einer Kontrolle der Kontrolleure oder eines »Öffentlich-Machens« (*publicisation*) der Machtausübung auf europäischer Ebene? Wieder liegt die Paradoxie auf der Hand. Wie man beobachten konnte, ist der »europäische Staat« ein Phantom: obwohl offiziell ohne Souveränität, entwickelt er doch kontinuierlich seine Eingriffsbereiche und seine Verhandlungsmacht im Verhältnis zu den ökonomischen Entscheidungszentren. Es handelt

sich um eine Summe staatlicher Praxen, deren genaues Legitimitäts-, Autoritäts- und Öffentlichkeitszentrum selbst für diejenigen im Dunklen bleibt, die es – theoretisch zumindest – besetzen. Die gegenwärtige schleichende Krise der europäischen Institutionen hat diese Situation keineswegs gefördert, sondern äußert sich eher in einer Regression, nämlich insofern, als sie die Konkurrenz zwischen den nationalstaatlichen Apparaten und dem Embryo eines supra-nationalen Apparats reaktiviert, in der jeder Pol sich als der eigentliche Ort der Souveränität darzustellen versucht.

Ein Grund dafür ist offensichtlich der, daß der nationalistische Diskurs die Idee einer begrenzten Souveränität der Staaten (auch wenn sie weitgehend der Praxis entspricht) für ebenso inakzeptabel hält wie die einer »Massenpolitik«, die unterschiedliche Mittel der Repräsentation und des Drucks gebraucht, um die Autonomie der Staatsapparate und der führenden Klassen oder Kasten zu begrenzen. Wir dürfen nicht vergessen, daß solch ein Diskurs Hegemonieinteressen ebenso gut abdecken kann wie Defensivreaktionen auf die Erosion des Sozial-Nationalstaats. Die ungünstigen ökonomischen Bedingungen sind keine hinreichende Erklärung dafür, daß die Gewerkschaften und allgemeiner die Arbeiter- und die sozialistische Bewegung unfähig sind, die Grenzen zu überschreiten und ihr politisches Denken und Handeln auf derselben Ebene zu koordinieren wie die Organisationen der herrschenden Klassen.

Die gemeinsame Kontrolle der Mächte im europäischen Rahmen ist gegenwärtig um so irrealer, als die postulierte Konstitution einer gemeinsamen Identität eine administrative Wucherung verdeckt, die sich nicht als Staat zu erkennen gibt. Zudem geht die Verschiebung der Entscheidungen auf die europäische Ebene mit einem massiven Ungleichgewicht zwischen den Möglichkeiten der verschiedenen sozialen Kategorien einher, den politischen und administrativen Apparat zur Vertretung ihrer jeweiligen Interessen einzusetzen. Das reale oder fiktive *Neutralitätsgefühl* des Staates im allgemeinen verliert also zunehmend an Geschwindigkeit. Dies wiederum kann man offensichtlich nicht von dem Umstand trennen, daß die Konstruktion eines europäischen Staatsbürgertums mit einem außerordentlich heftigen Kontinuitätsbruch in der Geschichte der sozialen Bewegungen zusammenfällt, und zwar in erster Linie der Arbeiterbewegung, deren sowohl antagonistisches als auch nicht-antagonistisches Konfliktverhältnis mit dem Staat seit mehr als einem Jahrhundert eine der wichtigsten Grundlagen für die Entstehung von Gegenmächten bildete.

Diese Situation mag als ein Teufelskreis erscheinen. Er zeigt sich nicht umsonst darin, daß die in Wörtern wie *people*, *Volk* oder *narod* liegende Bedeutung von Gemeinschaft, Zugehörigkeit oder Identität (die ich an anderer Stelle *fiktive Ethnizität* genannt habe; vgl. Balibar/Wallerstein 1990, 118ff; Balibar 1993, 129ff) aufs neue in West- wie in Osteuropa über die Bedeutung eines gemeinsamen egalitären Willens und einer entsprechenden Macht dominiert. Es gibt offenbar keine ideale Lösung. Aber das darf uns nicht daran hindern, die Frage zu stellen, ob das Gegenstück einer begrenzten Souveränität – einschließlich einer Begrenzung der exklusiven Aneignung der Staatsangehörigen durch die Staaten – nicht eben in der Zunahme der Öffentlichkeit und der anerkannten Praxis der Gegenmächte auf den verschiedenen Ebenen läge, auf denen sich künftig die

Entscheidungen konzentrieren. Dies müßte sich ebenso nach nationalen wie nach transnationalen Prozeduren vollziehen, die nicht bloß Staatsbürger als nationale Subjekte, sondern transnationale politische Subjekte konstituieren.

Staatsbürgersinn, Patriotismus und Nationalismen

Bleibt eine letzte Dimension des Problems: die Rolle, die die Nation in der staatsbürgerlichen und demokratischen Bildung der Individuen spielt. Sie wurde konstruiert durch die Geschichte der Institutionen, der sozialen Kämpfe und der kollektiven Prüfungen, die durch das Imaginäre in »Gründungs«-Ereignisse transformiert wurden. Wir können hier von der bemerkenswerten Untersuchung Rusconis (1993) ausgehen. Sie beschränkt sich zwar auf den italienischen Fall, aber die Fragen, die dieser aufwirft, haben fast immer allgemeine Bedeutung, finden ihr Gegenstück im französischen Kontext oder beziehen sich unmittelbar auf die gemeinsamen Probleme im neuen europäischen Rahmen. Eine solche Analyse hat kein wirkliches Äquivalent in Frankreich, wo sie gleichwohl ebenso notwendig wäre. Deshalb laufen wir Gefahr, gegenüber den kritischen Phasen der europäischen Einigung und den politischen Bewegungen, die auf uns einströmen, hilflos zu sein, ganz gleich, ob wir nun im Nationalismus »die Vergangenheit« oder »die Zukunft« sehen. Dieses Wieder-ins-Spiel-Bringen eines Begriffs, dessen Sinn festgelegt schien, ist selbst zur Bedingung für ein Verständnis der Politik geworden. Die Gefahr der Spekulation ist in dieser Hinsicht geringer als das Risiko, in einer faulen Konfrontation zwischen den Dogmatismen der nationalen Verteidigung und denen der Supra-Nationalität befangen zu bleiben.

Die Geschichte der Nationbildung und ihrer Interaktion mit der Herausbildung des Staats und den Phasen der ökonomischen Entwicklung muß hier – ähnlich wie oben hinsichtlich des Staatsbürgertums – zu einer Historisierung der Nation-Form führen. Das schließt – ohne daß die Antwort schon feststünde – auch die Frage ein, welche alternativen Formen sie in der Vergangenheit verdrängt hat und warum solche Alternativen unter den Bedingungen der gegenwärtigen Globalisierung mehr oder weniger gewaltsam und auf unterschiedlichen Ebenen wieder auftauchen. Das italienische Beispiel liefert diesbezüglich einen Extremfall, aber es zeigt auch, daß die Krise der Politik sich nicht auf die Phänomene der Korruption und der Privatisierung des Staates oder der Mutation von Kommunikations- und kollektiven Repräsentationsformen beschränkt. Sie ist eine Krise des *Sozial-Nationalstaats*, wie die richtige Bezeichnung für den sogenannten *Wohlfahrtsstaat* lautet, und der konkreten Form, die er seit 50 Jahren durch die Institution der Staatsbürgerschaft angenommen hat. Auch wenn er in sehr ungleichen Ausprägungen und manchmal nur zum Schein realisiert wurde, ist der Sozial-Nationalstaat (*État national et social*) ein weltweit irreversibles Stadium der Nationalität (vgl. Balibar 1993, 93ff). In seiner alten Form ist er nun auch in den entwickelten Ländern selbst (von den anderen zu ganz schweigen) buchstäblich unmöglich geworden, indem er eine Krise der Nation-Form als solcher eröffnete, deren Ausgang unbestimmt bleibt. Die europäische Einigung, selbst die »soziale«, stellt hier augenscheinlich nur einen Tatbestand unter vielen anderen dar, der seine eigenen Alternativen hervorruft.

Man gelangt hier zu dem Punkt, wo die Probleme, die aus dem Legitimitäts- und Glaubwürdigkeitsverlust des Staates hervorgehen (der in ganz Europa zu Phänomenen von Gewalt, Nihilismus und des Autoritarismus führen kann), mit grundlegenden Fragen von politischer Philosophie und Geschichtsphilosophie zusammenfallen. Welches Verhältnis hat die politische Demokratie zu der Existenz eines *Gemeinschaftsbewußtseins* ihrer eigenen Staatsbürger?

Rusconis Argumentation ähnelt diesbezüglich einem gewissen Gaullismus von links oder Positionen, wie sie in Frankreich durch Jean-Pierre Chevènement vertreten werden. Philosophisch schreibt er sich grundsätzlich in die Hegelsche Tradition ein, indem er für die Demokratie an der Notwendigkeit einer neuen Synthese von staatsbürgerlichem Universalismus und historischer Einbettung festhält, um auf diese Weise den Sinn für Solidarität und Verantwortung wiederherzustellen. Auch wenn seine Argumentation vortrefflich gegen unhistorische Visionen der Staatsbürgerschaft polemisiert, scheint sie mir immer noch zu wenig historisiert.

Wenn sich die Demokratie als ein System lebendiger Institutionen gleichermaßen in der Vertretung der Regierten und in der Kontrolle der Regierenden ausdrückt, d. h. in einer hinreichenden Entsprechung zwischen der Interessenvertretung und den Gedanken der Bevölkerung und durch einen hinreichenden Grad populärer Kontrolle über die Kontrolleure selbst, dann ist sie immer nur ein zerbrechliches Gleichgewicht zwischen den Funktionen von Konsens und Konflikt. Im Grenzfall nährt sie von deren inversen Exzessen (vgl. Balibar 1993, 114). Sie hängt daher mindestens ebenso von der *fortuna* wie von der *virtù* ab, von günstigen Umständen wie von der Initiative der Führer, der Parteien und der Staatsbürger. Will man die Geschichte dieses Zusammenhangs verstehen, muß man vor allem darauf achten, daß man die Bedeutung von Konsens nicht auf Kosten des Konflikts überbewertet.

Das heißt nicht, daß man eine reduktionistische Konzeption der Politik als Ausdruck des Klassenkampfes wiederaufwärmt. Gefordert ist, die Politik mitsamt ihren wirklichen, sowohl ideologischen wie sozialen Bedingungen zu denken. Über drei Jahrzehnte hinweg wurde in Frankreich wie in Italien vor allem deshalb ein bestimmtes Maß von Demokratie erreicht, weil politische Kräfte, die die Masse der Arbeiter zu mobilisieren vermochten und sich »außerhalb« des Systems (auf seine »Überwindung« orientiert) glaubten oder geglaubt wurden, innerhalb dieses Systems die *Tribunen-Funktion* der Unterhaltung des sozialen Konflikts erfüllt haben (Lavau 1981). Diese »Exteriorität« hatte in der Tat einen Doppelsinn, der eine fürchterliche Äquivokation enthielt: die soziale Exteriorität gegenüber dem Marktkapitalismus, die strategische Exteriorität gegenüber dem »westlichen Lager«, was wiederum die ganze Geschichte der Arbeiterbewegung geprägt hat, auch wenn sie sich nicht zu den Anhängern des Kommunismus zählte.

Auf die Vitalität der Demokratie muß man also eher das Theorem Machiavellis anwenden als die Theorie Hegels, oder zumindest muß man eines durch das andere korrigieren. Wieder geht es darum, die möglichen Einsätze und Konsequenzen der Krise des Sozial-Nationalstaats zu begreifen. Es mag erstaunen, daß die zumindest relative Dekomposition der Arbeiterbewegung und der Klassen-

ideologien, deren Ursachen ebenso moralisch wie ökonomisch sind, nicht sogleich in einen Triumph, sondern in eine Krise ihres historischen »Widerparts« einmündet: in eine Krise des nationalen Einheitsgefühls, der Idee der staatsbürgerlichen Gemeinschaft, die sich gleichermaßen in den Phänomenen des politischen Desinteresses wie in den Flammen des »Identitäts«-Nationalismus, in der »Ethnisierung« des Nationalbewußtseins zeigt. Aber wahrscheinlich bilden diese zwei Phänomene nur ein einziges. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, für die Demokratie mehr gemeinsame Ideale zu finden und zugleich eine stärkere Verankerung in den libertären und egalitären Protestbewegungen gegen die etablierte Ordnung.

Daher die erneute Aktualität der Diskussionen über den Patriotismus. Rusconi behandelt die Frage über eine kritische Analyse des »Verfassungspatriotismus«, den Habermas in den Debatten zur »Revision« der deutschen Vergangenheit (Historikerstreit) und aufs neue in den jüngsten Auseinandersetzungen zur Änderung der Verfassung und des Asylrechts vertreten hat. So »idealistisch« Habermas' Standpunkt erscheinen mag, die Frage, die er aufwarf, als er öffentlich die Stereotypen der politischen und historischen Normalität attackierte (»wir sind wieder normal geworden«, weil es für eine Nation eben »normal« sei, ihren Einheitsstaat zu haben; vgl. Habermas 1992) wird auf lange Sicht vorrangige Bedeutung haben. Der Patriotismus ist eine Sache von Idealen. Und eine politische Demokratie braucht, so materialistisch sie sich gibt, gerade Ideale, die die Generationen verbinden können. Aber es gibt keine Ideale ohne ein Stück Verdrängung, ohne latente Widersprüche, die sublimiert werden.

Aber entgegen dem, was wir gern hätten, gibt es Ideale auch im Nationalismus und sogar im imperialistischen Nationalismus. Sowohl die Idee der französischen wie die der deutschen Nation 1914 speisten sich aus einer Orgie des Spiritualismus. Gerade dies verkennt jede Geschichte des europäischen Nationalismus, die dessen historischen Bezug zu den republikanischen Institutionen als einen Wesenszug ansieht, oder, was auf das gleiche hinausläuft, eine Wesensverschiedenheit von »guten« (demokratischen und politischen) und »schlechten« (ethnischen, exklusiven, kulturellen) Nationalismen feststellen zu können glaubt. Gerade wenn man keinerlei politische Äquivalenz zwischen einem demokratischen Nationalismus und einem Nationalismus der Aggression und der ethnischen Säuberung anerkennt, wird es unumgänglich, ihrer gemeinsamen ideologischen Materie analytisch auf den Grund zu gehen.

Wie man sich mit der Ambiguität der Beziehungen zum »Résistance-Pakt« auseinandersetzen muß, so muß man auch die Frage akzeptieren, welche Symmetrien es zwischen dem »heroischen« Aktivismus des faschistischen Engagements (zumindest zu einem bestimmten Zeitpunkt) und dem »moralischen« Aktivismus des Engagements in der französischen oder italienischen Résistance gegeben haben kann. Solche Symmetrien führen nicht etwa dazu, alles in einen Topf zu werfen, sondern ermöglichen im Gegenteil ein besseres Verständnis, warum die politischen Stereotypen die Verhaltensweisen niemals hinreichend determinierten, warum in bestimmten Momenten (gewagte) Entscheidungen notwendig waren. Die Entscheidungen von heute sind nicht einfacher als die von gestern, weil die Signifikanten und das Imaginäre des Nationalismus zwischen mehreren

Bedeutungen und Ebenen flottieren: denen der »alten« Nationalstaaten, die auf der Suche nach einer neuen Funktion auf der Weltbühne sind, aber auch denen der sub-nationalen Einheiten, die gleichfalls ihre fiktive, an ihren Namen (Flandern, Korsika, Schottland) geknüpfte Ethnizität haben, und schließlich, davon bin ich überzeugt, denen der supranationalen Einheiten. Denn es gibt durchaus einen *europäischen Nationalismus*, der – je nach Konjunktur in unterschiedlichem Maße – eine Komponente in jedem unserer politischen Räume darstellt und den alten »Föderalismus« definitiv ersetzt hat.

All dies muß Auswirkungen auf die Definition des Staatsbürgertums haben, auch auf die Art, in der es durch die Einwanderung (und die dadurch verursachten Konflikte, ja sogar Manipulationen) betroffen ist. Die jüngsten Debatten, vor allem in Frankreich, haben ein doppeltes Nachdenken über die Auswirkungen der europäischen Einigung und über die neuen Merkmale der Einwanderung in Westeuropa angestoßen. Entscheidend ist, wie gesagt, weniger, die Gleichsetzung Staatsbürgertum-Nationalität aufs neue zu begründen oder sie auf die supranationale Ebene zu verlagern, oder sie umgekehrt für veraltet zu erklären, sondern den Nimbus der Evidenz aufzubrechen, sie nicht als einen Tatbestand oder als Norm, sondern als ein Problem erscheinen zu lassen.

Diese Gleichsetzung hätte sich nicht durchsetzen und periodisch wiederherstellen können (in den zwei Richtungen: Nationalisierung des Staatsbürgertums durch den Staat, aber auch Entwicklung der Nation zu einer »Nation von Staatsbürgern«) ohne ein starkes Element von innerer Demokratie, ohne eine produktive Spannung zwischen der Idee des »Volkes« als Gemeinschaft (»ein Volk«) und der Idee des »Volkes« als dem Prinzip von Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit (»das Volk«). Kurz, sie hätte sich im Trauma der »europäischen Bürgerkriege« und der Prüfung der Klassenkämpfe nicht halten können ohne ein Element des *intensiven* Universalismus, der die Nicht-Diskriminierung der Individuen fordert, und nicht nur des *extensiven* Universalismus, der nach ihrer Uniformität trachtet. Die ganze Frage besteht darin, wie sich diese Dynamik des Universalismus heute in der Politik auswirkt. Schon vor zehn Jahren diskutierte man in Frankreich auf dem linken Flügel der Linken, daß die dauerhafte, gesellschaftlich notwendige Anwesenheit der Einwanderer und ihrer Kinder zwangsläufig das Problem ihrer Nicht-Diskriminierung, also ihres Staatsbürgertums aufwerfen wird. Es scheint, daß die Diagnose wohl richtig war, daß aber die Entwicklungsprognosen einige Illusionen enthielten. Dies gilt vor allem für die Erwartung, daß die Idee eines erweiterten, nicht-exklusiven Staatsbürgertums leichter an den zwei Enden der institutionellen Kette, diesseits und jenseits des Nationalstaats, vorankommen könnte, also einerseits auf der Seite der lokalen Einheiten, der »Staatsbürgerschaft am Wohnort«, und andererseits auf der Seite der »europäischen Staatsbürgerschaft«. Tatsache ist, daß gegenwärtig die »regionalen Nationalismen« tendenziell nicht weniger exklusiv, sondern noch exklusiver geworden sind als die staatlichen Nationalismen (das Beispiel der italienischen Ligen ist hier ein Alarmzeichen). Tatsache ist auch, daß die Durchsetzung des europäischen Staatsbürgertums eher auf dem Gebiet der Polizeikontrollen und der Einschränkung des Asylrechts (Schengen, Dublin) ansetzt als an einer erweiterten demokratischen Teilhabe. Deshalb müssen Reflexion und Erforschung der

Transformationsdynamik sich aufs Zentrum der Gleichsetzung Staatsbürgertum-Nationalität beziehen: auf die Analyse und Kritik des dadurch definierten Begriffs der »Gemeinschaft« (*communauté*).

Zumindest aus französischer Sicht kann die Debatte über die europäische Staatsbürgerschaft heutzutage recht akademisch erscheinen, so als handle es sich nur um eine Utopie, die früher oder später den »wirklichen« Problemen der Politik Platz machen muß. Trotzdem ist das Jahr 1994 immer noch das offizielle Datum für das Inkrafttreten des Vertrags von Maastricht. Ein irreversibler Schritt zur Entstehung einer neuen politischen Einheit müßte also getan sein. Über die juristischen Formulierungen, die manchmal bewußt zweideutig gehalten sind, hinausgehend verbirgt sich in ihrer Definition nach wie vor keinerlei Einmütigkeit, weder zwischen noch innerhalb der nationalen Komponenten. *De facto* aber kann sie die staatsbürgerlichen Beziehungen zwischen den Bewohnern des europäischen Raums nicht unverändert lassen, und damit auch nicht ihren persönlichen und kollektiven Status. Deshalb ist es nur dem Anschein nach paradox, zu behaupten, daß die Konvergenz der Verfassungsänderungen (Deutschland, Frankreich, Niederlande) und der Kontrollen des Personenverkehrs an der »Grenze der Gemeinschaft« letztendlich stärkere Auswirkungen haben könnte als die beibehaltene Divergenz in der Handels- und Geldpolitik und die faktische Anerkennung einer Einigung mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Denn solange der »Rechtsstaat« aus unserem politischen Raum formell nicht spurlos verschwunden ist, beinhaltet die *Anti-Staatsbürgerschaft*, die sich in der Ausschließungsregelung oder in der zunehmenden Macht der Repressionsapparate ohne die entsprechende Zunahme demokratischer Kontrollmöglichkeiten zeigt, auch eine latente Neudefinition des Staatsbürgertums. Und diese Neudefinition hat, ob man will oder nicht, den europäischen Raum, der allmählich die Charakteristika eines Territoriums annimmt, zum Rahmen und zur Voraussetzung.

Um so dringlicher ist es, die Dialektik der hier implizierten, unterschiedlichen, notwendig benachbarten aber keineswegs synonymen Begriffe offenzuhalten: Gemeinschaft und Ausschließung, *Staatsbürgertum der Europäer* (wenn man darunter zunächst die »Ursprungs«-Identität, also die vorgängige nationale Zugehörigkeit versteht, mit der Franzosen, Deutsche, Griechen usw. in den Bereich gemeinschaftlicher Rechte und Pflichten eintreten), des *europäischen Staatsbürgertums*, des *Staatsbürgertums in Europa* (oder eines »Europas der Staatsbürger«, wenn man vor allem die Idee eines Raums staatsbürgerlicher Rechte und ihren Ausbau, den Europa vorantreiben will, darunter versteht), und schließlich sogar das offene, *transnationale* Staatsbürgertum, zu dem das europäische Gebäude zumindest teilweise beitragen könnte.

Aus dem Französischen von Jan Rehmann und Thomas Laugstien

Literaturverzeichnis

- Affichard, Joëlle, und Jean-Baptiste de Foucauld (Hrsg.), 1992: Justice sociale et inégalités. Paris
 Balibar, Etienne 1993: Die Grenzen der Demokratie. Hamburg
 ders. und Immanuel Wallerstein, 1990: Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg

- Balke, Friedrich, Rebekka Habermas, Patrizia Nanz und Peter Sillem (Hrsg.), 1993: *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*. Frankfurt/M
- Barret-Kriegel, Blandine, 1988: *L'Etat et les esclaves*. Paris
- Costa-Lascoux, Jacqueline, 1992: »Vers une Europe des Citoyens«. In: dies./P. Weil (Hrsg.) dies. und P. Weil (Hrsg.), 1992: *Logiques d'Etats et immigrations*. Paris
- Dahrendorf, Ralph, 1992: *Betrachtungen über die Revolution in Europa*. Bergisch Gladbach
- Dilcher, Gerhard, 1980: »Zum Bürgerbegriff im späteren Mittelalter«. In: J. Fleckenstein, K. Stackmann (Hrsg.), 1980: *Über Bürger, Stadt und städtische Literatur im Spätmittelalter*. Göttingen
- Ferry, Jean-Marc, und Paul Thibaud, 1992: *Discussions sur l'Europe*. Préface de Pierre Rosanvallon. Paris
- Giannoulis, Christina, 1992: *Die Idee des »Europa der Bürger« und ihre Bedeutung für den Grundrechtsschutz*. Univ. des Saarlandes, Europa-Institut, Sektion Rechtswissenschaft. Saarbrücken
- Habermas, Jürgen, 1992: »Die zweite Lebenslüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder 'normal' geworden«. In: *Die Zeit*, 11.12.
- Heymann-Doat, Arlette, 1993: »Les institutions européennes et la citoyenneté«. In: *Le Cour Grandmaison* u.a.
- Lavau, Georges 1981: *A quoi sert le parti communiste français?* Paris
- Leca, Jean, 1992: »Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des Immigrations«. In: Costa-Lascoux/Weil (Hrsg.)
- Le Cour Grandmaison*, Olivier, und C. Wihtol de Wenden (Hg), 1993: *Les étrangers dans la cité. Experiences européennes*. Paris
- Marshall, T.S., 1965: »Citizenship and social class«. In: ders., *Class, Citizenship and Social Development*. New York
- Negri, Antonio, 1992: *Il Potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Varese
- Nicolet, Claude, 1976: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris
- ders., 1982: »Citoyenneté française et citoyenneté romaine: essay de mise en perspective«. In: La nozione di »romano« tra cittadinanza e universalità: Da Roma alla terza. Rom
- Noiriel, Gérard, 1991: *La Tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe 1793-1993*. Paris
- ders., 1992: *Population, immigration et identité nationale en France. XIXe-XXe siècle*. Paris
- Rusconi, Gian Enrico, 1993: *Se cessiamo di essere una nazione. Tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*. Bologna
- Schnapper, Dominique, 1992: *L'Europe des immigrés*. Paris
- Ullmann, Walter, 1966: *The Individual and Society in the Middle Ages*. Baltimore
- van Gunsteren, Herman 1993: »Contemporary Citizenship and Plurality«, Paper presented at the Workshop on »Citizenship and Plurality«, The Joint Sessions of the European Consortium for Political Research, Leiden University, 2.-7.4.

Vorgetragen am 12. Februar 1993 auf dem vom französischen Forschungs- und Technologieministerium veranstalteten »Séminaire franco-européen de recherche et de prospective sur l'Etat: le souverain, la finance et le social«.

Frigga Haug

Alltagsforschung als zivilgesellschaftliches Projekt

Vorüberlegungen

Begriffsbildungen und ihre methodischen Konsequenzen – auf der Suche nach Alltag

Feminismus hat eine politische Option: Er orientiert auf Frauenbefreiung. Im Kontext von Frauenbefreiung gibt es eine Reihe von bewährten Begriffen – Ungleichheit, Frauenunterdrückung, Frauenunterwerfung –, die auf wenig reflektierte Weise methodisches Vorgehen ebenso regulieren wie politische Praxis. Sprechen wir etwa von *Ungleichheit* der Geschlechter, um gleiche Chancen, Positionen etc. einzuklagen, so verwenden wir am zweckmäßigsten quantitative Verfahren, mit denen wir auszählen, wie oft, wie häufig, in welchem Ausmaß Gleichheit verfehlt wird. Die so erstellten Zahlenwerke, Statistiken, Tabellen sind sicher notwendiges Informationsmaterial für politische Praxis; den herkömmlichen Wissenschaftsbetrieb stören sie in keiner Weise. Sie übernehmen seine Methoden, sie fügen dem Wissensstand weitere gleichartige Informationen hinzu; solche Frauenforschung kann problemlos den einzelnen Fachrichtungen als Spezialsektion angegliedert werden.

Ich formuliere als eine erste These: *So notwendig die Erhebung von Daten und Fakten zur Lage der Frauen sind, so wenig wird eine Frauenforschung, die sich auf solches Vorgehen beschränkt, in der Lage sein, das Dasein von Frauen wirklich zu begreifen, es verständlich zu machen. Vermutlich ist mithin der Begriff der Ungleichheit für eingreifenden Feminismus nicht hinreichend.*¹

Tatsächlich hat die Anhäufung von solchen Daten etwa zur Arbeitslosigkeit, zum Einkommen, zum Familienstand, zum Anteil geleisteter Hausarbeit, zum Prozentsatz an Hochschulabsolventinnen etc. den eigentümlichen Effekt, den lebendigen Frauen selbst dann äußerlich zu bleiben, wenn sie unmittelbar betroffen sind. Man kann in Diskussionen mit Frauen und in ihren biographischen Erzählungen ohne weiteres feststellen, daß Datenerhebungen, die für alle unmittelbar wichtig sind, etwa über die Höhe des durchschnittlichen Fraueneinkommens, fast immer so gehört werden, als ob man selber gerade nicht dazugehöre, noch einmal davonkomme, es eben andere angehe – die Menge der subjektiven Gründe für ein Entkommen sind mannigfaltig und selbst untersuchenswert.

Es ist also, als führten die klassifikatorischen Begrifflichkeiten ein Eigenleben mit eigenen Bedeutungen jenseits des Lebens von Frauen, deren Erfahrungen irgendetwas anders erkannt werden wollen. In den Verwerfungen und Umwälzungen durch die Vereinigung der beiden Deutschland wird dies noch deutlicher, da die Erfahrungen und Wirklichkeiten von Frauen aus den »fünf neuen Bundesländern« auf noch ungewohnte Weise neben den Begrifflichkeiten unseres soziologischen Zugriffs sind. Ja, selbst die allergehobtesten Begriffe, die so abgesichert daherkommen, daß eine nähere Bestimmung des Gemeinten überflüssig scheint, entwinden sich auf unheimliche Weise dem einfachen Verstehen. Ich

gebe ein Beispiel zur Einschätzung der »Familie« durch eine »westliche« und eine »östliche« Soziologin (die jetzt in England lebt). Ilona Ostner (1993) schreibt über die EX-DDR: »Totalitäre, gleichschaltende Gesellschaften sind durch eine mangelnde Differenziertheit ihrer Sozialstruktur gekennzeichnet: durch das Fehlen von eigenlogischen Subsystemen, die je spezifische Funktionen im Hinblick auf die jeweilige Gesellschaft erfüllen. Also fehlten auch Ehe und Familie. Zwar wurde geheiratet, Kinder wurden geboren und lebten mit Mutter und Partner(n). Ehe und Familie waren jedoch im soziologischen Sinne funktionslos.« (253) Über die gleiche Institution in gleichen Verhältnissen schreibt Peggy Watson (1993): »In der neotraditionalistischen Gesellschaft Osteuropas ist die Familie/der Haushalt, das Persönliche und Private von zentraler Bedeutung ... Die Familie ist die Quelle der Autonomie, einer Autonomie, die nicht im Sinne von Ansprüchen des einzelnen, sondern in Abgrenzung zum Staat definiert ist. Obwohl es eine formale und räumliche Trennung zwischen öffentlichem und privatem Bereich gibt, sind diese Bereiche faktisch nicht vergleichbar mit denen der freien Marktwirtschaft.« (869) Die gegensätzliche Einschätzung beruht auf gegensätzlicher Erfahrung. Das umstandslose Überstülpen von Begriffen auf Unbegriffenes überbrückt den großen Bereich von Ungewußtem und läßt es unerkannt in der Geschichte verschwinden.

So wurde auch in den beiden Deutschland nach der Vereinigung dringlich Gemeinsames in Frauenunterdrückung gesucht und versuchsweise mit dem Begriff der »Doppelbelastung« der Frauen, die allenthalben vorgeherrscht haben soll, dingfest gemacht. Minutiöse Zeitberechnungen lassen z.B. Christina Klenner (1990) zu folgendem Resultat kommen: Frauen leisten pro Tag im Reproduktionsbereich (das sind hauswirtschaftliche Tätigkeit und Zeit für Kinder- und Krankenpflege zusammengenommen) im Durchschnitt 4 Stunden 41 Minuten, ... Männer dagegen nur 2.38 Std.« (867) Weiter wird berechnet, daß Männer im Durchschnitt 1.18 Stunden länger erwerbstätig sind, Frauen eine knappe Stunde weniger Freizeit haben. Es ist sicher nützlich, solchen Zeitverbrauch sorgfältig zu studieren, jedoch scheint mir, als ob der Beweis, daß es mithin *Doppelbelastung* sei, die in West wie Ost Frauen heimgesucht habe, seltsam an Boden verliert. Sollen wir wirklich annehmen, daß in zwei Stunden am Tag (bzw. in einer) das Patriarchat sich existenziell und umfassend durchsetzt? Allerdings haben jene Versuche, solche in der westlichen Frauenforschung tragenden Begriffe auf die Vergangenheit der staatssozialistischen Länder zu übertragen, den günstigen Effekt, daß auch wir über den Begriff neu nachdenken müssen.

Ich prüfe einen weiteren üblichen Begriff: *Unterdrückung*. Das Wort weist auf das Gewicht, das auf Frauen liegt und scheint zu empfehlen, es abzutragen, um darunter (wie das auch gesprochen wird) »Frauen sichtbar zu machen«, hörbar, öffentlich.² Methodisch wird es um Relektüre gehen, um Entdeckung von Frauen in Geschichte, Literatur, Wissenschaft etc., um die Einschreibung ihrer Taten in die offizielle Geschichtsschreibung unserer Gesellschaften, und soziologisch um Verfahren, die die »Stimme« von Frauen in den bisherigen Wissenschaftskanon einschreiben. Der Frageraum, der durch solche Begriffsmetapher eröffnet wird, kämpft mit essentialistischen Vorannahmen. Die bisherigen Wissenschaftsmethoden und Analysen bleiben nicht ungeschoren. Schließlich ist ihren Anordnungen

und Blickrichtungen zu verdanken, daß Frauen unsichtbar, ein blinder Fleck blieben. Allerdings ist es weitgehend möglich, innerhalb des gewohnten Wissenschaftskanons zu arbeiten, dabei lediglich die Akzente zu verschieben.³

Der dritte, von mir jetzt bevorzugte Begriff *Frauenunterwerfung* eröffnet dagegen einen anderen dynamischen Raum. In den Blick treten AkteurInnen, Verhältnisse, ein Kampffeld. Schauplatz ist die ganze Gesellschaft und in ihr auch Wissenschaften und ihre Methoden. Der »Verdacht«, daß das bisher Allgemeine das Geschlecht der Sieger der Geschichte hat, mithin die Vergeschlechtlichung auch von Wissenschaft ist, meldet Kritik an Methoden, Begriffen, Theorien an. Die Vernunft selbst, soweit sie unser Denken und unsere Vorstellungen vom Leben bestimmt, steht unter Verdacht, eine männliche Konstruktion zu sein. Die Befreiung der »Wissenschaft« von männlicher Einseitigkeit und mithin von Machtbeziehungen und Herrschaft braucht eine umfassende Destruktion und entsprechende Rekonstruktion aller bislang üblichen Verfahren.

In diesem Kontext möchte ich einige Versuche vorführen, Wissenschaft umzubauen. Ich konzentriere mich hier auf einen Bereich, auf empirische Verfahren und theoretische Vorüberlegungen zur Erlangung von Wissen über Vergesellschaftungsprozesse von Frauen. Ich prüfe zugleich, wieweit herkömmliche wissenschaftliche Verfahren in diesem Bereich gekommen sind, ihre Möglichkeiten und Grenzen.

Zur Problematik von Alltag – Ethnomethodologie und Marxismus

Es bedurfte der politischen Frauenbewegung, um auch im universitären Bereich zu entdecken, daß die herkömmlichen Theorien ohne Einschluß von Frauen konzipiert waren bzw. sind. Dies nicht nur als Schöpferinnen von Theorie, sondern auch als deren Objekte. Die herrschenden Theorien, so das erste Fazit, kommen ohne die *Erfahrungen* von Frauen aus. (Daß sie auch ohne die der Männer konzipiert waren, war wiederum späteres Resultat von Vernunftkritik.) Diese Entdeckung richtet den Blick auf jenen Raum, in dem Erfahrungen gemacht werden, einen Raum, der noch ganz unbegrifflich, jedoch sofort verständlich *Alltag* genannt wird. Tatsächlich aber kam jene Kritik aus der Frauenbewegung in etwa zeitgleich zur allgemeinen Wendung einiger Wissenschaftsdisziplinen zum sogenannten Alltagsleben.

Etwa seit Mitte der siebziger Jahre wurde die Hinwendung zum Alltag zu einer Mode (vgl. Alheit 1983). Aber sie ist von Anfang an auch verknüpft mit Kritik am herkömmlichen sozialwissenschaftlichen Forschungsbetrieb – sie plädiert für die Wendung zum Trivialen und zieht damit die übrige Forschung, daß sie das Leben der Menschen nicht ernst nehme. Hier geschieht etwas Eigentümliches: Indem die alltäglichen Ereignisse als etwas anderes als das, was Soziologie bislang betrieb, hervorgehoben und mit einer Extra-Bezeichnung (»trivial«) versehen werden, werden sie zugleich zum Exotikum gemacht. Für Alfred Schütz, den Vater der phänomenologischen Soziologie, ist »die alltägliche Lebenswelt ... die Wirklichkeitsregion, in die der Mensch eingreifen und die er verändern kann« (1979, 25). Man sieht, die Hinwendung zum Alltag ist auch das Zugeständnis, daß »der Mensch« die Welt im Großen nicht verändern kann. Was in den

langen Auseinandersetzungen um Alltag als mögliches Objekt von Wissenschaft weitgehend fehlt, ist die Vermittlung zwischen Alltagshandlungen und Gesellschaft im Großen. Das macht u.a., daß Theorien (und Regeln) über Alltag an sich gesucht werden und nicht, wie Gesellschaft sich alltäglich reproduziert. Schwerpunkte wurden das Studium von Arbeits-, von Wohnverhältnissen, von Alltagskultur und schließlich von Alltagswissen. Dabei ist Alltag als Gegenstand von Ethnosoziologie und -methodologie eine Art Forschungsfeld oder -bereich, der zwar die übliche Bereichslogik der Soziologie durchquert – Alltag ist sowohl in Industrie wie in Familie als auch in Schule etc. –, aber in sich eine eigene Logik hat, die von außen betrachtet und deren Ordnung festgestellt werden kann. Kurz, Ethnomethodologie konstituiert Alltag als einen Bereich, demgegenüber sie selbst indifferent ist.

Konsequenzen aus der Hinwendung zum Alltag für methodisches Vorgehen waren im wesentlichen, daß der Lebenslauf, die Biographie, die Erzählung und ihre Strukturen sowie Medienanalyse zu Beobachtung und Interview hinzukamen.

Ein weit früher einsetzender Zugang zu Alltag geht von Marx aus: In der *Deutschen Ideologie* umreißt dieser sein Forschungsprogramm unter wiederholtem Verweis auf die »Sprache des wirklichen Lebens«, den »wirklichen Lebensprozeß«, die »wirklichen lebendigen Individuen«, die »leibhaftigen Menschen«. »Diese Betrachtungsweise ist nicht voraussetzungslos. Sie geht von den wirklichen Voraussetzungen aus, sie verläßt sie keinen Augenblick. Ihre Voraussetzungen sind die Menschen nicht in irgendeiner phantastischen Abgeschlossenheit und Fixierung, sondern in ihrem wirklichen, empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen. Sobald dieser tätige Lebensprozeß dargestellt wird, hört die Geschichte auf, eine Sammlung toter Fakta zu sein, wie bei den selbst noch abstrakten Empirikern, oder eine eingebildete Aktion eingebildeter Subjekte, wie bei den Idealisten.« (MEW 3, 26f) Emphatisch betont er: »Dort, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen.« (Ebd.) Im Werk von Marx und Engels finden sich immer wieder Studien über das Alltagsleben – über Wohnen, Ernährung, Holzdiebstahl, Alkohol etc. –; in den sich als Marxismus oder »Marxismus-Leninismus« herauskristallisierenden Offizialphilosophien blieb aus diesem Zusammenhang vor allem der Lehrsatz, daß das Sein das Bewußtsein bestimme. Dies wurde selbst aber nicht als Hinwendung zum Studium des wirklichen »Seins« und »Bewußtseins« im täglichen Leben aufgefaßt, sondern für empirische Forschung eher als Zensur wirksam, unter Verschuß zu halten, was etwas anderes als die offiziell behauptete »sozialistische Lebensweise« widerspiegelte – so Alkoholismus, rebellische Jugendkulturen, Sehnsucht nach Jeans etc.

Wie erratische Zeichen erinnern Mahnungen z.B. von Rosa Luxemburg, Geschichte als das Werk tätiger alltäglicher Menschen zu schreiben, an jene Aufforderung von Marx: »Die gesamte menschliche Kultur ist ein Werk des gesellschaftlichen Zusammenwirkens vieler, ist ein Werk der Masse. ... Diese Geschichte (der Menschheit) wimmelt von Heldensagen, von Großtaten einzelner,

sie haltt wider vom Ruhme weiser Könige, kühner Feldherren, verwegener Entdeckungsreisender, genialer Erfinder, heldenhafter Befreier. Aber all dies bunte und schöne Treiben einzelner ist gleichsam nur das äußere geblümete Kleid der menschlichen Geschichte. Auf den ersten Blick ist alles Gute und Böse, das Glück wie die Not der Völker Werk einzelner Herrscher oder großer Männer. In Wirklichkeit sind es die Völker, die namenlosen Massen selbst, die ihr Schicksal, ihr Glück und ihr Wehe schaffen« (GW 4, 206). »Nein, die Pyramiden sind in Wirklichkeit das Werk Tausender und aber Tausender geduldiger Sklaven, die in schwerer Zwangsarbeit unter lautem Stöhnen die steinernen Zeugnisse der eigenen Versklavung errichteten.« (Ebd.) Entsprechend formuliert Luxemburg eine revolutionäre Realpolitik, die u.a. an den Alltagserfahrungen der Menschen ansetzt und die erfahrenen Widersprüche als solche aufzeigt und für die Betroffenen zur Bearbeitung zur Verfügung stellt.

Brecht nimmt ihre bildhaften Vorschläge in *Fragen eines lesenden Arbeiters* (GW 9, 656f) auf: »Wer baute das siebentorige Theben? ... Haben die Könige die Felsblöcke herbeigeschleppt? ... Wohin gingen am dem Abend, wo die chinesische Mauer fertig war / Die Maurer?« usw. In einem Stückprojekt zu Rosa Luxemburg, das er *Gespräch über den Alltagskampf* nannte, wird die Wahl zwischen reinen Abstraktionen, wie sie die Mathematik etwa hervorbringt (die Luxemburg zunächst studiert hatte), und der Einlassung ins Alltägliche bestimmendes Leitmotiv. In dieser Zeit schreibt Brecht über »Alltägliches Theater« als neue Aufgabe: »Ihr Künstler, die ihr Theater macht / In großen Häusern, unter künstlichen Lichtsonnen / Vor der schweigenden Menge, sucht zuweilen / Jenes Theater auf, das auf der Straße sich abspielt. Das alltägliche, tausendfache und ruhmlose / Aber so sehr lebendige, irdische, aus dem Zusammenleben / Der Menschen gespeiste Theater, das auf der Straße sich abspielt.« (Gedichte aus dem *Messingkauf* 4, 171)

Die Kritik richtet sich auf die Geschichtsschreibung von oben. Was sie hier allerdings von der späteren »Oral history« unterscheidet, ist, Geschichte selbst als Produktion der Massen zu fassen und nicht etwa die Taten der alltäglichen Menschen als etwas separat Interessantes, aber außerhalb der eigentlichen großen Geschichte sich Abspielendes.

Jürgen Kuczynski erstreckt die Kritik an Geschichtsschreibung von oben auch auf die marxistische: »Auch wird so oft nicht beachtet, daß es gewissermaßen zwei Arten von Klassenkämpfen gibt: die großen Schlachten und den alltäglichen Kampf. Unsere marxistische Geschichtsschreibung konzentriert sich im Grunde auf die großen Schlachten (...) Aber vom täglichen Klassenkampf, sei es durch widerwillige Arbeit und kleine Zerstörungen an einzelnen Produktionsmitteln durch Sklaven, sei es durch relativ verminderte Produktivität bei Ableistung der feudalen Arbeitsrente im Vergleich zur Arbeit auf dem 'eigenen' Feld, ist kaum etwas in unseren Geschichtsbüchern zu lesen.« (1981, 13)

Eine weitere explizite Hinwendung zum Alltag in forschender und zeigender Absicht als kritisches sozialwissenschaftliches Programm findet sich auf Seitenstraßen marxistischer Theorie, hervorgehend aus den Erfahrungen von Faschismus und Stalinismus, schon in den dreißiger und vierziger Jahren, also als Korrektur, als Antiökonomismus etwa bei Antonio Gramsci und Henri Lefebvre.

Gramscis Ausgangspunkt war die Zerrissenheit des Alltagsverstandes in einer widersprüchlichen Gesellschaft. Aus seinem Projekt einer *Philosophie der Praxis* lassen sich Forschungsleitlinien für eine kritische Empirie des Alltagslebens entziffern: »Man ist Konformist irgendeines Konformismus, man ist immer Masse-Mensch oder Kollektiv-Mensch. Die Frage ist folgende: von welchem historischen Typus ist der Konformismus, der Masse-Mensch, an dem man teilhat? Wenn die Weltauffassung nicht kritisch und kohärent, sondern zufällig und zusammenhangslos ist, gehört man gleichzeitig zu einer Vielzahl von Masse-Menschen, die eigene Persönlichkeit ist auf bizarre Weise zusammengesetzt: es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, die einem weltweit vereinigten Menschengeschlecht zu eigen sein wird. Die eigene Weltauffassung zu kritisieren, heißt mithin, sie einheitlich und kohärent zu machen und bis zu dem Punkt anzuheben, zu dem das fortgeschrittenste Denken der Welt gelangt ist. Es bedeutet folglich auch, die gesamte bisherige Philosophie zu kritisieren, insofern diese verfestigte Schichtungen in der Populärphilosophie hinterlassen hat. Der Anfang der kritischen Ausarbeitung ist das Bewußtsein dessen, was wirklich ist, das heißt, ein 'erkenne dich selbst' als Produkt des bislang abgelaufenen Geschichtsprozesses, der in dir selbst eine Unendlichkeit von Spuren hinterlassen hat, ein ohne Vorbehalt angenommenes Nachlaßverzeichnis. Ein solches Verzeichnis gilt es zu Anfang zu erstellen.« (*Gefängnishefte* Bd. 6, Heft 11, § 12, Anm. 1). Die »wirklichen Menschen« können mithin in intellektueller Unterwerfung und Unterordnung handeln und zugleich auch einer anderen Praxis folgen, kurz: ihr Alltagsverstand ist widersprüchlich. Sie haben zumindest »zwei theoretische Bewußtseine«, eines aus der für sie bestimmenden Praxis, eines, welches sie ohne Kritik aus der Vergangenheit übernommen haben. Dabei kommen die einzelnen bis zu dem Punkt, »wo die Widersprüchlichkeit des Bewußtseins keinerlei Handlung erlaubt, keinerlei Entscheidung, keinerlei Wahl, und einen Zustand moralischer und politischer Passivität hervorbringt« (Heft 11, § 12). Es ist notwendig, daß die einzelnen sich aus solch unlebbarer Zersetzung und Inkohärenz herausarbeiten und sich selbst erkennende und also handlungsfähige Personen werden. Gramsci nennt das »dem eigenen Handeln eine bewußte Richtung« geben. Dafür müssen sie »Philosophen« werden. Das bedeutet für ihn, eine stimmige Weltauffassung erlangen, mit der sie einverstanden sein können. Der einzige Weg, dies zu tun, ist ein gemeinsames soziales Projekt, welches auf Gesellschaftsveränderung gerichtet ist. Dies deshalb, weil die Problematik ihres hinterrücks sie ereilenden Zerrissen-seins auch ein Resultat ist, erwachsen aus dem Umstand, daß die einzelnen am gesellschaftlichen Projekt nicht oder in unterwerfener Form beteiligt sind. Dieser Umstand wiederum bedingt die Notwendigkeit von organischen Intellektuellen in diesem Projekt, die den Weg bereiten, daß jede(r) eine Intellektuelle(r) sein kann. Ihre Aufgabe ist es nicht, »eine Wissenschaft ins Individualleben 'Aller' einzuführen, sondern eine bereits bestehende Aktivität zu erneuern und 'kritisch' werden zu lassen« (ebd.).

Ohne auf Gramsci Bezug zu nehmen, kommt Henri Lefebvre zu ganz ähnlichen

Schlußfolgerungen. »Im Bewußtsein des Arbeiters gibt es – im Inhalt seiner persönlichen praktischen Erfahrung – zahlreiche ideologische Elemente, begründete und illusorische; einige davon sind Überbleibsel (sie stammen z.B. aus dem Handwerker- und Bauertum), andere begründen sich aus objektiven Bedingungen des Kapitalismus, die teilweise überholt sind (der 'freie' Lohnvertrag im Konkurrenzkapitalismus, die 'klassischen' Formen des Arbeitskamps), andere dagegen, die aus neuen Bedingungen des Kapitalismus erwachsen (Monopole, der neue Inhalt steht in Widerspruch mit der monopolistischen Form des Kapitalismus, die gewerkschaftliche Aktion und die neuen Formen des Klassenkamps), entspringen dem Sozialismus, schließlich auch individuellen Beschränkungen oder den Grenzen der Gruppe, zu der der betreffende Arbeiter gehört (Korporationsgeist, Berufsethos etc.). Wenn wir das Leben des Arbeiters in seiner Totalität betrachten, dann bindet sich seine Arbeit und seine Haltung zur Arbeit wieder an die gesamte soziale Praxis, an seine gesamte Erfahrung, an seine Freizeit, sein Familienleben, an seine kulturellen und politischen Hoffnungen und an den Klassenkampf. Darüber hinaus fügt sich dieses 'Ganze' in die Verhältnisse eines bestimmten Landes, einer Nation ein, die auf einem bestimmten Niveau der sozialen Entwicklung und der Zivilisation steht, das ein Ensemble von Bedürfnissen hervorgebracht hat. Wir sind wieder zurück zum Alltagsleben gelangt.« (1945/1977, I 96) Lefebvres Projekt war, ganz analog zur Kritik der politischen Ökonomie, eine Kritik des Alltagslebens, das er als widersprüchliche Bewegung auffaßt, als Ort der Bewegung der Entfremdung und als Kampf dagegen (vgl. ebd., II 77). Mitten im Text steht in Versalien: »DER MARXISMUS IST IN SEINER GESAMTHEIT VOR ALLEM EINE KRITISCHE ERKENNTNIS DES ALLTAGSLEBENS.« (Ebd., I 153) Sein Ausgangspunkt ist Marxens Projekt aus der *Deutschen Ideologie*. Er versteht es als Anleitung, Alltagsleben zu erforschen, die in ihm schlummernden und verkehrten Kräfte aufzudecken, die Kritik als revolutionäre Waffe zu nutzen. »So führt die Kritik des Alltagslebens zur Kritik des politischen Lebens, weil das Alltagsleben diese Kritik bereits enthält und ausbildet: es ist nämlich diese Kritik.« (Ebd., I 100)

Lefebvres zentrale Begriffe sind Entfremdung und Aneignung. Beide zieht er aus geschichtsphilosophischer Verwendung in den Alltag. Durch Kritik des Alltagslebens entziffert er die Spaltung von Öffentlichkeit und Privatheit, ja das Privatleben selbst als gängigen Ausdruck für die Verkehrung des Alltagslebens, die Rolle der Ideologie, ihr Hineintreten in den Alltag und ihre gleichzeitige Reproduktion im Alltag. Er unternimmt Presseanalysen und formuliert als allgemeine Forschungshypothese, daß »das Alltagsleben der Ort (ist), in dem und ausgehend von dem die wirklichen *Kreationen* vollbracht werden, jene, die *das Menschliche* und im Laufe ihrer Vermenschlichung *die Menschen* produzieren: *die Taten und Werke*.« (Ebd., II 52). Alltag muß, ganz im Einklang mit Gramsci, von den Individuen kohärent gemacht werden. Mit dem Ausgangspunkt im Alltagsleben wird Erkenntnis mit verändernder Praxis verbunden, eine Theorie von Gesellschaftsveränderung mit einem Paradigmenwechsel in den Wissenschaften verknüpft. Von den Praxen der Menschen her werden herkömmliche Theoriegebäude als interessierte Abbilder, Ideologien, Spekulationen entzifferbar. Seine Forschungen führen ihn zu ideologiekritischer Medienanalyse wie zum Studium

alternativer Filme und Theaterstücke (Chaplin und Brecht). Er untersucht veränderte technische Bedingungen in den Haushalten und im Freizeitverhalten u.v.a.m. Seine Analysen führen ihn jedoch nicht zu einer Einbeziehung der alltäglichen Menschen in den Forschungsrahmen selbst.

Zwischen Ethnosoziologie und marxistischer Linie denkt Jürgen Habermas einen Bruch im Alltagsleben, wenn »kommunikative Alltagswelt zersetzt wird durch systemische Strukturen« (1981, II 212ff), wenn eine »systemisch induzierte Verdinglichung« stattfindet und Lebenswelt von der »kulturellen Überlieferung abgeschnitten« wird (ebd., 483). »So verbinden sich in den Deformationen der Alltagspraxis die Erstarrungs- mit den Verödungssymptomen. Das eine Moment, die einseitige Rationalisierung der Alltagskommunikation, geht auf die Verselbständigung von mediengesteuerten Subsystemen zurück, die sich nicht nur jenseits des Horizonts der Lebenswelt zu einer normfreien Realität versachlichen, sondern mit ihren Imperativen in die Kernbereiche der Lebenswelt eindringen. Das andere Moment, das Absterben vitaler Überlieferungen, geht auf die Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Moral und Kunst zurück, die ... die Abspaltung von den unglaublich gewordenen Traditionen (bedeutet), die sich auf dem Boden der Alltagshermeneutik in entmächtigter Naturwüchsigkeit fortbilden.« (Ebd.) Habermas nimmt also nicht wie Lefebvre u.a. an, daß im Alltag Gegenrationalität verankert ist, sondern daß die herrschende Systemrationalität selbst Alltagsleben, das wir uns als bestimmt durch Vertrautheit und Verständigung vorstellen sollen, zersetzt.

Feministische Eingriffe

Von feministischem Standpunkt springt ein blinder Fleck aller solcher Versuche, so sympathisch sie auch sein mögen, ins Auge. Das Forschungsdesign ist ausnahmslos so gefaßt, daß Frauenleben unsichtbar werden muß. Sei es, daß wie bei Habermas die Zersetzungen erst mit den Einbrüchen aus den Systemwelten stattfinden, statt die Lebenswelten und ihre Orte wie Familie, Privatheit, Intimität und Nähe selbst als Kampfplätze, als Stätten von Unterwerfung, Macht und Herrschaft zu sehen; sei es, wie bei Lefebvre, daß die Problematik ausschließlich zwischen Entfremdung und Befreiung aus kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen gemutmaßt wird, selbst wenn jetzt Alltagsleben umfassend als Stätte der Austragung solchen Kampfes in das Konzept hineingenommen wird, und nicht bloß der Betrieb; sei es, wie bei Luxemburg und Brecht, daß die Konzentration auf die Produzenten gerichtet ist und der Angriff der Geschichtsüberlieferung der großen Namen gilt; sei es schließlich, daß allgemeine Strukturen von Alltag und entsprechenden kommunikativen Prozessen gesucht werden (etwa bei Garfinkel, Schütz, Luckmann), als müsse hier nicht von vorab zu bestimmenden Macht- und Herrschafts- bzw. Unterwerfungsprozessen mit entsprechenden Folgen für die geschlechtsspezifischen Alltagshandlungen und für methodische Verfahren ausgegangen werden. Allerdings geht der Eingriff Gramscis über die anderen Vorschläge auch methodisch hinaus, wenngleich auch er nicht ausreichend scheint für die Einbeziehung von Frauenerfahrungen in wissenschaftliche Forschung und die damit einhergehenden methodischen Umbrüche.

So kam eine weitere Wende in die Fragen von Alltag durch die Frauenbewegung. Das »Persönliche als politisch« auszurufen hieß, Alltag als politischen Kampfplatz zu denken, aber Alltag auch als Quelle, aus der Wissen zu schöpfen ist für die vielfältig verschwiegene Dimensionen weiblicher Sozialisation, der Herstellung von Weiblichkeit, des Wirkens von Ideologie, von Macht und Herrschaft und zugleich als Feld, von dem aus Rekonstruktionen zu machen sind, bis hin zu alternativen Methoden der Wissensgewinnung.

Ich möchte im folgenden drei feministische Projekte vorstellen, die auf unterschiedliche Weise auch Paradigmenwechsel für herkömmliche Verfahren sind, Soziologie oder Psychologie zu betreiben: Das Projekt von Dorothy Smith, das von Carol Gilligan und das, an dem ich arbeite, Erinnerungsarbeit.

Soziologie für Frauen – das Projekt von Dorothy Smith

In ethnosoziologischen und -methodologischen Überlegungen – übrigens bis hin zu Habermas' Vorstellungen von den je anderen Rationalitäten von System- und Lebenswelt – taucht immer wieder als Problem auf, daß für alltägliches Handeln und Wissen andere Logiken, Strukturen, Begriffe benutzt werden müssen als im herkömmlichen Wissenschaftssystem. Was hier als Nebeneinander oder bloßes Anderssein konzipiert wird, reformuliert die Kanadierin Dorothy Smith als Problem der Geschlechterverhältnisse und als allgemeine Kritik an soziologischer Erkenntnis und den dazugehörigen Systemen und Begriffen. Aus den Erfahrungen in der Frauenbewegung und den schnellen und umwälzenden Lernprozessen, die dort möglich waren, zieht sie den Schluß, daß die Fremdheit und Leere, die sie als Frau in der Soziologie erlebte, nicht in eigener Unzulänglichkeit, sondern in der Abwesenheit von Frauen und damit von körperlicher Existenz überhaupt in der Konstruktion der Wissenschaft selbst verankert ist. Aus der Erfahrung, daß die herkömmlichen soziologischen Begriffe auf Frauenleben, -handeln und ihre Gefühle nicht passen, zieht sie nicht den Schluß, aus weiblicher Erfahrung zu neuen, passenden Begriffen und Theoremen zu kommen und solcherart ein empirisches Forschungsprojekt aufzuspannen, sondern sie kommt zu dem Ergebnis, daß die herrschenden Systeme der Wissenschaften, der Staatsbürokratien, der gesellschaftlichen Apparate etc. nicht nur mit Begriffen und Systemen operieren, die Frauen ausschließen, sondern daß diese Begriffe/Systeme selbst in der Folge Gesellschaft regulieren und damit einen Zugriff auf Frauenleben vornehmen. Aus der Fremdheit also, die die soziologischen Theoreme für ihren eigenen Alltag darstellten, entwirft sie ein empirisches Projekt, welches die Verwerfungen aufsucht zwischen allgemeinen »vorgängigen« Praxiserfahrungen von Frauen und anderen Erfahrungen, die sie mit den Gesellschaft regulierenden und in Soziologie beheimateten Begriffen und den dadurch bestimmten Wahrnehmungen machen. Ihr Ziel ist, den Zusammenhang zwischen Alltagserfahrung und der Ebene gesellschaftlicher Regulierungen für jene verständlich zu machen, die davon betroffen sind – in diesem Fall Frauen. – Das Verfahren/die Methode selbst hat einen allgemeinen Geltungsanspruch.

Ausgangspunkt und Voraussetzung eines solchen Projekts sind mithin drei Beobachtungen bzw. Schlußfolgerungen:

1. die Uneingeschlossenheit weiblicher Erfahrungen in die soziologische Begriffssprache und ihre Denksysteme, was von Smith als Soziologin eine ebensolche Absehung von sich selbst bedeutete – mit allen Folgen, die solches für wissenschaftliche Phantasie und Nutzen hat;
2. der Kräftezustrom, den die Selbsterfahrungsgruppen in der Frauenbewegung auch für die Fragen von Erkenntnis hatten, ohne daß aber in solchen Erfahrungen schon ihre Vermitteltheit durch höhere gesellschaftliche Regulations-ebenen erkennbar wäre;
3. die Fragwürdigkeit von Wissenschaft und WissenschaftlerInnen, die ihre Fähigkeiten und Werkzeuge nicht für jene nutzbar machen, von denen sie gleichwohl handeln, und die in unerkannter Welt gleichsam schicksalhaft leben.

Der Paradigmenwechsel bezieht sich auf zwei Dimensionen:

1. auf die Verpflichtung von wissenschaftlichen Verfahren, Welt als gesellschaftliche Produktion für die, die in ihr leben, verständlich zu machen, also zu Handlungsfähigkeit von Menschen alltäglich beizutragen – das betrifft den Standpunkt wissenschaftlichen Arbeitens und die Anbindung an ein soziales/politisches Projekt;
2. auf eine Verschiebung der Blickrichtung: Gegenstand ihrer soziologischen Forschung werden – vielleicht kann man das überspitzt so sagen –: Begriffe (Texte) als in Menschenleben eingreifende und sie regulierende Mächte.

Ich verdeutliche das Verfahren an zwei Beispielen: In jüngster Zeit sind eine Reihe von bis dahin eher privaten Taten ins Licht von Öffentlichkeit gerückt worden: der sexuelle Mißbrauch von Kindern, insbesondere Mädchen, zusätzlich zur allgemeinen Verwahrlosung und Vernachlässigung von Kindern; Gewalt gegen Frauen in der Ehe (allgemein körperliche wie auch Vergewaltigung); Vernachlässigung und Gewalt gegen Alte. Alle diese Taten, die die Familie, jenen Ort von Intimität und Vertrauen, als einen ungastlichen Raum von Herrschaft und Brutalität ausmachen ließen, forderten geradezu dazu auf, einen gemeinsamen Begriff zu finden für das, was hier geschah. Unter Mitarbeit auch von Feministinnen wurde der Begriff »familiäre Gewalt« vorgeschlagen. Der Begriff wurde »materielle Gewalt«. Das Familienministerium nahm sich seiner an und wies ihm bzw. dem so benannten Ressort einen Mittelfonds zu (natürlich keinen großen). In der Folge fanden sich unversehens die unterschiedlichen zivilen Initiativen als heftige GegnerInnen wieder. Der Kinderschutzbund bekämpfte die Ansprüche der Feministinnen, die sich, wie hierzulande »Wildwasser«, auf sexuellen Mißbrauch vornehmlich von Mädchen konzentrierten, und beide mußten selbstverständlich die Bedeutung der Mißhandlung von Alten als Nebenproblem herunterspielen. – Das Beispiel sollte dazu dienen vorzuführen, daß Begriffe, also Abstraktionen aus Alltagskonkretem, Eingriffe in Beziehungen von Menschen vornehmen und ihre Praxen regulieren. – In einem anderen empirischen Projekt geht es um Wahrnehmungsverschiebungen in bezug auf die eigene Person. So wenn Mütter in Vormundschaftsprozessen erfahren, daß sie sich zum Begriff »zum Wohle des Kindes« äußern müssen, der regeln soll, bei welchem Elternteil das Kind besser aufgehoben ist (immerhin ein Fortschritt gegenüber der vorher üblichen Praxis, nach der Schuldfrage zu entscheiden). Solcherart

befragt, mag eine Mutter annehmen, es sei zum Wohle des Kindes, wenn es eine Gute-Nacht-Geschichte erzählt bekommt, wenn sie auf seine Fragen antwortet, wenn sie überhaupt anwesend ist oder umgekehrt, wenn es häufig unter FreundenInnen sein kann, gar aushäusig übernachtet etc. Sie muß sich belehren lassen, daß vielmehr das Einkommen und die eigene moralische Lebensführung ausschlaggebend sind und ist fortan genötigt, sich mit solchen Augen anzusehen und zu bewerten sowie das zuvor Gedachte für unwesentlich zu halten. Der Eingriff geht gegen eigene Selbstwertschätzung ebenso wie gegen bisherige Erfahrung.

Die empirische Forschung setzt an bei einem Konflikt, sucht die begriffliche Fassung auf und reartikuliert die unterschiedlichen Erfahrungen, die im Begriff zusammengefaßt sind und von denen er abstrahiert. Sie zeigt die Abstraktion als spezifischen Macht- und Verschiebungsakt und den Begriff als materielle Gewalt, mit dem die ursprünglichen Akteurinnen schlecht leben können. Der Vorschlag müßte eine andere Begriffs- und Praxisstrategie sein.

Eine zentrale Annahme und zugleich Resultat solcher Forschung ist die Vorstellung von der Verwerfung, vom Bruch, von Uneigentlichem, von Bemächtigung. Ein wichtiges Feld der Forschung wird Ideologiekritik; Ideologie hier verstanden als Einordnungs- und Normalisierungsstrategie, die das Funktionieren von Gesellschaft garantieren oder zumindest absichern und unterstützen hilft. In diesem Sinne sind auch bisherige Wissenschaften Ideologie, insoweit sie Erfahrungen von Menschen zwar mitformen und regulieren, nicht aber wirklich von ihnen ausgehen. Man versteht, daß vom Frauenstandpunkt dieses Projekt eine besondere Kraft erhält.

Zur Dissoziation von Frauen – ein Vorschlag von Carol Gilligan

Carol Gilligan ist in Deutschland bekannt geworden durch ihr Buch *Die andere Stimme*, in dem sie Kohlbergs sieben Stufen moralischer Entwicklung als androzentrische Konstruktion ausmacht und gegen seine Vorstellungen von Gerechtigkeit als oberstem handlungsleitendem Prinzip eine beziehungsorientierte und Fürsorge-Moral von Frauen setzt. Die nachfolgende Diskussion wie auch die vereinnehmende Praxis von Kohlberg, der ohne Mühe einen solchen Vorschlag in seine Forschung hineinnehmen konnte⁴, haben sie dazu bewogen, ihren Forschungsrahmen als Paradigmenwechsel auszubauen. In ihren neueren Arbeiten geht sie davon aus, daß Frauen in dieser Gesellschaft prinzipiell gespalten sind – sie nennt es »dissoziiert«. Als heranwachsende Mädchen machen sie Erfahrungen, deren Interpretation gesellschaftlich anders ist, als es ihnen praktisch einleuchtet. In der Adoleszenzkrise müssen sie Entscheidungen treffen, ob sie »wissen wollen« oder als dazugehörig »akzeptiert« werden. Oder anders: die gesellschaftlich gültigen Vorstellungen von einer guten Frau, einem guten Mädchen, einer guten Mutter, einer guten Beziehung etc. entsprechen nicht den eigenen Einsichten in soziale Zusammenhänge. So geraten sie in den Zustand, daß sie nicht wissen (wollen), was sie wissen. Oder anders: sie müssen ihre Persönlichkeit aufgeben, um sie zu behalten. In solchen Paradoxien also »dissoziieren« sie sich.

Soweit die theoretischen Annahmen. Methodisch verfolgt Gilligan ein Verfahren, welches wir vielleicht mit »Spurenlesen« bezeichnen könnten. Sie sucht in

der Literatur von Frauen jene Dissoziation und ihre Beschreibung; sie führt Gespräche mit heranwachsenden Mädchen unter der besonderen Frage, wie Wissen verlernt wird und Nichtwissen an die Stelle tritt, und wie sich dies auch quantitativ sprachlich niederschlägt in der schnell wachsenden Anzahl von in die Antworten eingestreuten »ich weiß nicht«, die, sowie die Situation vertrauter wird, sich abwechseln mit »Du weißt doch« usw. Das Projekt hat die Intention, die Ebene der gesellschaftlicher Einordnung vorgängiger Erfahrung und sozialen Wahrnehmung zu stärken – es ist mithin ebenfalls ein soziales Projekt der Befreiung, sein Ausgangspunkt die Entfremdung von Frauen in unseren Gesellschaften. Der Kohlbergsche Rahmen des unaufhörlichen Aufstiegs in moralischer Entwicklung mit gleichzeitiger Integration in Gesellschaft ist damit verlassen. Frauen, so ist Gilligans Botschaft, können sich nicht integrieren, ohne sich zu verlieren. Revolte ist angesagt. Dafür müssen Frauen ihre Erfahrungen einander mitteilen, aufeinander hören, um in dieser Weise die Entfremdung von sich selbst rückgängig machen zu können. In diesem Prozeß werden sie in der herrschenden gesellschaftlichen Kultur keine Unterstützung finden. Der Titel ihres ersten Buches »Die andere Stimme« ist in dieser Weise seltsam verschoben. Die andere Stimme ist nicht die Stimme der Frauen im Unterschied zu derjenigen der Männer, sondern gewissermaßen die zweite Stimme, die unter der gewöhnlichen, normalisierten Stimme erwachsener Frauen gehört werden will.

Erinnerungsarbeit – zum Zusammenhang von Handlungsfähigkeit und Alltagsforschung

Verwerfung, Bruch, Spaltung – feministische Eingriffe haben gemein, daß sie davon ausgehen, daß unter Herrschafts- und Machtverhältnissen und -beziehungen Schädigungen erfahren werden, welche den tatkräftigen Einsatz für eine Änderung solcher Lebensbedingungen erschweren bis verunmöglichen. Frauen werden gespalten, verkennen ihr Wissen, erkennen die Mächte nicht, die sie zum Verstummen bringen, handlungsunfähig machen. Die eingreifende Analyse kann, soweit sie gebunden ist an ein Befreiungsprojekt, unterstützend tätig sein, die zum Verstummen Gebrachten zum Sprechen bringen. Feministische Wissenschaftlerinnen begreifen sich mithin, wie Gramsci dies ausgedrückt haben würde, als organische Intellektuelle in der Frauenbewegung.

Es ist ersichtlich, daß sowohl die Vorstellungen von Dorothy Smith, eine Soziologie zu entwickeln, die Frauen strukturelle Zusammenhänge verständlich macht, die von ihrem Standort aus systemischen Gründen nicht einsehbar sind, als auch Carol Gilligans Annahme von der Uneinheitlichkeit, ja Zerrissenheit von Frauen mit Gramscis oben vorgeführten Vorschlägen für den Umgang mit dem Alltagsverstand vereinbar sind. (Beide konnten ihn allerdings nicht ausreichend rezipieren, da eine vollständige Ausgabe der *Gefängnishefte* auch in englischer Sprache erst jetzt erfolgt). Eine spezifische Unterscheidung und Verschiebung ergibt sich bei der Frage der Geschlechterverhältnisse. Gramscis Vorstellung, es gälte ein bewußtes Verhältnis zur eigenen Geschichte zu erlangen und gemeinsam am sozialen Projekt »gesellschaftliche Zukunft« zu partizipieren, geht wiederum nur von *einem* Herrschaftsverhältnis aus. Gramsci erweitert

einfache Annahmen über alles determinierende Produktionsverhältnisse um den Gedanken eines bewußtlos ungleichzeitigen Verhältnisses zur eigenen Vergangenheit, das nur in gesellschaftlicher Partizipation kohärent gearbeitet werden kann. Aber es gibt keinen Raum für die Problematik, daß selbst in solchen Ungleichzeitigkeiten Unterwerfungen von Frauen zur Normalität gehören und ebenfalls das Projekt gesellschaftlicher Partizipation ungleich betreffen. Die Begrenzungen gegen die Möglichkeit, ja gegen den Wunsch, Wissen zu erlangen, weil die Kosten zu hoch sind, wie etwa Carol Gilligan aufgezeigt hat, machen für Frauen einen anderen Eingriff notwendig.

Aus ganz ähnlichen Beobachtungen wie den bisher vorgestellten habe ich mit anderen ebenfalls ein Projekt für Frauenforschung entwickelt: *Erinnerungsarbeit*. Ausgangspunkt ist auch hier die Erfahrungslosigkeit von Wissenschaft – zumindest, was den Alltag von Frauen angeht – und die Begriffslosigkeit von Erfahrung. Die andere Positionierung von Wissenschaftlerinnen – als Menschen die Welt verständlich machen für die vielen, die in ihr leben – ergab sich gewissermaßen aus den methodischen und theoretischen Überlegungen.

Ich bin also zunächst nicht den Weg gegangen, wie Dorothy Smith zu untersuchen, was diese großen Begriffe der Soziologie – wie Staat, Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Interesse, Organisation, Institution etc. mit den Alltagserfahrungen von Frauen machen, sondern habe umgekehrt gesucht, was für Frauen von orientierender Bedeutung für ihr Leben ist, welche Bereiche und Phänomene sich in Frauenalltag verdichten, welche Begrifflichkeit also Frauenerfahrung und weibliche Praxen erfassen kann, gewissermaßen von unten nach oben. Dabei stieß ich auf bekannte Phänomene, die Menschen existenziell berühren und umtreiben: Moral, Schuld und Angst, Zeiterfahrung, Glück, Liebe, Macht, Trauma, Sexualität, Leistung, Lernen, Arbeitslust und Faulheit. Das Eigentümliche an solchen Bereichen und Phänomenen ist, daß sie als wesentlich für soziales Verhalten und Vergesellschaftung zwar unmittelbar und konsensuell erkannt werden können. Ihr gespanntes Verhältnis zu soziologischen Begrifflichkeiten bedeutet allerdings nicht, daß sie gewissermaßen zu alltäglich sind, daß sie also in ein Subsystem mittlerer Theoriebildung gehören. Sie sind im Gegenteil theoretisch sehr stark besetzt, sind aber in der Teilung unserer Wissenschaftsdisziplinen anderswohin gefallen – in die personnahen Theorien der Psychologie und Psychoanalyse und in die weiträumigen Gefilde der Philosophie.

Wir haben zu den genannten großen Themen empirische qualitative Forschungen mit Frauen durchgeführt, die uns unvermittelt zu einer obwohl immer gedachten, dennoch auch eigenartigen Entdeckung führten. Selbst bei solchen Begriffen, die Frauen sichtlich unmittelbar betreffen, wird in den theoretischen Artikulationen in Philosophie und Psychologie/Psychoanalyse bei solch existenziellen Phänomenen wie Moral und Schuld oder Angst usw. wiederum Frauenerfahrung und -handeln nicht oder nur sehr spekulativ einbezogen. Die Begriffe sind zweigeschlechtlich, der Frauenanteil ist selbst erst noch zu erheben, um theoretisch faßbar zu sein. Gesucht ist damit offenbar ein anderer Typ von Theoriebildung.

Dieser Umstand macht Forschungsarbeit vielfältig. Es geht jetzt nicht mehr allein darum, daß Soziologie umgebaut, Wissenschaftsgrenzen überschritten

werden müssen, um soziales Handeln von Frauen allgemein theoretisierbar und für sie selbst begreifbar zu machen; es geht auch darum, daß die weiblichen Erfahrungen selbst Quelle solchen Erkennens sein müssen und dabei widersprüchlich bestimmt sind. Sie sind ja Erfahrungen in einer Gesellschaft, in der praktisch und theoretisch Frauen zugleich ein allgemeiner Platz zukommt, soweit sie als Menschen wahrgenommen werden, und ein besonderer, soweit sie Frauen sind. Knapp gesprochen, machen Frauen also in unseren Gesellschaften verschiedenartige Erfahrungen, die zueinander in Widerspruch geraten können, um deren Harmonisierung und Ausgleich es den einzelnen in individueller Wahrnehmung und Verarbeitung geht. Orientierung bieten Normen und Werte, gesellschaftlich anerkannte Bedeutungen, die für Frauen ein Subsystem unter dem allgemein gültigen Orientierungssystem bilden. So z.B. bezieht sich Moral für Männer zumeist auf Politik und Geschäft, für Frauen auf Körper und Sexualität – dennoch wissen auch Frauen, daß es unmoralisch ist, einen Scheck zu fälschen.

Der Vorschlag, Erinnerungsarbeit zu betreiben, unterstellt so ebenfalls eine Inkohärenz der eingelassenen Personen, die für die einzelnen schwer lebbar ist. Ausgangsfrage ist die nach der Gesellschaftlichkeit von Frauen. Eine der theoretischen Voraussetzungen ist, daß Weiblichkeit eine soziale Konstruktion ist, Frauwerden mithin ein historischer und kultureller Prozeß, für dessen Studium die Kenntnis von Struktur und Organisation von Gesellschaft eine Voraussetzung ist. Die Forschungsfrage aber lautet: wie arbeiten sich Mädchen in gesellschaftliche Strukturen ein und formen diese dabei um, so daß sie selbst darin handlungsfähig sind und einen Sinn sehen?

Die Art der Fragestellung versucht zwei Problematiken empirischer Forschung zu vermeiden: entweder alles als determiniert oder bestimmt und ableitbar aus sozialen Verhältnissen zu denken und entsprechend herauszuarbeiten, oder umgekehrt allzu subjektiv Handeln und Verhalten allein ins Belieben von einzelnen zu stellen. Statt dessen wird zum Untersuchungsgegenstand, was von den Verhältnissen, von Gesellschaft, von den einzelnen *wie* wahrgenommen, mit Bedeutung versehen und ins eigene Leben eingebaut wird.

Von den Theorien kommen wir nicht zu den weiblichen Erfahrungen; von letzteren auszugehen heißt aber, sie theoretisch zugänglich zu machen, ihre Durchsetzung durch Ideologien, Fremd- und Selbstbestimmung zu entschlüsseln. Die einzigen, die »wissen«, wie sie sich in Gesellschaft einarbeiteten, sind die betroffenen Frauen selber. Sie sind mithin, soziologisch gesprochen, das Erkenntnismaterial. Da aber Erfahrung nicht einfach spricht und zusammengetragen werden kann zu Wissen, ist der Prozeß komplizierter. Erforscht werden muß, wie aus Erfahrungen gelernt wurde und wie aus anderen Erfahrungen eben nichts gelernt werden konnte; welche Wege als sinnvoll gewählt wurden und mit subjektiver Bedeutung belegt, welche ausgeschlagen sind, kurz: wie die soziale Konstruktion von Weiblichkeit als Zielgröße selbsttätig angeeignet, umgeformt, abgelehnt, reproduziert und produziert wurde. Diese Entzifferung der Konstruktion seiner selbst in Auseinandersetzung mit Gesellschaft zu versuchen, verschiebt die Forschungsobjekte – Frauen – in den Status von Subjekten, macht sie zu Erforscherinnen ihrer eigenen Vergesellschaftung.

Der Prozeß ist komplizierter, als er so formuliert klingt. Das feministisch-methodische Postulat, nicht über Frauen zu forschen als seien sie Insekten (insbes. Mies 1978), sondern die Subjekt-Objektfrage zugunsten gemeinsamer Forschung zu lösen, wird hier von einem Postulat zur inneren Notwendigkeit des Prozesses selbst. Für beide Bewegungen, sich selbst zum Objekt zu machen und Subjekt zu sein, welches selber forscht, braucht es Kompetenz. In Erinnerungsarbeit versuchen wir, als eine mögliche Weise, das Problem anzugehen, eine andere Objektivierung vorzunehmen. Nicht Frauen als jene fragilen, inkohärenten, »dissoziierten« Persönlichkeiten, als die sie in den Forschungsprozeß eintreten, erforschen sich oder werden erforscht, sondern von ihnen geschriebene *Texte*, Erinnerungsszenen.

Eine theoretische Voraussetzung, die solchem Vorgehen unterliegt, ist die Auffassung, daß die Vergangenheit bzw. die Weise, wie wir Vergangenheit wahrnehmen, eine Bedeutung für Handeln und Verhalten in der Gegenwart und für die Weise, in die Zukunft zu schreiten, hat. Dabei nehmen wir nicht an, daß die verschiedenen Bestandteile einfach ungeordnet in den einzelnen Persönlichkeiten herumliegen, sondern folgen hier der Auffassung Leontjews (1973), daß die Persönlichkeit ein Gedächtnis hat (vgl. auch Holzkamp 1983). Das soll heißen, daß Vergangenheit nicht schlechterdings in der Erinnerung gespeichert wird, sondern eine Selektion vorgenommen wurde, gewissermaßen ein Satz erinnerungsrelevanter Stücke zusammengestellt ist, die uns als Persönlichkeiten bestimmen bzw. unsere Wahrnehmung auf uns selbst, als eine relativ konsistente und widerspruchsfreie Person, erst konstruieren. Beispielsweise können wir uns als Versagerinnen empfinden und entsprechend Szenen bereithalten, die solches belegen, oder umgekehrt als immer erfolgreich, ohne daß nicht jede über beide Erinnerungen »verfügen könnte«. Vergangenheit, selbst unsere eigene, steht uns also nicht als solche einfach zur Verfügung, sondern ist wiederum schon eine Konstruktion, Selektion, bestimmte Bedeutung, die für unsere Persönlichkeit heute von Wichtigkeit ist.

Ihr historisch-kulturelles Gewordensein in aller Verwicklung zu untersuchen, empfiehlt zunächst eine Distanzierung von Erfahrung in Form des erinnerten und aufgeschriebenen Textes, der, als Szene zu einer bestimmten Situation geschrieben, in seinen Details sich voraussetzungsgemäß zumeist vielfältig zusammensetzt und eine Reihe von Konstruktionsweisen entschlüsseln läßt. Unter Rückgriff auf sprach- und diskursanalytische Verfahren werden diese Texte in der Gruppe dekonstruiert, um ihre Konstruktionsweisen als selbst gemachte, als Konstruktionen von Ich und Gesellschaft und ihres subjektiv wahrgenommenen Zusammenhangs zu entziffern. Vorannahme ist hier – ähnlich wie bei Gilligan –, daß die verschiedenen Stimmen aus unterschiedlichen Erfahrungen und aus gesellschaftlichen Erwartungen im Text auftreten und daß sie als einander widersprechende, als Brüche, als Inkonsistenzen gegen die darübergelegte Bedeutung entzifferbar sind.

Dies ist im übrigen nicht einfach ein verunsichernder Prozeß, sondern häufig vergnüglich, weil man sich selbst bei abenteuerlichen Konstruktionen von Plausibilität entdecken kann, die dem eigenen theoretischen Blick niemals standhalten können. Die Erinnerungen erweisen sich so nicht nur als Fundgrube von

Sozialisationserkenntnissen, sie sind auch ein Gemisch von Ideologien, Alltagstheorien – jenem Gemenge aus ins Alltagsleben abgesunkenen Theoriestücken und gesundem Menschenverstand –, enthalten kunstvolle Widerspruchseliminierungen zugunsten von Handlungsfähigkeit.

Diese Komplexität und Eingelassenheit der Erfahrung und Konstruktion von Erinnerung in Gesellschaft positioniert die Beteiligten in einer Forschungsgruppe mehrfach um. Die Frauen – alle in der Gruppe –, um deren gesellschaftlichen Einbau es geht, erfahren sich selbst weniger als schicksalhaft und geworfen oder alltäglich alternativlos, vielmehr als selbsttätig Gewordene in bestimmten Praxen, mit bestimmten Wahrnehmungen, Bedeutungen, Harmonisierungen, Selektionen etc. Das heißt, um Handlungsfähigkeit nicht zu verlieren, müssen sie sich verändern.

Erinnerungsarbeit ist mithin oder zielt an: Praxiskritik und Kritik sozialer Wahrnehmung; sie ist auch Theoriekritik. Die Soziologin – so es nur eine in der Forschungsgruppe ist – bleibt ebenfalls von Änderung nicht verschont: sie ist nicht nur ebenfalls Subjekt-Objekt von Forschung – eine unter anderen – sie ist auch gefordert als Theoretikerin, die die Instrumente der Dekonstruktion vorgibt, die Theorien kennt, die das Feld besetzt halten, und ihre kritische Änderung vorantreibt. Sie agiert als »organische Intellektuelle« im Sinne von Gramsci. Sie wird zudem herausgefordert durch die notwendige Disziplinüberschreitung – ein Sakrileg im herkömmlichen Wissenschaftskanon. Ihre Kritik richtet sich ein zweites Mal auf die Soziologie selbst. Der Umstand, daß von den zentralen Begriffen der Soziologie, wenn man sie sich etwa aus einem Handwörterbuch anzueignen versucht, nicht bis zur sozialen Erfahrung von Frauen fortgeschritten werden kann, und daß man umgekehrt von den existenziell wesentlichen Erfahrungen zu anderen Wissenschaften wie etwa der Psychologie oder der Philosophie kommt, läßt argwöhnen, daß Soziologie unter Umständen gar keine Erfahrungswissenschaft ist. Ihr Erfahrungsbezug verdankt sich der Absehung vom Alltag, ist selbst also einer in einer Welt der körperlosen künstlichen Existenz, die als Erfahrung zu bezeichnen eben die Negierung von Frauenalltag als eine ihrer Grundlagen hat, wie D. Smith und mit ihr viele feministische Theoretikerinnen der Vernunft- und Rationalitätskritik behaupten.

Bedeutet solche Kritik, daß Frauenforscherinnen in der Soziologie jetzt Philosophinnen oder Psychologinnen werden müssen? Ich möchte an einem knappen Beispiel aus den Forschungen zu Angst und ihrer psychoanalytischen Bearbeitung vorführen, daß nicht solche Wahl die Konsequenz ist, sondern daß die Kritik eher die Aufspaltung in Disziplinen trifft und für Überschreitung plädiert – nicht für Preisgabe, sondern für Erweiterung soziologischer Fragestellung.

Angst ist gewiß ein Gefühl, welches Handlungen orientiert, blockiert, verunmöglicht, Sozialbeziehungen bestimmt. Während philosophische Überlegungen gemeinhin Angst als Urgefühl mit der Sterblichkeit der Menschen zusammenbringen, die Angst vor dem Tode also als Urangst behaupten (etwa Kierkegaard), wird man Frauen vielfältig verstrickt mit der Angst vor dem Leben sehen. Angst orientiert ihre Schritte in Öffentlichkeit, in Dunkelheit, in Arbeit und in der Zeit. Freud schlug vor, ein so massenhaftes Gefühl, wie er es bei seinen Patientinnen erfuhr, mit einer verkehrten sozialen Massenpraxis zusammenzubringen; später

nahm er an, daß Angst in einem Widerspruch entsteht, den die Individuen einzeln nicht lösen können. Den Blick einseitig auf sexuelle Praxen richtend, übersah er geradezu zwangsläufig, daß alle sozialen Praxen, in die Frauen eingelassen sind, widersprüchlich sind, und er versäumte es auch, statt nur nach Innen, auf die Verhältnisse von Ich/Es/Über-Ich zu blicken, das gesellschaftliche Arrangement selbst für Frauen als widersprüchlich und also angsterregend wahrzunehmen.

Feministische Soziologie wird dagegen davon ausgehen, daß weder die Menschen einfach Gesellschaft erfahren (oder Staat oder Wirtschaft) noch ihre Gefühle keine Bedeutung für soziale Wahrnehmung und soziales Verhalten und Handeln hätten. Die Erweiterung der soziologischen Fragestellung macht feministische Forschung u.a. auch zur Kulturwissenschaft. Unter Kultur, oder besser: unter dem Kulturellen, verstehe ich dabei – wieder in Anlehnung an Gramsci, Irene Dölling, das »Centre for Contemporary Cultural Studies«, W.F. Haug u.a. – die Weise, in der die einzelnen sich Gesellschaft aneignen, die Bedingungen umformen, für sich mit Leben besetzen und einen Sinn dabei finden, sich als Menschen bejahen. Diesen Prozeß als einen historisch-kulturellen soziologisch zu erforschen muß m.E. ansetzen bei den Subjekten selbst, ihren Erfahrungen in Gesellschaft, ihren Lösungen für ihre Handlungsfähigkeiten. Mit Handlungsfähigkeit meine ich die Fähigkeit, auf die Bedingungen eigenen Handelns Einfluß zu nehmen.

Die einzelnen wie die Gesellschaft werden mithin als historische Produkte, als gemachte Geschichte aufgefaßt, die begriffen werden kann und insofern auch kritisierbar, veränderbar ist. Erinnerungsarbeit ist dabei *ein* Vorschlag, wie methodisch empirisch verfahren werden könnte. Sie hat den Vorteil, die Kritik von Ideologie, Sprache, Alltag, Theorie, Gesellschaft und Kultur zu verbinden; sie hat den Nachteil, daß eine organisierende Soziologin mit Kenntnissen in Struktur und Organisation, Theorie und Ideologie in möglichst vielen Bereichen bei der Forschungsarbeit selbst, also als Wissenschaftlerin, notwendig ist und doch zugleich auf der Ebene der Erfahrung als Gleiche auftreten muß. An diesem Widerspruch muß noch gearbeitet werden.

* * *

Einmal gab es einen Streit, ob es überhaupt feministische Methoden gebe oder ob es bei Frauenforschung einfach um die Anwendung bekannter und bewährter Methoden auf Frauenleben und gesellschaftliche Situation gehe. Soweit bei solchem Streit eine Entscheidung überhaupt möglich ist, fiel sie zugunsten der Methodenneutralität aus (vgl. etwa Becker-Schmidt 1987). Ich wollte mit diesem Einblick in unterschiedliche feministische Eingriffe u.a. zeigen, daß im Gegenteil ein Paradigmenwechsel auf allen Ebenen notwendig ist. Feministische Forschung ist angebunden an ein sozial-politisches Projekt; sie geht aus von Widersprüchen und Brüchen; sie verändert die Stellung der Wissenschaftlerinnen und die der Forschungs»objekte«; Disziplingrenzen werden geradezu systematisch überschritten; der Aufbau und die Funktion von Wissenschaften werden verschoben; vielfältige methodische Zugänge wechseln einander ab, bilden gewissermaßen ein methodisches Gitter oder eine Anordnung – Methode bleibt selbst

in Entwicklung. Sowohl Gesellschaftsveränderung als auch Selbstveränderung sind impliziert. Wieweit die neuen Vorschläge später Eingang in den allgemeinen Wissenschaftskanon finden können, ist dabei noch offen. Im Ganzen aber zeigt sich u.a., daß feministische Wissenschaft selbst ein zivilgesellschaftliches Projekt ist, ein Versuch, die eigene Vergesellschaftung bewußt mit Erkenntnis zusammenzubringen und dabei 'von unten' zu erweitern und voranzutreiben.

Anmerkungen

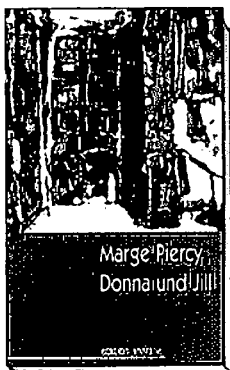
- 1 Vgl. hierzu auch die umfangreiche Diskussion um Gleichheit und Differenz (z.B. in Gerhard u.a. 1990).
- 2 Vgl. dazu exemplarisch die Aufarbeitung feministischer Wissenschaftskritik im historischen Verlauf bei Sandra Harding (1990).
- 3 Vgl. u.a. die neuere Debatte um feministische Ethik, bei der – zumindest bei einigen ihrer Vertreterinnen – die männlichen Ethiktheoretiker selbst als Autoren ausgemacht werden, die auch mit weiblicher Stimme sprachen. So exemplarisch Annette C. Baier (1993) zu Hume.
- 4 Vgl. u.a. Nunner-Winkler (1991) und die Zeitschrift *Social Research* (vol. 50, nr. 3, Autumn, 1983)

Literaturverzeichnis

- Alheit, Peter, 1983: Alltagsleben. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen »Restphänomens«. Frankfurt/M
- Baier, Annette C., 1993: »Hume, der Moraltheoretiker der Frauen?« In: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik.* Frankfurt/M
- Becker-Schmidt, Regine, 1987: »Frauen und Deklassierung. Geschlecht und Klasse«. In: Ursula Beer (Hrsg.), *Klasse und Geschlecht.* Bielefeld, 187-235
- Brecht, Bertolt: *Gesammelte Werke.* Frankfurt/M 1977 (zit. GW)
- Brown, Lyn, Mikel und Carol Gilligan, 1992: *Meeting at the Crossroads. Women's Psychology and Girls Development.* New York
- Gerhard, Ute, Mechthild Jansen, Andrea Maihofer, Pia Schmid, Irmgard Schultz (Hrsg.), 1990: *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht.* Frankfurt/M
- Gilligan, Carol, 1984: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau.* München (In *A Different Voice*, 1982).
- dies., 1990: »Joining the Resistance: Psychology, Politics, Girls and Women«. In: *The Female Body, Special Issue of Michigan Quarterly Review*, Vol. XXIX, no 4, Fall, 501-536
- dies., Annie G. Rogers, Deborah L. Tolman (Hrsg.), 1991: *Women, Girls and Psychotherapy. Reframing Resistance.* Binghamton, NY
- Gramsci, Antonio, 1994: *Philosophie der Praxis. Gefängnishefte Bd. 6 (Heft 10 und 11)*, hrsg. von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. Hamburg
- Habermas, Jürgen, 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns.* 2 Bde, Frankfurt/M
- Harding, Sandra, 1990: *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht.* Hamburg
- dies., und Merril B. Hentikka (Hrsg.), 1983: *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science.* London
- Haug, Frigga, 1990: *Erinnerungsarbeit.* Berlin und Hamburg
- Holtkamp, Klaus, 1983: *Grundlegung der Psychologie.* Frankfurt/M, New York
- Klenner, Christina, 1990: »Doppelt belastet oder einfach ausgebeutet? Zur Aneignung weiblicher Reproduktionsarbeit in DDR-Familien«. In: *Das Argument* 184 (»West-Östliches Patriarchat«), 865-874

- Kuczynski, Jürgen, 1981: Geschichte des Alltags des deutschen Volkes. Köln
- Lefebvre, Henri, 1972: Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt/M
- ders., 1977: Kritik des Alltagslebens, Bd. I-III. Kronberg/Ts (Critique de la vie quotidienne, Paris 1945)
- Leontjew, A.N., 1973: Probleme der Entwicklung des Psychischen. Frankfurt/M
- Luxemburg, Rosa: Gesammelte Werke, 5 Bde., Berlin/DDR 1970-75 (zit. GW)
- MEW = Marx-Engels Werke. Berlin/DDR 1957ff
- Mies, Maria, 1978: »Methodische Postulate zur Frauenforschung«. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis I: »Erste Orientierungen«. München, 41-64
- Niethammer, Lutz (Hrsg.), 1980: Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral History«. Frankfurt /M
- Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.), 1991: Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt/M
- Ostner, Ilona, 1993: Die Beschränktheit der Totalen. Anmerkungen einer empirischen Soziologin. In: Ethik und Sozialwissenschaften 4, H.2, 252ff
- Phillips, Ann, 1987: Feminism and Equality. Oxford
- Schütz, Alfred, und Thomas Luckmann, 1979: Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt/M
- Smith, Dorothy (1979), 1989: »Eine Soziologie für Frauen«. In: Elisabeth List und Herlinde Studer (Hrsg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt/M
- dies., 1987: The Everyday World as Problematic. Boston
- Watson, Peggy, 1993: »Osteuropa: Die lautlose Revolution der Geschlechterverhältnisse«, in: Das Argument 202 (»Remaskulinisierung«), 859-874

»Piercy bringt uns bei, daß unsere eigene Geschichte nicht nur zum Klagelied, sondern zum fesselnden, humorvollen und dramatischen Erzählen taugt.« *Freitag*



Roman, edition ariadne
540 Seiten. Gebunden
Deutsch von
Heidi Zerning
39 DM/304 ÖS/40 SF
ISBN 3-88619-454-X

Donna und Jill erzählt stürmisch und eindringlich vom Erwachsenwerden in der Mitte unseres Jahrhunderts, vom Sich-Finden und Nicht-Abfinden, von Lust und Leid, Triumphen und Nöten einer Frauwerdung.



»Konsequent wie selten in der Literatur macht Piercy darauf aufmerksam, daß die freie und von der Gesellschaft bezahlte Abtreibung ein politisch brisantes Thema ist und auch noch länger zu bleiben scheint.« *Elfriede Jelinek zu Donna und Jill*

»Eine höchst amüsante Darstellung der Klassengesellschaft und des jüdischen Familiensinns; Feminismus ohne Selbstweinerlichkeit; Poesie, ohne Politik zu ignorieren; viel Sex, ohne die Suche nach Liebe aufzugeben, und Realismus, ohne zynisch zu werden.« *Dorothee Sölle zu Donna und Jill*

Im guten Buchhandel und bei Argument Vertrieb, Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin

Argument
Hamburg · Berlin

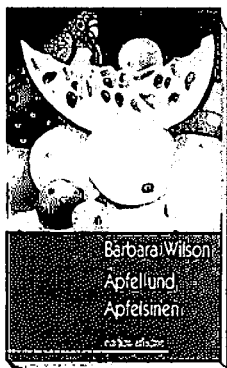


»Sarah Schulman ist die spannendste Neuentdeckung aus Amerika.« *Xantippe*



Lila Futuranskys Leben ist erfüllt von Liebe, Sex und der alltäglichen Revolution. Im Sommer vor Reagans Wiederwahl brütet die Hitze in den Straßen New Yorks. Lebenshunger ist der einzige Antrieb - aber der genügt für ein höllisches Tempo. Und die Bühnenbildnerin vom Szene-Theater *Kitsch-Inn* hat so unerwartet grüne Augen ...

Roman, edition ariadne, 250 Seiten. Gebunden Deutsch von I. Tegmeier
29 DM/225 ÖS/30 SF. ISBN 3-88619-456-6



»Wilson zerstört, traurig und sarkastisch, die Mär vom sanften Scheiden.« *Hamburger Morgenpost*



Bet und Norah haben 10 Jahre lang alles geteilt - nun hat Bet dem Bruch zugestimmt. Doch auch nach der Trennung ist ihr Alltag von Norah erfüllt. Um sich dem zu entziehen, flüchtet Bet auf eine kleine Insel jenseits der Meerenge ...

Äpfel und Apfelsinen hat die Verwirrung der Gefühle zum Thema, die eine schmerzhaft Trennung nach langer Beziehung hervorruft - jene Lähmung, die vor der Fähigkeit zum Trauern kommt.

Roman, edition ariadne, 220 S. geb. Deutsch von Sigrid Sengpiel. 29 DM/225 ÖS/30 SF. ISBN 3-88619-457-4



»Gabriele Gellen schreibt eindringlich, hautnah und ungeschönt.« *Der Tagesspiegel*



Jule ist eine Waise aus dem Mittelalter, Siko ein Einzelkind aus dem 19. Jahrhundert, Sejla ein rotwelsches Zigeunermädchen, Liev eine wilde Räubertochter und Wulle ein einsamer Junge aus dem 20. Jahrhundert: Kinder aus ganz verschiedenen Zeiten und Gesellschaften machen sich auf, übernachten in einem Güldnen Baum und treffen in einer Art Zwischenwelt zusammen. Instinktiv wandern sie auf eine in der Ferne aufragende Burg zu ...

Roman, edition ariadne
370 Seiten. Gebunden
Deutsche Originalausgabe
39 DM/304 ÖS/40 SF
ISBN 3-88619-455-8

Der Güldne Baum ist ein nachdenklicher Märchenroman für Menschen ab 14: Packend, mythisch und mit kraftvollen Bildern entwickelt sich die scheinbar zufällige Reise von fünf Kindern zum Ringen um eine eigene Wahrheit.

Barbara Holland-Cunz

Öffentlichkeit und Intimität

Demokratiethoretische Überlegungen

Unbestritten gehört die Veröffentlichung und Politisierung privater Gewalt- und Ausbeutungsverhältnisse zu den zentralen Themen und Strategien der Neuen Frauenbewegung. Seit der berühmten Parole »Das Private ist politisch« hat feministische Theorie und Praxis immer wieder, stark polarisierend, das Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit in patriarchalen Gesellschaften zur Debatte gestellt. Die Ausgrenzung des Privaten/Persönlichen aus dem öffentlich-politischen Raum gilt feministischer Theorie und Praxis als ein, wenn nicht gar *der* Herrschaftsmechanismus, den es schreibend zu dekonstruieren und kämpfend zu lösen gilt. Die Trennung der privaten und öffentlichen Sphäre voneinander durch »Aufspaltung« der Gesellschaft in differente Orte und deren gänzlich unterschiedliche Binnenstrukturierung gelten noch immer als wesentliches Strukturmerkmal des Patriarchalismus (nicht nur) bürgerlicher Gesellschaften. Aus feministischer Perspektive stehen sich die öffentliche Sphäre mit ihrer Struktur der Sachlichkeit, Apersonalität, Distanziertheit und Verfahrensregulierung und die private Sphäre mit ihren »Tugenden« der Vertrautheit, Personenbezogenheit, Intimität und Bindung in unversöhnlicher Dichotomie gleichsam feindlich gegenüber – zu Lasten der Frauen und ihres Lebenszusammenhangs.

Der klar strukturierte *kühle* Ort der Freiheit, die Öffentlichkeit, und der unreglementierte *wärmende* Ort der Bindung, die Privatheit, scheinen in ihrer Polarisiertheit antithetisch zum feministischen Projekt der Frauenbefreiung. Die Positivierung der Tugenden des »weiblichen« Privaten und die Forderung nach deren Wirksamkeit im »männlichen« Öffentlichen gehören deshalb schon lange zum Grundbestand feministischer politischer Theorie und Praxis. Damit steht die feministische Bewegung in scharfem Kontrast zu neueren KlassikerInnen kritischer politischer Theorie, die den öffentlichen Ort durch eigenwillige demokratische Regeln immanent reguliert und durch seine klare Begrenzung gegen andere Orte trennscharf bestimmt sehen wollen. Binnenregulierung und Limitierung gegen andere Orte stiften hier erst das Bild der Öffentlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft, stiften das – androzentrische – emphatische Bild eines demokratischen Diskurses. Der Ort der Privatheit und seine Struktur der Bindung und Intimität werden, im Unterschied zur feministischen Perspektive, keineswegs mit demokratischer Emphase aufgeladen. Intimität erscheint geradezu als Gegenkonzept zur demokratischen politischen Öffentlichkeit, ist der Ort des Rückzugs, der Nähe und Wärme, der Raum für Authentizität und Liebe, Fürsorge, Ruhe und Nicht-Verhandlung (zur Geschichte des Begriffs Öffentlichkeit vgl. Hölscher 1979).

Exemplarisch für die theoretischen Bilder und Phantasien über politische Öffentlichkeit in bürgerlicher Demokratie möchte ich Jürgen Habermas', Hannah Arendts und Richard Sennetts Verständnis demokratischer Öffentlichkeit

betrachten, die, allen theoretischen Differenzen zum Trotz, eine ganz ähnliche Struktur der Sphäre des Öffentlichen skizzieren. Alle drei insistieren darauf, daß Binnenregulierung und Abgrenzung gegen andere Orte für das demokratische »Funktionieren« des Öffentlichen unverzichtbar sind und sie geben zugleich ihrer Sorge um dessen Bestand beredten Ausdruck. Die Diagnose für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts könnte zwischen ihnen und der feministischen Bewegung kaum konträrer sein: Während diese die *Trennung* der Sphären für *das* demokratiethoretische Defizit hält, sehen jene in einer *Vermischung* der Sphären die zentrale Gefahr für den demokratischen Ort des Öffentlichen. In der demokratiethoretischen Frage nach dem begrifflichen und realen Verhältnis von Öffentlichkeit und Distanz versus Privatheit und Intimität, von Kühle versus Wärme, Struktur versus Bindung, Verhandlung versus Authentizität stehen sich demnach zwei Positionen scharf kontrovers gegenüber.

Der öffentliche Ort bei Habermas, Arendt und Sennett

In seiner sowohl historisch wie normativ orientierten berühmten Studie zum *Strukturwandel der Öffentlichkeit* kontrastiert Jürgen Habermas an einer Stelle das »Selbstverständnis des öffentlichen Rasonnements« mit der »kleinfamilialen Intimsphäre«, diesem »geschichtliche(n) Ursprungsort von Privatheit, im modernen Sinne gesättigter und freier Innerlichkeit« (1962, 43). Die sich zum öffentlichen Rasonnement versammelnden Privatmänner kombinieren in sich »die Rolle des Warenbesitzers mit der des Familienvaters, die des Eigentümers mit der des 'Menschen' schlechthin« (ebd.). Öffentlichkeit im androzentrischen Habermasschen Sinne konstituiert sich historisch wie kategorial als herrschaftskritische Sphäre öffentlich-vernünftig kommunizierender Privatleute, die, gesichert durch Eigentum und intimen Rückzugsort, die Freiheit politischen Handelns geschichtlich durchsetzen und institutionalisieren (vgl. ebd., 38ff, 76ff). Das Prinzip von Öffentlichkeit ist *kritische Publizität*, d.h. der herrschaftsemanzipierte, verständige, rationale, der Logik verpflichtete, nicht manipulative, kontinuierliche, demokratische, aufs Gemeinwohl gerichtete Meinungsstreit, historisch sukzessive institutionalisiert im Vierklang von Publikum/Presse/Parteien/Parlament.

In dem seit Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden Zerfallsprozeß bürgerlicher Öffentlichkeit findet, laut Habermas (ebd., 172), eine »tendenzielle Verschränkung« der öffentlichen und privaten (intimen) Sphäre statt; staatlicher Interventionismus, fortschreitende Verstaatlichung der Gesellschaft, Kapitalkonzentration und Übertragung öffentlicher Aufgaben an private Körperschaften führen zum »Strukturwandel der Öffentlichkeit« (vgl. 172ff). Die demokratiotenwendige »strikte(n) Trennung« zwischen den Sphären geht verloren, ein »verwischte(r) Grundriß« entsteht (211). Öffentlichkeit zerfällt in der wechselseitigen Durchdringung der beiden Sphären. Dadurch findet auch eine »heimliche Aushöhlung der familialen Intimsphäre« (190) statt, und Habermas resümiert: »Im gleichen Verhältnis, wie sich das Privatleben veröffentlicht, nimmt die Öffentlichkeit selbst Formen der Intimität an ...« (191): statt Rasonnement und Geselligkeit nun der »Fetisch einer Gemeinschaftlichkeit an sich« (ebd.), pseudo-

öffentlicher Kulturkonsum, statt Distanz im Umgang nun Masse, vereinzelte Rezeption statt Kommunikation (vgl. 192ff), »round table shows« (198) und die Personalisierung öffentlich relevanter Entscheidungen (vgl. 206). Die durch Gesetze, parlamentarische Regeln, Zugänglichkeit und Verhandlungspotential »würdig« binnenregulierte politische Öffentlichkeit wird nun zusehends nur noch »gemacht« (239), temporär hergestellt (263), periodisch veranstaltet (vgl. 259), »demonstrativ oder manipulativ erzeugt« (263). Öffentlichkeit stellt sich nicht mehr aktiv und selbsterzeugt her. Auch wenn Habermas im Vorwort zur Neuausgabe seines Klassikers 1990 konzidiert, daß er die »Resistenzfähigkeit und vor allem das kritische Potential« des »Massenpublikums« »zu pessimistisch beurteilt« habe (1990, 30, vgl. 50), besteht er doch, meiner Ansicht nach zu Recht, auf der Intention und den Grundlinien seiner Analyse. Neu und anders gefragt wird in seinem Vorwort allerdings, welche Chancen eine nicht-organisierte politische Kultur und Öffentlichkeit haben, sich in der massenmedial vermachten Öffentlichkeit zu artikulieren (vgl. ebd., 45ff, 43).

Bereits in dieser knappen Skizze der Habermasschen Position versammeln sich drei zentrale Bestimmungsmomente eines emphatischen Begriffs politischer Öffentlichkeit: Binnenregulierung als das Publizitätsprinzip in institutionalisiertem Vierklang, eine scharfe Grenze zwischen Innerlichkeit und rationaler Kommunikation und schließlich die Sorge um den Bestand dieser demokratienotwendigen Grenze.

Ganz ähnlich sieht es bei Hannah Arendt aus. Ihre Konzeption des Öffentlichen ist durch mehrere Spezifika geprägt: 1. durch die Emphase für das Handeln als politischer Tätigkeit par excellence (vgl. 1989, 16), gestiftet durch Natalität, das ständige Neubeginnen (ebd.), als Tätigkeit, die dem »politischen Wesen des Menschen« (196) vollständig entspricht; 2. durch einen Begriff der Macht, der gleichsam die Voraussetzung des Öffentlichen ist, da Macht »den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält« (194); und schließlich 3. durch die Angehörigkeit des öffentlichen Raums zur Welt, ja, der Begriff des Öffentlichen bezeichnet die Welt selbst (vgl. 52), d.h. das Gemeinsame der menschlichen Dingwelt wie das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (171ff). Die allgemeine Charakterisierung des öffentlichen Ortes durch Handeln, Macht und Weltbezug steht im Kontext von Motiven, die wiederum einen spezifischen Begriff politischer Öffentlichkeit erzeugen. Das erste und entscheidende Motiv ist auch bei Arendt die scharfe Trennung vom Privaten. Das Private erscheint in Arendts politischer Philosophie als Bereich der »Verborgenheit« (179), als »enge(r) Bezirk« (35), als »Dunkel des Hauses«, als »Sphäre der Intimität« (38), des »Innenlebens« (50), als »Ort von Geburt und Tod« (61), als der »dunkle, verborgene Raum« (62), als »Dunkelheit und Verborgenheit« (68). Die wichtigste Funktion des Privaten in der Neuzeit ist die Gewährleistung von Intimität. Das Dunkle/Verborgene des Privaten und Intimen ist ambivalent konnotiert: es schützt und produziert den notwendigen unmittelbaren Lebensprozeß (vgl. 68f), doch birgt es damit gleichsam die tierischen Seiten menschlicher Existenz: »Nur ein Privatleben führen heißt in erster Linie, in einem Zustand leben, in dem man bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt

ist« (57), gar der »höchsten menschlichen Möglichkeiten« beraubt ist (62). Realitätsverlust, Wirklichkeitsverlust und Verlassenheit sind die Kennzeichen dieser Beraubung (vgl. 58).

In scharf ausgeleuchtetem Kontrast stellt Arendt der Dunkelheit des Privaten und des Herzens (vgl. 232) die »Helle des durch Macht gestifteten Öffentlichen« (201), »die strahlende, Ruhm stiftende Helle, die nur dem Öffentlichen ... eignet« (170), »das Licht der Öffentlichkeit« (70) entgegen. Die Wirklichkeit und Welthaftigkeit dieses Raumes entsteht für Arendt durch *Pluralität*, in der dennoch ein »Gemeinsames« sich präsentiert (vgl. 56). Der öffentliche Ort »muß die Lebensspanne sterblicher Menschen übersteigen« (54), ein Platz der Dauerhaftigkeit sein, der durch die Jahrhunderte »fortleuchtet«, nicht nur für die gerade Lebenden geplant (vgl. ebd.). »Ohne dies Übersteigen in eine mögliche irdische Unsterblichkeit kann es im Ernst weder Politik noch eine gemeinsame Welt noch eine Öffentlichkeit geben.« (Ebd.)

Auch wenn der Begriffsgebrauch, insbesondere das Verhältnis der Begriffe Politik, Welt und Öffentlichkeit zueinander, nicht immer konsistent ist, mal in eins fällt und mal Unterschiedenes bezeichnet, so ist doch vollkommen deutlich, daß sich auch bei Arendt der öffentliche Ort durch Grenzziehung zum (nicht ganz menschlichen) Privaten und seinem intimen Gehaltsinhalt konstituiert. Eine »Gesetzesmauer«, eine Grenze, ein Grenzraum erschafft den idealen Raum des öffentlichen Politischen, den Stadtstaat, die Polis (vgl. 61). »Ohne die Mauer des Gesetzes konnte ein öffentlicher Raum so wenig existieren wie ein Stück Grundeigentum ohne den es einhegenden Zaun« (62). »Die Mauer des Gesetzes war heilig, aber nicht sie selbst, sondern nur das, was sie einhegte, war eigentlich politisch.« (61) Neben dieser Limitierung nach außen findet sich auch das Motiv der Binnenregulierung in Arendts Öffentlichkeitsbegriff. Binnenregulierung ist bezeichnet durch die spezifisch menschlichen Tätigkeiten des Sprechens und Handelns, frei von den Notwendigkeiten der Erzeugung des Lebens; der Raum der Polis ist das Reich der Freiheit (vgl. 33), dem »Nicht-Durchschnittlichen vorbehalten« (42), der »Vortrefflichkeit« (48). Neben der Dauerhaftigkeit konstituiert auch die Sichtbarkeit (vgl. 49ff) den öffentlichen Ort, dessen »Leuchtkraft«, dessen »blendend unerbittliche(s) Licht« (51) das gesamte Leben strahlend erhellt. Die Struktur dieses hell erleuchteten Raumes »versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen.« (52). Öffentlichkeit ist der Ort, »zu versammeln, das heißt, zu trennen und zu verbinden« (ebd.).

Das solchermaßen binnenstrukturierte und nach außen limitierte ideale Bild politischer Öffentlichkeit ist auch nach Arendt heute in Gefahr. Die »Massengesellschaft«, die die Arbeit veröffentlicht, die doch gar nicht in den Bereich des »würdigen Öffentlichen« gehört, da sie der Sphäre des Lebensnotwendigen angehört, ist weltlos geworden; in der »Massengesellschaft« hat »die Welt die Kraft verloren«, zu versammeln (52). Moderne »Weltlosigkeit« (54), »Weltentfremdung« (249) und Weltverlust (103) gründen sich in »Phänomenen der Privatisierung« (57), der Zerstörung des öffentlichen Raumes (vgl. 58), dem »Absterben des Öffentlichen« (59), der »moderne(n) Entdeckung der Intimität« (66), dem »Verschwinden der Kluft« zwischen dem Privaten und Öffentlichen in der Neuzeit

(vgl. 35), dem Verwischen der »Scheidelinie zwischen Haushalt und Polis« (37). Die Linien zwischen dem Öffentlichen, dem Privaten, dem Intimsten als modernster Ausdifferenzierung und der immer etwas ungreifbaren gesellschaftlichen Sphäre (vgl. 39) verwischen sich. Konformismus und »Sich-Verhalten« dominieren heute (vgl. 41, 44), das Gesellschaftliche an Stelle des Politischen dominiert das Öffentliche, so »daß das Handeln immer weniger Aussicht hat, die steigende Flut des Sich-Verhaltens einzudämmen« (44). Arendt sieht »die Besitzergreifung des öffentlichen Bereiches durch das Animal laborans« (121). Die würdige, genuin politische Tätigkeit des Handelns droht gegenüber den unpolitischen Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens zu verschwinden, die Veröffentlichung des Lebensprozesses produziert dramatischen Weltverlust. Die gemeinsame Welt geht damit in Stücke, erlebt »katastrophale(n) Zusammenbrüche«, verschwindet gar (vgl. 57). Noch einmal schärfer formuliert: da die Tätigkeiten den ihnen jeweils »zugehörigen Ort in der Welt« (70) verlassen haben, muß das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten zerfallen.

Alle drei hier interessierenden Motive sind klar präsent: Binnenregulierung (die Emphase des Handelns), Limitierung nach außen (die Grenzziehung zu allen anderen Sphären) und Demokratieverlust (Weltentfremdung, Zusammenbrüche der gemeinsamen Welt). Mit großer Leidenschaft und Eindringlichkeit besteht Arendt auf einer ganz eigenständigen und eigenwilligen Logik und Würde des Öffentlichen. Arendts Insistieren auf einer nicht privaten, nicht emotionalen, nicht subjektiven, nicht personalen Struktur politischer Öffentlichkeit basiert auf ihrer Analyse der systematischen Strukturlosigkeit totaler Herrschaft und deren repressiver, uniformierender Gleichschaltung der Privatheit (vgl. 1991, 543). Die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* fundieren so die *Vita Activa*. Schmerz, nicht Liebe, ist bei Arendt entsprechend die intimste aller menschlichen Empfindungen (vgl. 1989, 50).

Die dritte Perspektive auf Öffentlichkeit und ihren Zerfall, die ich hier präsentieren möchte, ist deutlich weniger normativ orientiert; die Sorge um die Würde des Öffentlichen ist eher kulturhistorisch fundiert, gewinnt aus einer materialreichen stadthistorischen Darstellung ihre Betrachtung der heutigen Situation: Richard Sennetts *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, als letzter der drei hier zur Debatte stehenden Texte erschienen. Die »öffentliche Geographie«, die Sennett (1983, 74) als die heutige beschreibt, ist gekennzeichnet durch die »Zerstörung des öffentlichen Raums« (375), durch den »Verfall der öffentlichen Sphäre, in der es nichtpersonale Bedeutung und ein nichtpersonales Handeln gab« (426), durch eine »intime Sichtweise der Gesellschaft« (17), durch ein »Wechselverhältnis zwischen verstärkter Introspektion und nachlassender sozialer Anteilnahme«, in der die öffentliche Sphäre »leer zurückbleibt« (26f), und durch die »Überlagerung des Öffentlichen durch das Private« (44), die »Psychologisierung des politischen Diskurses« (47), die »Vorherrschaft der Authentizität« (49), den »Aufstieg der Intimität« (63). In dem historischen Prozeß, den Sennett beschreibt, ging die zentrale Vorstellung verloren, daß die öffentliche Sphäre durch nichtpersonale Bedeutung, unpersönliche bzw. unpersonalisierte Fragestellungen (vgl. 18f.), durch Regeln und Spielregeln, durch eine von anderen Erfahrungsfeldern verschiedene Würde (vgl. 25), durch das »Spielen einer Rolle« (57)

und durch Konvention (58) strukturiert war und sein sollte. Denn »Konventionen, Kunstgriffe und Regeln« stehen der Intimitätsempphase entgegen (ebd.). Sennett geht sogar so weit zu behaupten, »daß Theatralität in einem spezifischen, und zwar feindlichen Verhältnis zur Intimität steht und in einem nicht minder spezifischen, aber freundschaftlichen Verhältnis zu einem entfalteten öffentlichen Leben« (ebd.). Im Aufstieg der »Persönlichkeit« im 19. Jahrhundert sieht Sennett den Beginn des Zerfalls begründet, da in ihr zusehends »Darstellung« durch »Verkörperung« abgelöst wird, der Charakter gegenüber Handeln und Programmatik an dominanter Bedeutung gewinnt (vgl. u.a. 144 und den gesamten dritten Teil). Die »Person« wird zu einer »gesellschaftlichen Kategorie« (166), Öffentlichkeit wird zur Aktivität weniger und zur passiven Erfahrung vieler schweigender ZuschauerInnen in ihrer »disziplinierte(n) Stille« (266). Gerade diese Zurücknahme öffentlicher Expressivität bringt den gegenseitigen Wunsch hervor, »näherzurücken, um zu erfahren, was man empfindet« (195). Neben der offensichtlichen »Unterwerfung unter die wenigen Akteure« (275) erzeugt diese »öffentliche Geographie« die Tendenz zur »destruktiven Gemeinschaft« (vgl. 281ff), in der die eigenen Interessen und Urteilsfähigkeiten an eine »Kollektivpersönlichkeit« (285) delegiert werden, in der kollektives Sein statt kollektives Handeln dominiert (vgl. 286). Einzig mögliche Aktivität einer solchen »destruktiven Gemeinschaft« ist »Reinigung«, »Ausschließung«, »Bestrafung« (ebd.), Feindseligkeit gegen Außenseiter (vgl. 305) und »Säuberung« (319). Der scheinbare »Ort der Brüderlichkeit« wird so zum »Ort des Brudermords« (379). Innerhalb dieser Gemeinschaft wird Bindung durch »wechselseitige Selbstoffenbarungen« (333) erzeugt: die Tyrannei der Intimität in ihrem destruktiven Ausdruck.

Einer intimisierten Gesellschaft mangelt es, Sennett zufolge, an »Zivilisiertheit« (335), d.h. der Fähigkeit, durch Distanz gesellschaftliche Beziehungen aufzunehmen und herzustellen. Sie lebt in »der irrigen Annahme, Anonymität sei per se ein moralisches Übel« (393), sie fürchtet »nichtpersonale Beziehungen und Verhältnisse« (391), sie mißtraut Ritual und Geste (vgl. 396), Kunstgriff und Konvention (vgl. 423). Doch gerade in ihrer Absicht, entfremdende Schranken zwischen den Menschen zu beseitigen und Nähe und Wärme herzustellen, erzeugt sie destruktive, herrschaftliche, narzißtische, selbst-bezügliche Beziehungen, erliegt einer Fiktion, »als nähmen Machtverhältnisse um so menschlichere Züge an, je intimer der Raum ist, in dem sie wahrgenommen werden« (427).

Die scharfe Spaltung der verschiedenartigen Sphären ist demnach auch bei Sennett zentrales Thema, die ausgefeilte Regelung der öffentlichen Sphäre stiftet auch bei ihm genuin politisches Handeln. »Barrieren«, »Grenzen«, »Distanzen«, ein »gewisse(r) Schutz voreinander« (393) formieren das Öffentliche und auch die Möglichkeit einer kritischen, eingreifenden, radikalen Politik. Erst aus dem »Mythos, demzufolge ... sämtliche Mißstände der Gesellschaft auf deren Anonymität, Entfremdung, Kälte« beruhen, entsteht die »Ideologie der Intimität« (329). Der »Mangel einer starken nichtpersonalen Kultur« (325) ist das Problem. Einer Öffentlichkeit, die nach intimisierten, personalisierenden, privatisierenden Mustern verfährt, gilt auch hier die gesellschaftstheoretische Sorge. Und wie Arendt und Habermas sieht auch Sennett dadurch zugleich die Sphäre der Privatheit und Intimität selbst bedroht.

So disparat Hannah Arendt, Jürgen Habermas und Richard Sennett in philosophischer Herkunft, Inhalten und Erkenntnisinteressen auch sein mögen, so einig stellt sich ihr Bild des Öffentlich-Politischen dar: Öffentlichkeit erscheint nur deshalb und dann als das Terrain demokratischer Freiheit, als ein Terrain scharf ausgeleuchteter »Helle«, weil und indem dieses Terrain kühl strukturiert und reglementiert ist. Vielfältige Rituale und Regeln stiften erst den Ort, an dem demokratisch gesprochen werden kann: Rollen und Masken (Sennett), Regeln und Ausgrenzungen auf der Agora (Arendt), das sich selbst rasonierende Publikum (Habermas) schaffen erst die Freiheit des Sprechens und Handelns. Bühne, Agora und Publikum bezeichnen *keine* Orte, an denen offen und strukturlos gesprochen wird; selbst emotionale Expressivität ist immer kontrolliert. Die Inhalte dieser kontrollierenden/kontrollierten Struktur scheinen dabei Vorstellungen von Freiheit geradezu entgegengesetzt zu sein: Rollen werden eingenommen und Authentizitätsverbote werden aufgestellt (Sennett), Formen und Inhalte Machtvollen Handelns werden bestimmt (Arendt), private Erfahrungen werden dem Öffentlichen zum politischen Problem (Habermas), Personalisierungen und Gemeinschaftlichkeit werden verboten (Habermas und Sennett), Intimität erscheint als falsche Romantik (Arendt), Abgrenzung und Trennschärfe zu anderen Sphären werden angeordnet (Habermas, Arendt, Sennett). Öffentlichkeit ist damit in allen drei Konzeptionen ein der Alltäglichkeit, Vertrautheit und Wärme sehr weit entrückter, hochritualisierter und würdevoller Ort – leicht befremdlich für einen emphatischen Ort der Freiheit! Der Verlust der kühlen Struktur erst – Arendts Auseinanderbrechen, Sennetts Zerfall, Habermas' Strukturwandel – produzieren in der Perspektive aller drei TheoretikerInnen einen Freiheitsverlust. Es ist ein Freiheitsverlust durch Regelverlust, durch Regelzerfall.

Feministische Perspektiven auf den Ort des Öffentlichen

Daß ein solchermaßen durch Rituale, Rollen und Grenzen kühl strukturierter Ort feministisches Mißtrauen erwecken mußte, ist kaum verwunderlich, zumal die theorie- und realgeschichtlichen Konstitutionsbedingungen dieser so konturierten Öffentlichkeit die Mehrheit der menschlichen Spezies (und nicht nur die weibliche) für lange Zeit wirksam ausgeschlossen haben. Doch nicht allein der allzu evidente Frauenausschluß steht auf der Agenda feministischer Kritik der Öffentlichkeit. Auch die interne Strukturiertheit und die scharfe Limitierung des Öffentlichen standen und stehen zur Diskussion und politischen Disposition. Die innere Strukturiertheit des Öffentlichen ist androzentrisch; Rollen, die eingenommen werden, ein Publikum, das sich selbst rasoniert, Rituale, die Sachlichkeit erzeugen, ein formalisiertes und eingeübtes Sprechen, dessen Inhalte bekannt sein müssen, verweisen auf spezifische personale Erfahrungen, die die Anteilnehmenden an Öffentlichkeit erlernt, eingeübt und verinnerlicht haben müssen. Feministisch betrachtet signalisieren diese Binnenstrukturen des öffentlichen Ortes: Die hier Sprechenden und Handelnden sind sozial-männlichen Geschlechts, ihre Sprache ist sach- und nicht personenbezogen, ihre Weise des Verstehens ist nicht-empathisch, sie erkennen einander als Gleiche und Eingeweihte. Sie partizipieren an einer von ihnen selbst hergestellten »öffentlichen

Geographie« im Sennettschen Sinne des Begriffs. Es ist *ihre* Geographie, und sie ist patriarchalisch.

Dem Bild einer vom intimen Privaten abgetrennten Sphäre des Öffentlichen-Politischen hat feministische Gesellschaftstheorie immer mit Leidenschaft widersprochen. Carole Pateman hat dies treffend so resümiert:

»The dichotomy between the private and the public is central to almost two centuries of feminist writing and political struggle; it is, ultimately, what the feminist movement is about. ... feminist criticism is primarily directed at the separation and opposition between the public and private spheres« (Pateman 1983, 281).

Immer wieder haben westeuropäische und nordamerikanische Feministinnen, gleichsam strömungsübergreifend, »dem« Staat, »dem« Patriarchat, »dem« Militär stereotypisierte Tugenden der Intimität entgegengesetzt: Fürsorge, Liebe, Personenbezogenheit, Intuition, Empathie, Friedfertigkeit und Bindungsfähigkeit. Das vor kurzem in deutscher Übersetzung erschienene bekannte Werk Sara Ruddicks, *Maternal Thinking* (dt. 1993), ist ein ebenso typisches wie klassisches Beispiel für diese Argumentationsfigur, die stereotypisierte Rollenzuweisungen an Frauen und Kleinfamilie gleichsam affirmativ aufnimmt und positiv wendet. Ruddick kommt, trotz durchaus kritischer Betrachtungen über die sogenannte »mütterliche Praxis«, zu dem prototypischen Schluß: »Mütter sind zwar nicht von Natur aus friedfertig, aber die Kindererziehung ist eine 'natürliche Quelle' für Friedenspolitik.« Sie müsse deshalb »in öffentlichen Aktionen zum Ausdruck gebracht werden« (ebd., 136). Die mütterlichen Prinzipien der Gewaltlosigkeit möchte Ruddick in die Öffentlichkeit getragen wissen (vgl. 152f, 192f, 196f). Die »Symbole mütterlicher Praxis in eine politische Sprache« (197) zu übersetzen, diese Klischees selbstbewußt in der Öffentlichkeit zu verankern (vgl. ebd.), erscheinen nicht nur bei Ruddick als feministisches Heilmittel gegen die androzentrische Binnenstruktur politischer Öffentlichkeit. Die Praxis der Frauenfriedensbewegung, der Ökofeministinnen, der Proteste nach Tschernobyl, aber auch die Theorie und Praxis der Alten Frauenbewegung hierzulande und in den Vereinigten Staaten belegen, wie verbreitet die Hoffnung auf eine Feminisierung und Intimisierung des Öffentlichen durch sozial-weibliche »Personalität« ist. Nicht allein der quantitative Eintritt der Frauen in politische Öffentlichkeit, sondern gerade weibliches Different-Sein erscheinen als Lösungsweg aus einer formalisierten, vermachteten, herrschaftlichen Sphäre des Öffentlichen. Chodorows Polarisierung – weibliche »Weltverbundenheit« versus männliche »Separatheit« (vgl. 1985, 220) – und Gilligans Dichotomie – weibliche Ethik des »care« versus männliche Moral der Rechte (vgl. 1984) – liegen als differenztheoretische Fundierungen solcher Theorie und Praxis zugrunde. Ebenso zentral sind diejenigen Arbeiten, die, als gleichsam andere Seite der argumentativen Medaille, eine kritische Analyse der Spaltung der Sphären des Öffentlichen und Privaten präsentieren, beispielsweise die ideengeschichtlichen Arbeiten von Jean Bethke Elshain (1981), Elisabeth List (1986), Seyla Benhabib und Linda Nicholson (1987) sowie die realgeschichtlichen Arbeiten Karin Hausens (1976, 1990). Diese Texte sind Beispiele für den von Pateman angesprochenen »feminist criticism« der »separation and opposition between the public and private spheres« (1983, 281).

Meine eigene wissenschaftliche und politische Position, gewonnen aus der

Auseinandersetzung mit »main stream« und feministischer Utopie, war bislang in der Frage des Öffentlichen auch deutlich durch die Ablehnung eines hochformalisierten, reglementierten und trennscharf gehaltenen androzentrisch-strukturierten politischen Terrains geprägt. Öffentlichkeit als genau und kühl bezeichnete und limitierte Sphäre erschien mir als ein von der Freiheit recht weit entrückter Ort. Das Bild vergesellschafteter Privatheit und das damit direkt vermittelte Bild einer privatisierten Öffentlichkeit galten mir bislang dazu als Gegenbild. Die Professionalität des Politischen, dessen krassestes Beispiel nur der Zynismus der politischen Klasse ist, habe ich mit der Vorstellung einer gemeinschaftlichen Verantwortlichkeit kontrastiert. Der formalisierte Bereich des Öffentlichen sollte an den herrschaftlich zugeschriebenen sozial- weiblichen Fähigkeiten regenerieren, mein Bild war das einer Vergesellschaftung von Intuition, Empathie, Emotionalität, Assoziativität, Bindungsfähigkeit und -willigkeit, Hilfe, Fürsorge und Personenbezogenheit. »So wie Privatheit gleichsam hin auf kommunale Strukturen erweitert wird, so wird Öffentlichkeit von der anderen Seite der Polarität her ... dezentralisiert. Aus der Sphäre bürgerlicher Privatheit wird die Humanität von Bindungen, aus der öffentlichen Sphäre die demokratische Idee selbstbestimmter Verantwortung utopisch aufgenommen.« (Holland-Cunz 1993, 47) Die »Ent-Patriarchalisierung des Öffentlichen« (ebd.) durch »weibliche Tugenden«, eine demokratische Entpolarisierung der Sphären erschien als angemessenes Gegenbild zur formalisierten patriarchalen Öffentlichkeit; zugespitzt formuliert: mit Empathie gegen Rituale, Intuition statt Konvention, personalisierte Bindung anstelle sachbezogener Verhandlung. Die Entstrukturierung des Öffentlichen durch eine sozial-weibliche, gleichsam liebevolle Praxis erschien mir als angemessener, utopieträchtiger Ausweg aus herrschaftlicher patriarchaler Öffentlichkeit.

Die Problematik der entpolarisierenden Position

Ich bin mir nicht sicher, ob dieses entpolarisierende Gegenbild als langfristige feministische Perspektive nicht weiterhin Gültigkeit beanspruchen sollte, ich möchte jedoch bezweifeln, ob es sich kurz- und mittelfristig gedacht noch um eine sinnvolle Theoretisierung des Öffentlich-Politischen handelt. In mehrfacher Hinsicht hat die politische Realität die utopisch-inspirierten, anti-patriarchalen, dichotomie-kritischen schönen Hoffnungen erschüttert. Der Eintritt der Frauen und ihrer »weiblichen Tugenden« in die Sphäre des Öffentlichen hat nicht zu einer Revision im beschriebenen Sinne beigetragen, Quotierung hat die Institutionen noch nicht verändern können, Frauen in Machtpositionen betreiben keine grundlegend »andere«, »menschlichere« Politik. Der unvermeidliche feministische Hinweis darauf, daß die »kritische Masse«, an der die Quantität (weiblicher Führungspositionen) in eine (andere institutionelle) Qualität umschlagen könne, noch nicht erreicht sei, scheint mir zusehends ein legitimatorisches Argument zu sein. Noch nicht einmal ein ganz vorsichtiger und äußerst optimistischer Blick enthüllt bislang subtile Spuren dieser anderen Qualität, die da feministisch erhofft worden ist. Im Gegenteil – der gleichsam ungeschützte Eintritt der Frauen in ein Terrain, dessen Rituale und Verfahren, dessen »Helle und Leuchtkraft«,

dessen Handeln und Sprechen ihnen wenig vertraut sind, verführt allzu schnell dazu, auf die bekannten Muster und Tugenden der Intimität zurückzugreifen. Daß die solchermaßen *entkontextualisierten* »privaten Tugenden« im Öffentlichen geradezu kontrafaktisch wirken können, haben in letzter Zeit Carol Hagemann-White (1994) und Ute Annecke (1990), Dörthe Jung (1993) und Angelika Ebrecht (1993), Brigitte Altenkirch (1989) und Karin Flaake (1993) vor allem bezogen auf Arbeitszusammenhänge zwischen Frauen deutlich gemacht. Entgegen meiner utopie-geleiteten Annahme, Empathie und Fürsorge würden im Öffentlichen eine Ethik politischer Verantwortlichkeit erzeugen, scheint die Realität einer personalisierenden und intimisierten politischen Öffentlichkeit eher auf Repressivität und Kontrolle zu verweisen. Was im Privaten im positiven Sinne Bindung erzeugt, erzeugt offensichtlich, transportiert Frau es entkontextualisiert ins Öffentliche, *Herrschaft* an Stelle von *Bindung*. Im Sennettschen Sinne findet gleichsam eine »Vertauschung und gegenseitige Durchdringung« beider Welten statt, die letztlich zu repressiver Vergemeinschaftung führen kann. Mit ihrer heftigen Polemik gegen den »Betroffenheitskult« hat Cora Stephan (1993) die Analyse Sennetts für die aktuellen bundesdeutschen Verhältnisse fruchtbar gemacht. Nicht ganz zu Unrecht beschuldigt Stephan auch die Frauenbewegung, dem politischen »Gefühlssprech« Vorschub geleistet zu haben (vgl. ebd., 18, 24, 29, 111ff).

Doch nicht nur der feministische Marsch in die Öffentlichkeit, auch die westdeutschen Feminismus-internen Strukturen widerlegen die schönen Hoffnungen. Gerade in den eigenen, innerfeministischen Zusammenhängen mußten Frauen in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren schmerzlich lernen, daß die Strukturlosigkeit der Intimität keineswegs zwangsläufig mit Basisdemokratie, Hierarchielosigkeit und positiv erlebten Bindungen unter Frauen einhergehen muß (dazu bereits Joreen 1982; vgl. Annecke 1990 und Holland-Cunz 1990).¹ Der emphatische Entwurf einer personalisierten, unreglementierten, »wärmerden« Konventions- und Regellosigkeit im Öffentlichen kann also noch nicht einmal innerfeministisch durch langjährige Erfahrungen erfolgreich belegt werden. Die »Überlagerung öffentlicher Situationen durch eine unangemessene private Vorstellungswelt«, wie sie Sennett (1983, 169) immer wieder deutlich kritisiert, sollte demnach nicht länger als hoffnungsfrohe feministische Perspektive skizziert werden. Mit der Infragestellung meiner eigenen, Öffentlichkeit entformalisierenden Position näherte ich mich damit den theoretischen Plädoyers von Elisabeth List (1986), Anne Phillips (1991) und Jean Bethke Elshtain (1981) an, die, trotz scharfer Kritik an der Spaltung, für eine Aufrechterhaltung der Trennung beider Sphären argumentieren.

Das eigentliche Problem aller feministischen Theoriebildung zum Öffentlichen scheint mir jedoch die permanente und explizierte Bezugnahme auf den privaten Gegenpart zu sein. Der Begriff des Öffentlichen wurde zu lange und ausschließlich aus dem Blick des Privaten thematisiert. Da feministische Theorie und Praxis der Neuen Frauenbewegung von Beginn an auf »das Private«, »the personal« als das (auch) Politische bezogen waren, ist diese dauerhafte theoretische Perspektive durchaus politisch naheliegend. Würde jedoch ein feministischer Begriff des Öffentlichen in weniger enge Verbindung zum (emphatischen)

feministischen Persönlichkeitskonzept gestellt, sondern im Gegenteil, gleichsam auf dem Boden der Kritik Birgit Meyers (1992) am demokratietheoretischen Defizit feministischer Theorie, in einen explizit und ausschließlich demokratietheoretischen Kontext gestellt, so würden die kühlen formalisierten Strukturen des Öffentlichen eine andere Bedeutung erhalten können. Zu fragen wäre dann, in welcher Weise die Regeln und Inhalte demokratischer politischer Öffentlichkeit die Artikulation der spezifischen Lebens- und Politikerfahrungen von Frauen behindern oder fördern können, in welcher Weise das Öffentliche gegebenenfalls umzugestalten wäre, damit es nicht allein androzentrischer/androkratischer Ritualisierung Ausdruck verleiht. Daß feministische Gesellschaftstheorie das komplex-verwobene Verhältnis beider Sphären zueinander bislang eher simplifizierend bestimmte, ist das *eine* Problem; daß die zeitgenössische feministische Theoriebildung aber *keine distinktive, für sich allein stehende, nicht polarisierte Begrifflichkeit des Öffentlichen* kennt, ist der andere, mindestens ebenso gravierende gesellschaftswissenschaftliche Mangel, der mit der Ferne zu demokratietheoretischen Überlegungen unmittelbar korreliert ist.

Es erscheint wie eine historische Ironie, daß zu dem Zeitpunkt, an dem Frauen heute machtvoll den »Eintritt« ins Öffentliche und seine Umstrukturierung durch die »weiblichen Tugenden« der Intimität begehren und fordern, die zur Rettung vorgesehene Struktur(-losigkeit) bereits das Öffentliche durcherrscht und zum demokratischen Problem geworden ist. Noch schärfer formuliert: Das wärmende feministische Gegenbild ist nur das unwillentliche Spiegelbild der herrschenden Verhältnisse. Falsche und falsch-plazierte Authentizität, betroffenheitsrhetorisches »Sich-Verhalten«, politisch folgenlose Gefühlsoffenbarungen, zu Repressivität (ver-)führende Intimisierungen sind die falschen Mittel gegen die zerfallende politische Öffentlichkeit, denn sie reproduzieren genau ihren heute herrschenden Modus. Emotionalität um der Gefühle willen, Persönlichkeitskultivierung ohne inhaltliche Handlungsbezüge, wechselseitige Selbst-Offenbarungen zur hilflosen Erzeugung von Nähe und Wärme, ein Welt-Verhältnis, das vor allem ums eigene Selbst und dessen differente Tugenden zentriert ist, gehören nicht bzw. nicht länger in eine feministische Theorie und Praxis der Sphäre politischer Öffentlichkeit, zumal die politisch-positive Besetzung des weiblichen Lebenszusammenhangs und seiner zentralen Institutionen und Artikulationsformen die herrschaftlich konstituierten und herrschaftsreproduzierenden Seiten dieser Lebensrealitäten »im Patriarchat« (Stichwort Mittäterschaft) unterschlägt.

Ich gebe an dieser Stelle gerne zu, daß mir die Vorstellung einer Verabschiedung liebgewordener feministischer Topoi einer liebevollen demokratischen Öffentlichkeit keineswegs leichtfällt. Daß die immer weitergehende Personalisierung von Politik, ihre auf den Charakter einzelner eingeengte Intimisierung, die Ersetzung politischer Programmatik durch Persönlichkeitspolitik zu einem dramatischen Verlust demokratischer politischer Öffentlichkeit führt bzw. führen muß, kann jedoch nahezu täglich an den parteipolitischen Praxen untersucht und belegt werden. Die sogenannte politische Klasse dokumentiert, wie das öffentlich-politische Terrain unter Bedingungen aussieht, die um personalisierte Tugenden der Authentizität kreisen. Einzelne Charaktere erscheinen als das

Ganze der öffentlichen Debatte, Personen stehen für Sachprobleme, die Ferne zu gesellschaftlichen Grundproblemen wächst, die Lösungsvorschläge sind hoffnungslos unangemessen.

Wenn eine entkontextualisierte Moral der Intimität im Öffentlichen kontrafaktische Wirkungen zeigt, wenn das Öffentliche zusehends den Phantasien der politischen Klasse überlassen wird, wenn die persönliche, private, »ideologisch-fiktive Welt« (Arendt 1991, 645) einzelner sich immer stärker politisch gewaltsam organisiert, ist der feministische Rekurs auf die privaten Tugenden eine entschieden zu einfache Antwort auf den Zerfall des Öffentlichen. Die »strahlende Helle« des Öffentlichen kann vielleicht doch nicht vornehmlich vom »Dunkel des privaten Hauses« aus neu erleuchtet werden! Es äußert sich darin eine Ferne und Fremdheit zu demokratischer politischer Öffentlichkeit, die sich Öffentlichkeit mit dem Bekannten der Intimität vertraut machen will, statt sich das »unbekannte« Terrain wirklich anzueignen. Sennett ist hier erfrischend klar: »... eine Revolte gegen Repression, die sich nicht auch gegen die Personalisierung der Öffentlichkeit richtet, ist keine wirkliche Revolte.« (1983, 238) Sie ersetzt nur den einen, bürgerlich-patriarchalen »Modus von Persönlichkeit« durch einen mütterlich/weiblich-runderneuernten.

Eine neue Konzeptualisierung des Öffentlichen in feministischer Perspektive

Die Revision oder gar Neuerfindung eines feministischen Begriffs des Öffentlich-Politischen ist demnach notwendig und schwierig zugleich. Jegliche feministische Theoretisierung muß zunächst einmal die reale widersprüchliche Durchdringung der beiden Sphären im Blick behalten, ohne den Herrschaftscharakter der grundlegenden, gleichsam die Durchdringung durchdringenden Spaltung der Sphären aus der Analyse auszugrenzen. Sie muß die berechtigten Ansprüche von Frauen auf eine »andere«, Partizipation erleichternde Struktur des Öffentlichen berücksichtigen, ohne in Informalitäts- und Strukturlosigkeitsemphase zu verfallen. Doch die komplizierte Analyse des mehrstufigen, komplexen Verhältnisses beider Sphären zueinander und ihre politisch-strategischen Konsequenzen bilden nur die erste Voraussetzung zu einem theoretischen Entwurf, der die *Eigenständigkeit* des Öffentlichen gegenüber dem bislang privilegierten Blick vom Privaten aus hervorzuheben hätte.

Die dunklen Punkte im Bild einer weiblich-intimisierten, feminisierten Öffentlichkeit (Repressivität durch Personalisierung, entkontextualisierte Schein-Familiarität, vergemeinschaftende Diskussionsmodi an Stelle sachlicher Verhandlung) weisen eine erste Richtung der Revision. Einige Anforderungen an jede öffentliche Kommunikation ergeben sich unmittelbar im Anschluß daran: Kontextangemessenheit öffentlicher Redeweisen bei gleichzeitig kritischer Betrachtung ihrer androzentrischen Gehalte; Klarheit und Bewußtheit in Hierarchien, Arbeits- und Aufgabenteilungen, Rollen und Rollenerwartungen; Unterscheidung der Kommunikationsebenen und -stile statt diffuser Vermischung und Präsentation und Vereinnahmung der jeweils »ganzen Person«; keine Schein-Familiarität, Pseudo-Vertrautheit und Intimitätsansprüche im öffentlichen Raum; Aushandlung von tragfähigen Regelungen, Aushandlung von Verhandlungsmodi.

Dies mag auf den ersten Blick wie ein überflüssiger Ballast von Regulierungen erscheinen, die die Kommunikation eher behindern als fördern. Wenn die öffentliche Rede, innerfeministisch wie außerhalb, derzeit jedoch durch die bewußt unstrukturierten, ja strukturfeindlichen, gar strukturauflösenden Tugenden der Intimität dominiert und tangiert wird, muß feministische Theorie und Praxis über die Einsetzung von Strukturen und Verfahren nachdenken. Es geht grundlegend um Grenzbeziehungen und Regulierungsweisen, um die Einsetzung von Regeln gegen das Problem, das Cora Stephan (1993) die »typisch deutsche« »Formschwäche« genannt hat. Vielleicht müssen wir sogar eingestehen, daß feministische politische Theorie den gleichsam innersten Kern von Demokratie bislang noch nicht verstanden hat – er liegt in der Generierung von gerechten Verfahren der Kommunikation. Diese Verfahrensweisen brauchen dabei keineswegs zwangsläufig repräsentative zu sein (vgl. dazu Habermas 1989); doch ist nach schmerzlicher Selbst-Erfahrung festzuhalten, daß auch basisdemokratische, direkt-demokratische Prozeduren der Regulierung bedürfen. Nach der fünfundzwanzigjährigen Geschichte einer *Politik der Nähe* und ihrer vielfach emphatischen Theoretisierung wäre es meiner Ansicht nach höchst wünschenswert, der feministischen Distanz gegenüber Distanzierungen in Zukunft distanzierter zu begegnen.

Daß Personen (weiblichen und männlichen Geschlechts) politisch handeln und nicht Strukturen die verantwortlichen AkteurInnen sind, kann auch im Rahmen eines stärker regulierten Modells von Öffentlichkeit gedacht werden, wie vor allem an Hannah Arendt zu lernen ist. Das Arendtsche »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« ist ein gestalteter und gestaltbarer Rahmen, gleichsam eine nichtpersonale Struktur personaler Bezüge. Eine solche Struktur braucht ein bewußtes Maß an Selbst-Distanzierung der in ihr Handelnden, freilich eine Selbst-Distanzierung ohne Selbst-Verlust im Arendtschen Sinne, braucht ein öffentliches Handeln, »das einen gewissen Abstand von der Person des Handelnden, seiner Biographie, seinen Lebensverhältnissen und Bedürfnissen wahr«, um noch einmal mit Sennett zu sprechen (1983, 119). Dieser Abstand hätte ein doppeltes zu sein: er hätte sowohl für die eigene Person als auch für das Gegenüber zu gelten. Damit die politisch Handelnden nicht »über- und ineinanderfallen« (Arendt) wären die Tugenden der Intimität unter diesen Prämissen, *wenn überhaupt*, nur noch in konventionalisierter, ritualisierter, gleichsam kodifizierter und institutionalisierter Form sinnvoll und dem öffentlichen Terrain angemessen. Das Arendtsche Selbst, das sich *nicht* verliert, ist nicht ein selbstbezügliches Selbst, sondern ein der *Welt* konzentriert zugewandtes. Erst in seiner *Welt*-haftigkeit gewinnt es sich selbst.

Es erscheinen hier, so hoffe ich, die ersten Konturen des Bildes einer »zivilisierten Gemeinschaft« in Abgrenzung zu Sennetts Darstellung der »unzivilisierten Gemeinschaft« (vgl. 1983, 371ff). Diese zivilisierte *Gemeinschaft* hebt in sich die personale Verantwortlichkeit und Handlungsfähigkeit und die *gesellschaftlichen* Verfahrensmodi zu einer neuen Synthese auf, verbindet also die eher gemeinschaftliche Orientierung des auf Bindung zentrierten feministischen Modells mit der deutlich gesellschaftlichen Orientierung eines strikt prozeduralen Modells, institutionalisiert und rationalisiert die Idee fürsorgender Nähe und

Verantwortlichkeit. Ist der vielbeschworene Term »Zivilgesellschaft« genaue genommen ein Pleonasmus, der die Seite der Gesellschaftlichkeit gleichsam verdoppelt, so erscheint die zivile Gemeinschaft als ein öffentlicher Ort, an dem erkennbare Personen in nicht-personalisierter Weise persönlich verantwortlich nach ausgehandelten Regeln Aushandlungen hervorbringen. Tönnies' Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft (1887) und die aktuelle Wiederentdeckung dieser Begriffspolarität liegen damit, gleichsam als verdeckter Gehalt, der Polarisierung von Privatheit und Öffentlichkeit zugrunde. Die Theoretisierung des Verhältnisses von Öffentlichkeit und Privatheit in den Begriffen von Gesellschaft und Gemeinschaft scheint mir ein sehr vielversprechender Ausgangspunkt zu sein. Beide Begriffspaare suggerieren einerseits Trennschärfe, stellen jedoch andererseits politische Theorie vor die weitreichende Frage nach der Bedeutung politischer Regulierung im Verhältnis zum Sinn politischer Bindung und den (Un-)Möglichkeiten ihrer Synthesis.

Es geht für eine feministische politische Theorie des eigenständigen Öffentlichen keineswegs darum, sich der Dignität des von KlassikerInnen konturierten Bildes der Öffentlichkeit schlicht reproduzierend anzuschließen. Denn auf allen vier genannten Ebenen integriert feministische Theorie bislang marginalisierte oder ausgegrenzte Inhalte. Auf der Ebene der Analyse des Verhältnisses der Sphären zueinander wird sie die Abwertung des privaten Bereichs zu einem Hinterhof des Öffentlichen nicht mitmachen, so daß die Analyse der Spaltungen und Durchdringungen beider Sphären an Komplexität gewinnen wird. Auf den Ebenen politischer Partizipationsmöglichkeiten und öffentlicher Kommunikationsweisen berücksichtigt sie die Erfahrungen des weiblichen Lebenszusammenhangs, ohne diesen jedoch positivieren und privilegieren zu dürfen. Und schließlich bietet sich auf der Ebene des begrifflichen Entwurfs die Möglichkeit, dem Insistieren auf der ausschließlich formgebenden Reflexion von Regeln der Freiheit die Inhalte verantwortlicher Bindung entgegenzuhalten. Die *Inhalte* der Sphäre der Privatheit und Intimität, nicht die *Formen* ihrer Kommunikation, wären im Öffentlichen zu verankern und mit kühlen, distanzierten Redeweisen, der öffentlichen Form, zu verbinden. Mit Arendt wäre in Zukunft genauer zu bedenken, »wie sehr der Sinn menschlichen Tätigseins von dem Ort abhängt, an dem es sich vollzieht« (1989, 75). Nicht jede Form hat ihren Sinn an jedem Ort, aber alle Erfahrungsinhalte müssen am Ort demokratischer Ver-Handlung präsent sein. Sonst ist er kein wahrhaft öffentlicher Ort.

Anmerkung

- 1 Dies trifft nicht in gleicher Weise für die ostdeutsche Frauenbewegung zu, deren Strukturfeindlichkeit wesentlich geringer ausgeprägt ist; vgl. den hervorragenden Text von Christina Schenk und Christiane Schindler (1993), aus dem die Differenzen zwischen ost- und westdeutschem Feminismus klar hervorgehen.

Literaturverzeichnis

- Altenkirch, Brigitte, 1989: »Die Moral des Nicht-Verletzens in Arbeitsbeziehungen von Frauen«. In: Studienschwerpunkt Frauenforschung am Institut für Sozialpädagogik der TU Berlin (Hrsg.), *Mittäterschaft und Entdeckungslust*. Berlin, 104-115
- Anneck, Ute, 1990: »Das Echo patriarchaler Ergänzungsmoral zwischen Frauen«. In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 28, 59-69
- Arendt, Hannah, ⁶1989: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, Zürich (The Human Condition, Chicago 1958)
- dies., ²1991: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München, Zürich (The Origins of Totalitarianism, New York 1951)
- Benhabib, Seyla, und Linda Nicholson, 1987: »Politische Philosophie und die Frauenfrage«. In: Iring Fetscher, Herfried Münkler (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen, Band 5: Neuzeit*. München, Zürich, 513-562
- Chodorow, Nancy, 1985: *Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*. München (The Reproduction of Mothering, 1978)
- Ebrecht, Angelika, 1993: »Frauenwissenschaft: Frauen schafft Wissen! Schafft Wissen Frauen?«. In: *Politologinnen-Rundbrief* 3, 60f
- Elshtain, Jean Bethke, 1981: *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*. Princeton. N.J.
- Flaake, Karin, 1993: »Lieber schwach, aber gemeinsam als stark, aber einsam? Arbeitszusammenhänge von Frauen aus psychoanalytischer Perspektive«. In: Claudia Koppert (Hrsg.), *Glück, Alltag und Desaster – Über die Zusammenarbeit von Frauen*. Berlin, 42-57
- Gilligan, Carol, 1984: *Die andere Stimme, Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München, Zürich (In *A Different Voice*, Cambridge/Mass. 1982)
- Habermas, Jürgen, 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Darmstadt, Neuwied (zit.n. der 17. Aufl. 1987)
- ders., 1989: »Volkssouveränität als Verfahren: Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit«. In: *Merkur* 484, H.6, 465-477
- ders., 1990: »Vorwort zur Neuauflage 1990«. In: ders., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M, 11-50
- Hagemann-White, Carol, 1994: »Feministische Wissenschaft und feministische Herrschaft. Zum Problem einer Familiarisierung von Macht«. In: Ilse Modelmog, Ulrike Gräbel (Hrsg.), *Konkurrenz und Kooperation. Frauen im Zwiespalt? Münster, Hamburg*, 13-26
- Hausen, Karin, 1976: »Die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere' – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«. In: Werner Conze (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Stuttgart, 363-393
- Hausen, Karin, 1990: »Überlegungen zum geschlechtsspezifischen Strukturwandel der Öffentlichkeit«. In: Ute Gerhard, Mechtild Jansen, Andrea Maihofer, Pia Schmid, Irmgard Schultz (Hrsg.), *Differenz und Gleichheit: Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*. Frankfurt/M, 268-282
- Hölscher, Lucian, 1979: *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*. Stuttgart
- Holland-Cunz, Barbara, 1990: »Konturen einer politischen Ethik der Konfliktbearbeitung«. In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 28, 71-81
- dies., 1993: »Öffentlichkeit und Privatheit – Gegenthesen zu einer klassischen Polarität«. In: *Frei Räume. Raum greifen und Platz nehmen. Dokumentation der 1. Europäischen Planerinnentagung, Sonderheft 92/93*, 36-53
- Joreen, 1982: »Sisterhood kills – Trashing«. In: *Courage* 4, 15-21
- Jung, Dörthe, 1993: »Das Experiment Frauenbewegung – Strukturen der politischen Praxis von Frauen«. In: Renate Rieger (Hrsg.), *Der Widerspenstigen Lähmung? Frauenprojekte zwischen Autonomie und Anpassung*. Frankfurt/M, New York, 23-38
- List, Elisabeth, 1986: »Homo Politicus – Femina Privata? Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie«. In: Judith Conrad, Ursula Konnertz (Hrsg.), *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*. Tübingen, 75-95

- Meyer, Birgit, 1992: »Über das schwierige, aber notwendige Verhältnis von Feminismus und Demokratie«. In: Elke Biester, Brigitte Geißel, Sabine Lang, Birgit Sauer, Petra Schäfer, Brigitte Young (Hrsg.): Staat aus feministischer Sicht. Berlin, 63-74
- Pateman, Carole, 1983: »Feminist Critique of the Public/Private Dichotomy«. In: Stanley I. Benn, Gerald F. Gaus (Eds.), Public and Private in Social Life. London, Canberra, New York, 281-303
- Phillips, Anne, 1991: Engendering Democracy. Cambridge
- Ruddick, Sara, 1993: Mütterliches Denken. Für eine Politik der Gewaltlosigkeit. Frankfurt/M, New York (Maternal Thinking, Boston 1989)
- Schenk, Christina, und Christiane Schindler, 1993: »Frauenbewegung in Ostdeutschland – eine kleine Einführung«. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 35, 131-145
- Sennett, Richard, 1983: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt/M (The Fall of Public Man, New York 1977)
- Stephan, Cora, 1993: Der Betroffenheitskult. Eine politische Sittengeschichte. Berlin
- Tönnies, Ferdinand, 1887: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (Neuausgabe Darmstadt 1979)

Erscheint in: Elke Biester, Barbara Holland-Cunz, Birgit Sauer (Hrsg.): Demokratie oder Andokratie? (Reihe »Politik der Geschlechterverhältnisse«, Band 3) Frankfurt/M 1994. Wir danken dem Campus-Verlag für die Abdruckgenehmigung.



Argument Sonderband Neue Filme
Band 225, 288 Seiten, 45 Abbildgn.
29 DM/225 ÖS/30 SF
ISBN 3-88619-225-3

Das Film Buch

Mit Regisseurinnen wie Mara Mattuschka, Claudia Schillinger, Pipilotti Rist und Cléo Uebelman entwickelte sich in den 80er Jahren europaweit ein feministisches Autorinnenkino, das den Realismus des »Frauenfilms« der 70er überschritt und an die Tradition der Avantgarde anknüpfte. In Filmbeschreibungen, Analysen und Regisseurinnenporträts hält *Blaue Wunder* Rückschau auf die feministische Filmproduktion der letzten zehn Jahre. Das Spektrum reicht vom Dokumentarfilm über Animation und Spielfilm bis zum Experimentalfilm, und auch das Medium Video ist vertreten. Vielfach stehen weibliche Identität und Sexualität im Mittelpunkt, versuchen die Filme jenseits sexistischer Klischees neue Bilder weiblichen Begehrens zu finden und einer weiblichen Schaulust Rechnung zu tragen.

Im guten Buchhandel und bei Argument Vertrieb, Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin

Argument
Hamburg · Berlin

Alex Demirović

Hegemonie und Öffentlichkeit

In der Arbeiterbewegung wie in der Tradition des westlichen Marxismus, vor allem in der Theorie Lukács' und der älteren Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers, wurde das Bürgertum als eine irrationale herrschende Klasse kritisiert. Als irrational galt diese Klasse, weil sie ihre Herrschaft nicht mehr rational legitimieren konnte und zunehmend auf autoritär-staatliche Mittel der politischen Herrschaft zurückgriff. Diese Diagnose verdankte sich der Überlegung, daß eine Herrschaft partikularer Interessen solange rechtfertigbar ist, wie die Herrschenden tatsächlich eine für die Reproduktion der Gesellschaft als ganzer und die Selbsterhaltung aller unerläßliche Organisationsaufgabe erfüllten. Doch mit der kapitalistisch-großindustriellen Entfaltung der Produktivkräfte wurde eine solche Funktion weltgeschichtlich überflüssig. Nicht nur der gesellschaftliche Reichtum, sondern auch der Grad der Vergesellschaftung und der kooperativen Arbeit erschien so groß, daß es der Herrschaft und Führung nicht mehr bedurfte. Die Fortsetzung von Herrschaft verlor jede historische Rationalität, und das Bürgertum erfuhr einen Funktionswandel seiner Existenz. Historisch hatte es seine Macht erlangt, indem es für seine Herrschaft allein Vernunft und die rationalen Normen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit geltend machte und mit diesen universalistischen Prinzipien die Unterstützung des größten Teils der Gesellschaft, der unteren Klassen, des Volkes erhielt. Keine transzendente Rechtfertigung von Herrschaft sollte mehr gelten, die individuelle und kollektive Lebensweise sollten sich allein vor der Richterinstanz der Vernunft jeweils rational ausweisen müssen. Diese Rationalität des Bürgertums wurde nun jedoch – so die Kritik – in dem Maße ausgedünnt und unverbindlich, wie die Arbeiterbewegung stärker wurde und die Produktivkräfte sich entfalteten. Angst vor der Autonomie der Lohnarbeiter bestimmte das Bürgertum dazu, den gesellschaftlichen Reichtum nur noch für den partikularen Zweck des Erhalts der eigenen Herrschaft einzusetzen. Um sich nicht an seinen von ihm selbst vormalig in Anspruch genommenen Rationalitätsstandards messen lassen zu müssen, irrationalisierte es sich kulturell-ideologisch. Die Vernunft, die das Bündnis von Bürgertum und Volksklassen besiegelnde philosophische Formel, hatte für das Bürgertum keinen verbindlichen Charakter mehr; und die Normen der bürgerlichen Revolution verloren trotz aller Lippenbekenntnisse ihren inneren Gehalt und ihre Bedeutung – es ging nicht mehr um ihre Realisierung, vielmehr wurden sie ins Gegenteil verkehrt oder mit dem Faschismus von der Agenda des politischen Handelns abgesetzt.

Vor dem Hintergrund dieser Diagnose der historischen Entwicklungslinie bürgerlicher Herrschaft war die marxistisch-kritische Theorietradition gespalten über die Frage, welche Alternative sich bot und welche Strategie zu verfolgen sei. So wurde einerseits angenommen, daß die Rationalität auf die Arbeiterklasse übergegangen sei, die das Erbe des Bürgertums antreten würde. Aufgrund ihres Klasseninteresses und ihrer Praxis hätten Vernunft und die Freiheitsnormen

der bürgerlichen Revolution für die Arbeiterbewegung weiterhin und zunehmend einen bindenden Charakter; sie sei in der Lage, alle anderen Volksklassen mit diesen idealisierenden und universalistischen Formeln zu vereinen und eine rationale Gesellschaft zu gestalten. Gestützt auf dieses Theorem nahm ein Staat wie die DDR das rationalistisch-demokratische Erbe des Bürgertums für sich in Anspruch, um es gleichsam unter der Führung der Arbeiterklasse als letztlich einziger rationaler Klasse gegenüber dem irrationalen Bürgertum zu verteidigen und zu realisieren – während das Bürgertum selbst immer weiter auf der schiefen Ebene des Irrationalisierungsprozesses in das Verderben des bloßen brutalen Machterhalts rutschen mußte, sich also immer weiter faschisierte.

Andererseits vertrat die Kritische Theorie die Ansicht, daß Vernunft auch bei den Beherrschten schon längst jede Verbindlichkeit verloren hatte. Es gab kein Klassenprivileg auf Rationalität mehr. Denn die Logik ideologischer Herrschaft änderte sich aufgrund einer neuen kulturellen Infrastruktur erheblich. Seit auch die kulturelle Sphäre mit der Entwicklung der Kulturindustrie zu einer Sphäre der Verwertung von Kapital geworden war, hätten – so die Analyse Horkheimers und Adornos, die in verschiedenen Varianten von Kritikern der neuen Medien wie Baudrillard, Virilio oder Postman fortgesetzt wird – die kritischen Intellektuellen und ihr autonomer Sinnzusammenhang, also ihre Deutungspraxis wie ihre Argumente, einen Funktionswandel erfahren. Das Verhältnis von Wirklichkeit und Erfahrung transformierte sich; Arbeit und Freizeit, die materiale und die symbolische Realität wären ineinander übergegangen. Die Medien, so die implizite Konsequenz, sind nicht Medien, durch die hindurch etwas übertragen wird. Ihre Macht besteht nicht in Einfluß oder Manipulation, vielmehr organisieren sie als solche einen großen Teil des Alltags – dieser findet gleichsam im Medium der Medien statt: Radio, Fernsehen, Schallplatte, CD, Walkman, Kino, Konzert, Zeitung, Buch. Der Alltag ist Medienalltag, der Unterschied zwischen Repräsentant und Repräsentiertem, zwischen Signifikant und Signifikat löst sich auf. Wird dieser Gedanke radikal weiterentwickelt, dann wird deutlich, daß nicht nur die Klage darüber, daß die Erfahrung verschwinde, eine überholte Klage ist, weil die Menschen sich permanent in den Medien bewegen. Darüber hinaus werden die sozialen Ereignisse von vornherein als mediale Ereignisse inszeniert – sie finden für die Medien statt. Karnevalsvereine ebenso wie Politiker sprechen und agieren nur noch für die Fernsehkamera, und ihre Handlungen sind bestimmt für ihren medialen Auftritt; rechtsextreme Gewalttäter kalkulieren ihre Medienrepräsentanz schon in die Planung ihrer Handlungen ein, wenn sie nicht dazu erst durch Kamerateams und Journalisten angestiftet werden. Mehr noch, ein Krieg wie der Golfkrieg findet als medialer Krieg im umfassenden Sinn statt – die Informationsströme der Computer in den Flugzeugen und des Fernsehens werden zu einem Echtzeitereignis kurzgeschlossen. Im Fall dieser Medientheorie besteht eine machttheoretische Überlegung darin, daß die Medien gleichsam längst schon die Macht übernommen haben; eine Wirklichkeit der Erfahrungen, an denen sie sich kritisieren lassen könnten, gibt es längst nicht mehr, ebenso wenig autonome Willensbildung und Entscheidung. So haben die Medien auf ihre Konsumenten einen entschiedenen Effekt, den Verlust an Bildung. Ihr Handeln wird auf die Befolgung bloß äußerlicher Verhaltensmuster reduziert, die

sich aus der konformistischen Unterwerfung unter kulturindustriell gesteuerte Moden ergibt. Die immanente Logik und die Rationalität von Argumenten haben keinerlei bindende Wirkung mehr auf die Akteure, weil Vernunft selbst keine verpflichtende Bedeutung im Horizont ihrer psychisch-kognitiven Dispositionen innehat.¹

Aus dieser herrschaftstheoretischen Sicht lassen sich die Herrschenden nicht auf Rationalität verpflichten, auch nicht auf öffentlich vorgebrachte vernünftige Argumente. Durch medienvermittelte oder telekratische Verfügung über die öffentlichen Diskurse können sie sich jeder Rationalitätszumutung entziehen oder den Begriff der Vernunft in herrschaftsoffortuner Weise transformieren. Die Herrschaftsunterworfenen werden gar keine verpflichtenden Rationalitätsanforderungen erheben, weil Vernunft für sie wenig oder gar nichts bedeutet. Auf wenigstens drei durchaus heterogene Aspekte möchte ich hinweisen, die kritische Theorien veranlaßt haben, sich mit dieser theoretisch-historischen Diagnose der weltgeschichtlichen Entwicklung des Bürgertums nicht zufrieden zu geben. (1) Es ist nicht ausgemacht, ob sich Emanzipation aus der Verwirklichung der bürgerlichen Rationalitätsnormen ergibt, oder ob diese nur Teil einer Kompromißformel zwischen verschiedenen Klassen unter den weiterhin gültigen Bedingungen des politischen Prozesses nach der Französischen Revolution sind. Damit hätten sie vor allem eine Bindewirkung für das Bürgertum und seine marktwirtschaftliche und seine mittlerweile demokratische Existenzform selbst. (2) Da die Rationalitätsnormen universalistisch sind, kann keine Klasse, insofern sie als partikulare Klasse auftritt, sie für sich beanspruchen und vorgeben, sie unter ihren besonderen Schutz zu stellen. Demgegenüber im Namen der Menschheit zu handeln bedeutet jedoch, auf unvereinbare Weise Klassen- und Gattungsinteressen zu vermengen und führt zwangsläufig zur Usurpation politischer Macht und zur Abwertung der Interessen von Minderheiten. (3) Auch das Bürgertum kennt und organisiert in der von ihm bestimmten gesellschaftlichen Lebensweise innere Erneuerungsprozesse seiner Rationalität. Nicht zuletzt geschieht dies – folgt man hier Gramscis Überlegungen bei seiner Analyse der Rolle Benedetto Croces für die italienische Kultur – durch immer neue Herausbildungen und Absorptionen historisch-materialistischer Theorien, die durch ihre Kritik und die drohende Abspaltung aus dem bürgerlichen Lebenszusammenhang ein zwar zumeist geschmähtes, aber dennoch enormes Rationalitätspotential darstellen.

Die Herausarbeitung von Vernunftpotentialen der bürgerlichen Gesellschaft ist Programm einer ganzen Reihe von aktuellen Ansätzen kritischer Gesellschaftstheorie. Sie suchen nach solchen Bindemechanismen, die die kapitalistische Gesellschaft weiterhin rationalisieren und zivilisieren. Dabei findet eine deutliche Verschiebung von herrschaftstheoretischen zu rationalitäts- und demokratietheoretischen Akzenten statt: für jede Person und Stimme kann gleichermaßen gelten, daß sie als vernünftig angesehen werden muß, weil sie implizit doch Vernunft in Anspruch nimmt; Beherrschte haben als Beherrschte nicht das Privileg höherer Rationalität und Einsicht, Herrschenden darf nicht von vornherein ideologiekritisch abgesprochen werden, daß sie rational sind.² Charakteristisch für diese Verschiebung ist, daß von einer Herrschaftstheorie der rationalen

Bindung zu einer universalistischen Rationalitätstheorie zurückgegangen wurde. Die Widersprüchlichkeit und Dialektik der Rationalität tritt in den Hintergrund zugunsten ihrer philosophischen, abstrakt-formalen Bestimmung im Anschluß an Kant. Danach ist allen menschlichen Wesen als rational organisierter Materie Vernunft zu eigen. Durch alle Antagonismen und alle Irrationalitäten der Geschichte hindurch wird die Vernunft schließlich doch noch die Menschen bestimmen. Danach führen auch ganz irrationale antagonistische Situationen noch zu einer wechselseitigen Bindung der Konfliktparteien und veranlassen die Menschen trotz ihrer ungeselligen Geselligkeit schließlich zu ihrer weltbürgerlichen Vereinigung. Wechselseitige Bindung durch Rationalität und zunehmende Rationalisierung der Gesellschaft, so die Erwartung Kants, sei das nichtintendierte Ergebnis von Konflikten, das sich hinter dem Rücken der in ihre Feindseligkeiten und Parteilichkeiten verbissenen Kontrahenten durchsetzt. Dieser Prozeß erhält den weltgeschichtlichen Segen durch den Plan der Natur, die Menschen vernünftig zu einen.

»Daß durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegeneinander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Notwendigkeit sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten zwar die völlige Entwicklung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt wird, dagegen aber auch die Übel, die daraus entspringen, unsere Gattung nötigen, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten nebeneinander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck gibt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Prinzip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung, damit sie einander nicht zerstören.« (Kant 1784, 26)

Auch noch diejenigen, die gegen die Vernunft und ihre Normen handeln, tragen zum Aufstieg der Menschheit letztlich bei, insofern sie die Menschen in Gefahr und damit dazu bringen, sich der vernünftigen Einsicht zu verpflichten.

Das Medium, in dem sich schon Kant zufolge die von einzelnen Menschen allein nicht beabsichtigbare Rationalisierung des weltgeschichtlichen Laufs der gesellschaftlichen Entwicklung zur weltbürgerlich-demokratischen Gesellschaft entwickeln soll, ist Aufklärung durch den öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Insofern sich nun in der öffentlichen Diskussion – auch der neueren, Kant folgenden normativen Demokratietheorie zufolge – die Bindewirkung von Vernunft ständig erneuern und zur Rationalisierung der Gesellschaft entfalten soll, hat Öffentlichkeit einen bedeutsamen Stellenwert für die gesellschaftliche Organisation.

In normativen Theorien der Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft stellt Öffentlichkeit gegenüber einer Gesellschaft, die strukturell als irrational gedacht ist, eine Instanz kommunikativer Macht dar, insofern der öffentlich-kommunikative Gebrauch der Vernunft die Kommunikationsbeteiligten durch rationale Argumente bindet. Dabei wird von sozialen Mechanismen wie Privatheit ausgegangen, die strukturell oder machtgestützt Entscheidungen oder Lebensformen der öffentlichen Thematisierung entziehen. Demgegenüber führt die aktive Inanspruchnahme der Norm der öffentlichen Kommunikation zu einer zunehmenden Öffnung des öffentlichen Raums. Soziale Bewegungen erzwingen sich durch Protest den Zugang und thematisieren schließlich auch noch die Logik der Schließung von Öffentlichkeit selbst. Öffentlichkeit gilt als der kritische Begriff schlechthin:

»Alle Kämpfe gegen Unterdrückung in der modernen Welt beginnen mit einer Umdefinition dessen, was zuvor als 'private', nicht öffentliche und un-politische Fragen angesehen wurde, in Angelegenheiten von öffentlichem Interesse, in Probleme der Gerechtigkeit, in Machtpositionen, die der diskursiven Legitimation bedürfen.« (Benhabib 1991, 156)

Auf diese Weise verbindet sich mit dem Begriff der Öffentlichkeit eine spezifische Geschichtsphilosophie zunehmender Öffnung und Offenheit. »Demokratisierung in gegenwärtigen Gesellschaften kann als die Zunahme und das Wachstum von autonomen öffentlichen Sphären zwischen Beteiligten angesehen werden« (ebd., 158). Es wird angenommen, daß von Aktivbürgerinnen und -bürgern ein Impuls für die Öffentlichkeit ausgeht und diese transformiert wird; und zwar so, daß sie durchlässiger für die Argumente der Protestbewegungen wird und sich alle Beteiligten zunehmend an die Normen der Öffentlichkeit und an den Austausch von Argumenten binden. Am Ende einer solchen, durchaus konfliktreichen Entwicklung würde – im Sinn einer hypothetischen Erwartung – eine wechselseitige Bindung und Integration der Konfliktbeteiligten stehen, die zwar zu keiner Einstimmigkeit und Homogenisierung der Interessen führen müßte, aber doch zu einer wechselseitigen Anerkennung der Beteiligten als gleichermaßen berechtigten DiskussionsteilnehmerInnen. In der Konsequenz bedeutet dies, daß sich eine Gesellschaft durch die zunehmende Ausdehnung des öffentlichen Raums demokratisiert – Öffentlichkeit wird ihr Handlungs- und Steuerungszentrum (vgl. Schmalz-Bruns 1994). Hier begegnen sich die Aktivbürger und -bürgerinnen als Angehörige eines durch öffentliche Diskussionen herbeigeführten, selbstorganisierten Handlungszusammenhangs, der als Zivilgesellschaft bezeichnet wird (vgl. Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989). Die vollständig demokratische Gesellschaft ist die öffentliche und offene Gesellschaft. Zwar läßt die normative Öffentlichkeitstheorie das Verhältnis zwischen der Norm der Öffentlichkeit und der empirischen Entwicklung der Öffentlichkeit seltsam im Unklaren, so wenn Habermas von der »gut funktionierenden Öffentlichkeit mit nichtvermachteten Kommunikationsstrukturen« spricht (1993, 172) – und sich die Frage stellt, wo es solche machtfreie Kommunikation gibt. Doch aus den dargestellten Überlegungen Benhabibs läßt sich ein Hinweis schlußfolgern: Das Verhältnis von Norm und Macht erscheint als eine Art Nullsummenspiel. In dem Maße, wie sich die Norm der Öffentlichkeit durch Protest der BürgerInnen realisiert und Öffentlichkeit als Sphäre der Freiheit durchgesetzt ist, wird die Macht zurückgedrängt. Öffentlichkeit und Macht stehen sich gleichsam äußerlich gegenüber. In diesem Hin und Her der Kräfte hat aber auch Öffentlichkeit selbst eine Form von nicht-mächtiger Macht: nämlich die Macht, durch zwanglosen Zwang die Macht einzuschränken. Am Ende dieses Prozesses hätte sich die Norm zur empirischen Wirklichkeit einer machtfreien Öffentlichkeit entfaltet, Norm und Wirklichkeit würden identisch. Auch die gegenwärtige Gesellschaft erscheint also wenigstens dem Keim nach insofern rational, wie sie durch Prozesse machtfreier öffentlicher Kommunikation gekennzeichnet ist; und sie würde sich in einem solchen Maße zunehmend rationalisieren können, bis sie schließlich identisch wäre mit der Sphäre der Öffentlichkeit selbst, in der sie sich machtfrei allein durch rationale Argumente permanent auf sich selbst bezieht.

Im folgenden möchte ich drei Argumente dafür entwickeln, daß das emanzi-

patorische Potential des Begriffs der Öffentlichkeit erheblich geringer ist, als in der dargelegten normativen Demokratietheorie nahegelegt wird. Dies ergibt sich daraus, daß die Öffentlichkeit in mehrfacher Hinsicht Bestandteil von Hegemonie ist. Der oben angedeutete Gegensatz zwischen der Annahme einer totalen Medienmacht auf der einen Seite und einem normativen Verständnis von Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft auf der anderen, die als solche gegen Macht und Herrschaft stehen sollen, gibt über den Aspekt der Hegemonie, über die internen Machtprozesse der Öffentlichkeit, wie sie sich eher über einen herrschaftstheoretisch-kritischen Begriff der Zivilgesellschaft in der Tradition Gramscis erschließen lassen, wenig Aufschluß.

I

Zunächst möchte ich zeigen, daß die These, nämlich die einer allmählichen Erweiterung des öffentlichen Raums durch soziale Protestbewegungen, nicht aufrechterhalten werden kann, wenn der Prozeß öffentlicher Diskussion empirisch überprüft wird. So hat schon die feministische Analyse öffentlicher Diskussionsprozesse zu erheblichen Zweifeln an der Norm öffentlicher Diskussion geführt, insofern diese Norm zu einer Machtressource werden kann, die für strategische Ziele des Angriffs auf Personen instrumentalisiert wird, die sich allein durch Privatheit ihrer Kritikfähigkeit versichern und dem Zugriff von Macht entziehen können (vgl. vor allem Fraser 1994). Die Ergebnisse des im folgenden darzustellenden Forschungsprojekts zum Verhältnis von sozialen Bewegungen und Öffentlichkeiten in der Bundesrepublik in der Zeit zwischen 1975 und 1983 (vgl. Rödel/Frankenbergr/Demirović 1994) lassen weitere Zweifel aufkommen.

Ausgangspunkt des Projekts war die Frage, ob und wieweit die sozialen Bewegungen den öffentlichen Raum durch die Wahrnehmung von Kommunikationsrechten erweitern und es schließlich zu einem zivilgesellschaftlichen Handlungszusammenhang von Aktivbürgern und -bürgerinnen kommt. Die Offenheit des öffentlichen Raums wurde zu erfassen versucht, indem Zeitungsartikel über die Wahrnehmung von Kommunikationsrechten in der Form von sozialen Protesten danach ausgewertet wurden, ob sie die Protestakteure, ihre Themen und ihre Praxisformen innerhalb des öffentlichen Raums ansiedelten, ihre Kommunikationsrechte also anerkannten oder ihnen absprachen und sie ausschlossen. Es handelt sich also um ein einfaches In/out-Schema nach den drei Dimensionen von Akteuren, ihren Praxisformen und den von ihnen auf die öffentliche Agenda zu bringenden Themen. Gegenstand waren Zeitungen der selbstorganisierten Öffentlichkeiten der sozialen Protestbewegungen und der massenmedialen Öffentlichkeit. Im folgenden fasse ich nur Ergebnisse aus diesem zweiten Bereich zusammen. Dabei handelt es sich um neun Zeitungen: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Frankfurter Rundschau*, *Süddeutsche Zeitung*, *tageszeitung*, *Welt*, *Bayernkurier*, *Rheinischer Merkur/Christ und Welt*, *Spiegel* und *Zeit*. Für die drei genannten Dimensionen kommt man in den genannten Zeitungen auf 4785 Nennungen, davon 3362 in-Notationen und 1423 out-Notationen. Der Anteil der out-Notationen beträgt also 30,1 Prozent. Die massenmediale Öffentlichkeit ist damit der Mehrheit der analysierten Stellen nach für Protestakteure, ihre Themen und Praxisformen vergleichsweise offen. Dies gilt auch, wenn die Artikel der *taz*

herausgerechnet werden. Der Anteil der out-Notationen an allen Notationen der acht Zeitungen beträgt dann 37,8 Prozent. Obwohl also die *taz* erheblich zur extensiven wie intensiven Öffnung des öffentlichen Raums beiträgt, kann die massenmediale Öffentlichkeit der verbleibenden acht Tages- und Wochenzeitungen immer noch als relativ offen bezeichnet werden.

Dieser allgemeine Eindruck modifiziert sich, wenn die einzelnen Zeitungen betrachtet werden. Die Anteile für die out-Notationen liegen bei einzelnen Zeitungen erheblich über dem Durchschnitt aller Zeitungen. Die Werte der einzelnen Zeitungen sind: *Bayernkurier*: 90, *Rheinischer Merkur*: 70, *Welt*: 65, *FAZ*: 50, *Zeit*: 27, *Süddeutsche Zeitung*: 21, *Frankfurter Rundschau*: 13, *Spiegel*: 8 und *taz*: 5 Prozent. Deutlich lassen sich also zwei Gruppen unterscheiden. Mit Werten, die teilweise erheblich über dem Durchschnittswert von 30,1 Prozent liegen, tendiert eine Gruppe von exklusiven Medien dazu, die Grenzen des öffentlichen Raums sehr restriktiv zu ziehen. Die sozialen Protestbewegungen werden nicht als Kommunikationsteilnehmer anerkannt. Auf der anderen Seite steht eine etwas kleinere Gruppe von inklusiven Medien, die sich durch eine teilweise sehr große Öffnung des öffentlichen Raums auszeichnen. Beide Gruppen unterscheiden sich auch intern voneinander. Die exklusive Teilöffentlichkeit zeichnet sich durch eine sehr große Streuung der Werte aus: so ist der Abstand der *FAZ* zum *Bayernkurier* mit 40 Prozentpunkten weit größer als der zur exklusivsten Zeitung der inklusiven Gruppe, der *Zeit*. Demgegenüber ist die inklusive Teilöffentlichkeit vergleichsweise homogen.

Die Werte legen also nahe, daß die massenmediale Öffentlichkeit hinsichtlich ihrer Reaktion auf soziale Protestbewegungen in die zwei Teilbereiche einer exklusiven und einer inklusiven Öffentlichkeit zerfällt. Von einer gleichförmigen Offenheit kann keine Rede sein. Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns die zeitliche Entwicklung ansehen, die Rückschlüsse darauf zu ziehen erlaubt, ob es zu einer Demokratisierung des öffentlichen Raums kommt – also darauf, daß die Grenzen des öffentlichen Raums durchlässig werden für die sozialen Definitionen der Protestbewegungen. Zur Erläuterung genügt es hier, sich auf die Entwicklung der beiden Teilöffentlichkeiten zu beschränken.

Verfolgt man die Entwicklung der Ausgrenzung von Akteuren, Praxisformen und Themen in der exklusiven Teilöffentlichkeit, so läßt sich im Zeitraum zwischen 1975 und 1983 eine zunehmend rigidere Grenzziehung feststellen. Die eine Ausgrenzung markierenden Werte steigen deutlich in zwei Schüben von einem Wert von 37 Prozent 1975 auf einen Wert von 91 Prozent 1983 an. Insbesondere 1983, auf dem Höhepunkt der Friedensbewegung, fand in der exklusiven Teilöffentlichkeit eine massive Ausgrenzung aus dem öffentlichen Raum statt. Gegenüber dieser zunehmenden Ausgrenzung läßt sich in der inklusiven Teilöffentlichkeit eine eher stabile und beinahe vollständige Offenheit für die Proteste feststellen. Aufgrund des starken Gewichts der *taz* läßt sich eine geringfügige Tendenz zu einer noch weiteren Öffnung feststellen. Die Analyse zeigt also, daß der Umfang des öffentlichen Raums in den Massenmedien sehr unterschiedlich weit definiert wurde. Es kam innerhalb des untersuchten Jahrzehnts zu einer deutlichen und sich zunehmend verschärfenden Polarisierung der exklusiven und der inklusiven Teilöffentlichkeit. Dabei ging – gemessen an den Zuwachsraten – die

Polarisierung deutlich von der exklusiven Teilöffentlichkeit aus, während die inklusive Teilöffentlichkeit durch ein hohes Maß an stabiler Offenheit für Protestakteure, ihre Themen und Praxisformen gekennzeichnet war. Von einer Demokratisierung des öffentlichen Raums kann also für beide Teilöffentlichkeiten nicht gesprochen werden, denn die inklusive war kontinuierlich offen und die exklusive schloß sich zunehmend ab.

Mit Blick auf die Verbindlichkeit von öffentlichen Argumentationen läßt sich dieser Prozeß so deuten, daß die inklusive Teilöffentlichkeit von vornherein eine Selbstbindung der öffentlichen und politischen Sphäre an die demokratischen und demokratisierenden Akteure befürwortete; demgegenüber wehrt die exklusive Teilöffentlichkeit den Versuch der Protestbewegungen, die Öffentlichkeit und darüber vermittelt die Politik durch öffentlich vorgebrachte, auf höhere Rationalität zielende Argumente zu binden, entschieden ab. Dies läßt sich durch die Analyse der Argumentationen in der exklusiven und inklusiven Teilöffentlichkeit zeigen (vgl. zum folgenden auch Demirović 1994a).

Die inklusive Teilöffentlichkeit nimmt die Akteure ernst, hält die von ihnen aufgebrachten Themen für wert, öffentlich diskutiert zu werden, und bewertet ihre Praxisformen als legitime Inanspruchnahme der Kommunikationsrechte von Bürgern und Bürgerinnen. Sie sieht in deren demokratischer Eigenaktivität einen Fortschritt des demokratischen Prozesses selbst.

Demgegenüber entwickeln die Medien der exklusiven Teilöffentlichkeit eine demokratiethoretische Argumentation, die sie systematisch davor schützt, eine Selbstbindung an Argumente einzugehen, die zu einer sich öffnenden und demokratisierenden Öffentlichkeit führen könnten. Der wesentliche Argumentationsgang besteht in einem konservativen elitedemokratischen Konsens, demzufolge die parlamentarische Demokratie legalistisch aufgefaßt werden muß. Jede Form von Eigenaktivität und Selbstorganisation in der Form protestierender AktivbürgerInnen wird als Bruch mit dem Legalrahmen aufgefaßt. Diesem Bruch nachzugeben, ihn demokratiethoretisch zu rechtfertigen, wird als eine Dekadenz der staatlichen Souveränität betrachtet. In diesem Sinn werden die Medien der inklusiven Teilöffentlichkeit mehr oder weniger entschieden kritisiert. Sie schwächen die Grenze des öffentlichen Raums und ließen Interessen und Praxen zur Geltung kommen, die in der Tendenz den Staat und seine Entscheidungsfähigkeit immer weiter demoralisieren würden.

Die massenmediale Öffentlichkeit ist also in Teilöffentlichkeiten mit sehr unterschiedlichen Demokratie- und Öffentlichkeitskonzepten fragmentiert; die Teilöffentlichkeiten stehen in einem agonalen und widersprüchlichen Verhältnis zueinander, insofern sie nicht an einem vordefinierten öffentlichen Raum partizipieren, sondern permanent, in einer täglichen performativen Praxis, demokratiethoretische Positionen ausarbeiten, die sie gegeneinander in situativen öffentlichen Deutungskonflikten selbst erst durchzusetzen versuchen. Zu einer wechselseitigen Bindung durch öffentliche Argumentation kommt es kaum oder gar nicht. Die inklusive Teilöffentlichkeit gibt den Protestgruppen argumentativen Raum und läßt sich durch diese binden. Doch ist dies nicht erstaunlich, weil die Bereitschaft eine Konsequenz der eigenen Demokratieauffassung ist, die sich performativ in den täglichen Berichten und Kommentaren vollzieht. Die exklusive

Teilöffentlichkeit lehnt jede Bindung an protestierende Bürger und Bürgerinnen ebenso ab wie einen argumentativen Austausch mit den Medien der inklusiven Teilöffentlichkeit. Eine Bindung an diese beiden Gruppen würde – so diese Sicht – nur einer Unterhöhungsstrategie staatlicher Souveränität den Weg frei machen. Deswegen kann die Strategie der Polarisierung als eine konsequente Reaktion der exklusiven Teilöffentlichkeit betrachtet werden, der es ihrem Selbstverständnis nach darum geht, den demokratischen Staat zu verteidigen gegen jede Form des individuellen oder gruppenförmigen Sonderrechts, das für alle anderen Beteiligten immer einen Präzedenzfall darstellen würde. Aus der Perspektive eines Begriffs der Zivilgesellschaft, wie er von Gramsci entwickelt wurde, kehrt sich die Perspektive allerdings um. Denn der Staat im engeren Sinn kann nicht einfach vorausgesetzt werden. Die exklusiven Medien verteidigen den Staat nicht nur, vielmehr sind sie performativ. Sie gehören einem Bereich der Zivilgesellschaft an, in dem »der Staat« als kollektive Lebensform wie als sozialer Akteur ausgearbeitet wird und sich die Öffentlichkeit diesem als eine Vorfeldinstitution subaltern zuordnet.

II

Die Öffentlichkeit ist in mehrfacher Hinsicht agonial: zunächst gibt es Konkurrenz und Streit um Inhalte der verschiedenen Standpunkte, um öffentlichen Einfluß, um die Bestimmung der öffentlichen Meinung. Doch viele Themen und soziale Akteure sind nicht Teil dieser öffentlichen Meinungskonkurrenz und müssen sich erst durchsetzen. Dem entsprach die politische Forderung der sechziger Jahre nach Politisierung, nach Öffentlichkeit und Gegenöffentlichkeit. Der öffentliche Meinungsstreit geht also auch um das, was überhaupt als öffentlich gelten darf, um die Grenzlinie des öffentlichen Raums. »Weil Öffentlichkeit in der Topografie der Gesellschaft an zentraler Stelle im Vorhof zur Macht plaziert ist, ist sie immer auch ein umkämpftes Gebiet. Akteure der Gesellschaft versuchen, ihre Themen durchzusetzen und ihre Meinungen als verallgemeinerbare Meinungen zu plausibilisieren. Gegenmeinungen kommen auf und werden von anderen Akteuren profiliert, die ihrerseits versuchen, ihre Sicht der Dinge durchzusetzen.« (Gerhards/Neidhardt 1991, 40) Öffentlichkeit ist dem Prinzip nach etatistisch strukturiert, denn sie behandelt soziale Kommunikation selektiv und verleiht ihr spezifische Akzente, die sie für den politischen Souverän aus einem »Geräusch« in eine artikulierte und legitime Stimme transformiert. Dies bedeutet, daß sich mit Öffentlichkeit immer auch ein Streit um den Begriff der Öffentlichkeit selbst ergibt, also um das Verhältnis von Öffentlichkeit zu den BürgerInnen einerseits, den staatlichen Institutionen andererseits. Öffentliche Konflikte sind selbstreferentiell, insofern sie über die Struktur von ziviler und politischer Gesellschaft und staatlichen Institutionen, also über die Beziehungen der jeweiligen intellektuellen Gruppen dieser Bereiche zueinander und zur Bevölkerung entscheiden. Normative Ansätze der Öffentlichkeit greifen hier zu kurz, insofern ihre normativen Ansprüche einseitig sind und den Blick auf die komplexe Zivilgesellschaft idealistisch verengen. Denn die normativen Theorien über Öffentlichkeit sind selbst diskursive Ereignisse in einem komplexen zivilgesellschaftlichen Kräftefeld, das auch intern von Macht und sozialen Auseinandersetzungen

durchzogen ist; sie stehen nicht allein durch den Anspruch auf Normen schon außerhalb der Macht und der Konkurrenz um eine bestimmte Ordnung von Diskursen und Dispositiven staatlicher Macht. Sie stellen eine bestimmte Partei von Intellektuellen mit bestimmten Interessen und Zielen dar, insofern sie für Universalismus eintreten und mithin möchten, daß alle sozialen Akteure sich in der gleichen Weise wie sie selbst verhalten sollen: nämlich für Öffentlichkeit einzutreten. Obwohl dies mit einem handlungstheoretischen, Praxis motivierenden und anleitenden Anspruch formuliert wird, ist die Wirkung in der Konsequenz passivierend. Denn angenommen, die Individuen mit ihren partikularen Interessen würden sich, ihrerseits universalisierend, dieser Öffentlichkeitsphilosophie anschließen, dann bestünde ihre gemeinsame Praxis allein in der ständig wiederholten, wechselseitigen (Auf-)Forderung, alles öffentlich zu diskutieren. Die Diskurse werden auf diese Weise in und durch Öffentlichkeit von der sozialen Praxis abgespalten und formulieren keine weitere Zielsetzung als eben die der öffentlichen Diskussion, die gleichsam aus sich heraus zu praktischen Strategien und Lösungen führen soll. Nun können Diskussionen tatsächlich sehr fruchtbar und innovativ sein – wahrscheinlich aber dann nicht, wenn alle sich nur immerzu darüber verständigen, daß sie öffentlich diskutieren wollen.³ Um ein solches paradoxes Ergebnis zu vermeiden, wird der Universalismus der öffentlichen argumentativen Rede lediglich als eine formale Regel verstanden, die die Mehrheit der in ihrer Partikularität befangenen Individuen weiter befolgen soll, ohne daß erwartet wird, daß sie selbst universalistisch und intellektuell wird. So kommt es zu einem spezifischen Verhältnis von universalistisch und nicht-universalistisch, von aktiv und passiv, das den Charakter eines Doublebind annehmen kann. Es ist rational, daß dies, nämlich der Anspruch dieser Intellektuellen, allgemeingültige Prinzipien zu formulieren, von anderen Intellektuellengruppen mit anderen Theorien der Öffentlichkeit bestritten wird. Aufgrund dieser Konkurrenz um den Öffentlichkeitsbegriff und der widersprüchlichen Öffentlichkeitspraktiken muß eine kritische Theorie der Öffentlichkeit nicht allein empirisch die öffentlichen Prozesse zum Gegenstand der Theoriebildung machen, sondern auch alle Theorien über Öffentlichkeit; und sie muß sich diese reflexive Wendung bewußt halten. Sie wird feststellen, daß es viele Theorien der Öffentlichkeit gibt, die miteinander im Konflikt liegen und versuchen, zur Konstitution eines öffentlichen Raums beizutragen, indem sie die zivilgesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse als öffentlich/nicht-öffentlich codieren. Der öffentliche Raum ist diskontinuierlich, heteroklit, inhomogen, zersplittert, insofern es sehr viele Konzepte der Öffentlichkeit gibt, die jeweils ein eigenes Gebiet in Anspruch nehmen, jeweils eine eigene Praxis der Öffentlichkeit darstellen. Die unterschiedlichen Öffentlichkeitspraktiken und -diskurse beugen sich nicht einem Begriff oder einer Norm von Öffentlichkeit. Im Gegenteil wehren Intellektuellengruppen mit ihren Begriffen von Öffentlichkeit andere Begriffe ab, um gerade den Transfer und die Verbindlichkeit von Themen, Argumenten, Akteuren, Praktiken, deren Bindekraft und Verbindlichkeit zu blockieren. Dies führt im öffentlichen Raum zu der Herausbildung einer Reihe von Mechanismen der Einschränkung und Begrenzung von Öffentlichkeit, die der Logik von Öffentlichkeit selbst entsprechen, also intern mit ihr verbunden sind und keineswegs nur eine äußerliche Einschränkung

darstellen. Gerhards/Neidhardt weisen mit systemtheoretischem Realismus auf einige dieser selbigerenden Wirkungen der Öffentlichkeit hin, die ihrer Öffnung und Demokratisierung letztlich entgegenstehen. Sie wird von den Autoren als intermediäres Kommunikationssystem zwischen Bürgern und Politik verstanden, das der Informationssammlung, -verarbeitung und -anwendung dient. Doch die Öffentlichkeit verfügt nur über eine bestimmte »*carrying-capacity*«, sie stellt also nur einen beschränkten Raum zur Verfügung – mit anderen Worten, sie läßt sich als ein Subsystem nicht endlos ausdehnen, sondern wird, indem Agenda setter oder soziale Bewegungen bestimmte Themen auf die Agenda setzen, andere dafür fallenlassen – ganz gleich, wie rational die Themen jeweils auch sein mögen. Rationalität spielt also im Sinne der ausdifferenzierten Eigenlogik der Öffentlichkeit eine geringe Rolle. Dies wird noch in anderer Hinsicht deutlich.

Öffentlichkeit verlangt Laienkommunikation. Dies bedeutet jedoch nur, daß externe professionelle Standards keine oder nur geringe Bedeutung haben und sich eigensinnige professionelle Muster der Öffentlichkeit herausbilden. Die Rationalität von Öffentlichkeit gilt deswegen als »*einfach strukturiert*« – so der Neuigkeitswert von Nachrichten oder die Reduktion von komplexen Meinungen auf den Binarismus von Pro und Contra. Komplexeren Interessenkonstellationen und differenzierteren Personen, wie sie sich in komplexen Gesellschaften herausbilden, kann – so Gerhards und Neidhardt – Öffentlichkeit nicht gerecht werden. Sie werde von komplex entwickelten Personen als regressiv empfunden, und sie sei tatsächlich regressiv, weil sie der »*Herstellung von Allgemeinheit*« dient und sich somit über differenzierte Interessenlagen hinwegsetzt (vgl. ebd., 48). Das Rationalitätspotential von Öffentlichkeit muß also für eher gering erachtet werden. Denn gerade dort, wo Interessen aller für die Bildung des Allgemeinwillens zur Geltung kommen sollen, wo die allgemeinen Interessen, also die aller, zur Disposition und öffentlichen Diskussion stehen, versagt Öffentlichkeit und wird unterkomplex. Müßten die Individuen dort, wo es sich um die wichtigsten Dinge handelt, die nämlich, die ihr gesellschaftliches Zusammenleben und ihre gemeinsame Zukunft betreffen, beteiligt werden, intellektuell qualifiziert werden, um mitsprechen zu können, entfaltet Öffentlichkeit ihrer eigensinnigen Logik nach nicht gesellschaftliche Rationalität, organisiert nicht Lernen, trägt nicht zur intellektuellen Autonomie der in die Öffentlichkeit Involvierten bei, sondern bestärkt im Gegenteil eine subalterne, regressive Haltung bei den meisten Beteiligten am öffentlichen Prozeß.

Obwohl es sich um Laienkommunikation handelt und das Publikum der Öffentlichkeit grenzenlos offen ist, beteiligt die Öffentlichkeit nicht alle gleichermaßen am Reden. Die öffentliche Rede wird von Professionellen in der Arena wahrgenommen, während die meisten der an der Öffentlichkeit beteiligten Personen auf der Galerie Platz nehmen und zuhören. Die Stellungnahmen dieses passiven Publikums sind nicht unwichtig, doch handelt es sich praktisch nur um primitive Ja/Nein-Optionen: Kommen/Gehen, Hinhören/Abschalten, Applaudieren/Zischen, Kaufen/Nichtkaufen etc. (ebd., 64). Die öffentliche Diskussion, so bestätigt auch dieses Argument noch einmal, trägt nicht zur Herausbildung rationaler Einzelner bei, die intellektuell an ihrer komplexen Gesellschaft teilnehmen; vielmehr werden die diskursiven von den sonstigen Praktiken abgespalten, die

Individuen durch die Arbeitsteilung zwischen Reden und Praxis nicht komplex miteinander vernetzt, sondern reduziert. Obwohl Öffentlichkeit die Sphäre der Herausbildung der gesellschaftlichen Allgemeinheit sein soll, scheitert sie auch an dieser grundlegenden Aufgabe: »Mit zunehmenden Rollendifferenzierungen dürfte noch unwahrscheinlicher werden, daß sich in der Öffentlichkeit Allgemeinheit auch nur annähernd repräsentativ unmittelbar zur Sprache bringen kann.« (Ebd., 64) Öffentlichkeit stellt also zwar eine Allgemeinheit her; sie ist jedoch weder repräsentativ noch wird sie Gegenstand öffentlicher Diskussion. Die Befunde der systemtheoretischen Öffentlichkeitsanalyse stehen also in einem starken Gegensatz zu einer normativen Theorie der Öffentlichkeit, die von dieser »problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses erwartet« (Habermas 1992, 443). Allerdings werden einige dieser Aspekte, die darauf hinweisen, daß die Öffentlichkeit und die öffentliche Diskussion keineswegs das Medium sind, in denen sich trotz bester Absichten kapitalistische Gesellschaften demokratisieren, rationalisieren und zivilisieren, nolens volens vom normativen Ansatz bestätigt. Auch in diesem Fall wird die Unterscheidung von Arena und Galerie getroffen und die Ansicht vertreten, daß nur bestimmte soziale Kategorien, nämlich Intellektuelle, öffentlich reden (vgl. Habermas 1992, 440; Demirović 1991); auch die begrenzte Kapazität der Öffentlichkeit zur Öffentlichkeit wird eingeräumt; und schließlich wird auch in diesem Fall die etatistische Ausrichtung der Öffentlichkeit zugestanden (vgl. Habermas 1992, 447). Somit kann Öffentlichkeit keineswegs als eine Instanz betrachtet werden, in der sich in einem rationalen und demokratischen Meinungsstreit die allgemeinen Ziele, Handlungsoptionen und Entscheidungen einer sich selbst organisierenden, demokratischen Gesellschaft bilden. Öffentlichkeit ist Teil eines komplexen Dispositivs staatlicher Herrschaft. Damit bleiben öffentliche Diskussionen immer in eine Hierarchie eingebunden und subaltern an den politischen Entscheidungen »oben« orientiert; Öffentlichkeit dient als »Klagemauer der Frustrierten« (Gerhards/Neidhardt 1991, 66). Es wird staatlich entschieden, und Öffentlichkeit ist eine Sphäre, in der soziale Bewegungen, die immer nur kurzzeitig auftreten, kritisch darauf hinwirken können, andere Entscheidungen herbeizuführen, ohne daß doch Öffentlichkeit das Medium gesellschaftlicher Allgemeinheit und Entscheidung würde. Dies führt zu dem Kritizismus der öffentlichen Sphäre und öffentlicher Diskurse, der jedoch – der dispositiven Stellung der Öffentlichkeit nach – nicht aus der Subalternität herausführt. Dies ergibt sich nicht nur aus den bisher angeführten internen Mechanismen der öffentlichen Sphäre, sondern, wie ich mit einem dritten Argument zeigen möchte, auch aufgrund normativer demokratietheorietischer Überlegungen selbst.

III

Die Öffentlichkeit gilt als eine kritizistische Sphäre. Durch öffentliche Thematisierung sollen Entscheidungen revidiert, Lebensweisen verändert, Gesellschaften demokratisiert und rationalisiert werden. Das, was herrschaftlich als Sphäre des Privaten definiert wird, die Lohnarbeit, die geschlechtliche Arbeitsteilung, soll öffentlich werden – mit der Erwartung, daß darüber kollektiv und demokratisch entschieden wird. Nachdem schon gezeigt wurde, daß die Öffentlichkeit

keineswegs die erwünschte Wirkung der Revision von kollektiven Lebensformen haben muß, sondern aufgrund der diskontinuierlichen Struktur des öffentlichen Raums und interner Machtverhältnisse sogar zu deren Bekräftigung führt, so daß die Herrschaftsunterworfenen nicht nur entmutigt, sondern einem asymmetrischen Konsens über ihre Heteronomie unterworfen werden, läßt sich auch noch auf die Paradoxie hinweisen, daß die Öffentlichkeit nicht will, was sie vorgibt zu wollen, nämlich Öffentlichkeit. Einmal den Grenzfall angenommen, niemand müßte mehr kritisieren und durch enorme Ressourcenmobilisierung Öffentlichkeit herstellen, weil Öffentlichkeit hergestellt ist, alle Ungerechtigkeiten skandalisiert sind und es nur noch zu Entscheidungen im Lichte des verallgemeinerten Anderen kommt: In diesem Fall wäre sich die Gesellschaft in ihren rationalen Argumenten selbst ständig transparent. Doch dies ist empirisch nicht nur unwahrscheinlich, sondern wird auch demokratietheoretisch abgelehnt, weil es totalitäre Implikationen hat, insofern sich kein Interesse, keine Praxis dieser Transparenz des kollektiven Lebens entziehen dürfte. Öffentlichkeit als Form des prozeduralisierten Selbstbewußtseins einer Gesellschaft in Gestalt immer neuer Diskussionsbeiträge würde als ganze an genau die Stelle rücken und die Funktion wahrnehmen, die in der klassischen idealistischen Philosophie das konstitutive Bewußtsein hatte. Auf diese Implikation des Öffentlichkeitsbegriffs hat die normative Demokratietheorie mit dem Konzept der Zivilgesellschaft reagiert.

In der antitotalitären Theorietradition, wie sie sich – vor dem Hintergrund der polnischen und ungarischen Bürger- und Dissidentenbewegungen – erneut entfaltet, meint Zivilgesellschaft vor allem den Gegensatz zum Staat. Es sind die BürgerInnen, die eine Sphäre ihrer freien Vergesellschaftung herstellen – eine Sphäre, in der sie sich über ihre Dissidenz verständigen, sich wechselseitig durch Diskussion und Meinungsäußerung bestärken und damit allmählich ihre Freiheit erobern. Zivilgesellschaft ist einerseits herrschaftskritisch, insofern sie sich einer herrschenden Partei und Staatsapparaten durch die Eigeninitiative von Staatsbürgern entgegensetzt; andererseits nimmt sie aber auch selbst Macht in Anspruch, insofern sie durch politische Techniken der Konspiration, der untergründigen Öffentlichkeitsarbeit und Meinungsbildung versucht, die politische Herrschaft zu untergraben, die öffentliche Diskussion nicht zuläßt. Es ist aber deutlich, daß sich diesem Verständnis und Selbstverständnis von Zivilgesellschaft zufolge Macht – wie auch im Fall der oben erwähnten Öffentlichkeitskonzepte – nach außen entfaltet: Zivilgesellschaft steht gegen den Staat; nach innen sollen die Regeln der Öffentlichkeit herrschen, die jeder Person das freie Rede-recht zuerkennen. Gerade in dieser Entfaltung individueller Kommunikationsrechte, gleichsam also einer Ausdehnung, wird der Bereich staatlicher Macht zurückgedrängt. Das Verhältnis zueinander scheint das einer wechselseitigen äußerlichen Einschränkung.

Die Akteure der ostmitteleuropäischen Zivilgesellschaften mußten in den wenigen Jahren seit den großen politischen Umbrüchen erfahren, daß sich mit dem Wegfall der äußeren Grenzen des totalitären Staates die Grenzlinien des Dispositivs von ziviler und politischer Gesellschaft durchsetzten: interne Mechanismen der Ausgrenzung, der Redenormierung und -disziplinierung, die regeln, wer wann und wie das Wort ergreift. Nicht mehr jede Äußerung hat Gewicht, der

Einfluß von dissidenten Intellektuellen geht deutlich zurück und nimmt eine neue Bedeutung an.

Die Durchsetzung und Entwicklung einer Zivilgesellschaft, also die politische Eroberung der individuellen Kommunikationsrechte, hat schließlich – wenigstens dem Anspruch nach – zu einer neuartigen Konzeption der Gesellschaftskritik geführt. Der Begriff der Zivilgesellschaft impliziert eine Selbstbeschränkung und Selbstbindung der Akteure. Die Politik und der Staat werden durch öffentlichen Druck begrenzt und begrenzen sich selbst durch eine interne Verpflichtung auf öffentliche Diskurse. Aber auch die Akteure beschränken sich. Sie zielen nicht auf die staatliche Macht. »Es geht also nicht um eine Auflösung des Staates in der Gesellschaft, sondern um die Institutionalisierung der Differenz von Staat und Gesellschaft.« (Dubiel 1994, 76; vgl. auch Habermas 1992, 447ff) Dies ist Ergebnis der Einsicht, daß die Kommunikationsrechte grundsätzlich nicht eingeschränkt werden dürfen, um die revolutionäre Usurpation zu verhindern, die in Kauf nimmt, für die zukünftige Freiheit der Menschheit die Freiheit der gegenwärtigen Individuen einzuschränken und diejenigen sanktioniert, die diese Einschränkung nicht bereit sind hinzunehmen. So richtig dies ist, stellt sich doch die Frage, ob Kritik nicht in unzulässiger Weise begrenzt und Kommunikation beschränkt wird, wenn sie sich nun nur noch verfassungsimmanent als Anprangern gesellschaftspolitischer Mängel äußern soll (vgl. Dubiel 1994, 79) – also befangen in Subalternität und Verelendungslarmoyanz ohne die Perspektive gesellschaftlicher Veränderung – und Veränderung nicht im Sinn einer Transzendenz, einer Utopie, sondern im Sinn einer immanenten Offenheit aller gesellschaftlichen Verhältnisse, die auch den Staat und die Verfassung nicht gleichsam als religiöse Gegebenheiten unterstellt und dem menschlichen Zugriff entzieht. Die negativen Erfahrungen von zwei oder drei Generationen mit dem Versuch, gesellschaftliche Verhältnisse besser und rationaler zu gestalten, würden damit zu dem historisch allemal unrealistischen normativen Anspruch führen, die zukünftigen Generationen darauf zu verpflichten, auf unsere Art und Weise zu leben. Dies selbst ist, worauf Thomas Paine nachdrücklich hinwies, durchaus antiaufklärerisch und autoritär: »Nie war und nie kann und wird ein Parlament oder ein Stand oder ein Geschlecht von Menschen in irgendeinem Lande leben, welches das Recht oder die Macht besäße, bis ans 'Ende der Zeit' die Nachkommenschaft zu binden ... Die Eitelkeit und Anmaßung, noch jenseits des Grabes regieren zu wollen, ist die lächerlichste und unverschämteste aller Tyrannen.« (Paine 1791, 49) Die Forderung nach Selbstbegrenzung der Kritik führt also zu dem Paradox, daß öffentliche Diskussion, wie sie von zivilgesellschaftlichen Handlungszusammenhängen in Anspruch genommen wird, unter dem Vorbehalt stattfindet, daß sie nicht zu weit geht – gleichsam vernünftig bleibt. Freiheit wird eingeschränkt, insofern bestimmte Freiheitsoptionen, nämlich die kritische Überprüfung von Verfassungs- und Staatsform, ausgeschlossen werden. Es findet eine Selbstbindung an die Verfassung und den Staat statt, vor allem aber auch an das Kollektiv dieser Verfassung und dieses Staates, das immer als ein mit sich identisches Selbst definiert werden muß, soll es sich überhaupt selbst binden können (vgl. Buchstein 1994, 248f). Das kritische Rationalitätspotential, das für Öffentlichkeit beansprucht wird, wird aus Gründen gerade dieser Rationalität wieder

eingeschränkt.⁴ In der öffentlichen Diskussion werden die gesellschaftlichen Institutionen am Maßstab der Öffentlichkeit gemessen und einem ständigen Druck zur Verbesserung ausgesetzt – ohne daß jedoch das aus der inneren Logik der Öffentlichkeit sich gleichfalls ergebende Ziel einer sich in der Kommunikation vollständig transparenten Gesellschaft verfolgt würde. Dieses Ziel gilt als utopisch und demokratietheoretisch zweifelhaft. Moderne Gesellschaften gelten als zu komplex, um sie von einem Ort aus noch gleichsam als auf sich selbst einwirkende Totalität begreifen zu können. Die Selbsteinwirkung der Gesellschaft von einem das Ganze überblickenden, kontrollierenden und integrierenden Punkt aus würde denjenigen, die diese Stelle – wie gut auch immer kontrolliert – einnehmen, eine enorme Macht geben, die sich immer wieder von neuem gegen die einzelnen Gesellschaftsmitglieder richten würde. So werden auch aufgrund normativer Überlegungen Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft zu Recht depotenziert: Sie ermöglichen es nicht, rationale Allgemeinheit herzustellen; würden sie es tun, dann nur um den Preis einer totalen Übermächtigung der Gesellschaft. Neben der Selbstbegrenzung der Öffentlichkeit, die gleichzeitig mit einer Ermächtigung des Staates einhergeht, der weiterhin die allgemeinbindenden Entscheidungen trifft, für die er wegen derselben Komplexität gar nicht kompetent ist, bleibt als Alternative nur, andere und selbstorganisierte Formen der Verallgemeinerung von Lebensformen zu finden, die die rationale Selbstbearbeitung der Vergesellschaftung auf einem komplexeren, universellen Niveau ermöglichen, ohne den Standpunkt Gottes einnehmen zu müssen.

Öffentlichkeit ist also von einem inneren Widerspruch und dessen Dialektik durchzogen. Im Namen von Öffentlichkeit wird für die immer weitere Realisierung von Kommunikationsfreiheiten gestritten; und im Namen von Öffentlichkeit wird für die Selbstbegrenzung der Kommunikationsfreiheiten und den Verzicht der Realisierung von Demokratie gesprochen. Damit Öffentlichkeit nicht in Totalitarismus umschlägt, muß sie sich bescheiden und Mechanismen und Regeln der Selbstfesselung ausbilden. Diese Dialektik des Öffentlichkeitsbegriffs, der zwischen der Forderung nach größter kommunikativer Freiheit und ständiger Einschränkung schwankt, wird aufgrund normativer Vorentscheidungen für Öffentlichkeit als dem heimlichen Souverän der Gesellschaft, an den alle nichtentscheidbaren Probleme delegiert werden können, selbst nicht mehr analysiert und zum Gegenstand der Kritik gemacht. Vielmehr wird sie stillgestellt, indem Zivilgesellschaft nur als eine regulative Idee verstanden wird. Danach ist Öffentlichkeit, ist Zivilgesellschaft eine normative Idee, die empirisch weder jemals realisiert wird noch werden kann oder auch nur sollte und dennoch unser Streben bestimmten soll. Virtuos sollen die Akteure also einem Ziel folgen, von dem sie von vornherein wissen, daß sie es nicht realisieren dürfen und werden. Auf die Dauer kann dies nur zu einer moralischen Überlastung führen, die die Akteure schließlich zur Gegenreaktion des Rückzugs und des politischen Desinteresses führt – außer im Fall derjenigen, die als professionelle intellektuelle Akteure der Öffentlichkeit mit der Forderung nach Öffentlichkeit performativ Öffentlichkeit als die Sphäre ihrer Existenz konstituieren, indem sie für andere sprechen, die sie sprechend am Sprechen hindern (vgl. Bourdieu 1982).

Für ein kleines Segment der gesellschaftlichen Akteure hat Öffentlichkeit einen

argumentativ verbindlichen und rationalisierenden Charakter: für das Segment, das eben Öffentlichkeit als verpflichtende und demokratisierende Praxis betrachtet, das aber nur unter spezifischen makropolitischen Konstellationen sich ausdehnen und universalisieren könnte, doch dies eigentlich nicht will, nicht wollen kann. Denn Öffentlichkeit ist sowohl dem praktischen wie diskursiven Aspekt ihrer Logik nach durch eine Reihe von Formelementen gekennzeichnet, die die Reichweite ihrer emanzipatorisch-kritischen Bedeutung in Frage stellen. Gerade das, was sie zu versprechen scheint, nämlich eine unverstellte und herrschaftsfreie Rede, in der sich Rationalität herausbildet, durch die sich die sozialen Akteure wechselseitig binden, gewährt sie schließlich nicht. Öffentlichkeit zersplittert sich in diskontinuierliche Teilöffentlichkeiten; sie ist gekennzeichnet durch eine spezifische Logik der Arbeitsteilung, die einer Teilnahme aller im Wege steht, die vielen passiviert, regredieren läßt und abhängig von Führung macht –; und schließlich muß sie sich selbst begrenzen, um sich nicht zu einer autoritären Usurpation zu entfalten, und wird gerade dadurch autoritär. Öffentlichkeit ist ihrer Struktur nach bestimmt von einer Vielzahl von disziplinierenden und normalisierenden Mechanismen, von einer enormen Angst der freien und ungeregelten Rede, von einer Logophobie. »Es herrscht zweifellos in unserer Gesellschaft ... eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses.« (Foucault 1974, 35) Hegemonie wird nicht allein in der Öffentlichkeit und um die Grenzen der Öffentlichkeit praktiziert, sondern Öffentlichkeit ihrerseits praktiziert Hegemonie, eine Form von kultureller Herrschaft, insofern mit einem enormen Form-, Regel-, Anstands- und Hierarchiebewußtsein die freie diskursive Praxis von den sozialen Akteuren getrennt, reduziert, kontrolliert, diszipliniert und normalisiert wird.

Anmerkungen

- 1 Die Strategie der Kritischen Theorie nach der Rückkehr aus dem amerikanischen Exil bestand vor allem darin, auf die westdeutsche Intelligenz so einzuwirken, daß für sie Rationalität überhaupt wieder eine relevante Orientierung wurde. Obwohl für pessimistisch gehalten, hat die Kritische Theorie damit doch wesentlich dazu beigetragen, die Wertigkeit der Vernunft im historischen Prozeß neu einzuschätzen (vgl. Demirović 1994a).
- 2 Sinnfällig wird eine solche Verschiebung in der Bewertung von Rationalität in der Deutung der Handlungsweise des Odysseus, der sich von seinen Freunden an den Mast anbinden läßt, um dem Gesang der Sirenen ungefährdet zuhören zu können, während diese sich die Ohren verstopfen und rudern müssen. In der »Dialektik der Aufklärung« steht dieser Vorgang symbolisch für die europäische Weltgeschichte von Herrschaft. Der Führende macht sich von der Handarbeit des Ruderns frei, um sich dem Genuß hinzugeben. Doch ungebrochen kann er die Lust nicht erfahren. Er würde Gefahr laufen, seine Identität als herrschender Mann und männlicher Herrschender verlieren. Deswegen läßt er sich von den ihm Untergebenen, den Ausführenden fesseln. Paradox genug, kann er erwarten, daß sie ihn auch wieder freilassen, wenn die Gefahr vorbei ist. Der Herrschende ist rational, doch seine Rationalität bezahlt den Preis großer Irrationalität, nämlich einer rationalen Selbstkontrolle seiner eigenen Natur und der Ausbeutung der körperlichen Arbeit der anderen, die um den leiblichen Genuß gebracht werden. In der aktuellen Verwendung des Beispiels hat der herrschaftliche Aspekt und das Verhältnis von Rationalität

- und Arbeitsteilung hingegen keine Bedeutung. Es geht nur noch um die theoretische Figur der rationalen Selbstbindung, die Odysseus praktiziert. Zum Zeitpunkt t_1 bindet sich Odysseus durch eine Entscheidung für eine institutionelle Einrichtung, die ihn zum Zeitpunkt t_2 , von dem er befürchtet, daß er nicht in der Lage wäre, rational handeln zu können, zur Rationalität bestimmen soll. Vgl. zur Diskussion über die politische Praxis der Selbstbindung Buchstein (1994) und Saretzki (1994).
- 3 Die konservative Kritik an Habermas, wonach Politik schließlich in Kommunikation versinkt und Entscheidung nicht mehr möglich ist, erscheint mir aufgrund dieses Arguments ganz falsch. In der Folge des Habermasschen Konzepts der Öffentlichkeit kommt es nicht zur Diskussion, sondern nur zur allseitigen Forderung danach.
 - 4 Dies gibt Anlaß zu der Vermutung, daß die beobachtete Diskrepanz zwischen der Norm der Öffentlichkeit und der empirischen Realität hochvermacheter Kommunikationsinfrastrukturen keine Diskrepanz ist, vielmehr letztere und die Norm eine Einheit bilden, aus der Norm heraus selbst sich die Vermachtung ergibt.

Literaturverzeichnis

- Benhabib, Seyla, 1991: »Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas«. In: Soziale Welt 2
- Bourdieu, Pierre, 1982: Die feinen Unterschiede. Frankfurt/M
- Buchstein, Hubertus, 1994: »Selbstbindung als verfassungstheoretisch Figur«. In: Jürgen Gebhardt/Rainer Schmalz-Bruns (Hrsg.): Demokratie, Verfassung und Nation. Baden-Baden
- Demirović, Alex, 1991: »Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie«. In: Das Argument 185
- ders., 1994a: »Öffentlichkeit und die alltägliche Sorge um die Demokratie«. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 1
- ders., 1994b: »Wahrheitspolitik. Zum Problem der Geschichte der Philosophie«. In: Sigrid Weigel (Hrsg.): Flaschenpost und Postkarte (i.E.)
- Dubiel, Helmut, 1994: Ungewißheit und Politik. Frankfurt/M
- Foucault, Michel, 1974: Die Ordnung des Diskurses. München
- Fraser, Nancy, 1994: »Sex, Lügen und die Öffentlichkeit: Überlegungen zur Bestätigung des Bundesrichters Clarence Thomas«. In: Institut für Sozialforschung (Hrsg.): Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt/M (i.E.)
- Gerhards, Jürgen, und Friedhelm Neidhardt, 1991: »Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit.« In: Stefan Müller-Dooch/Klaus Neumann-Bram (Hrsg.): Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Oldenburg
- Gramsci, Antonio, 1994: Gefängnishefte 6. Philosophie der Praxis. Hamburg
- Habermas, Jürgen 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M
- ders., 1993: »Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat.« In: Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt/M
- Kant, Immanuel 1784: »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.« In: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin 1968
- Paine, Thomas, 1791: Die Rechte des Menschen. Frankfurt/M 1973
- Rödel, Ulrich, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel, 1989: Die demokratische Frage. Frankfurt/M
- ders., Günter Frankenberg und Alex Demirović, 1994: Wandel des Demokratieverständnisses. Das Verhältnis von Demokratie und Öffentlichkeit in der Bundesrepublik seit Ende der siebziger Jahre. Unveröff. Abschlußbericht. Frankfurt/M
- Saretzki, Thomas, 1994: »'Arguing' oder 'Bargaining': Selbstbindung der Politik durch öffentliche Diskurse.« In: Gerhard Göhler (Hrsg.): Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht. Baden-Baden (i.Vorb.)
- Schmalz-Bruns, Rainer, 1994: »Zivile Gesellschaft und reflexive Demokratie«. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 1

Neu bei Coyote

Coyote sucht die feministischen Fragen der Frauenbewegung der siebziger Jahre, ihre radikale Herrschaftskritik mit den Fragen des aktuellen Feminismus zu verbinden. Die Reihe versteht sich als Mitgestalterin eines kollektiven Gedächtnisses, als Versuch, den wissenschaftlichen Feminismus in seiner Geschichte lebendig zu halten und den öffentlichen Gebrauch von feministischer Wissenschaft zu fördern.

Kornelia Hauser

Patriarchat als Sozialismus

Soziologische Studien
zu Literatur aus der DDR



Argument Sonderband Neue Folge 223

374 Seiten. 33 DM/256 ÖS/34 SF. ISBN 3-88619-223-7

Die Fähigkeit, Vergangenheit zu interpretieren, leitet das emanzipatorische Interesse, sich konkret zu entwerfen. Was bleibt von jener Literatur aus der DDR, die Frauenbefreiung als Vermittlung zwischen Utopie und konkreter Erfahrung zu verdichten suchte? War es möglich, die sozialistische Utopie in Richtung Feminismus zu überschreiten, obwohl es keine Frauenbewegung und nicht die Kraft feministischer Theorie gab? Kornelia Hauser analysiert Texte von Christa Wolf, Irmtraud Morgner, Brigitte Reiman, Gerti Tetzner und Monika Maron auf ihre Emanzipationspotentiale hin.

Rossana Rossanda

Auch für mich

Aufsätze zu Politik und
Kultur



Argument Sonderband Neue Folge 224

ca. 200 Seiten. 29 DM/225 ÖS/30 SF. ISBN 3-88619-224-5

Eine der einflussreichsten Frauengestalten der italienischen Linken – in Deutschland durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannt – setzte sich seit ihrem Austritt 1969 aus der Kommunistischen Partei Italiens verstärkt mit der Beziehung zwischen Politik und Feminismus auseinander. Immer ihre persönlichen Erfahrungen einarbeitend, schreibt sie über Simone de Beauvoir, über Frauenfreundschaften und Liebe, über Selbstmord, über politische Entwicklungslinien. Sie bewegt sich zwischen den literarischen Gattungen, handhabt die politische Analyse genauso souverän wie den Kulturkommentar, das Feuilleton und den Essay. Ihr Buch ist Zeugnis einer geglückten Verbindung von Vernunft und Gefühl.

In der Reihe Coyote sind außerdem erschienen:

Cynthia Cockburn: Blockierte Frauenwege
Wie Männer Gleichheit in Institutionen
und Betrieben verweigern.

Argument Sonderband Neue Folge 212
300 Seiten. 29 DM/225 ÖS/30 SF. ISBN 3-88619-212-1

Mary Mellor: Wann, wenn nicht jetzt!
Für einen ökosozialistischen Feminismus

Argument Sonderband Neue Folge 216
292 Seiten. 29 DM/225 ÖS/30 SF. ISBN 3-88619-216-4

Sheila Rowbotham: Nach dem Scherbengericht
Über das Verhältnis von Feminismus und Sozialismus

Argument Sonderband Neue Folge 217
148 Seiten. 21 DM/164 ÖS/22 SF. ISBN 3-88619-217-2

Im guten Buchhandel und bei
Argument Vertrieb
Reichenberger Str. 150

10999 Berlin

 **Argument**
Hamburg · Berlin

Dorothy Smith

Verfügungsverhältnisse, Textualität und Hegemonie

Diese Kritik der Konzeptionen von Zivilgesellschaft, Kultur und Hegemonie bei Gramsci kommt aus einer Soziologie, die den Standpunkt der Frauen einnimmt. Den Frauenstandpunkt zum Ausgangspunkt nehmen heißt, außerhalb der vom politischen und akademischen Diskurs geschaffenen Theoriezusammenhänge und an den Realitäten der gelebten Erfahrung der Menschen anzusetzen. Tatsächlich zeigt mir meine Gramsci-Lektüre, daß auch Gramsci an den Realitäten der gelebten Welt seines damaligen Italien ansetzte und daß seine Erneuerung oder Aneignung der Begriffe, mit denen er dann identifiziert wurde, in der Theorie das formulierte, was er beobachtet hat. Er argumentierte nicht nur aus den Texten der Klassiker (Marx, Engels, Lenin u. a.) heraus, sondern er sah zu seiner Zeit bestimmte, politisch entscheidende Dimensionen der italienischen Gesellschaft, die nicht zu verstehen waren, ohne daß man die Bedeutung einer nationalen Kultur, der Erziehung, der Zivilgesellschaft als einer Region des Kampfes erfaßt, in der die Klassen nach Hegemonie strebten. Die Zivilgesellschaft war für Gramsci ein realer Ort von Klassenkämpfen, die nicht unmittelbar politisch waren, keine Sache von Gewalt und Macht, sondern von (und in) Kultur, Sprache, Denken, Kommunikation und Erziehung. Die Hegemonie des Bürgertums in der europäischen Gesellschaft seiner Zeit wurde in seiner Sicht durch die Wirkungen ausgeübt, die sie in einem Volk auf die Hervorbringung eines durch seine Interessen geformten Gemeinsinns, eines Common sense hatte. Gwynn Williams, die dazu beigetragen hat, Gramsci ins englischsprachige marxistische Denken einzuführen, beschrieb Hegemonie als eine »Durchdringung des gesamten Lebensprozesses«.

»Hegemonie ist ... weder nur die obere Ebene der 'Ideologie', noch sind die Formen ihrer Herrschaft nur diejenigen, die man für gewöhnlich als 'Manipulation' oder 'Indoktrination' betrachtet. Sie ist das Ganze der Praxen und Erwartungen, welches das Leben insgesamt umfaßt: unsere Sinne und wie wir unsere Kräfte verwenden oder uns selbst und unsere Welt wahrnehmen.« (Williams 1977, 109f)

Revolutionäre Veränderung könnte es nicht ausschließlich in der politischen Sphäre geben; sie wäre nicht zu erreichen, solange die Erscheinungen der Alltagswelt durchdrungen sind von einer bürgerlichen Hegemonie. Eine Arbeiterklasse muß ihre eigenen hegemonialen Institutionen hervorbringen, und sie muß in der Zivilgesellschaft für die Hegemonie der Arbeiterklasse kämpfen.

Meine Kritik gilt an dieser Stelle nicht dem Denken Gramscis an sich. Ich stelle vielmehr seine gegenwärtige Relevanz in Frage. Gramscis Begriffe werden nicht mit einer Kritik an ihrem Beitrag zum marxistischen Denken konfrontiert, sondern mit dem Argument, daß seine Formulierung von Zivilgesellschaft und Hegemonie ihre unmittelbare Anwendbarkeit, durch die Geschichte bedingt, verloren hat. Die hier vorgebrachte Analyse, die der Einnahme des Frauenstandpunkts entspringt, liegt quer zu den Unterscheidungen, die Gramsci zwischen ziviler und politischer Gesellschaft machte; sie will damit der Organisation der Macht in der heutigen Gesellschaft, besonders der nordamerikanischen, als

einem Komplex von objektivierten Verfügungsverhältnissen (Bürokratie, Management, berufliche Organisation und entsprechende Diskurse, Massenmedien etc.) Rechnung tragen.

Der Frauenstandpunkt verlangt eine Forschungsmethode, die das, was wir von der lokalen Szenerie unseres alltäglichen/allnächtlichen Lebens her entdecken können, erweitert und ausdehnt. Die Frauenbewegung in Nordamerika und Westeuropa hat eine gespaltene Welt entdeckt, als wir lernten, aufgrund unserer Erfahrung als Frauen zu sehen, zu handeln und zu sprechen. Sie kam in den sechziger Jahren auf, in einer Zeit, in der Gramscis Konzeption der Zivilgesellschaft als einer Region hegemonialen Kampfes sich als erstaunlich zutreffend erwies. Ich erfuhr diese Bewegung als eine außerordentliche Veränderung des Bewußtseins, als das Abstreifen einer Geschlechtshegemonie, anders als alles, was ich zuvor und hernach erfahren habe, als die – langsame, erbarmungslose, schmerzliche und machtvolle – Geburt eines neuen Selbst, Schicht um Schicht die hegemoniale Organisation des Bewußtseins abtragend, die die Jahre der Mitwirkung in einer Öffentlichkeit und einer Kultur, in der die Klassen- und die patriarchale Hegemonie zusammenwirkten, in mir hinterlassen hatten. Den Frauenstandpunkt einzunehmen war die Praxis dieses inneren und äußeren Kampfes. Von zentraler Bedeutung dafür war eine Ablehnung von Standpunkten, die in der Autorität von Institutionen, in den unpersönlichen Ordnungen der Wissenschaft, der Bürokratie, der Behörden, dem rationalen Diskurs usw. wurzelten, und die Suche nach einer Basis für Bewußtsein und Handeln, die sich in der gelebten Erfahrung verankern ließ. In meiner Arbeit als Soziologin war ich bestrebt, diesen Standpunkt systematisch zu einer Basis soziologischer Forschung zu erweitern, indem ich Denkmethode zu finden suchte, die die Erkennende außerhalb der vorgängigen Verpflichtung auf einen Standpunkt in den Verfügungsverhältnissen verorten.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse, die bestimmen, wo solch ein Standpunkt als Bewußtseinsform aufkommen konnte, stammen historisch aus der Zeit, in der der Industriekapitalismus im 18. und 19. Jahrhundert in Europa zur Herrschaft gelangte. In diesen neuen Verhältnissen gab es eine grundlegende Reorganisation der Geschlechterverhältnisse. In den Mittelschichten entstand ein spezifischer Bruch zwischen den häuslichen Gegebenheiten und den außerhalb des lokalen und familialen Bereichs organisierten Verhältnissen – denen des Kapitals, der Zivilgesellschaft, der »Öffentlichkeit« und des Staates. Das Aufkommen kapitalistischer Sozialverhältnisse als durch Geld und Waren vermittelten Verhältnissen zwischen Menschen schuf das ganz neue Feld von Aktivitäten jenseits des Lokalen und Partikularen. Im 17. und 18. Jahrhundert hatten die Männer, die Fabriken besaßen, an Marktverhältnissen teil, die außerlokal organisiert waren. Sie gerieten in Konkurrenz zu anderen Herstellern; sie lernten oder bekamen zu spüren, wie sich Techniken, die ihre eigenen in den Produktionskosten unterboten, auf ihre Geschäfte auswirkten; sie lernten, wie man den Konkurrenten durch Erfindungen oder durch die Anwendung von Erfindungen anderer ein Schnippchen schlägt; sie lernten Arithmetik und Buchführung; sie suchten billige Arbeitsmärkte oder die Hilfe der Regierung bei der Durchsetzung von günstigeren Arbeitsmarktbedingungen. Die Verhältnisse, an denen sie teilhatten, waren nicht bloß

die des Marktes; sie waren auch in der »Öffentlichkeit« tätig, wie Habermas (1962) jene durch gedruckte Medien vermittelten Verhältnisse nennt, in denen die Interessen der Mittelschichten diskutiert, formuliert, entwickelt und politisch zum Ausdruck gebracht werden konnten; sie kamen mit anderen Männern des Bürgertums in Kaffeehäusern, Klubs, Gesellschaften und dergleichen zusammen, wo aktuelle Ereignisse, staatliche Politiken und Maßnahmen oder neue wissenschaftliche Erkenntnisse diskutiert wurden. Sie lasen Zeitungen, in denen die neuesten wissenschaftlichen Entwicklungen und ihre Bedeutung für die Fabrikation erörtert wurden. Leonore Davidoff und Catherine Hall (1987, 416) sehen darin eine Neudefinition der Zivilgesellschaft, die eine Hegemonie des Bürgertums hervorbringt und eine von Männern beherrschte »Öffentlichkeit« ins Leben ruft, aus der die Frauen größtenteils ausgeschlossen sind. Carol Pateman (1988) meint in der Tat, daß die *civil society* durch den Ausschluß der Frauen und die Verleugnung der darin eingeschlossenen Sphäre weiblicher Hausarbeit konstituiert wurde.

Der Kapitalismus und sein Gegenstück, die aufkommende Sphäre der Zivilgesellschaft, repräsentieren neue Handlungsmodi, die als Beziehungen jenseits der lokalen Besonderheiten der häuslichen Welt koordiniert werden. Vergegenständlichte Weisen männlichen Handelns, als Subjektivitäts- und Tätigkeitsformen, wurden herausverlagert aus den lokalspezifischen Orten körperlichen Seins, die Frauen verwalteten und bedienten. »Die neue Welt der politischen Ökonomie bedurfte einer neuen Sphäre der häuslichen Ökonomie.« (Davidoff/Hall 1987, 74) Sie verlangte nach einer Spezialisierung des Subjekts und des Handelnden insbesondere bei denen, die jene eigentümliche Arena der Körperlosigkeit (*out-of-body mode*) der entstehenden Verfügungsverhältnisse betreten wollten. Das 17. und das 18. Jahrhundert waren mit der moralischen und geistigen Erziehung von Männern beschäftigt. Die Bildung des männlichen Mittelschichts-Subjekts war in Erziehung und Ideologie darauf gerichtet, jene eigentümliche Form des modernen Bewußtseins hervorzubringen, das in seinen Handlungsweisen die körperlich-lokale Existenz zu verdrängen oder zu unterdrücken vermag. Rousseaus *Emile* enthält den Plan eines Erziehungssystems, das systematisch darauf abzielt, das autonome männliche Subjekt der Zivilgesellschaft hervorzubringen. Sein Gegenstück ist eine Frau, die gleichermaßen hochtrainiert ist, aber nicht zur Autonomie; ihre Rolle ist es, die körperlichen Bedürfnisse, die das männliche Projekt hinterläßt, aufzuwischen; sie erscheint nie für sich oder als sie selbst in der Zone der Zivilgesellschaft, die seine Domäne ist. Im Deutschland wurde Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts der Aufstieg einer Klasse von Staatsbediensteten durch ein Erziehungssystem für Frauen komplementiert, das besonders die Vorbereitung auf den häuslichen Bereich betonte, in dem das Aufziehen von Männern im Mittelpunkt stand.

Das Bewußtsein der Frauen, wie es gesellschaftlich geformt wurde – in der Literatur der Öffentlichkeit (Shrevelow 1989) wie in der Religion und in der mittelschichtspezifischen Organisation von Arbeit und ökonomischer Abhängigkeit – fesselte uns an die lokalen Besonderheiten unserer Beziehungen. Unsere Arbeit als Hausfrauen und Mütter konzentrierte sich auf das Heim, auf die Dienste an bestimmten anderen (Mann und Kinder), und sie war lokal eingebunden in

Nachbarschaftsbeziehungen oder in die Besonderheiten der Verwandtschaft und der Familie im weiteren Sinne. Wenn wir den Beginn der Untersuchung gerade hier festmachen, an der Logik dieses Ortes, dann werden die abstrakten, verdinglichten Weisen der Organisation von Gesellschaft zum Problem.

Eine gesellschaftliche Ontologie

Die Diskurse, an denen wir als Intellektuelle teilhaben, sind mit den textvermittelten Verfügungsverhältnissen artikuliert; ihre Denkmethoden konstituieren auf ihre verdinglichte Weise Standpunkte. Durch unsere Teilhabe an ihnen werden wir in sie eingeführt und auf die Welt bezogen, die sie organisieren und regieren. Das Textuelle als Bedeutung außerhalb von Zeit und Raum, außer dem von ihm selbst Konstituierten, ist machtvoll trügerisch als ein Schein, aber auf diesem Schein wurden diskursive Welten geschaffen. Solche Diskurswelten werden natürlich in den alltäglichen/allnächtlichen Handlungen der Menschen im Verhältnis zueinander hervorgebracht; sie koordinieren jene Handlungen und sind ein Effekt des Koordinierens jener Handlungen. Wir könnten uns vorstellen, wir seien gefangen in einem umherwandernden Gewebe von Beziehungen, deren jede sowohl eingebunden als auch webend ist. Theorien, Epistemologien oder Ontologie organisieren diese Beziehungen. Sie können bewirken, daß wir uns in den Grenzen der Verfügungsverhältnisse halten. Hier ist der Punkt, wenn es gilt, eine Ontologie des Gesellschaftlichen vom Standpunkt der Frauen zu schreiben. Auf irgendeine Weise muß die Erkennende Praktiken und Verfahren, Forschungsmethoden finden, die es vermeiden, ihre Arbeit auf dem Standpunkt dieser Verhältnisse anzusiedeln. Man findet für gewöhnlich, und auch ich habe immer gefunden, wir sollten mit der ehrenwerten Absicht beginnen, an den Interessen der Menschen orientierte Forschung zu betreiben. Und indem wir dies taten, versetzte uns unser kompetentes und fundiertes Wissen, wie man gültige Forschung betreibt, zu ihnen unausweichlich (wie es schien) in Beziehungen, die denjenigen, für die wir eingetreten waren, widersprachen. In solchen normierten Praxen ist die Hegemonie der herrschenden Klassen fundiert. Eine Forschung vom Standpunkt der Frauen muß dazu Alternativen bieten.

Als analytisches Werkzeug beschränkt der Begriff der »Kultur«, oder auch der des »Diskurses«, wie er bei Michel Foucault oder im Poststrukturalismus oder postmodernistischen Feminismus (Butler/Scott 1992) verwendet wird, die Forschung auf die Verfügungsverhältnisse. Sie produzieren so etwas wie eine duale Ontologie zwischen dem Bewußtsein und der Welt des praktischen Handelns. Sie konstituieren Erscheinungswelten, die den gedruckten Text voraussetzen und die Aussetzung der zeitlichen und räumlichen Zwänge, die der gedruckte Text möglich macht. Obgleich historisch, verdrängt ihre Konzeptualisierung die lokale Geschichtlichkeit des Lebens, in dem und durch welches die Menschen existieren müssen, und macht diese unsichtbar. Dekonstruktion, Archäologie und andere analytische und kritische Strategien bieten deshalb ebensowenig wie auf diese Weise formulierte Marxismen (wie derjenige Althusser's) einen Ausweg aus den Verfügungsverhältnissen. Foucaults unterworfenen Wissensarten sind nur gescheiterte Mitbewerber um die Chefposition in den Netzwerken von Wissen/ Macht.

Ontologien des Gesellschaftlichen als »Bedeutung« halten den Standpunkt der Untersuchung nicht weniger im Rahmen der Verfügungsverhältnisse. Einige davon entspringen der englischsprachigen Auffassung von Gramscis Hegemoniekonzeption, wie die von Ernesto Laclau (1981, 176):

»Unter dem 'Diskursiven' verstehe ich nichts, was sich streng genommen nur auf 'Texte' bezieht, sondern das Ensemble der Phänomene gesellschaftlicher Sinnproduktion, das eine Gesellschaft als solche begründet. Es geht nicht darum, das Diskursive als Ebene oder Dimension des Sozialen aufzufassen, sondern als gleichbedeutend mit dem Sozialen als solchem. Das bedeutet, daß das Diskursive kein Überbau ist (weil es selbst die Bedingung jeder gesellschaftlichen Praxis ist), oder genauer, daß sich jede gesellschaftliche Praxis insofern als eine solche konstituiert, als sie Bedeutung produziert.«

Eine solche Position ist nahe an der oben erwähnten Formulierung von Gramscis Hegemoniebegriff bei Williams. Problematisch ist insbesondere, daß sie eine Auffassung des Gesellschaftlichen als einem Phänomen des Bewußtseins und nicht der wirklichen Handlungen der Menschen produziert. Obwohl ich nicht dagegen bin, den klobigen und empirisch in die Irre führenden Überbau-Begriff fallenzulassen, schließt solch ein generalisierter Begriff von Bedeutung oder Diskurs die Erkenntnis des Erfahrungsmaßigen und damit der Realitäten des Lebens der Menschen aus, so wie sie sich im erfahrungsgeleiteten Erzählen entdecken und erkunden ließen (Smith 1990a).

Die Soziologie, die ich vorschlage, orientiert sich am Gesellschaftlichen als der fortlaufenden Abstimmung und Koordinierung der Handlungen durch die Menschen. Ich stelle mir dies manchmal eher wie ein Gebäude vor, das wir hervorbringen, indem wir uns hineinbegeben, und das sich hinter uns verliert, wenn wir voranschreiten. Aber diese Metapher wirft Probleme auf, denn wir haben noch immer das Gebäude und das Handeln der Menschen voneinander unterschieden statt untrennbar verbunden. Es geht mir um eine Ontologie des Gesellschaftlichen, die daran festhält, daß alles, was gesellschaftlich existiert, durch Menschen produziert/vollbracht worden ist, die »am Werk« sind, d.h. handelnd, denkend, wollend, fühlend in den wirklichen lokalen Umständen ihres Lebens und in Beziehungen, die unter bestimmten anderen grundlegend sind – auch wenn die verfügenden Kategorien bestimmte andere als Ausdrücke der herrschenden Ordnung positioniert. Dies ist eine Ontologie des Gesellschaftlichen als des wirklich Geschehenen, als des Zustandegebrachten, des im Gelebtwerden wie auch immer Erfahrenen.

Die alte Kluft zwischen Theorie und Praxis wird nicht wieder aufgemacht. Das erkennende Subjekt wird vielmehr in eine Welt versetzt, in der Theorie und Praxis gleichermaßen stattfinden, in der die Theorie selbst eine Praxis ist, und zwar eine zeitliche, und wo die Spaltung beider selbst der Untersuchung zugänglich ist. Das Eintreten in den textvermittelten Diskurs und die Beziehungen des textvermittelten Diskurses sind selbst etwas Wirkliches. Sie sind das gemeinsame Handeln der Menschen. Das geschieht. Jetzt und immer. Begriffe, Überzeugungen, Ideen, Erkenntnisse usw. (was ein traditioneller Marxismus »Bewußtsein« nennt) sind Bestandteile dieser Ontologie. Sie sind Praxen, sie geschehen¹, sie gehen vor sich, und sie sind ein integraler Bestandteil der Abstimmung und Koordination der Handlungen der Menschen. Ich betone also, daß

unsere Theoriebildung immer derselben Welt zugehört, in der wir leben, und daß sie nur in unseren fortlaufenden Handlungen existiert. Ich verwende die Ausdrücke »wirklich« (*actual*) und »Wirklichkeit« (*actuality*), um von innerhalb des Textes auf das Alltagsleben zu deuten, in dem der Text geschrieben oder gelesen wird. Ich definiere sie nicht, weil ich sie wie den Pfeil benutze, der einem auf Landkarten oder in Kaufhäusern sagt: »Sie befinden sich hier«. Der Ausdruck »wirklich« soll uns immer zurückverweisen auf das »Außerhalb des Textes«, in dem das Leben weitergeht und wo der Text gelesen wird.

An dieser Stelle weicht der von mir vorgebrachte Ansatz am stärksten von demjenigen Gramscis ab, auch wenn Gramsci sich mit den Wirklichkeiten der italienischen Gesellschaft und des italienischen Volkes, mit dem und für das er politisch arbeitete, ganz gewiß verbindet. In der Tat entspringen seine begrifflichen Innovationen gerade der Erkenntnis, daß vorhandene marxistische Formulierungen das, was er sah, und die organisatorischen Strategien, die er für notwendig hielt, um zur Hegemonie der Arbeiterklasse und letztlich zur Revolution zu kommen, nur inadäquat erfassen. Nichtsdestoweniger behalten seine Innovationen das bei, was ich die duale Ontologie nenne. Während die zivile und die politische Gesellschaft in den wirklichen Handlungen der Menschen existiert und während er die Bedeutung der Erziehungsinstitutionen oder der Bildung von Kollektiven als Kulturträgern im Bereich der Zivilgesellschaft hervorhob, nimmt die Kultur selbst eine andere ontologische Region ein. Gramscis Schriften zur Kultur sind größtenteils befaßt mit Romanen, populären Serien, Zeitungsartikeln usw. und mit ihrem Inhalt oder ihrer Geschichte als Bestandteil der sich herausbildenden Identität Italiens als einer neuen Nation. Sie entgehen nicht der Sphäre der Ideen, werden nicht selbst als wirkliche, materiell und technisch begründete Aktivitäten aufgefaßt.

»Kultur«, Diskurs und die Verfügungsverhältnisse generell sind in dieser von mir vorgeschlagenen Sicht, ontologisch gesehen, Felder gesellschaftlich organisierten Handelns. Sie geschehen. Die Menschen betreten sie und partizipieren an ihnen, indem sie Texte lesen/ansetzen/handhaben/schreiben/zeichnen; sie sind tätig, und ihr Tun wird textuell reguliert; jedwede Form des Handelns, die ihnen zugänglich ist, ist textuell zugänglich in Form von textvermittelten Handlungsabläufen. Gesellschaft im emphatischen Sinne ist von diesem Standpunkt kein Ensemble von Bedeutung. Das Gesellschaftliche geschieht; im Geschehen / den Aktivitäten sind Begriffe, Ideologien, Theorien, Ideen usw. enthalten. »Kultur«, Diskurs und das Ensemble der Verfügungsverhältnisse sind in der Tat wirkliche Verhältnisse, eine fortlaufende Abstimmung der Handlungen von Menschen im Raum und in der Zeit. Ihr scheinbarer Stillstand ist ein Effekt der Art und Weise, in der uns der gedruckte Text erlaubt, auf sie zurückzukommen, sie wiederzufinden, ganz so, als habe nichts sich verändert. Aber jede derartige Wiederholung ist die wirkliche Praxis eines bestimmten Individuums, die genau dort liest, wo sie sich befindet, für eben dieses Was-dann-kommt, das ihre Lektüre initiiert.

Texte

Für das Vorhaben einer Untersuchung gesellschaftlicher Verhältnisse, die vielfältige lokale Gegebenheiten des Handelns koordinieren, ist die Untersuchung

der Textvermittlung sozialer Beziehungen grundlegend. Der Frauenstandpunkt lokalisiert uns in körperlichen Gegebenheiten, im Lokalen, Wirklichen, Besonderen. Er macht deshalb die Koordination der Handlungen als außerhalb lokaler, historischer Umstände organisierter gesellschaftlicher Verhältnisse, die Menschen auf Weisen verbindet, die nicht von partikularisierten Beziehungen zwischen Menschen abhängig sind, zum Problem. Von dieser Art sind die Verfügungsverhältnisse, die die Handlungen von Menschen in den lokalen Gegebenheiten ihres körperlichen Seins mit Verhältnissen koordinieren, die unabhängig von der Person und von Ort und Zeit funktionieren. Der Frauenstandpunkt stellt die Herstellung oder Konstitution des Außerlokalen und Außerpersönlichen der Verfügungsverhältnisse in Frage. Er tut dies nicht, um sie für ungültig zu erklären, sondern um hervorzuheben, daß die Ortlosigkeit von Beziehungen selbst eine gesellschaftliche Organisation der wirklichen Praxen wirklicher Menschen ist. In diesen Verhältnissen verschwindet die Besonderheit der Individuen, ihre wirkliche Lage und die Umstände ihrer Arbeit, das Ephemere des gelebten Augenblicks etc.; ihr Verschwinden ist selbst ein Ergebnis dessen, was bestimmte Leute tun, in ihrer wirklichen Lage und unter den Bedingungen ihrer Arbeit, so wie sie leben, tätig sind und die Flüchtigkeit der gelebten Zeit erfahren.

Die Materialität des Textes schafft die essentielle Verbindung zwischen dem Ort des Lesens oder Schreibens und den expandierten Verhältnissen des textvermittelten Diskurses. Die Materialität des Textes selbst verbindet die lokalen Gegebenheiten im Augenblick der Lektüre mit den nicht-lokalen Verhältnissen, die der Text trägt. Seine Technologie, sein Distributionssystem und seine Ökonomie sind grundlegend für die besondere Eigenschaft der Abstraktion, die für Formen gesellschaftlicher Verhältnisse sorgt, die keinen bestimmten Ort und keine bestimmte Zeit haben, an dem und in der sie stattfinden. Der Text erzeugt so etwas wie einen Fluchtplan aus dem Wirklichen und ist grundlegend für jedwede Möglichkeit gesellschaftlicher Abstraktionsformen gleichwelcher Art, auch der hier aufgeschriebenen.

Man stelle sich die unerschöpfliche Offenheit von Leben und gelebter Wirklichkeit vor; keine Beschreibung, kein Bild kann sie je enthalten; immer ist sie jenseits und anders als jedes Abbilden oder Sprechen. In dieser gelebten Offenheit taucht ein rechteckiges Ganzes auf, ein Stück Papier. Eine Schrift ist darauf, eine Zeichnung, ein Bild, oder es ist weiß und wartet auf unsere Inschrift. An einem nassen Tag im London des 19. Jahrhunderts klettert Alice auf den Kaminsims im elterlichen Wohnzimmer.² Der Kaminsims ist breit genug, damit ein kleines Mädchen darauf knien kann; auf ihm liegt ein Spiegel. Alice legt ihre Hand auf den Spiegel und sie geht hindurch; sie folgt ihr und findet sich selbst im Spiegelland. Im Spiegelland sind alle möglichen Dinge möglich, die auf dieser Seite des Spiegels nie passieren könnten. Fußstapfen können einer Escherartigen Logik gehorchen; das Land und seine Reisenden können in einer anderen Zeitlichkeit als derjenigen auf der Wohnzimmerseite des Spiegels operieren; Blumen und Eier können sprechen. Der Text kann die Zeit anhalten, kann alternative zeitliche Strukturen schaffen, fünfzehndimensionale Geometrien möglich machen oder die Erfindung fiktionaler Welten, kann Regeln und Gesetze aufstellen, kann jemanden in die Lage versetzen, Anordnungen über die Benutzung

seines zweitbesten Bettes zu treffen, nachdem er gestorben ist. Texte sind die Vermittler und die Basis von Diskursen und Verfügungsverhältnissen, die über die besonderen lokalen Umstände ihres Lesens und Schreiben hinaus regulieren und koordinieren. Aber sie treten immer in Raum und Zeit auf: sie geschehen; sie sind Bestandteile und Organisatoren von Handlungen und Handlungsabläufen; sie werden in einem bestimmten Moment des Lesens aktiviert, in der Zeit, die diese Lektüre benötigt, zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort. Der Akt des Lesens ist in dieser Hinsicht sehr trügerisch; er verschleiert seine Besonderheit, seine raum-zeitliche Existenz. Das Lesen wird als ein Handlungsablauf innerhalb des Textes und in der Zeit des Textes erfahren. Das lesende Subjekt ist im Akt des Lesens der Dimensionalität des Textes untergeordnet. Es ist deshalb schwer zu erkennen, daß der Text und seine Lektüre immer auch in einer wirklichen Zeit und an einem wirklichen Ort stattfinden und daß Texte, die in einem Lektürevorgang aktiviert werden, sich immer im Wirklichen befinden und in der »wirklichen Zeit« gelesen werden.³

Die Verfügungsverhältnisse

Der Begriff der »Verfügungsverhältnisse« (*relations of ruling*) ist analog der Marxschen Bestimmung des »Gegenstands« seiner Untersuchung des Kapitals gebildet, sofern Marx ihn als eine Spezialisierung und Differenzierung der von ihm so genannten »Abhängigkeitsverhältnisse« auffaßt. Seine Vorstellung ist hier die, daß das Leben der Menschen durch die koordinierte Arbeit der Mitglieder einer Gesellschaft produziert wird. Eine Produktionsweise ist die besondere Weise, in der diese Koordination organisiert wird. Vor dem Aufkommen des Kapitalismus waren die Abhängigkeitsverhältnisse Verhältnisse zwischen bestimmten Individuen, Blutsverwandten, Feudalherr und Knecht usw. Die Entwicklung des Marktes als durch Geld und Waren vermittelten Austauschverhältnissen zwischen Menschen bringt die »Ökonomie« als abgesonderte Region der Abhängigkeitsverhältnisse hervor. Das, was Marx gelegentlich »das Geldverhältnis« nennt, »sprengt« und »zerreißt« »die Fesseln der persönlichen Abhängigkeit«. Die Formen der Koordination, durch welche die Arbeit der Menschen ihr Leben produziert, werden als jene Verhältnisse ausdifferenziert und spezialisiert, die wir als die Ökonomie kennen. Sie bekommen einen autonomen Status und eine eigenständige Dynamik.

Bei den »Verfügungsverhältnissen« und ihrer historischen Entwicklung handelt es sich um einen analogen Prozeß der Ausdifferenzierung und Spezialisierung von Bewußtsein (im Marxschen Sinne des »gesellschaftlichen Bewußtseins«) und Handeln. Die Abstimmung und Koordination der Handlungen der Menschen war – und ist auch jetzt noch an anderer Stelle – eingebettet in die Besonderheiten der Beziehung von Angesicht zu Angesicht, in und durch ihr körperliches Sein, bei der Arbeit, beim Sex, bei der Geburt, der Aufzucht und der Pflege von Kindern, von Kranken und in der gemeinsamen Arbeit, die den Lebensunterhalt produziert. Die Verfügungsverhältnisse »extrahieren« das Moment des Koordinierens und Abstimmens der alltäglichen/allnächtlichen Handlungen der Menschen und unterwerfen sie als Funktionen der technologischen und technischen

Spezialisierung, Entwicklung, Differenzierung, Vergegenständlichung. Sie werden von bestimmten Individuen unabhängig; die Individuen partizipieren an ihnen durch die von ihnen bereitgestellten Formen von Handeln und Subjektivität. Organisation wird als differenzierte Funktion produziert, als Kommunikation, Regulation, Entscheidungsfindung, Kybernetik usw. Koordination und Abstimmung werden aus lokalisierten und partikularisierten Beziehungen herausgezogen und in Modalitäten übersetzt, in denen sie der spezialisierten und technischen Entwicklung unterworfen werden können.

Die Verfügungsverhältnisse sind textvermittelte und textgestützte Systeme der »Kommunikation«, des »Wissens«, der »Information«, »Regulation«, »Kontrolle« und dergleichen. Die Funktionen »der Erkenntnis, des Urteils und des Willens« die Marx dem ursprünglichen »Produzenten« entwunden und dem Kapital übertragen sah, werden in einen spezialisierten Komplex vergegenständlichter Organisations- und Beziehungsformen eingebaut. Max Webers Darstellung der Bürokratie (1921) ist eine frühe Ausführung dazu, und in der Tat eine der wenigen, die das Auseinandertreten von Person und Organisation beim Namen nennt. Aber die Vergegenständlichung der heutigen Verfügungsverhältnisse bildet einen Komplex, der weit mehr Funktionen und Macht umfaßt als die bürokratischen Formen des Staates. Über die Bürokratie hinaus sind beispielsweise auch Finanzmärkte, Börsen, Zukunftsmärkte vergegenständlicht; sie sind nicht reduzierbar auf Individuen oder auf die Handlungen von Individuen. Gesellschaftliches Bewußtsein existiert mittlerweile als ein Komplex veräußerlichter oder vergegenständlichter gesellschaftlicher Beziehungen, durch welche die alltäglichen/allnächtlichen Aktivitäten die gegenwärtige Gesellschaft organisieren und koordinieren.

Die Verfügungsverhältnisse sind zwar eine Organisation der Macht, sie sind aber nicht auf Herrschaftsverhältnisse oder auf Hegemonie zu reduzieren. Sie bilden ein komplexes Feld koordinierter Aktivitäten in Texten und im Verhältnis zu Texten, und Texte koordinieren sie als Verhältnisse. Textvermittelte Verhältnisse sind die Formen, in denen Macht in den heutigen Gesellschaften generiert und aufrechterhalten wird. Die Materialität des Textes und seine unbegrenzte Reproduzierbarkeit schafft einen eigentümlichen Grund, auf dem es so aussehen kann, als hätten Sprache, Denken, Kultur, formale Organisation ihr eigenes Sein, außerhalb der gelebten Zeit und der Wirklichkeiten des Lebens der Menschen – Wirklichkeiten, die anders sind, als wenn sie aus dem Textuellen heraus zu Handlungs- oder Untersuchungsobjekten werden. Sie schafft eine Verbindung zwischen dem Lokalen und Partikularen und der Verallgemeinerung und verallgemeinerten Organisation der Verfügungsverhältnisse. Es sind dies die Verhältnisse, die Michel Foucault als Macht/Wissen anspricht, aber sie werden anders in den Blick gebracht, nämlich als eine spezifische Organisation außerlokaler, außerpartikularer Verfügungsverhältnisse, die durch Texte und Dokumente vermittelt werden. Repression, die in Foucaults Machtkonzeption eine so zentrale Rolle spielt, ist gewiß eine Funktion dieser Verfügungsverhältnisse, aber die spezifische Entdeckung, uns ein Standpunkt in den alltäglichen/allnächtlichen gelebten Wirklichkeiten erlaubt, gilt der Entstehung eines Komplexes von Apparaten und Verhältnissen, die Gesellschaft organisieren, indem sie sie verwalten, regulieren, managen, kommunizieren, gestalten und auf andere Weise regieren.

Die technologischen Grundlagen der Verfügungsverhältnisse

In ihrem geschichtlichen Verlauf hat die Entwicklung der Verfügungsverhältnisse Organisation fortschreitend von Personen auf vergegenständlichte Formen übertragen. Diese Verhältnisse weiten Organisation ungeheuer aus, weit über das hinaus, was an Organisation, die auf Personen beruht, je möglich war. Der so entwickelte Komplex ist dadurch charakterisiert, daß sich dieselben Handlungsformen, -abläufe, Beziehungen usw. in den Verschiedenheiten und Vielfältigkeiten der lokalen Gegebenheiten, in denen sie wirken und die sie regulieren, gleichbleibend reproduzieren lassen. Die textuellen Basen, die Wissen, Organisation und Entscheidungsprozesse objektivieren, sind für diese Allgegenwart entscheidend. Sie unterscheiden das, was die Individuen selbst sind, von dem, was sie nach Organisation, beruflich oder als Diskursteilnehmer tun, und sie bilden dabei Eigenschaften der formalen Organisation, des Berufs oder des Diskurses aus, die sich auf die Eigenschaften von Individuen nicht reduzieren lassen.

Obwohl die Erfindung von beweglichen Lettern kein so scharfer Einschnitt ist wie oftmals dargestellt, handelt es sich nichtsdestoweniger um diejenige Technologie, welche die Entstehung einer objektivierten und objektivierenden Gesellschaftsorganisation ermöglicht. Textuelle Realitäten sind wesentlich Phänomene des Drucks. Das Medium des gedruckten Textes erlaubt es einer bestimmten Form von Wörtern, dem lokalisierten Austausch der *face-to-face*-Kommunikation zu entgehen. Die Bedeutung und die kommunikative Absicht des gedruckten (oder geschriebenen) Textes kann von der fortlaufenden, abgestimmten Bedeutungskonstruktion, die für die *face-to-face*-Kommunikation charakteristisch ist (Dermott/Tylbor 1986), abgelöst werden; der Druck gibt dem Text materielle Allgegenwart: seine Fähigkeit, in vielfältigen und divergenten lokalen Gegebenheiten als derselbe zu erscheinen. Die vielfältige Reproduktion genau des selben Textes, wie sie die Drucktechnologien möglich machten, gestatten eine von der lokalen Zeit, dem Ort und der Person unabhängige Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse. Texte verknüpfen die außerlokalen, außerpersonalen Modalitäten sozialen Handelns mit den lokalen Wirklichkeiten unserer notwendigerweise verkörperlichten Leben, indem sie die Aktivitäten vieler in einer Matrix identisch sich wiederholender Texte koordinieren.

Das Aufkommen des Drucks als einer Technologie virtueller Kommunikation und Handlung macht eine spezifische historische Wende möglich. Es schafft die Basis für gänzlich neue Formen gesellschaftlicher Verhältnisse. Seine Eigenschaften sind relativ einfach: die Möglichkeit der genauen Reproduktion von »genau der selben« Konfiguration von Symbolen (Wörter, Zahlen, Bilder, Zeichnungen) und unbegrenzt zu vervielfachenden Mengen und damit die Präsenz einer festgelegten symbolischen Konfiguration (Zusammenstellungen von Wörtern, Zahlen usw.) für n Leser – simultan oder zu unterschiedlichen Zeiten, an einem Ort oder an n Orten und in Abwesenheit ihres Sprechers/Schreibers. Das bestimmte Subjekt verschwindet, wird als solches verdrängt, weil die Drucktechnologie, so wie sie auf einem massenhaften Markt zum Einsatz kommt, dem vereinzelt Subjekt gegenüber absolut indifferent ist. Die technologischen Bedingungen eines gänzlich abstrakten Subjekts tauchen auf.

Ganz neue Potentiale der gesellschaftlichen Organisation des Diskurses entstanden, und wir können viele der Neuerungen des 16., 17. und 18. Jahrhundert als »konstitutiv« für diese neuen Formen gesellschaftlicher Verhältnisse begreifen. Die neuen Technologien sind nicht nur die von Druck, Papier und Distributionsweisen, sie sind auch die der gesellschaftlichen Organisation des Diskurses. In Analogie zum Computer können wir uns die Druck- (und Papier-)Technologien als die Hardware für diese neuen Formen von Beziehungen oder Organisation vorstellen, doch ist es die Software – denn die Gestaltung von textvermittelter gesellschaftlicher Organisation und von Textapparaturen, die »Träger« gesellschaftlicher Organisation sind, entspricht der Software –, die die Möglichkeiten der Hardware ausbeutet. Die Eigenschaften textvermittelter Beziehung und Organisation sind keine bloße Funktion der Materialität des Textes, d.h. seiner Fähigkeit, Kommunikation von der Anwesenheit sprechender Subjekte zu trennen.

Die Fähigkeit des Drucks, identische Texte in unbegrenzten Mengen zu reproduzieren, liefert eine »mechanische« Basis, auf der innovative gesellschaftliche Formen errichtet werden, die Wissen (Fakten, Daten, Information), Diskurs und Formen der Organisation (Bürokratie, Management usw.) vergegenständlichen. Dieses Kompositum von Technischem und Gesellschaftlich-Relationalem ermöglicht virtuelle Formen von Kommunikation und Handeln, die vom »realen Subjekt« und damit von den lokalen historischen Gegebenheiten unmittelbarer und gemeinsamer Bezüge losgelöst sind.

Eine Hauptinnovation war, mit Descartes, das Niederschreiben der Verfassung für ein vom Körper unabhängiges Diskurssubjekt und seine räumlich/zeitliche Besonderung (insofern ein Vorläufer von Alfred Schütz' Subjekt des wissenschaftlichen Diskurses von 1962). Das neue, transzendente Subjekt ist abgelöst von den Besonderheiten seiner Geschichte, den Umständen seiner Arbeit, seinen wirklichen Beziehungen, den Kooperationsformen und -bedingungen, die sein Werk produzieren, usw. Francis Bacon beispielsweise fordert eine streng repräsentierende Sprache, die quer durch Gegebenheiten, an denen man selbst nicht teilhat, eine Konstanz der Interpretation und der Bezüge aufrechterhält. In seinem Werk finden wir den Entwurf einer solchen normierten Repräsentations-sprache, die, wann immer sie verwendet wird, den gleichen Gegenstand benennt. Die dem Text immanente Autorisierung wird zunehmend wichtig, und Innovationen in den Verfahren der Autorisierung werden benutzt, um Geschichte, Nachrichten oder wissenschaftliche Beobachtung an so etwas wie einer ursprünglichen Wirklichkeit festzumachen, indem sie über das Zustandekommen der Beobachtungen Rechenschaft ablegen und ihre beanspruchte Genauigkeit begründen (McKeon 1987). Historische Darlegungen werden von Geschichten oder der entstehenden Form des Romans mit ähnlichen Mitteln unterschieden. Information erschien in den wissenschaftlichen Zeitschriften, die während des 17. Jahrhunderts aufkamen, als »Nachricht« statt in Form von persönlichen Mitteilungen zwischen Individuen, wie dies früher der Fall war (Eisenstein 1979, 461). Stephen Shapin und Simon Schaffer (1985) betrachten Robert Boyle als den Schöpfer der *experimental community* als einer Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis. Boyle suchte die Unsicherheit individueller Erfahrung durch ein strenges experimentelles Verfahren zu beseitigen, indem die vielfältigen Sichtweisen der

Beobachter dem beobachteten und aufgezeichneten Funktionieren von Maschinen untergeordnet werden konnten. Was uns als Faktum oder Fiktion so selbstverständlich vorkommt, wurde in dieser Zeit erfunden, und zwar als eine Software, die sich Möglichkeiten des Drucks zunutzemachte. Vergegenständlichte Organisationsweisen führen dazu, daß sich die Autorität der sprechenden Person auf die des Textes verlagert. Die Fähigkeit des Textes, in Ablösung von seinem ursprünglichen Sprecher oder Schreiber zu funktionieren, wird durch Innovationen hergestellt, die auf einer bestimmten Ebene Entwicklungen der Drucktechnologie und der Entstehung einer gebildeten Öffentlichkeit sind; auf einer anderen sind es solche der gesetzlichen Konventionen, die dem Text die Freiheit verschaffen, als er selbst und für sich zu verkehren und zu sprechen und für die Leser bestimmte und spezialisierte Beziehungen zu einer Welt zu schaffen, die er selbst als eine »gemeinsame« konstituiert. Der Begriff der Tatsache ist selbst ein Produkt dieser Übergangsperiode.

Die Vertextung des Kapitals

In der Marxschen Theorie existiert das Kapital selbst als eine Vergegenständlichung des Werts. Aber die theoretische Ebene dieser Formulierung vernachlässigt die historisch spezifischen Transformationen der Verhältnisse, die es konstituieren. Kapital als gesellschaftliche Form ist nicht bloß Reichtum, es ist Reichtum, der zeitübergreifend als die Fähigkeit perpetuiert wird, Reichtum zu erzeugen. Es wird jenseits der Individuen zunächst durch die Regulation familiärer Beziehungen und Erbfolgen konstituiert.⁴ Die Entstehung der Aktiengesellschaft als einer von bestimmten individuellen Besitzern unabhängigen Organisation des Kapitals verdrängte familiäre Weisen, seine Tradierung von einer zur nächsten Generation zu organisieren und sicherzustellen. Die Entstehung korporativer Formen des Kapitals beruht auf technologischen Innovationen in der Reproduktion von korporativen »Papieren« – Briefen, Memoranden, Gesetzen, Verzeichnissen, Rechnungen usw.

JoAnne Yates (1989) beschreibt sowohl die technologischen Innovationen des 19. Jahrhunderts in der »Hardware« von Aufzeichnungen und Akten, die der organisatorischen Vergegenständlichung zugrundeliegen, und die Übergänge von der mit individuellen Besitzern und Betriebsleitern identifizierten Organisation zu der vergegenständlichten Organisation, die auf diesen Technologien beruht. Sie präsentiert mehrere Fallstudien, die verschiedenen Unternehmensgeschichten entnommen sind. Eines dieser Unternehmen ist die Dupont Company, die nicht nur als solche, sondern auch wegen ihrem späteren Einfluß auf die Einführung neuer Managementformen bei General Motors von Bedeutung ist.

Ursprünglich wurde die Dupont Company, die Sprengstoff herstellte, im Stil der »direkten Rede« und durch persönlich abgefaßte schriftliche Mitteilungen zwischen den vom Patriarchen Pierre Dupont beherrschten männlichen Familienmitgliedern geleitet. Im Buch von Yates ist ein Gemälde aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wiedergegeben. Es zeigt den Gründer des Unternehmens auf der Veranda seines Herrenhauses mit dem Horn eines Stiers an seinen Lippen. Man glaubt, daß Pierre Dupont Anweisungen an seine Fabriken gibt. Alle

drei, in weiser Voraussicht voneinander getrennt, so daß, wenn eine explodiert, die anderen nicht in Mitleidenschaft gezogen würden, befinden sich drunten im Tal und sind auf dem Bild nicht sichtbar. Hier gibt es unmittelbar persönliche Leitung, mit dem Familienbesitz an der Firma intim verbunden. Alle wichtigen Leitungsaufgaben wurden von Familienmitgliedern, entweder Söhnen oder Schwiegersöhnen, ausgeführt. Die Kommunikation war direkt und persönlich. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wickelten die an der Direktion beteiligten Familienmitglieder einen Großteil der Direktionsgeschäfte untereinander ab, wozu auch Berichte über die Lage in unterschiedlichen Teilen des wachsenden Unternehmens gehörten, die sie einander brieflich übermittelten – selbst wenn sie im gleichen Haus wohnten. Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich die Firma ein Monopol über die Sprengstoffherstellung in den Vereinigten Staaten gesichert. 1902 wurde das Management der Dupont Company umgebildet. »Praktisch über Nacht entstand ein komplexes und weitläufiges formelles internes Kommunikationssystem.« (Yates 1989, 201)

Am fortschrittlichsten war Lammot Du Pont, ein Neffe. Man ließ ihn eine chemische Fabrik übernehmen, die im Besitz der Familie war, und nach seinem Gutdünken betreiben. Er führte ein Managementsystem mit einem Ausschuß von Abteilungsleitern ein, die einem Generalmanager unterstanden; die Abteilungsleiter schrieben Berichte über die Situation in ihrer Abteilung zur Diskussion und Problemlösung im Ausschuß; die Diskussionen wurden aufgezeichnet; neue Ansätze zum Sammeln relevanter Information und ihrer Weitergabe an die Spitze der Hierarchie wurden entwickelt; neue Technologien der Vervielfältigung und Anlage von Akten entstanden. »Systeme der Kommunikation nach oben und unten zur Normierung, Kontrolle und Bewertung der Umsätze und zur Sammlung operationaler Daten« wurden auf diese Weise eingerichtet (Yates 1989, 227).

Zur Systematisierung des Managements gehörten neue Buchführungstechniken. Veränderte Rechnungstechnologien trugen dazu bei, die gesellschaftliche Organisation des Kapitals von der individuellen in die korporative Form zu transformieren, die mit dem Nordamerika des späten 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts assoziiert wird (Chandler 1977). Albert Sloan (1964) identifiziert die Managementrevolution, die er Anfang des 20. Jahrhunderts als Generaldirektor bei General Motors einführt, als eine Wende vom »subjektiven« zum »objektiven« Management. Rechnungs- und Managementsysteme, »Taylorismus« als eine entsprechende Produktionsorganisation und ihre Artikulation mit Finanzmärkten konstituieren das, was wir, Baudrillard folgend, eine Hyperrealität nennen können, ein internes, selbstreferentielles System von textvermittelten und textgestützten Praxen und Handlungsabläufen.

Mit einer im 20. Jahrhundert zunehmenden Geschwindigkeit gelangen die Verfügungsverhältnisse dahin, Hyperrealitäten zu bilden, über die man nicht nur lesen und schreiben, sondern die man in Gang setzen und in denen man agieren kann (vgl. Smith 1990a). »Sucht die Repräsentation die Simulation zu absorbieren, indem sie sie als falsche Repräsentation interpretiert, so umfaßt die Simulation das ganze Gebäude der Repräsentation selbst als ein Simulakrum«, schreibt Baudrillard dazu. Sein Paradigma ist Disneyland, eine »imaginäre Haltestelle«, abgegrenzt von einer amerikanischen Realität, die, Baudrillard zufolge, selbst

eine Simulation ist. Doch ist seine Schilderung von Disneyland die eines Fremden, so daß die Menschen für ihn selbst ein Teil des Spektakels sind. Er achtet nicht auf die dialogische Beziehung, die Leute, die mit den Mediengeschöpfen Disneys (Filmen, TV-Cartoons, Comic strips) vertraut sind, aktiv in die Miniwelt einbringen, indem sie die Bilder lebensgroß und lebendig entdecken und mit ihnen kommunizieren. Die Schöpfung lokaler Formen, die lokale Erfahrungen der Menschen in ihren lokalen Praxen vergegenwärtigen, auf der Grundlage von Bildern, die von den Medientechnologien verallgemeinert werden – das ist das Simulakrum als gewöhnliche, tagtägliche Hervorbringung. Die Produktion von Formen, um die dem Mediendiskurs entsprungenen Formen und Normen vor Ort zu vergegenwärtigen und ihnen zu entsprechen, beschränkt sich aber nicht auf Disneyland. Die Bildung normierter Formen, die allgegenwärtigen, ortlosen Bildern in gedruckten Texten lokalen und materiellen Ausdruck und lokale Handlungsmöglichkeiten geben, ist allgemeinerer Natur.⁵

Ich betone den »begehbaren« Charakter dieser Hyperrealitäten. Sie sind dazu da, um gehandhabt oder reproduziert zu werden, gemacht, damit in ihnen agiert wird. Hier ein Blick auf eine solche Hyperrealität, die einem Bericht über das Aufkaufen der Aktienmehrheit an den Zigaretten- und Nahrungsmittelkonzern RJR/Nabisco entnommen ist. Der Protagonist, Ross Johnson, damals Generaldirektor von RJR/Nabisco, überlegt gerade, ob er das Unternehmen aufkaufen soll. Sein Sohn war soeben bei einem Autounfall schwer verletzt worden; er lag im Koma, und für seine Eltern gab es nichts anderes zu tun, als abzuwarten. Man gab Ross Johnson zu verstehen, daß Arbeit helfen würde, ihm seine Ängste zu nehmen.

»So betrat er wieder die Hyperrealität der Finanzen. Johnson ging in sein Büro und holte einen angespitzten Bleistift, einen Rechner und einen Kalkulationsbogen hervor, wie er sie vor fünfunddreißig Jahren bei der General Electric zu benutzen gelernt hatte. Um ihn herum, auf dem Fußboden und dem Mobiliar, Stapel von Berichten aus seiner Planungsabteilung, amtliche Stellungnahmen, Bankexpertisen und Computerausdrucke. Er wollte selbst sehen, ob ein Aufkaufen der Mehrheitsanteile sinnvoll war, weil er den Auskünften der Computer oder der Banken nicht mehr traute ... Zum erstenmal überhaupt vertiefte sich Johnson in die Möglichkeiten und Risiken eines *leveraged buy-out*. Fünf Stunden lang arbeiteten er und Benevento sich durch die Zahlen, analysierten Umsätze, Marktanteile, Profit und Verkaufserwartungen für jeden Geschäftszweig von RJR/Nabisco. Von Zeit zu Zeit erhob sich Johnson und telefonierte mit Atlanta oder mit Winston-Salem, um die neuesten Daten zu bekommen.« (Burrough/Helyar 1991, 125)

Man sehe genau zu, und man sieht ein Handeln ganz und gar in Texten. Steuern, Wechselkurse, Anlagerisiken usw. sind Texte vielfältiger Art auf der Basis komplexer Texttechnologien, welche die Herrschaftsformen, die das Handeln in Texten in Wirkungen am Boden übersetzen, gleichermaßen ausdrücken und organisieren. Die postmodernistische Kritik der Repräsentation findet ihre Anwendung jenseits der Bereiche, bis zu denen die Ästhetik des Postmodernismus sich vorwagt, nämlich gerade in der Organisation des Kapitals in einem Textmedium. Die poststrukturalistische Theorisierung des Subjekts als Diskurseffekt theorisiert eine Verschiebung, die in den gesellschaftlichen Beziehungen und Funktionsteilungen des Kapitals längst stattgefunden hat und der gesellschaftlichen Organisation der Kapitalverhältnisse mittlerweile immanent ist.

Es sind dies keine neutralen Repräsentationssysteme, die der von ihnen produzierten und regulierten Organisation äußerlich sind. Die Zahlen, durch die Johnson und Benevento sich »hindurcharbeiten« verbinden die finanzielle Regelung der verschiedenen Geschäftszweige mit der Regelung der Produktion, letzten Endes mit der Leitungsfunktion auf der Ebene des Betriebs. Die Leitung der Produktion auf Betriebsebene ist in Rechnungssysteme und andere computerisierte Managementtechniken eingebunden, die das Unternehmen im Feld kapitalistischer gesellschaftlicher Verhältnisse funktionstüchtig machen.

Die Situation, in der Ross Johnson agiert, ist die einer Organisation textvermittelter Verhältnisse sowohl zwischen als auch innerhalb von Institutionen. Zum Beispiel organisiert die historische Entwicklung der Buchführung und des Rechnungswesens mittlerweile die Beziehungen zwischen den Einzelkapitalen und die allgemeinen Kapitalverhältnisse auf dem Markt für Aktien und Beteiligungen. Das oben beschriebene vergegenständlichte System des Firmenmanagements stellt nur eine Seite einer Entwicklung dar, deren Kehrseite das Auseinandertreten von Besitz und Leitung und die Entstehung eines Aktien- und Anlagemarktes ist. Die Unternehmensbilanz ist ein öffentliches Dokument, das staatlicher Regelung unterliegt; es vermittelt den Zustand der firmeninternen Transaktionen mit dem Aktienmarkt. Es ist kein Zufall, daß die Entwicklung von Buchhaltungsfirmen in Kanada eng mit den Problemen unregulierter Aktienmärkte verbunden ist, das Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts virulent wurde (Naylor 1975; Murphy 1980). Während »Buchprüfungen« im 19. Jahrhundert oft von Firmenangehörigen oder Anteilseignern durchgeführt wurden, verlangten neue Verordnungen die unabhängige und objektive »Prüfung« der Bilanzen einer Gesellschaft (Murphy 1980). Eine neue Ebene der Organisation und damit neue Ebenen koordinierter Aktivität und Tätigkeit werden konstituiert, die die innere Regulierung des Wertes bestimmter Kapitale im Verhältnis zum Staat, zu den Finanzmärkten usw. organisieren.

Die Buchführung ist mehr als nur eine Quelle von Information, die zwischen der Arbeitsorganisation auf Betriebsebene zur Entscheidungsebene der Unternehmensführer und Finanzmanager fließt. Sie ist ein wirklicher Organisator der Beziehungen, die die Arbeit der Menschen, insbesondere die Produktions- und Verkaufsvorgänge, aber auch die Vorgänge im Management, mit dem kapitalistischen Projekt artikulieren. Die Buchführung und die damit zusammenhängenden Texttechnologien des Managements koordinieren die Arbeitsprozesse vor Ort – auf Betriebsebene oder die der Konsumenten in Einkaufsstrassen, Supermärkten oder die Arbeit im Büro – mit den Bedingungen der kapitalistischen Akkumulation, indem sie sie in die Kapitalanlageverhältnisse im Bankverkehr, auf dem Aktienmarkt usw. einbinden. Die Geschichte von Ross Johnson in seinem Büro präsentiert uns seine Daten als bloßes Papier mit Informationen für ihn und seinen Mitarbeiter, die in ihren Berechnungen Verwendung finden. Aber wenn wir die wirklichen Praxen der wirklichen Individuen darunter (metaphorisch) ausgraben, die in diesen Berechnungen irgendwo begraben sind, können wir sehen oder uns zumindest vorstellen, wie die Hyperrealitäten der Verfügungsverhältnisse das Leben derer organisieren, die selbst keinen Eingang in sie finden.

Die von Johnson taxierten Daten waren zum Teil ein Produkt der im vorigen

Abschnitt beschriebenen Art von Diskursprozessen und -verfahren; es waren Aufzeichnungen, die durch systematische und technische Managementpraktiken produziert worden waren; es waren finanzielle Berechnungen; usw. Produktions- und Verkaufstechniken wurden geschaffen, um mit solchen Managementpraktiken in Beziehung zu treten. Sie produzieren (für das Management) und erzwingen (für die Arbeiter) ein lokales System der Rechenhaftigkeit, das mit dem Buchführungssystem der Firma vollständig kompatibel und in dessen Begriffen interpretierbar ist. Auf der Managerebene produzieren diese Technologien die Texte der virtuellen oder Hyper-Realität kapitalistischer Organisation im Großen; auf Betriebsebene gibt es korrelative Technologien, Regelung und Überwachung, die die Arbeiter zur Produktion formal und zeitlich normierter »Ereignisse« disziplinieren, so daß der geschaffene Wert berechenbar ist in jener textgestützten Anordnung, die ihn als einen Bestandteil der Hyperrealität produziert, in der die Johnsons agieren.

Es gibt hier eine relationale Ordnung, die in ihrer Papier- oder Computerdarstellung gleichermaßen präsent ist und verborgen wird. Die betriebliche Arbeitsorganisation vor Ort ist präsent, effektiv und unsichtbar. Unter der Oberfläche des gelesenen Textes liegt die textvermittelte Organisation, die das Handeln auf der Managerebene oder der Ebene finanziellen unternehmerischen Handelns, in dem Ross Johnson agierte, an die Regelung der Arbeit der Menschen und an die Löhne bindet, die sie auf allen Ebenen großangelegter Organisation empfangen.

Veranschaulicht wird dies in Sally Westwoods Beschreibung der Arbeiterinnen in einer britischen Textilfabrik. Sie zitiert aus einem Interview mit einer der Arbeiterinnen:

»Die Minuten, wissen Sie, was das heißt? Das heißt einfach, daß sie mit aller Gewalt Tempo machen, damit wir mehr arbeiten. (...) 'Die Minuten' war der gängige Ausdruck für das Zeitmeßsystem MDW (*measured day-work*) ... Das System basiert auf einer bestimmten Form der Arbeitsmessung zur Festsetzung der geforderten Leistung und zur Beobachtung des tatsächlich erreichten Niveaus. (...) ... durch mehr Produktion in kürzerer Zeit ließen sich Zulagen verdienen. Die Arbeiterinnen unterlagen der monatlichen Bewertung bei einer Zusammenkunft von Management, Kontrolleuren und Gewerkschaftsvertretern.« (Westwood 1984, 39f)

Der »Taylorismus« ist eine Managementideologie, abzielend auf die Modellierung von Arbeitsdisziplinen, die in den Produktionsanlagen vor Ort eine Normierung der Arbeitspraktiken produziert, die den Systematiken des berechnenden Textes entspricht. Das von Westwood beschriebene System schreibt keine Bewegungen oder Bewegungsabläufe in einem Modell des »effizientesten« Ablaufs vor, wie Taylor dies tat. Es ist ein System auf Grundlage der Produktion in diskreten Einheiten, die a) gezählt und b) als die Produktion einzelner Arbeiter identifiziert werden können. Die Koordination findet an der Stelle statt, wo das Quantum, das jede Arbeiterin in einer bestimmten Zeit produziert, sich in eine Quote übersetzt, aufgrund der sie bezahlt wird. Die Arbeiterinnen produzieren also selbst die Normierung der Beziehung zwischen der Text-Ordnung und den lokalen Gegebenheiten der Produktion.

Die Initiativen deutscher Unternehmen zur Beteiligung an den US-orientierten Kapitalmärkten würden implizieren, daß die von der New Yorker Börse verlangten

Methoden der Buchführung übernommen werden müssen. Nach einem Leitartikel der *Financial Times* (1993) könnte eine solche Veränderung in der Buchführung geeignet sein, die »harmonischen Beziehungen zwischen Management und Arbeitern im Unternehmen« zu gefährden, die zum »Erfolg der deutschen Industrie« beigetragen haben. Offenbar geben die US-Buchführungsmethoden dem Kostenfaktor Arbeit einen größeren Stellenwert bei der Rentabilitätsberechnung, als deutsche Firmen dies tun, und ermutigen so die Manager, zur Verbesserung der Rentabilität in erster Linie die Kosten der Arbeit zu senken.

Wie weiter?

Ich möchte vermeiden, daß die Verfügungsverhältnisse als ein totalitärer Block verstanden werden, aus dem eine herrschende Klasse manipulativ »kulturelle Drogen« verabreicht. Wichtig ist vielmehr, sie unter bestimmten Aspekten als ein Feld oder als einen Komplex von Beziehungen zu erkennen, der mehrfachem Veränderungsdruck unterliegt. Er entspringt teilweise der Art, wie die blinde Dynamik des Kapitals neue Probleme aufwirft, die es lösen muß, neue Risse zeitigt, die zu überbrücken oder zu kitten sind. In einer jeden solchen Umarbeitung können Handlungsabläufe, die verschiedenen institutionellen Sektoren entspringen, einander in der Wiederherstellung der Hegemonie kreuzen. Die Frauenbewegung selbst demonstriert gerade in ihren Erfolgen mehr als einen Übergang aus der Bewegung und Organisation, die direkt dem Leben der Frauen erwächst, in die administrative und professionelle Organisation der Verfügungsverhältnisse. Die Studie von Gillian Walker (1991) zur Entwicklung des Begriffs »familiäre Gewalt« in Kanada zeigt die tatkräftigen Initiativen von Frauen, die allesamt voll Zorn sind über die Gewaltanwendung gegen Frauen durch ihre Männer sind und zusammenkommen, um für Veränderungen innerhalb des Staates zu kämpfen. Ihr Bericht zeigt uns die Verbindungen, die der professionelle sozialwissenschaftliche Diskurs, die Medien, die Legislative und die administrativen Vorgänge im Staat wechselseitig eingehen, und die Entwicklung der Frauenbewegung selbst »im Staat und gegen den Staat«. Am Ende ist es der von der Regierung eingesetzte Ausschuß, der unter dem Einfluß dieser Vektoren das Mißhandeln von Frauen für den administrativen und professionellen Gebrauch im kanadischen Kontext zur *family violence* ummodelliert. Im Ergebnis trennt der Begriff »familiäre Gewalt« das Thema wirksam von der politischen Organisation der Frauenbewegung ab (Morgan 1981) und rekonstruiert es so, daß seine spezifische politische Relevanz für das Leben von Frauen verlorengeht und der Begriff ebenso wie das Schlagen von Frauen durch Männer den elterlichen Mißbrauch von Kindern, Inzest und, am Rande, die Gewalt von Frauen gegen Männer umfaßt. Der neue Begriff wird in den Verfügungsverhältnissen als ein rekurrenter Organisator des Diskurses in Regierung, Medien, Expertentum, Gesetzgebung, Verwaltung usw. vielerorts installiert.

In solch einem Zusammenhang sind progressive Intellektuelle von der Öffentlichkeit abgeschnitten. Unsere Möglichkeit, das, was unter der Masse des Volkes wirklich vorgeht, zu erreichen und darauf zu reagieren, ist durch unsere systematische Diskreditierung in den Medien auf sämtlichen Ebenen und – in den

Vereinigten Staaten – in den Universitäten durchkreuzt. So, wie Gramsci die Zivilgesellschaft verstand, hatten die Intellektuellen und die, für die sie schöpferisch tätig waren, am gleichen, locker koordinierten Komplex von Beziehungen teil. Die schöpferischen Quellen der Veränderung operierten in einem Feld von Beziehungen ausgehend von vielfältigen Orten des Zusammenspiels mit aktuellen diskursiven Themen. Keine Position konnte total das Sagen haben. Doch nun stelle man sich diesen Komplex von textvermittelten Beziehungen vor, so wie er geworden und im Werden ist. Er stellt sich mittlerweile selbst in den Dienst einer herrschenden Klassenhegemonie.

Natürlich ist dies eine Sicht aus Nordamerika. Nichtsdestoweniger sind dies, wie ich glaube, Prozesse, die allgemeinerer Natur sind, so wie das Kapital, über spezifisch nationale Geschichten hinaus, ein allgemeineres Phänomen geworden ist. Was ich hier vorgebracht habe, impliziert, daß eine sozialistische Politik, die der Gegenwart entspricht, nicht einmal im Ansatz wirksam werden kann, ohne daß die Fragen von Bewußtsein und gesellschaftlicher Organisation, die großenteils Gramsci ins marxistische Denken einbrachte, entscheidend neu durchdacht und analysiert werden. Ich habe festgestellt, daß die Verfügungsverhältnisse vom Standpunkt der Frauen als vergegenständlichte Bewußtseins- und Organisationsformen in den Blick kommen. Der Frauenstandpunkt als der Ort, der die Untersuchung erschließt, hält auch fest, daß die Erkenntnis der Präsenz und des Handelns der Menschen in ihren lokalen Lebensumständen für das Vorhaben der Erforschung dieser Verhältnisse grundlegend ist. Texte, textvermittelte Organisation und textvermittelte Beziehungen müssen untersucht werden, so wie sie zeitlich und räumlich »in Aktion« sind und Aktionsmedien, Medien des Handelns konstituieren. Ihre begrifflichen Dimensionen sind nicht als Bedeutung zu betrachten, sondern als »Organisatoren«, verpackt in Texten, die an einem Ort der Verfügung ersonnene »Organisation« an vielfältige Orte übermitteln, seien es solche der Organisation sozialer Beziehungen oder solche der Apparate, die Verfügungsgewalt unmittelbar den wirklichen Lokalitäten und bestimmten Leuten übermitteln. Die Normierung des Lokalen, sei es durch maschinelle oder Computertechnologien, Arbeitsdisziplin oder durch eine Vergesellschaftung von Bewußtsein, ist das hauptsächliche lokale Gegenstück zur Allgegenwart des organisierenden Textes. Formen, Orte und Medien des Handelns werden geschaffen; Welten, in denen es Handeln gibt, zumindest für einige, und unter diesen Welten, sie erhaltend, gibt es eine Organisation von Arbeitsprozessen, die die Lokalität des alltäglichen/nächtlichen Lebens der Menschen in die Disneylands der Verfügungsverhältnisse transformiert – die real sind in ihrer Scheinhaftigkeit (*simulacrity*) und real auch in ihren Folgen und ihrer Macht der Unterjochung.

Der Frauenstandpunkt projiziert aber einen grundlegenden Bruch zwischen den Verfügungsverhältnissen in ihrem hegemonialen Modus und der alltäglichen/allnächtlichen Lebenserfahrung. Je vollständiger der Totalitarismus des Kapitals wird, desto größer der potentielle Bruch zwischen den Kategorien, Begriffen und Ideologien, durch welche die Menschen ihre Lebensweise kennen, von ihr sprechen und ihre moralische Bestätigung finden können. Politisch aber geht es darum, Organisationsformen zu finden, die in einer Umgebung wirksam funktionieren können, in der die Offenheit einer Zivilgesellschaft nicht mehr

funktioniert. Ich selbst meine, daß in Nordamerika der Rassismus in der weißen Arbeiterklasse, der Aufstieg des Fundamentalismus oder die Banden-Kulturen der schwarzen Ghettos auf Risse deuten, Risse zwischen der massenhaft vermarkteten Kultur und ebensolchen »Nachrichten« (und einem großenteils in diesem Bereich funktionierenden Prozeß politischer »Wahlen«) auf der einen Seite und den Wirklichkeiten, in denen die Menschen leben, auf der anderen. Der Widerstand sucht sich jeden Weg, den er findet, so wie das Wasser durch den Felsen sickert. Das Klassenbewußtsein ist kein spontaner historischer Prozeß, kein Licht, das im Kopf plötzlich angeknipst wird. Es ist, wie Gramsci ganz richtig betonte, ein Produkt der Organisation. Aber die Macht und die klassenmäßigen Zusammenhänge einer solchen Organisation sind radikal verändert, jetzt wo das Kapital und die Kommerzialisierung der Kultur die Zivilgesellschaft, in der ein Ringen um Klassenhegemonie ein praktikables politisches Projekt sein konnte, weithin verdrängt haben.

Aus dem Englischen von Thomas Laugstien

Anmerkungen

- 1 Ich sollte betonen, daß meine Verwendung des Textbegriffs von der entwickelten Texttheorie abweicht, die ausgehend von Roland Barthes' Aufsatz »Vom Werk zum Text« (frz. 1971) – wo der Begriff noch auf einer eher deskriptiven Ebene angesiedelt ist – zu einer Ausweitung des Textbegriffs hin zu einer Kritik der Repräsentation und der »repräsentierenden« Gesellschafts- und Kulturwissenschaften geht (vgl. u. a. Jameson 1989, Mowitz 1992). Ich bleibe bei dem Textbegriff, wie ich ihn im ursprünglichen Aufsatz von Barthes finde, wo die Bewegung vom Werk zum Text von der Finalität der Werkautorität zum Text als dem im Verhältnis von Text und Leser »Produzierten« geht, als dem »nur in der Aktivität der Produktion Erfahrenen«, halte aber gleichzeitig fest, was Barthes nicht festhält, nämlich den Begriff des Textes, der seinem theoretischen Verständnis vorausgeht – die ursprünglichen Worte, die auf der gedruckten Seite standen. Das theoretische Verständnis des Textes, das sich von Barthes (1971) her entwickelt hat, verleugnet in spezifischer Weise dessen Materialität; diese Materialität ist »das Werk« in der Bibliothek, auf dem Bücherbord. Meine Verwendung des Textbegriffs hält daran fest, daß der Text etwas in und durch die Leserin Produziertes ist, und zwar durch ihre Mitwirkung in einem »interpretativen« Feld (Diskurs, formale Organisation als Formen gesellschaftlich organisierten Handelns), in dem Text und Lektüre aktiv sind. Lektürepraxen sind solche dieses Feldes und stecken nicht bloß in einer ursprünglichen Gestalt von Worten.
- 2 Siehe Lewis Carolls Roman für Kinder *Alice through the Looking Glass*.
- 3 Obwohl der Ablauf des Lesen/Schreibens im interaktiven Modus des Computers besser als in der »wirklichen Zeit« befindlich erkennbar ist, teilt er mit anderen textvermittelten Formen Seinsweisen und Handlungen, die dem raum-zeitlich situierten körperlichen Sein der Lesenden/Schreibenden »enthoben« sind.
- 4 Die Eigentumsverhältnisse ordneten das Vermögen und den Reichtum einer Frau der Rechtsperson ihres Gatten unter (vgl. Davidoff/Hall 1987) Als die Kapitalakkumulation über den Rahmen der Verwandtschaftsbeziehungen hinausging, entwickelten sich von der Familie unabhängige eigentums-besitzende Institutionen. Albie Sachs und Joan Hoff Wilson (1978) haben dargelegt, daß die im 19. Jahrhundert in Großbritannien wie in den Vereinigten Staaten eingetretenen Veränderungen in den Gesetzen zum ehelichen Eigentum, die den Frauen die Verfügung über Eigentum unabhängig von ihren Gatten zugestehen, mit der Entstehung solcher objektivierender Formen des Besitzes zusammenhängen. Die »limited« (GmbH) oder »joint stock company« (Akiengesellschaft) in Großbritannien und die »corporation« in den Vereinigten Staaten differenzierten

die Finanzen der Gesellschaft von den persönlichen Finanzen ihrer Besitzer, eine Transformation in den Kapital konstituierenden gesellschaftlichen Beziehungen, die Berle und Means (1968), möglicherweise etwas verspätet, als eine Trennung von Besitz und Leitung gefeiert haben.

- 5 Robert Boyles Innovationen führten neue Verfahren des Agierens in einem gedruckten Medium ein, die sich von der Person als einer Informationsquelle auf den wissenschaftlichen Text verlagern, indem durch spezialisierte Verfahren der Gang von den Wirklichkeiten zu den objektivierten, textgestützten Repräsentationen autorisiert oder gewährleistet wird. Diese Verschiebungen unterlegen die Reinheit der Textrelationen der transzendentalen Subjektivität, auf die sich Derrida in seiner kritischen Arbeit über Husserl bezieht. Die Möglichkeit, sich in einem Bereich wissenschaftlicher Theoriebildung aufzuhalten, beruht gerade auf der Erzeugung einer Welt der exakten (erzeugten) Entsprechung zwischen beobachteten Ereignissen und ihren textimmanenten theoretischen Ausdrücken.

Literaturverzeichnis

- Barthes, Roland, 1971: »De l'oeuvre au texte«. In: *Revue de l'esthétique* 3
- Berle, Adolphe, und Gardiner C. Means, 1968: *The Modern Corporation and Private Property*. New York
- Brockholdt, James L., 1983: »A historical perspective on the auditor's role: The early experience of the American railroads«. In: *The Accounting Historians Journal*, Bd. 10, Nr. 1, 69-86
- Burrough, Bryan, und John Helyar, 1991: *Barbarians at the Gate: The fall of RJR Nabisco*. New York
- Butler, Judith, und Joan W. Scott, 1992: »Introduction«. In: dies. (Hrsg.), *Feminists Theorize the Political*. New York, London xiii-xvii
- Chandler, Alfred Jr., 1977: *The Visible Hand: The managerial revolution in American business*. Cambridge/Mass.
- Davidoff, Leonore, und Catherine Hall, 1987: *Family Fortunes. Men and women of the English middle class 1780-1850*. Chicago
- Eisenstein, Elisabeth L., 1979: *The Printing Press as an Agent of Change. Communication and cultural transformation in early modern Europe*. Cambridge
- Habermas, Jürgen, 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied und Berlin
- Hopwood, Anthony G., 1990: »Accounting and organisation change«. In: *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, vol. 3, no. 1, 7-17
- Jameson, Fredric, 1989: *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986. Vol. 1: Situation of Theory*. Minneapolis
- Laclau, Ernesto, 1981: »Populistischer Bruch und Diskurs« (1979). In: ders., *Politik und Ideologie im Marxismus*. Berlin/W, 176-185
- Lynch, Michael, und Steve Woolgar (Hrsg.), 1990: *Representation in Scientific Practice*. Boston
- McDermott, R.P., und Henry Tylbor, 1986: »On the necessity of collusion in conversation«, in: S.Fischer, A.D.Todd (Hrsg.), *Discourse and Institutional Authority: Medicine, education, and law*. Norwood, NJ, 123-139
- McKeon, Michael, 1987: *The Origins of the English Novel 1600-1740*. Baltimore
- Morgan, Patricia, 1981: »From battered wife to program client: The state's shaping of social problems«. In: *Kapitalstate* 9, 17-39
- Mowitz, John, 1992: *Text. The Genealogy of an Antidisciplinary Object*. Durham, NC
- Murphy, George J., 1980: »Some aspects of auditing evolution in Canada«. In: *The Accounting Historians Journal*, Bd. 7, Nr. 3, 45-61
- Naylor, Tom, 1975: *The History of Canadian Business 1867-1914, Bd. 1: The banks and financial capital*. Toronto
- Sachs, Albic, und Joan Hoff Wilson, 1978: *Sexism and the Law. A study of male beliefs and judicial bias in Britain and the United States*. New York
- Schütz, Alfred, 1962: »On multiple realities«. In: ders., *Collected Papers, Vol.1*. Den Haag, 207-259
- Shapin, Steven, und Simon Schaffer, 1985: *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton
- Sloan, Albert, 1964: *My Years with General Motors*. New York
- Smith, Dorothy, 1990a: *The Conceptual Practices of Power: A feminist sociology of knowledge*. Boston
- dies., 1990b: »Femininity as discourse«. In: dies., *Texts, Facts and Femininity. Exploring the relations of ruling*. London
- Westwood, Sally, 1984: *All Day, Every day. Factory and family in the making of women's lives*. London
- Williams, Gwynn A., 1977: »Gramsci's concept of hegemony«. In: *Journal of the History of Idea*, 21, 586-99
- Yates, JoAnne, 1989: *Control through Communication. The rise of system in American management*. Baltimore

Ulrich Schmid und Herbert Kubicek

Auf den Datenautobahnen in die Zivilgesellschaft?

Wenn es eine historische Konstante in den visionären Fortschrittsdiskursen um die jeweils neuen Medien gibt, dann ist es die Behauptung einer Synergie zwischen Medien- und Gesellschaftsentwicklung – die Hoffnung, neue Medientechnologien könnten zu mehr gesellschaftlicher Kommunikation, Information und Wissen führen und mithin zu erweiterten Formen von Öffentlichkeit, zur Steigerung von Mitbestimmung und Partizipation und allgemein zur Vitalisierung des soziokulturellen und -ökonomischen Kreislaufs. Fortschrittsrhetoriken dieses Typs basieren jedoch auf einem hochgradig idealisierten Medien(technik)verständnis – auf der Annahme, neue mediale Artefakte, Speicherungs- und Übertragungstechniken könnten »an sich« bereits auch neue Formen sozialer Kommunikation initiieren. Dabei wird übersehen, daß Medien – viel mehr als »Technik« – immer auch *soziale Praxen*, gewissermaßen institutionalisierte »Vermittlungs-Verhältnisse« (Flusser) sind, in die sich bestimmte Auffassungen darüber eingeschrieben haben, unter welchen Bedingungen, wer, wozu und wie kommuniziert.

Laut Michael Giesecke dienten beispielsweise handgeschriebene Bücher während des Mittelalters noch keineswegs der Kommunikation, denn darauf lag das »Monopol« der Sprache. Sie mußten vorgelesen werden. Die gedruckten Bücher jedoch konnten das Vorlesen ersetzen und sprachliche Kommunikationsfunktion zumindest teilweise übernehmen. Den Grund hierfür sieht Giesecke darin, daß »die typographische Datenverarbeitungsanlage eben nicht nur das Schreiben (substituiert), sondern auch zugleich die vielfältigen *institutionellen Prozesse*, die im Mittelalter für eine Veröffentlichung erforderlich waren: Predigt, Verkündigung, Approbation, Vorlesen usw. Gedruckte Bücher sind von vornherein soziale, kommunikative Medien« (1990, 85f.; Hervorh. d. Verf.). Erst durch die Transformation sozialer Kommunikationsroutinen und durch die Herausbildung eines infrastrukturellen Hintergrundsystems (Schul- und Wissenschaftswesen, Verlage etc.), erlangten sie ihre soziale Form als Medien. »Als Information, *Wissen*, gilt zunehmend nur noch das, was gedruckt und frei zugänglich ist« (ebd., 92). Die frühen gedruckten Bücher repräsentieren mithin ein sozial sanktioniertes Wissen und eben nicht, wie noch die von Hand geschriebenen, bloß irgendwelche individuellen Meinungen oder Erfahrungen.

Die heutigen Computermedien, so könnte man analogisieren, sind bislang noch Medien auf dem Niveau der ehemals handgeschriebenen Bücher. Noch immer gilt das »Schwarz auf Weiß«, also das gedruckte Buch, die gedruckte Zeitung und nicht die Postscript-Datei im Internet. Die Frage, ob durch die erweiterten Übertragungs-, Speicherungs- und Darstellungspotentiale dieser Medien auch neue soziale Handlungspotentiale entsprechend der eingangs erwähnten Hoffnungen erschlossen werden können, hängt ganz entscheidend davon ab, auf welche Weise die künftigen Vermittlungs-Verhältnisse normiert und institutionalisiert werden.

Der von der Clinton/Gore Administration eingeschlagene Weg zum Aufbau einer National Information Infrastructure (NII) gibt diesen Hoffnungen nun neuen Auftrieb und läßt sie vielleicht auch ein Stück realistischer erscheinen. Denn mit dieser Initiative wurde zum ersten Mal in der Geschichte medientechnischer Innovationen zugleich eine breite öffentliche Auseinandersetzung über die Zielsetzungen und die Gestaltung künftiger Mediensysteme angeregt.

Medientechnik-Entwicklung als Politikum

Die NII-Initiative ist ein staatliches Programm, mit dessen Hilfe neue Impulse im Informations- und Kommunikationsbereich gesetzt und die vielfältigen ökonomischen und technischen Aktivitäten gebündelt werden sollen. Darüber hinaus sollen auch neue Anwendungen und Einsatzfelder der Computermedien gesucht und erprobt werden – natürlich primär in der Wirtschaft und im Bereich kommerzieller Unterhaltung, aber auch im Erziehungs-, Ausbildungs- und Gesundheitswesen sowie in der Verwaltung und (Lokal-)Politik (die Stichworte hierfür lauten »Reinventing Government«, »Community-« und »Civic-Networking«). Neben den wirtschaftspolitischen Intentionen wird so das Ziel verfolgt, die avancierten Medientechnologien einem möglichst großen Teil der US-amerikanischen Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Den Weg dorthin sollen v.a. die privaten Unternehmen – Kabel-TV-Betreiber und Telefongesellschaften, Computer- und Endgeräteindustrie – bahnen, denn deren globale Verwertungsinteressen sind es in erster Linie, die das Vorhaben prägen. Der Staat übernimmt die »symbolic leadership« – er promotet, moderiert, initiiert, sorgt für die Abstimmung von Kooperation und Konkurrenz, die rechtliche Regelung und eben auch dafür, daß die öffentlichen und sozialen Anliegen nicht im Schatten bleiben. Vor dem Hintergrund der Entstehung einer Art Patchwork-Kommunikationsinfrastruktur, die aus vielen Subnetzwerken besteht und zunehmend stärker von privaten Netzbetreibern kontrolliert wird, sieht die Clinton/Gore-Administration ihre Aufgabe v.a. darin, »die unterschiedlichen Netze und Dienste so zu koordinieren, daß sie ... für die Teilnehmer in den verschiedenen privaten, halbprivaten und öffentlichen Netzen gemeinsam nutzbar sind« (Lüthje 1994, 49). Die staatlichen Investitionen sollen pro Jahr nicht mehr als zwei Milliarden Dollar betragen und besonders in die von der Privatwirtschaft ignorierten Bereiche fließen. Wohingegen in den vergangenen Jahren die US-amerikanischen Unternehmen jährlich etwa 50 Milliarden Dollar in die Telekommunikations-Infrastruktur investiert haben – allein Time Warner wird in den nächsten Jahren fünf Milliarden Dollar in die Entwicklung der digitalen Medientechnik stecken. Die US-amerikanische Initiative zeichnet sich also dadurch aus, daß sie demokratische Werte wie Gleichheit, Partizipation und Selbstbestimmung unter den extremen Wettbewerbsbedingungen im Bereich der neuen Informationstechnologien zu bewahren und zu erweitern, aber auch zu »rationalisieren« versucht. Es drückt sich darin, wie Kopp und Firestone formulieren, »ein neues Paradigma des Zusammenwirkens von Staat und Regierung einerseits und dem Kommunikations- und Informationssektor andererseits ... , eine Politik der 'tragfähigen Demokratie' aus ('sustainable democracy')« (1994, 21f). Dieses

Paradigma enthalte zwar auch Elemente früherer De-/Regulierungspolitik. Es sei jedoch flexibel genug, um gleichermaßen demokratische Zielsetzungen zu sichern und den informationstechnologischen Wandel zu ermöglichen (vgl. ebd.).

Erreicht werden soll dies u.a. durch öffentliche Diskussions- und Beteiligungsformen. So etwa durch einen »Telecommunications Policy Roundtable«, an dem sich etwa 70 Organisationen aus allen gesellschaftlichen Bereichen zusammengefunden haben. Die von den Teilnehmern dieses »Runden Tisches« entworfenen »Public Interest Principles« zur Entwicklung der NII umfassen u.a. die Schaffung eines allgemeinen Zugangs (»universal access«) zu den künftigen Netzwerken; die Herstellung bzw. Sicherung der Kommunikationsfreiheit; die Anpassung und den Ausbau des Datenschutzes; die Verhinderung von Monopolen; die Demokratisierung der Medienpolitik und, quasi als Fundament der NII, die Integration zivilgesellschaftlicher Bereiche in die künftigen Computernetzwerke. »Voraussetzung für eine blühende Demokratie im 21. Jahrhundert«, schreiben die Roundtable-Teilnehmer, »ist eine lebendige Zivilgesellschaft, welche die wirkungsvolle Partizipation aller Segmente einer pluralen Gesellschaft ermöglicht. Ebenso wie öffentliche Bibliotheken und Autobahnen müssen wir für öffentliche 'Arenen' oder elektronische Gemeinschaften in der künftigen Medienlandschaft sorgen. Dafür bedarf es der aktiven Teilnahme eines möglichst breiten Spektrums ziviler Institutionen – Schulen, Universitäten, Bibliotheken, Nonprofit- und Regierungs-Organisationen« (zit. n. ACM 1994, 108).

Möglichkeiten und Grenzen künftiger Medien

Daß die NII-Initiative in technisch-ökonomischer Hinsicht eine gewisse Ausstrahlungskraft entfalten würde (Stichworte: »500 Kanäle«, »Glasfaserverkabelung«, Konzern-Fusionen), war absehbar. Auch in der Bundesrepublik wird das Vorhaben nun zum Anlaß genommen, den forcierten Ausbau der Telekommunikationstechnik und v.a. den Abbau der Regulierung einzufordern (vgl. Funkschau 1994, 70). Dabei ist in Deutschland die Technik kein Problem. Das Glasfasernetz ist sogar besser geknüpft als in den USA. Und das Btx als computermediales Informations- und Kommunikationssystem wurde bereits vor zehn Jahren aufgebaut. Woran es hier allerdings entschieden fehlt, sind überzeugende inhaltliche Konzepte. Erst in den letzten Jahren werden vereinzelt redaktionell betreute »Qualitäts-Kontainer« in Btx angeboten. Der Hauptgrund für diesen Mangel ist in einer mangelhaften Nutzerorientierung, einer traditionell a-politischen und technikfixierten Medienentwicklung und einer fehlenden Verständigung über Verwendungs- und Gebrauchskonzepte zu suchen (vgl. Schmid/Kubicek 1994).

Wenn sich heute die Telekom in Reaktion auf die Clinton/Gore-Initiative in Anzeigen rühmt, mit dem Bau der Datenautobahnen weiter zu sein, wird deutlich, daß der neue Politikansatz der US-amerikanischen Administration hier noch nicht erkannt worden ist. Denn dort werden nicht nur Markt- und Innovationsprozesse forciert, sondern, und das wird in der europäischen Diskussion gerne verdrängt, es werden dezidiert auch sozialpolitische und kulturelle

Zielsetzungen für die neuen Medien formuliert und ganz besonders diejenigen gesellschaftlichen Interessen und AkteurInnen einzubinden versucht, für welche der Enter- und Infotainment-Markt tendenziell blind ist – die der sozial Schwachen und Benachteiligten (vgl. Williams und Pavlic 1994).

Skepsis ist angebracht. Auch die bundesdeutschen Btx- und Verkabelungsprojekte der vergangenen Jahre waren begleitet von rührseligen Tele- oder Computerdemokratie-Behauptungen. Die bis dato im gesellschaftlichen Abseits standen, sollten durch die neuen Computermedien endlich verbesserte Partizipations- und erweiterte Informationschancen erhalten (vgl. Krauch 1972). Btx, schrieb einer der »Macher« im Jahre 1980, »bietet die einzigartige Möglichkeit, auch alternativen und selbstgewählten Inhalten Öffentlichkeit zu verschaffen, die sonst selten und jedenfalls nicht kontinuierlich Erwähnung finden. (...) Gerade die neu entdeckten Sozialformen der Dezentralisierung, Regionalisierung, der wechselseitigen Hilfe und der sektorialen Selbstversorgung brauchen ein überregionales und transnationales Verbundsystem, wozu sich Btx ... vorzüglich eignet« (de Boutemard 1980, 28).

Diese Hoffnungen haben sich genausowenig erfüllt, wie etwa die des ehemaligen Generaldirektors des NWDR Adolf Grimme, der im Jahre 1953 durch das Fernsehen »die Agora, die Versammlung des ganzen Volkes, die direkte Demokratie« zurückkehren sah (zit. n. Elsner u.a. 1993, 43). Ähnliches versprach man sich bekanntlich auch vom Rundfunk. Doch in ganz besonderem Maße provozierte die Computertechnologie (Gesellschafts-)Visionen euphorischster Art: »The computer, in short«, meinte MacLuhan, »promises by technology a Pentecostal condition of universal understanding and unity« (zit. n. Carey/Quirk 1989, 116). Ein digitales Informations-Zeitalter wurde heraufbeschworen, eine Gesellschaftsvision, in der alte Ungleichheiten zwischen Stadt und Land, zwischen sozialen Schichten und Bildungsniveaus usw. verschwinden und das politische System sich in eine Agora der Information verwandeln würde (vgl. Raulet 1992, 66). Zum Greifen nahe schien eine »Teledemocracy« (Arterton 1987) – direkte, rückgekoppelte Partizipationsformen, multizentrierte und auf wechselseitiger Kohäsion beruhende Gemeinschaften, in denen Entscheidungsfreiheit und Chancengleichheit herrschen (de Sola Pool 1983). Solcherart technifikaszierte und/oder radikaldemokratische Visionen von künftiger Kommunikation und Information riefen freilich auch Gegenszenarien hervor, etwa die Vorstellung eines »elektronischen Totalitarismus« (Betz 1984), einer »managed democracy« (Laudon 1977) oder gar einer »telocracy« (Smith 1978).

Die aufgeregten Diskussionen über Utopien und Dystopien der Mediatisierung hatten ihren Höhepunkt allerdings bereits vor zehn Jahren. Heute hat sich, wie es scheint, ein breites öffentliches Wohlwollen gegenüber den Möglichkeiten der neuen Medien breitgemacht. Der Computer als Universalmaschine, in der letztlich alle anderen Medien fusionieren, verspricht einen ungeheuren Zuwachs an gesellschaftlicher Kommunikation und Information – ja an »Wissen«: »Stellen wir uns ein System vor«, schreiben der Vorsitzende der Sony-Geschäftsführung Josef Brauner und der Unternehmensberater Roland Bickmann in ihrem Buch »Die Multimediale Gesellschaft«, »und nennen wir es 'Medienstation'. Kernstück dieser Station wären ein HDTV-Monitor ..., eine videofähige Rechner-

einheit auf Workstation Basis, ein Fingerabdruckidentifikationsgerät, ein Magnetkartenspeicher und natürlich der ... Realtime Translator. Gesteuert wird das System über Touch Screen oder aber 'voice-driven'. Die Station wäre damit kommunikationsfähig. (...) Die unterschiedlichen Ebenen des menschlichen Wissens – seien es Bilder, Töne, Schriften – könnten in diesem Szenario auf der Basis der Digitalisierung zueinander in Verbindung gebracht werden. (...) In dieser digitalen Welt kann jederzeit alles überall erscheinen.« (1994, 33)

Aus den Erfahrungen mit dem Btx hätte eigentlich gelernt werden können, daß, wenn »everything goes«, sich merkwürdigerweise niemand mehr dafür interessiert. Sicher haben zum Btx-Flop noch eine Reihe weiterer Ursachen beigetragen, aber das vielleicht zentralste Problem lag in der Verkennung der Tatsache, daß ein neues Medium mehr sein müßte, als nur ein Übertragungssystem für Informationen aller Art, an alle, überall. Dies zeigten auch viele der computermedialen Pilotprojekte sowie die groß angelegten Zwei-Weg-Kabel-Feldversuche in den USA, Deutschland und anderswo, welche immer wieder die enormen Organisations-, Nutzungs- und Anwendungsprobleme – oder anders gesagt, die Institutionalisierungsproblematik der neuen Medien erwiesen.

Interaktive Medien

Die NII-Initiative hat offenbar aus den Erfahrungen mit den früher sogenannten, aber oft nicht realisierten »Neuen Medien« mehr gelernt als die europäische Telekommunikationspolitik und Unternehmerlobby. Denn jenseits der immer wieder emphatisch betonten gesellschaftspolitischen Ziele wie Gleichheit und Demokratie gibt es für die Förderung öffentlicher Anwendungen im Rahmen der NII (z.B. in Bibliotheken und Schulen) auch ganz handfeste sozioökonomische Gründe. Diese lassen sich etwa folgendermaßen umschreiben:

1. *It plays if you play...*

Die interaktiven Medien und Computernetze unterscheiden sich von den alten Medien grundsätzlich dadurch, daß sie es nicht mehr erlauben, fein säuberlich nach *Sender-Kanal-Empfänger*¹ zu unterscheiden. Das Computermedium wird zu einem »Gegenüber«, mit dem man interagiert. Ohne daß der Empfänger – wie beim Telefon – zugleich auch »Sender« wird, bleiben sie gewissermaßen *unfertig*. Galt für das Fernsehen das Motto »It plays, you watch«, so verlangen die neuen Computermedien gewissermaßen MitspielerInnen. Sie ermöglichen und fordern neue Nutzungspraxen – aktive »Empfänger« –, weil sie Kommunikations-Apparate sind, die von den Rezipienten quasi instrumentell für eine Vielzahl von Tätigkeiten genutzt werden (können). Mit der zunehmenden Auflösung der traditionellen Rollenmuster Produzent/Rezipient, Anbieter/Nachfrager, Sender/Empfänger, hat man es nun mit einer Vielzahl von Akteuren, Interessen und Beziehungen zu tun, wodurch es auch notwendig wird, eingespielte Regulierungsweisen zu überdenken. Diese zielten bisher mehr oder weniger alle auf die Produktionssysteme, die »Sender«. Die Empfänger waren nicht viel mehr als »abhängige« Größen. Eine entschiedene Nutzerorientierung und eine möglichst weitgehende Integration potentieller Nutzergruppen in den medientechnischen

bzw. -kulturellen Entwicklungs- und Institutionalisierungsprozeß ist eine Konsequenz, die das NII-Vorhaben vielleicht am stärksten prägt.

Wenn sich also beispielsweise Pacific Bell dazu bereit erklärt, alle Schulen Kalifornien kostenlos ans Netz anzuschließen, so liegt das Motiv hierfür weniger im Altruismus oder dem sozialen Engagement des Telefonnetzbetreibers.

2. *It plays if you pay...*

Daß der Ausbau eines öffentlichen, interaktiven Computermediensystems politisch schwer zu legitimieren ist und ökonomisch kaum lohnt, wenn es nur als Verteilsystem für »Video-« oder »Publishing on Demand« benutzt werden soll, ist eine weitere zentrale Einsicht. Anders formuliert: Damit die Netzwerke für »... on Demand« genutzt werden können, genügt es nicht, daß sie nur dafür genutzt werden, denn sie wären in diesem Fall nicht viel mehr als ein hochgradig differenziertes Narrowcasting für audiovisuelle Waren und Informations-Dienstleistungen. In Hinsicht auf das entsprechende Nachfrage- bzw. Kaufkraftpotential besteht jedoch momentan weithin Unklarheit. Die Erfahrungen mit Bildschirmtext zeigten beispielsweise, daß die Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten dieses Mediums vor allem von bzw. zwischen Unternehmen genutzt wurden, während für die privaten Haushalte die wenig originellen dafür aber oftmals unseriösen und teuren Angebote kaum hinreichend attraktiv waren. Computernetze setzen möglichst viele interagierende und gleichberechtigte TeilnehmerInnen voraus. Es handelt sich um eine Kommunikations-Infrastruktur, deren Aufbau sich erst dann »rentiert«, wenn ein bestimmtes Maß, d.h. eine kritische Masse von »sendenden Empfängern« überschritten wird. Ein lebendiges Computernetzwerk sollte deshalb einem möglichst umfangreichen Spektrum von Interessen und Nutzern aus den verschiedenen sozialen, kulturellen und politischen Teilöffentlichkeiten entsprechen: den Verbänden, Vereinen, Schulen, Universitäten, Bibliotheken, Volkshochschulen, Krankenkassen, Kirchen, Parteien, Initiativen, Gewerkschaften usw. Erst durch die Integration und Teilhabe all dieser »zivilgesellschaftlichen« AkteurInnen und Interessen läßt sich eine Informations- und Kommunikations-Infrastruktur im lokalen, regionalen oder nationalen Rahmen legitimieren und betreiben. Zum »universal service« gehören deshalb Quersubventionen, wodurch die Zahl der Teilnehmer erhöht wird, damit der Wert des Netzes und wiederum die zahlende Nachfrage steigt.

Darin liegt eine ökonomische und politische Herausforderung für die NII-Initiative, in der deshalb neben »entertainment-« auch gezielt »education-«, »health-« und »civic-« oder »community-networking« propagiert wird. Mit der hohen Priorität für Prinzipien wie »allgemeiner Zugang« und »Kommunikations-/Informationsfreiheit«, mit der Zielsetzung schließlich, durch die neuen Medien ein lebendiges und demokratisches Gemeinwesen zu befördern, markiert die Clinton/Gore-Initiative auch in dieser Hinsicht eine neue und reformfreundige medienpolitische Einstellung, die durchaus mit den wirtschaftspolitischen Zielen übereinstimmt und diese sogar befördert.

»Civic-Networking« und »Smart Valleys«

Das gegenwärtig größte elektronische Kommunikationsnetz, das Internet, welches in den NII-Dokumenten als explizites Vorbild gehandelt wird, entstand im wissenschaftlich/universitären Zusammenhang und diente anfänglich der Fernsteuerung von Computern.² Heute kommunizieren bereits etwa 15 Millionen Menschen auf der ganzen Welt allein über dieses Netz und daneben existieren andere. Viele lokale Mailboxen und Hosts bieten mittlerweile Zugänge in die »Konferenzsysteme« globaler Netzwerke. Professionelle und kommerzielle Informationsanbieter tummeln sich nunmehr ebenso in diesem elektronischen Universum wie alternative Informationsdienste und »Grass-Root« Netze. Ein faszinierendes Moment in dieser Entwicklung war und ist nach wie vor die »anarchisch« anmutende Art und Weise, in der die verschiedenen Computernetze ständig weiterwuchern und sich zunehmend ineinander verschlingen. Die pure Anzahl und das Themenspektrum der »Newsgroups« in einem beliebigen Internet-Knoten ist kaum mehr überschaubar. Im Prinzip kann jede/r ein eigenes »Board« zu jedem beliebigen Thema eröffnen. Sei es nun eine Diskussion über dreidimensionale Grafik oder über Kindererziehung, eine Auseinandersetzung über Heidegger, Verkehrspolitik oder sexuelle Belästigung. Keine Instanz, die kontrolliert oder zensiert. Allenfalls wenn niemand an den jeweiligen Diskussionsvorschlägen interessiert ist, wird das »Board« nach einiger Zeit automatisch gelöscht. Über Computernetze, so erzählt Howard Rheingold (1993), bilden sich sowohl regionale als auch überregionale »virtuelle« Gemeinschaften, die nur auf gemeinsamen Interessen beruhen. Gerade auch marginalisierte und stigmatisierte Gruppen können sich leichter in solche Netzwerke einschalten, da Alter, Hautfarbe, Aussehen oder Einkommen keine sichtbare Rolle mehr spielen.

Die heute existierenden Computer-Netzwerke, Mailboxen, Bulletin-Boards, Computer-Konferenz-Systeme usw. sind fest eingelassen in zivilgesellschaftliche Strukturen. Kaum ein soziokulturelles Milieu, kaum eine kulturelle Nische und kaum eine politische Bewegung oder Initiative, die nicht mit irgendeiner News- oder Discussion Group irgendwo in den Netzen präsent wäre. Dieses, jenseits von Markt und Staat herangewachsene virtuelle Aktions- und Diskussionsgeflecht ist gewissermaßen das Fundament künftiger Informations-Infrastrukturen.

Einige der im Rahmen der NII geförderten Experimente mit Civic- oder Community-Networking reflektieren diesen Umstand, indem die vorhandenen virtuellen Gemeinschaften integriert und die Entstehung künftiger »Community Access Networks« unterstützt werden sollen: »'Grass-Root' Netzwerke, durch die den Bürgern der Zugang zu einem breiten Spektrum von Informationen ermöglicht wird«, so heißt es in der NII Agenda for Action, »entstehen überall im Land. Die National Informations-Infrastruktur möchte die Handlungsmöglichkeiten für die Bürger in den lokalen Zusammenhängen vergrößern und dabei den regionalen und kulturellen Unterschieden gerecht werden. (...) Der freie Informationsfluß zwischen den Verwaltungen/Regierungen und der Öffentlichkeit ist ein wesentliches Moment demokratischer Gesellschaften. Durch den Ausbau einer Nationalen Informations-Infrastruktur bieten sich hervorragende Möglichkeiten für eine

bessere Verbreitung von Regierungs-Informationen an die Steuerzahler, die schließlich für diesen Informationsbestand bezahlt haben. (...) Die NII muß dazu beitragen, die amerikanischen Bürger zusammenzubringen und eine weitere Polarisierung der Informationsbesitzenden einerseits und der Informationsarmen andererseits verhindern.« (IITF 1993, 15f)

Daß dies nicht bloß ein demokratischer Zuckerguß ist, unter dem sich dann doch nur elektronische Warenhäuser verbergen, zeigt sich auch darin, daß die Akteure aus den alternativen Computernetzwerken in den Planungsgremien zur NII genauso Platz gefunden haben wie die Repräsentanten privater Unternehmen.

WissenschaftlerInnen, VertreterInnen aus der kommunalen Politik und Industrie sowie interessierte BürgerInnen sind beispielsweise die Träger eines in der kalifornischen Bay Area angesiedelten Projekts. Es nennt sich »Smart Valley« und ist, wie die AutorInnen schreiben, eine »von der Basis ausgehende Bemühung, Ideen für ein ausgewogenes wirtschaftliches Wachstum und die Verbesserung der Lebensqualität zu entwickeln. (...) Smart Valley möchte eine elektronische Gemeinschaft schaffen, indem sie eine Infrastruktur für einen gehobenen Informationsaustausch aufbaut, die allgemein zugänglich sein soll« (Smart Valley 1994). Der angestrebte Informationsdienst soll dem Gesundheits- ebenso wie dem Ausbildungsbereich, der kommunalen Politik ebenso wie dem Geschäfts- und Privatbereich dienlich sein.

Wiederum ist es ein von vornherein als »Public-Private-Partnership« angelegtes Gemeinschaftsvorhaben, das von über 100 Vertretern aus Unternehmen, Schulen, Verwaltung und Regierung konzipiert wurde. Als mögliche Vorteile einer solchen lokalen Informationsinfrastruktur nennen die AutorInnen neben den erhofften positiven Effekten für die regionale Ökonomie: 1. die »Belebung des Erziehungswesens«, indem die Kommunikations- und Informationsbeziehungen zwischen den Universitäten, Schulen, Bibliotheken, den Studierenden, Eltern und Schülern usw. ausgebaut werden; 2. die Kostenreduzierung und gleichzeitige Verbesserung der medizinischen Versorgung durch medizinische Datenbanken und die elektronische Übermittlung von Formularen etc.; 3. eine Erhöhung des Beratungs- und Informationsservices der örtlichen Verwaltungen sowie der öffentlichen und privaten Dienstleister; 4. eine allgemein verbesserte Kommunikationsstruktur für die lokal ansässige Bevölkerung sowie neue Informations- und Beteiligungsmöglichkeiten in kommunalpolitischen und alltagskulturellen Angelegenheiten.

Smart Valley soll die örtliche Verwaltung rationalisieren helfen, es soll wahrscheinlich auch der ehemals militärtechnischen Industrie neue Perspektiven aufweisen. Darüber hinaus ist es aber auch ein soziotechnisches Experiment, in dem *relativ* unabhängig von *direkten* staatlichen oder wirtschaftlichen Einflüssen nach neuen Anwendungen für eine Medientechnik gesucht wird, welche die Partizipation vieler ebenso ermöglicht wie voraussetzt.

Die geschilderten Civic-Networking Initiativen unter dem Dach der NII sind ganz bestimmt ebensowenig oder ebensosehr revolutionär, wie Brechts Forderung, das Radio in einen Kommunikationsapparat zu verwandeln. Es sind Versuche »ziviler« Öffentlichkeiten, die neuen Medientechniken *mit* zu gestalten,

mit zu nutzen und für gerade diese Öffentlichkeiten langfristig auch zugänglich zu halten. Denn nach ihrer militärischen, ihrer betrieblichen und verwaltungstechnischen und ihrer subkulturell-anarchischen Phase werden die bislang noch segmentierten Computernetzwerke mit zunehmender Diffusion schrittweise in ein ziviles Nutzungsstadium eintreten.

Dieses Niveau wird davon bestimmt sein, die allgemeinen Regeln und Normen für die Nutzungsweisen und den Zugang – sozusagen die »Ethik« der Netze zu diskutieren und zu definieren. Kein gesellschaftliches Einzelinteresse und auch kein Einzelkapital wird den Aufbau und Betrieb eines regionalen, nationalen oder gar globalen Kommunikationsnetzes längerfristig leisten und sichern können. Folglich werden alle Netzteilnehmer darauf angewiesen sein, daß die Interessen der anderen ebenso gewahrt bleiben wie die jeweils eigenen. Das Maß der Freiheit für die anderen definiert gewissermaßen den eigenen Handlungsspielraum. Das bedeutet sicherlich nicht, daß es nicht auch zu dominierenden bzw. dominierten Kräften innerhalb dieser Netze kommen kann, aber es bedeutet bestimmt, daß das Prinzip eines Computernetzwerks bzw. einer »Information Infrastructure« in dem Moment hinfällig wird, wo eine Definitions- und Verfügungsmacht auf den Plan tritt. Diesen Prozeß normierend und regulierend zu begleiten, wird zu einer zentralen Aufgabe für künftige Medienpolitik. Die Vereinigung der US-amerikanischen Computer Professionals for Social Responsibility (CPSR) unterstützt deshalb ausdrücklich die staatlichen Regulierungsinitiativen im Rahmen der skizzierten NII Strategie. Es muß, schreibt die CPSR in einem Internet-Dokument, eine klare staatliche Verantwortung und Zuständigkeit für den gleichen und allgemeinen Zugang zu den Netzen durch eine Kombination von Gesetzgebung, Regulierung, Besteuerung und direkten Subventionen gewährleistet werden.

Bereits vor einigen Jahren hatte Manuel Castells darauf hingewiesen, daß staatliche Politik in Zukunft »genauso stark wie immer schon intervenieren wird. Sie tut dies aber, indem sie die Informationsnetze und -flüsse, welche sämtliche gesellschaftlichen Aktivitäten betreffen, kontrolliert und manipuliert. Daraus folgt jedoch keine Gesellschaft, wie Orwell sie sich vorstellte, denn die staatlichen Interventionen werden informiert sein durch politische Werte, die aus einer dynamischen Zivilgesellschaft resultieren. Eine solchermaßen erweiterte Staatsmacht könnte mithin auch dazu benutzt werden, die eingebauten bürokratischen Tendenzen der Staatsapparate zu unterlaufen« (1989, 19).

»Reinventing Government« – dies bezeichnet den Versuch, das Handeln der Regierenden und der Regierten mittels der neuen Medien besser, demokratischer, aber auch effektiver aufeinander abzustimmen, politische Feedback-Prozesse zu ermöglichen und die Dienstleistungen der öffentlichen Einrichtungen zu intensivieren (vgl. IITF 1993, 23). Selbst wenn die US-amerikanische Initiative am Ende nicht alles hält, was sie heute an Wohltaten für das Gemeinwesen verspricht, wird sie doch dazu anregen, das Bewußtsein der Entwickler, Anbieter und Nutzer interaktiver Medien für die künftigen medienpolitischen Probleme sowie die anstehenden Organisations- und Institutionalisierungsfragen neuer Medien zu schärfen. Ein Indiz hierfür sind fast ein Dutzend Konferenzen in diesem Jahr, die sich mit der NII, Civic Networking usw. befaßt haben. Vergleicht

man demgegenüber die öffentliche Debatte über die Postreform in Deutschland, dann fällt nicht nur auf, daß sie politisch sehr viel enger/engstirniger geführt wurde, sondern auch, daß sich außerhalb der Wirtschaftsteile der Zeitungen niemand dafür interessiert hat. Telekommunikationspolitik in der Bundesrepublik ist technologiepolitisch dominiert, medienpolitisch unentschieden und gesellschaftspolitisch immun. Der hierzulande forcierte Ausbau von »Data-Highways« ist ein Schritt in eine Gesellschaft, die durch den »informational mode of development« (Castells 1989) gekennzeichnet sein wird. Der Aufbau einer Informations-Infrastruktur in der geschilderten Weise könnte darüber hinaus auch ein weiterer Schritt auf dem Weg in eine *zivilere* Gesellschaft sein.

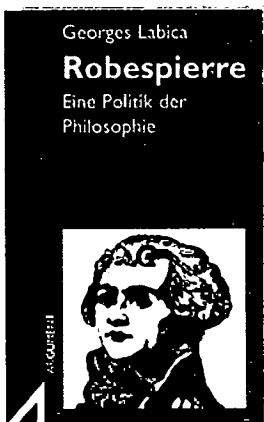
Anmerkungen

- 1 Dieses Kommunikationsmodell wird freilich bereits seit langem heftig kritisiert (vgl. Bohn u.a. 1989; Krippendorf 1993). Wir benutzen es hier trotz aller Vorbehalte, um das Grundsätzliche des gegenwärtigen Wandels herauszustrichen. Die Vorstellung eines »passiven« Empfängers und eines »aktiven« Senders wird bereits seit langem – auch hinsichtlich der traditionellen »Massenmedien« – mit Recht bestritten, denn immer hat man es auch auf der Rezipientenseite mit aktiv und eigensinnig Handelnden zu tun.
- 2 Wieweit das Internet wirklich als Paradigma für die NII taugt, muß noch geprüft werden. Insbesondere für die kommerziellen Ziele gibt es wenig her, weil es weder über nutzungsabhängige Gebührenermittlung noch über Zugangssicherungen verfügt. Inhaltlich-organisatorisch ist es eng mit dem BTX verwandt. Für die demokratischen Zielsetzungen ist es hingegen als Modell weit besser geeignet.

Literaturverzeichnis

- Arterton, Christopher F., 1987: Teledemocracy. London
- Betz, Klaus, 1984: »BIGFON als elektronischer Totalitarismus«. In: Holzer, Horst (Hrsg.): Orwell & Bundesrepublik: Erfassen – Überwachen – Manipulieren. Frankfurt/M, 247-257
- Brauner, Josef, und Roland Bickmann, 1994: Die multimediale Gesellschaft. Frankfurt/M
- Carey, James, und John F. Quirk, 1989: »The Mythos of the Electronic Revolution«. In: Carey, James (Hrsg.): Communication as Culture: Essays on Media and Society. Boston, 113-141
- Castells, Manuel, 1989: The Informational City. Oxford
- de Boutemard, Bernhard Suin, 1980: »Eine Chance auch für Basisdemokratie: Bildschirmtext. Aus der Sicht eines Beteiligten«. In: medium 17, 24-28
- de Sola Pool, Ithiel 1983: Technology of Freedom. Cambridge
- Elsner, Monika, Thomas Müller und Peter M. Spangenberg, 1993: »Zur Entstehungsgeschichte des Dispositivs Fernsehen in der Bundesrepublik Deutschland der fünfziger Jahre«. In: Hickethier, Knut (Hrsg.): Geschichte des Fernsehens in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1. München, 31-66
- Firestone, Charles M., und Katharina Kopp, 1994: »Sustainable Democracy«. In: 20/20 Vision: The Development of a National Information Infrastructure. Washington, 17-26
- Giesecke, Michael, 1990: »Als die alten Medien neu waren: Medienrevolutionen in der Geschichte«. In: Weingarten, Rüdiger (Hrsg.): Information ohne Kommunikation? Frankfurt/M
- Hickethier, Knut, 1989: »Das 'Medium', die Medien und die Medienwissenschaft«. In: Bohn, Rainer, Eggo Müller und Rainer Ruppert (Hrsg.): Ansichten einer künftigen Medienwissenschaft. Berlin, 51-74
- (IITF) Information Infrastructure Task Force, 1993: The National Information Infrastructure – Agenda for Action. U.S. Department of Commerce. Washington
- Krauch, Helmut, 1972: Computer-Demokratie. Düsseldorf

- Krippendorff, Klaus, 1994: »Der verschwundene Bote: Metaphern und Modelle der Kommunikation«. In: Merten, Klaus, Siegfried J. Schmidt und Siegfried Weischenberg (Hrsg.): Die Wirklichkeit der Medien. Opladen, 79-113
- Laudon, Kenneth C., 1977: Communications Technology and Democratic Participation. New York
- Lüthje, Boy, 1994: »Neue Konzepte, alte Methoden: Der 'Information Highway' in den USA«. In: Die Mitbestimmung 7/8, 48-50
- Raulet, Gérard, 1992: »Soziokulturelle Auswirkungen moderner Informations- und Kommunikationstechnologien in Frankreich«. In: Hörisch, Jochen, und Gérard Raulet: Soziokulturelle Auswirkungen moderner Informations- und Kommunikationstechnologien. Frankfurt/M., 13-82
- »Renewing the Commitment to a Public Interest Telecommunications Policy«. In: ACM 37, 1994, 106-108.
- Rheingold, Howard, 1994: Virtuelle Gemeinschaft: Soziale Beziehungen im Zeitalter des Computers. Bonn, Paris
- Schmid, Ulrich, und Herbert Kubicek, 1994: »Von den 'alten' Medien lernen! Organisatorischer und institutioneller Gestaltungsbedarf interaktiver Medien«. In: Media Perspektiven 8, 401-408
- Smart, Valley, 1994: Eine elektronische Gemeinschaft: Eine Vision unserer Zukunft. Hrsg. v. Smart Valley, Inc. (unveröffentl. Ms.)
- Smith, Anthony, 1978: The Politics of Information. London
- Williams, Frederic, und John V. Pavlik (Hrsg.) 1994: The People's Right to Know: Media, Democracy, and the Information Highway. Hillsdale



Robespierre – blutrünstiger Staatsterrorist?

Anhand der Reden, Schriften und Einlassungen Robespierres analysiert Labica einen Diskurs, der ungeachtet aller Windungen und Widersprüche des revolutionären Prozesses an der Idee einer auf Gerechtigkeit und Gleichheit basierenden Demokratie hängt. Dem zeitlichen Verlauf der Revolution folgend untersucht Labica die Interventionen Robespierres. Er begreift sie als politische Praxis einer Philosophie, die ihre Herkunft von Rousseau nicht verbirgt, sich aber zugleich einer konkreten Situation aussetzt: Wie läßt sich der revolutionäre Prozeß vorantreiben, ohne daß die Ideale, die ihn inspirierten, verraten werden?

Argument-Sonderband Neue Folge
Band 221. 128 Seiten.
23 DM/180 ÖS/24 SF.
ISBN 3-88619-221-0

Im guten Buchhandel und bei Argument
Vertrieb, Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin

 **Argument**
Hamburg · Bote

Donna Haraway

Das Abnehme-Spiel*: Ein Spiel mit Fäden für Wissenschaft, Kultur, Feminismus

»Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der 'Ausnahmezustand', in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des *wirklichen* Ausnahmezustands vor Augen stehen ...«

Walter Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen

$$\int_{-\infty}^{+\infty} (\text{Natur}^{\text{TM}} + \text{Kultur}^{\text{TM}})_n = \text{Neue Weltordnung AG.}$$

»Natur« ist ein *Topos*; ein Gemeinplatz. Natur ist ein Thema (*topic*), das ich nicht umgehen kann. Es ist der implodierte, extrem verdichtete Ort für die ethnospezifischen, kulturellen, politischen und wissenschaftlichen Gespräche, die sich darum drehen, wie die zulässigen Handlungsstrukturen und die möglichen Handlungsfäden in den geheiligten säkularen Dramen der Techno-Wissenschaft – und zugleich in der Analyse dieser Wissenschaft – beschaffen sein könnten. Von dieser Natur, von diesem all-gemeinen Platz (*common place*), dieser Themen-Allmende (*topical commons*) bin ich seit meiner Kindheit besessen. Diese Natur zum Wohnort zu machen, war nicht Sache freier Entscheidung, sondern Ergebnis eines vielschichtigen Erbes. Ich war gefesselt von der Naturgesetzlichkeit, eingebunden in die von der christlichen Liturgie bestimmten Jahreseinteilungen, und dann losgelassen in das kulturelle Medium eines molekularbiologischen Laboratoriums. Für Menschen, die in solchen Welten aufwachsen, ist Natur, was immer sonst sie auch sein mag, etwas, womit sich gut in Übereinstimmung denken läßt.

Natur handelt auch von Gestalten, Geschichten, Bildern. Diese Natur, als Tropus oder Trope, ist mit rhetorischen Wendungen und Windungen in tropischer Fülle ausgestattet, die mich vom geraden Weg abweichen lassen. Als Knäuel leibhaftig gewordener Gestaltungen zieht die Natur meine Aufmerksamkeit auf sich. Als Kind meiner Kultur bin ich naturzugewandt, naturatrop; ich wende mich zur Natur hin wie eine sonnenhungrige Pflanze zur Sonne. Historisch gesehen ist ein Tropus auch ein Vers, der in einen liturgischen Text interpoliert wurde, um ihn auszus schmücken oder zu erweitern. Die Natur besitzt liturgische Fähigkeiten; ihrer Bildlichkeit kann man nicht ausweichen, und darin liegt ihre erlösende Kraft, dies nimmt uns für sie ein. Diese Natur ent-rückt mich endgültig, indem sie mich in ihren Bereich verpflanzt. Der Bereich, mit dem ich in den letzten

* *Abnehmen*, engl. *Cat's Cradle*, wird mit einem kreisförmig geschlossenen Faden gespielt, der zunächst um Daumen und Zeigefinger der linken wie der rechten Hand gelegt und gestrafft wird. Die am Spiel Beteiligten müssen nun nacheinander den Faden so abnehmen, daß sich immer komplexere Muster der Überkreuzung bilden. Die Schwierigkeit besteht darin, sich nicht zu verheddern und damit das Muster zu zerstören. (A.d.Ü.)

Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts so organisch verwachsen bin, ist der vollständig implodierte, ganz und gar künstliche, natürlich-kulturelle Gravitationsbrunnen (*gravity well*) der Techno-Wissenschaft. Nicht aus eigenem Antrieb geraten wir dort hinein, vielmehr werden wir unwiderruflich in ihn hineingesogen. Wir sollten uns besser daranmachen, diese Natur, diesen gemeinsamen und allgemeinen Platz anders zu denken denn als Testgelände für Sternenkriege oder als Neue Weltordnung AG. Wenn die Techno-Wissenschaft u.a. auch eine Praxis ist, Neugestaltungen dessen, was als Natur gilt, zu materialisieren, aus einem Tropus, einer Redefigur, eine Welt zu machen, dann ist es von entscheidender Bedeutung, welche Gestalt wir der Techno-Wissenschaft geben.

In dieser Meditation möchte ich Vorschläge dazu machen, wie wir Schlüsseldiskurse über Techno-Wissenschaft neu gestalten – verwenden und verknoten – können. Verwurzt in den (bisweilen männer- und mahlstromförmigen)¹ kreuzstichartig verwobenen Disziplinen der *Science Studies*, gehört dieser kleine Aufsatz zu einer umfassenderen, gemeinsamen Aufgabe, deren Ziel es ist, antirassistische feministische Theorie und *Cultural Studies* zur Produktion weltförmiger Überlagerungsmuster heranzuziehen. Weil ich glaube, daß die für die Techno-Wissenschaft konstitutiven Praktiken Welten bauen, die im Hinblick auf ihre Bewohnbarkeit nicht allzuvielen Wahlmöglichkeiten bieten, möchte ich dazu beitragen, daß darüber, was in der Techno-Wissenschaft und ihrer Analyse als normal gilt, der Ausnahmezustand verhängt wird. Mein kategorischer Imperativ lautet: Alles, was als Natur gilt, zu verqueren/zu verkehren, spezifische normalisierte Kategorien zu durch/kreuzen, nicht um des leichten Schauders der Überschreitung willen, sondern in der Hoffnung auf lebbare Welten. Normal in der Techno-Wissenschaft und ihrer Analyse ist allzuoft der Krieg mit all seinen sich verzweigenden Strukturen und taktischen Kniffen. Nur zu häufig ist der Krieg der Wörter und Dinge das leuchtende Vorbild für Theorie, Explanation und Narration.

Eine Frage durchgeistert das Projekt dieser Neugestaltung: Wie können wir in den *Science Studies* die per se militarisierte Praxis der Techno-Wissenschaft so ernst nehmen, daß wir die von uns analysierten Welten nicht in unserer eigenen Praxis, zu der auch das materiell-semiotische subkutane Gewebe unserer Sprache (ihr Fleisch, ihre Muskeln und Sehnen) gehören, blind wiederholen? Wie können wir es verhindern, daß die Metapher mit dem Ding-an-sich in eins fällt? Muß die Techno-Wissenschaft – mit all ihren Teilen, ihren Akteuren und Akтанten, seien sie nun menschlich oder nicht-menschlich – unaufhörlich als Anordnung ineinandergreifender Kampffelder beschrieben werden, wo militärische Auseinandersetzung, sexuelle Herrschaft, Sicherheitsdenken und Marktstrategien als Modelle für Praxis gelten? Wie ginge es anders? Wir wollen daran arbeiten, indem wir uns auf ein altes Spiel zurückbesinnen. Immerhin verzeichnet die Spieltheorie seit dem Zweiten Weltkrieg in der Techno-Wissenschaft große Erfolge, um die sie die Humanwissenschaften wie auch die Populärkultur sehr beneideten und die sie nachzuahmen suchten.² Wenden wir uns einem Spiel zu, das mit Fäden gespielt wird, aus denen Figuren entstehen (*string figures*). Hier ließen sich einige Anknüpfungspunkte finden, mit deren Hilfe Zugangsweisen zur Techno-Wissenschaft festgezurrert werden können.

Das Abnehme-Spiel: Ein Fadenspiel

Für alle Anhängerinnen und Anhänger der *Science Studies*, die von den martialischen Videospielen der gängigen Forschungspraxis Abstand gewinnen wollen, habe ich *Das Abnehme-Spiel*, das Spiel mit Fäden und Figuren, vorbereitet. Dazu brauche ich zwei Fäden, durch die alle Figuren bestimmt werden:

1. Feministische, multikulturelle, antirassistische Projekte in der Techno-Wissenschaft wollen dort eingreifen, wo offensichtlich eine gute Ursprungsgeschichte, eine verlässliche rationale Erklärung oder ein vielversprechender erster Kontakt zwischen heterogenen Selbstheiten und anderen vorliegt. Feministische, multikulturelle, antirassistische Projekte in der Techno-Wissenschaft respektieren keine Grenzen zwischen Disziplinen, Institutionen, Nationen oder Genres. Die Projekte können im Computergraphik-Labor ebenso angesiedelt sein wie in Gemeindeversammlungen, in biomedizinischen Welten wie in Arbeitsgruppen gegen Giftmüll. Feministische, multikulturelle, antirassistische Projekte in der Techno-Wissenschaft umfassen z.B. Produktionen der Populärkultur (Filme, Fernsehen, Videos, Romane, Werbung, Musik, Witze, Theater, Computerspiele), unterschiedliche Praktiken, um die ethnospezifischen Kategorien von Natur und Kultur zu begreifen und neu zu gestalten, professionelle Untersuchungen zur Techno-Wissenschaft (Philosophie, Anthropologie, Geschichtswissenschaft, Soziologie, Semiologie), Gemeindeverwaltung, Arbeitspraktiken und -kämpfe, politische Arbeit auf vielen Ebenen, Gesundheitspolitik, Medieninterventionen, Umweltschutz, technisches Design, Technik überhaupt und alle möglichen Arten wissenschaftlicher Forschung. Diese Praktiken respektieren für gewöhnlich keine Grenzen zwischen und innerhalb geheiligter Kategorien wie Natur und Gesellschaft oder Menschliches und Nicht-menschliches. Doch sind Grenzüberschreitungen an sich für feministische, multikulturelle, antirassistische Projekte nicht von Interesse. Die Techno-Wissenschaft stimuliert das Interesse an Zonen der Implosion, weniger an nicht-/überquerten Grenzen. Die interessanteste Frage lautet: Welche Lebensformen überleben und gedeihen in jenen dichten, implodierten Zonen?

2. Textuelle Relektüre reicht nicht aus, selbst wenn man den Text als die Welt definiert. Lesen ist, wie aktiv es auch immer sein mag, als Tropus nicht machtvoll genug; wir verwenden die Abweichung nicht entschieden genug. Der Trick besteht darin, Metapher und Materialität in den kulturspezifischen Apparaten körperlicher Produktion zur Implosion zu bringen. Wodurch ein Apparat der körperlichen Produktion bestimmt ist, läßt sich nicht vorab sagen; erst einmal müssen wir uns auf die immer etwas unübersichtlichen Projekte der Beschreibung, Narration, Intervention, des Bewohnens, miteinander Sprechens, Austauschens, Bauens einlassen. Es kommt darauf an herauszufinden, wie Welten gemacht und rückgängig gemacht werden, damit wir an den Prozessen teilnehmen können, um bestimmte Lebensformen vor anderen zu fördern. Wenn die Technologie, der Sprache vergleichbar, eine Lebensform ist, können wir im Hinblick auf ihre Verfaßtheit und Erhaltung keine Neutralität bewahren. Es kommt nicht nur darauf an, das Gewebe der Erkenntnisproduktion zu entziffern, sondern neu zu gestalten, was, im Interesse der Neukonstituierung der generativen Kräfte von

Verkörperung, als Erkenntnis zählt. Ich nenne diese Praxis *materialisierte Neugestaltung* (materialized refiguration); beide Wörter sind wichtig. Kurz gesagt, es kommt darauf an, einen Unterschied zu machen – wie bescheiden, wie partiell, wie wenig narrativ oder wissenschaftlich abgesichert er auch sein mag. In unschuldigeren Zeiten, lang, lang ist's her, wurde ein solches Verlangen nach Weltlichkeit Aktivismus genannt. Ich dagegen werde dieses Verlangen, diese Praktiken bei den Namen der gesamten, offenen Anordnung der feministischen, multikulturellen, antirassistischen Projekte der Techno- Wissenschaft nennen.

Wollen wir ausmalen, was Techno-Wissenschaft ist, so sind optische Metaphern unumgänglich (Haraway 1988). Zentral für die Kritische Theorie war die kritische Sichtweise. Ziel war es, die Lügen der als durchsichtig-normal erscheinenden etablierten Unordnung zu entlarven.³ Die Kritische Theorie handelt von einer bestimmten »Negativität«, d.h. von der unablässigen Demonstration, daß die etablierte Unordnung nicht notwendig, ja vielleicht nicht einmal »wirklich« ist. Die Welt kann anders sein; davon können die Untersuchungen zur Techno-Wissenschaft handeln. Diese Untersuchungen können die erfrischende Negativität der Kritischen Theorie beerben, ohne ihre marxistisch-humanistischen Ontologien und Teleologien wiederaufleben zu lassen. Wenn das Gift der metaphernfreien Faktizität durch die tropische Materialität weltlichen Engagements – und, noch einmal gesagt, eines Engagements ohne narrative oder wissenschaftliche Garantien –, neutralisiert werden kann, dann haben die Untersuchungen zur Techno-Wissenschaft ihren Zweck erfüllt. Vielleicht bestünde die einschneidendste Theorie darin, dem Glauben an besser lebbare Welten Möglichkeiten aufzubrechen. Vielleicht wäre dies ein Bestandteil dessen, was Sandra Harding (1992) als »starke Objektivität« bezeichnet! »Hohe« Theorie könnte sich damit befassen, die kritische Negativität zu ihrem Äußersten zu treiben – nämlich zur Hoffnung inmitten einer permanent bedrohlichen Zeit. Dergestalt ist für mich die interessanteste optische Metapher nicht die Reflexion mitsamt ihren Varianten in den verschiedenen Doktrinen der Repräsentation. Kritischer Theorie geht es letzten Endes nicht um Reflexivität, außer wo diese als Mittel eingesetzt werden kann, um die Bomben der etablierten Unordnung und ihrer sich selbst undurchsichtigen Subjekte und Kategorien zu entschärfen. Meine optische Lieblingsmetapher ist die Diffraktion, die Beugung des Lichts – die nicht-unschuldige, vielschichtig-erotische Praxis, die eine Differenz in die Welt einführt, einen Unterschied macht, statt das Selbe lediglich an einen anderen Ort zu verschieben.

Zwei farbige Fasern ziehen sich durch mein Werk:

1. Ich verwende sich überlagernde und oftmals gleichermaßen konstitutive Analysefäden – *Cultural Studies*, feministische, multikulturelle und antirassistische Theorien und Projekte; und *Science Studies* –, weil jeder dieser Fäden Unverzichtbares leistet, wenn es darum geht, Bereiche der Transformation, heterogene Komplexität und komplexe Objekte auszuloten.

2. In den komplexen oder grenzgängerischen Objekten, an denen ich interessiert bin, implodieren die Dimensionen des Mythischen, Textuellen, Technischen, Politischen, Organischen und Ökonomischen. D.h. sie fallen ineinander und bilden einen Knoten außerordentlicher Dichte, der die Objekte selbst konstituiert. Für mich ist Geschichtenerzählen keine Form der »künstlerischen

Praxis«, sondern eine Praxis des Verfrachtens, um aus einem Feld voller Knoten oder schwarzer Löcher von Komplexität erzählen zu können. Geschichtenerzählen steht nicht im Gegensatz zur Materialität. Aber diese selbst ist tropisch, reich an Wendungen; sie läßt uns wenden, sie bringt uns zum Stolpern; in ihr verknoten sich das Textuelle, das Technische, das Mythische/Onirische, das Organische, das Politische und das Ökonomische.

Ich befaße mich mit den je verschieden verorteten menschlichen und nicht-menschlichen Aktoren und Aktanten, die einander in Interaktionen begegnen, aus denen sich Welten bestimmter Form materialisieren. Ich möchte für eine bestimmte Praxis verorteter Erkenntnisse in den Welten der Techno-Wissenschaft eintreten, Welten, deren Fasern weit und tief in die Gewebe des Planeten hineinreichen. Dies sind die Welten, in denen die Achsen des Technischen, Organischen, Mythischen, Politischen, Ökonomischen und Textuellen sich in optisch und schwerkraftmäßig dichten Knoten treffen, die uns, Wurmlöchern ähnlich, in die turbulenten und noch kaum kartographierten Territorien der Techno-Wissenschaft hinausstoßen.

Wie andere Gelehrte der *Science Studies* verwende ich die Termini *Aktoren*, *Agenzien/Tätigkeitsformen* und *Aktanten* in bezug auf menschliche wie nicht-menschliche Entitäten (vgl. Latour 1987; Callon 1986; Callon und Latour 1992; Haraway 1992). Es sei jedoch daran erinnert, daß das, was als menschlich resp. nicht-menschlich gilt, nicht per definitionem, sondern nur relational gegeben ist, durch das Engagement in verorteten, innerweltlichen Begegnungen, wo Grenzen sich herausbilden und Kategorien sich sedimentieren. Feministische, antirassistische, multikulturelle *Science Studies* – von der Techno-Wissenschaft zu schweigen – haben uns zumindest gelehrt, daß nicht von selbst sich versteht noch verstehen sollte, was als »menschlich« gilt. Dies Prinzip sollte auch auf Maschinen sowie auf nicht-maschinelle, nicht-menschliche Entitäten im allgemeinen zutreffen. Techno-Wissenschaft und *Technoscience Studies* vermitteln Menschen, denen die Lektüre dieses Essays zugetraut werden darf, Menschen, die wie ich lautstark um sich schlagend die typische westliche Gegenposition des Universalismus einnehmen, die Erkenntnis, daß es nichts All-Menschliches, keine All-Maschine, All-Natur, All-Kultur gibt. Die rettende Negativität der Kritischen Theorie lehrt das gleiche. Es gibt nur spezifische Welten, und diese sind unwiderruflich tropisch und kontingent.

Die Wahl der Termini *Aktoren*, *Agenzien/Tätigkeitsformen* und *Aktanten* ruft ihre eigenen Schwierigkeiten hervor, umgeht aber hoffentlich schlimmere. Die hervorgerufenen Schwierigkeiten treten offen zutage. Aktoren und Akteure (*agents*) ähneln immens den selbstbewegten Entitäten eines Kosmos, der im dauerhaften Stil des Aristotelismus ausgestattet ist. Sie gleichen jenen präformierten, bausteinartigen Subjekten oder Grundsubstanzen, an denen die Akzidentien hängen. Aktoren und Akteure handeln; sie verursachen Handlungen; alles wirkliche Handeln geht auf sie zurück. Alles andere erleidet geduldig die Be-Handlung, gelegentlich leidenschaftlich. Alles andere ist Boden, Ressource, Matrix, Projektionsfläche, zu enthüllendes Geheimnis, Freiwild für den Helden der Jagd, der, um es bis zum Überdruß zu wiederholen, der Aktor ist. Aktanten sind da ein bißchen besser; denn bei ihnen zumindest handelt es sich um

Kollektive für eine semiotische Handlungsfunktion in einer Narration, nicht um nur fiktional zusammenhängende Aktoren, die aus einer einzigen Substanz bestehen. Aktanten sind Bündel von Handlungsfunktionen; keine Aktoren und Helden. Will man eine Geschichte verstehen, so ist es fast niemals ein Fehler, einen Aktor zu anthropomorphisieren; einen Aktanten zu anthropomorphisieren kann ein gewaltiger Fehlgriff sein. Es gehört zum Erbe dieses ganzen aristotelischen Mobiliars, daß alles in der Welt, was nicht selbstbewegt ist (und am selbstbewegtesten ist – ihr werdet es kaum erraten – unser alter Freund, der für sich selbst nicht sichtbare Mensch-Mann), sich geduldig in sein Leiden fügen muß. Die nicht-menschliche Natur (zu der die meisten weißen Frauen, Farbige, die Kranken und andere gehören, die, im Vergleich mit dem Einen Wahren Ab- und Ebenbild des Ersten Bewegers⁴, über eingeschränkte Kräfte der Selbstbestimmung verfügen) muß dabei besonders viel Geduld aufbringen. (Wie sich zeigt, ist diese kleine Lektion in Sachen Philosophiegeschichte ein bißchen eklektisch. Macht nichts, die kosmischen Innendekorationen in *post-postmodernen* Essays demonstrieren schlechteren Geschmack.)

Ich bestehe darauf, daß sowohl die Menschenwesen, denen die Geschichte der westlichen Philosophie die Kraft zur Selbstbewegung bestreitet, wie auch die ganze nicht-menschliche Natur als lebendig, einflußreich, handlungsfähig, als Akteure und Aktoren – kurz: als Feder- und Regieführende im Spiel der Erkenntnisproduktion – angesehen werden müssen; und darum riskiere ich das durch die handlungstheoretische Sprache hervorgerufene metaphysische Syndrom chronischer Erschöpfung. Ich weiß noch nicht, wie ich auf derlei Dingen nachdrücklich genug bestehen kann, ohne den einen Bestandteil einer binären Einheit von zweifelhaftem Ruf hervorzuheben und zugleich mich zu weigern, den anderen, geduldig-leidenden, zu benutzen. Das ist für Feministinnen mit meiner kulturellen Geschichte ein Berufsrisiko. Wir scheinen furchtbare Angst vor der Geduld zu haben; wir verwechseln sie mit Passivität. Kein Wunder. Wie die Charaktere in Marge Piercys *Frau am Abgrund der Zeit* weiß auch ich nicht, wie ich aus meiner Natur-/Kulturgeschichte herausspringen soll, um alles ins Lot zu bringen (vgl. Piercy 1986; 1993).

Ich versuche, den mir aus der Sprache erwachsenden Schwierigkeiten zu entinnen, indem ich betone, daß die Agenzien/Tätigkeitsformen und Aktoren *nie-mals* präformiert, prädiskursiv sind und dergestalt – substantiell, konkret, hübsch eingehegt – darauf warten, daß etwas passiert, daß ein Schleier gehoben und »Land in Sicht!« ausgerufen wird. *Alle* Entitäten, seien sie menschlich oder nicht-menschlich, nehmen in Begegnungen, in Praxen Form an; und die Aktoren und Partner in Begegnungen sind, um das Wenigste zu sagen, nicht alle menschlichen Wesens. Darüber hinaus sind viele dieser nicht-menschlichen Partner und Aktoren nicht ausgesprochen natürlich und ganz sicher nicht originär. Und die Menschen sind nicht alle der, die oder das Selbe. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu der Art und Weise, wie die menschlichen Wesen und die nicht-menschlichen Bestandteile der Erkenntnisproduktion innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses im allgemeinen dargestellt werden. In diesem Diskurs können die Objekte des Entdeckens und Erklärens versteckt sein, doch sie sind, präformiert, bereits vorhanden, warten auf den Überraschungsruf des ersten

Entdeckungsreisenden, um danach auf ewig die Rolle des Bauchredners (des Darstellenden) zu spielen, der mitteilt, wie die Welt wirklich beschaffen ist. Und die Subjekte/Aktoren, die entdeckend tätig sind, können, zumindest idealiter, ausgetauscht werden, sind eine/r/s und der/die/das Selbe, sich selbst nicht sichtbare, verlässliche, bescheidene Zeugen –, mit einem Wort, für sich selbst unsichtbare, transzendente Subjekte, die sich auf einer Nobelreise zwecks Abfassung von Berichten über die verkörperte Natur befinden. Der traditionelle wissenschaftliche Realismus hängt von dieser Art Realität ab, in der Natur und Gesellschaft »wirklich« und grundlegend existent sind. Es ist die real existierende Wirklichkeit, ein bißchen so, wie der real existierende Sozialismus zu sein pflegte – in Wirklichkeit ziemlich totalitär, dem Vernehmen nach aber ganz und gar objektiv, d. h. ganz von Objekten, Gegenständen erfüllt. Ich finde, einem solchen Realismus muß man Widerstand leisten, denn er ist, abgesehen von Tricks, vollständig leer. Die Bildhaftigkeit, die Metaphorizität aus dem geheiligten Bereich der Faktizität zu entfernen, bedarf es eines Zaubertricks, der die kategorische Reinheit von – menschlicher wie nicht-menschlicher – Natur und Gesellschaft sicherstellt.

Jetzt haben wir alles, was wir für das *Abnehme-Spiel*, das Fadenspiel, benötigen. Umgeben von Mustern, die mir von ungezählten anderen beigebracht wurden, die in den Welten der Techno-Wissenschaft aktiv sind, möchte ich eine elementare Fadenfigur in Form einer groben Skizze (*cartoon outline*) dreier ineinander verwobener Diskurse entwerfen. Es handelt sich dabei um 1) *Cultural Studies*; 2) *Science Studies*; und 3) feministische, multikulturelle, antirassistische Wissenschaftsprojekte. Wie andere weltliche Entitäten existieren diese Diskurse nicht ganz und gar unabhängig voneinander. Es sind keine vorgeformten, hübsch eingehetzten universitären Praktiken oder Doktrinen, die sich in Diskussion oder Austausch begegnen, wenn sie ihre Wortkriege betreiben oder sich in den akademischen Märkten bedienen und bestenfalls darauf hoffen, unsichere universitäre oder politische Bündnisse und Geschäfte zu tätigen. Vielmehr sind die drei Namen Platzhalter, Betonungszeichen oder Werkzeugkästen – Knotenpunkte, wenn ihr wollt – in einem per se interaktiven Prozeß der Zusammenarbeit, der den Versuch unternimmt, den natürlichen Welten, die wir und die uns bewohnen, d. h. den Welten der Techno-Wissenschaft, einen Sinn abzugewinnen. Ich will hier nicht weiter skizzieren, was mich in die drei miteinander zusammenhängenden Netze zieht. Ich möchte, daß die Leser/innen die Muster aufgreifen, sich daran erinnern, was andere gelernt haben, vielversprechende Knoten erfinden und andere Figuren entwerfen, die uns zeigen, wie wir der etablierten Unordnung toter, erledigter Welten entgehen können.

Cultural Studies: ein Ensemble von Diskursen über den Apparat körperlicher/kultureller Produktion; Betonung der irreduziblen Besonderheit, den der Apparat in bezug auf jede einzelne Entität besitzt. Kultur meint hier mehr als Symbole und Bedeutungen oder Vergleichende Kulturwissenschaften; Kultur legt Rechenschaft ab über die Agenzien, Hegemonien, Gegen-Hegemonien und unerwarteten Möglichkeiten der körperlichen Konstruktion. Viel verdanken die *Cultural Studies* dem Marxismus, der Psychoanalyse, Hegemonietheorien, Kommunikationswissenschaften, der Frankfurter Kritischen Theorie, dem politischen und

wissenschaftlichen Schmelztiegel/Hexenkessel des *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) der Universität Birmingham. Unnachgiebige Aufmerksamkeit gilt den Fesseln der Macht und der Verkörperung, der Metaphorizität und Faktizität, der Verortung und Erkenntnis. Behauptungen über unüberwindliche natürliche Grenzen zwischen hoher und niederer Kultur, Wissenschaft und allem anderen, Wörtern und Dingen, Theorie und Praxis stoßen auf Skepsis.⁵

Feministische, multikulturelle und antirassistische Theorie/Projekte: der Blick, den die ge(kenn)zeichneten Körper in den Geschichten, Diskursen und Praktiken aussenden; ge(kenn)zeichnete Positionen; verortete Erkenntnisse, bei denen die Beschreibung der Situation niemals selbst-verständlich, niemals einfach »konkret«, sondern immer kritisch ist; die Art von Standpunkt, die zeigen will, wie »Geschlecht« (*gender*), »Rasse« oder jede andere strukturierte Ungleichheit in jedem besonderen, mit anderen Fällen zusammenhängenden, Fall in die Welt eingebaut werden –, die also »Geschlecht« oder »Rasse« nicht als Attribute oder Eigenschaften auffaßt, sondern »rassistisches Geschlecht« als eine Praxis ansieht, die Welten und Objekte auf bestimmte Art und Weise baut, die in Objekte und Praxen eingebaut wird und so und nicht anders existiert. Körper, die entstehen, nicht Körper, die sind. Geschlecht und Rasse sind keine Entitäten mit einem (z.B. familiären) »Ursprung«, der dann in die übrige soziale Welt hinauswandert, von der Natur in die Kultur, von der Familie in die Gesellschaft, von Sklaverei und Eroberung in die Gegenwart. Vielmehr sind Rasse und Geschlecht in die Praxis eingebaut, die das Soziale *ist*, und sie haben keine andere Wirklichkeit, keinen Ursprung, keinen Status als Eigenschaften. Feministische, antirassistische und multikulturelle Ortsbestimmungen formen den Standpunkt, von dem aus das Bedürfnis nach einem Anderswo, einer »Differenz« unleugbar ist. Dies ist die unversöhnte Position, um die Apparate körperlicher Produktion kritisch zu erforschen. Denaturalisierung ohne Entmaterialisierung; die Repräsentation wird obsessiv in Frage gestellt.⁶

Science Studies: Reflexivität, Konstruktionismus, Techno-Wissenschaft statt Wissenschaft und Technologie, Wissenschaft in Aktion, Wissenschaft im Werden, nicht Wissenschaft, die ist, Aktoren und Netzwerke, literarische/soziale/materielle Technologien, die Tatsachen festschreiben, Wissenschaft als Praxis und Kultur, Grenzobjekte, die richtigen Werkzeuge für das, was man macht, Artefakte mit Politik, delegierte Arbeit, tote Arbeit in Konfrontation mit der Natur, die Kultur keiner Kultur, die Natur keiner Natur, die vollständig operationalisierte Natur, Fluchtgeschwindigkeiten, die pflichtgemäß mit verteilten Durchgangspunkten verglichen werden, repräsentieren und intervenieren/eingreifen, wie Experimente enden, soziale Erkenntnistheorie. Alle Disziplinen der *Science Studies*: Geschichte, Philosophie, Soziologie, Semiologie und Anthropologie; aber auch die Herausbildung von *Science Studies* aus der Geschichte radikaler Wissenschaftsbewegungen, Organisationsarbeit, politisch gerichtete Arbeit. Diese Geschichten werden von den hegemonischen Darstellungen disziplinärer und interdisziplinärer Entwicklung in der Akademie und den akademischen Berufen regelmäßig weggelassen.⁵

Ich suche eine verknottete analytische Praxis, eine, die sich in diesen drei innerlich inhomogenen, nicht-ausschließenden, sich oftmals wechselseitig

bedingenden, aber auch nicht-isomorphen und bisweilen sich gegenseitig abstoßenden Diskursgeweben verstrickt. Diese Knäuel sind für eine wirkungsvolle kritische Praxis notwendig. Ich möchte diesen Knoten tendenziös und kommalos benennen: antirassistische, multikulturelle feministische Forschungen in Sachen Techno-Wissenschaft –, d.h. eine Praxis kritischer Theorie als ein *Abnehme-Faden-Spiel*.⁶ Es ist ein Spiel, um all die seltsam gestalteten Kategorien zu erforschen, die so ungefüge Namen tragen wie Wissenschaft, Geschlecht, Rasse, Klasse, Nation oder (wissenschaftliche) Disziplin. Es ist ein Spiel, das verschiedenartige Spieler/innen erfordert, die nicht alle einer Kategorie angehören können, wie beweglich und einschließend diese Kategorien denen, welche sich in ihr befinden, auch erscheinen mag. Ich möchte die problematische, aber unvermeidliche Welt der antirassistischen feministischen multikulturellen Forschungen in Sachen Techno-Wissenschaft einfach *Abnehme-Spiel* nennen. Das *Abnehme-Spiel* ist eines für Nominalist/innen wie mich, die nicht begehren können, was zu besitzen uns verwehrt bleibt. In dem Moment, wo begehrlische Besitzergreifung ins Spiel kommt, erstarren die Fadenfiguren zu einem Lügengewebe.

Das *Abnehme-Spiel* dreht sich um Muster und Knoten; das Spiel erfordert viel Übung und kann ernsthafte Überraschungen zeitigen. Eine Person kann nur mit ihren beiden Händen ein großes Repertoire an Figuren aufbauen; doch können die Figuren auch im Wechselspiel mehrerer Teilnehmer/innen entstehen, die im Prozeß der Entstehung komplexer Muster neue Spielzüge hinzufügen. Das *Abnehme-Spiel* stiftet zu kollektiver Arbeit an, zeigt, daß eine Person nicht dazu in der Lage ist, alle Muster herzustellen. Es geht bei diesem Spiel nicht darum, zu »gewinnen«; das Ziel ist interessanter und offener. Es ist nicht immer möglich, interessante Muster zu wiederholen, und es ist eine verkörperte analytische Fertigkeiten, herauszufinden, was bei der Entstehung faszinierender Muster geschehen ist. Das *Abnehme-Spiel* wird in der ganzen Welt gespielt und kann von beträchtlicher kultureller Bedeutung sein. Es ist lokal *und* global, verteilt *und* verknotet.

Wenn wir es nicht lernen, das *Abnehme-Spiel* gut zu spielen, können wir ein verknäueltes Wirrwar anrichten. Wenn wir diesem Spiel aber, in wissenschaftlicher wie techno-wissenschaftlicher Hinsicht, so viel liebende Aufmerksamkeit widmen, wie sie den hochdekorierten Kriegsspielen zuteil wurde, können wir etwas darüber lernen, wie – und für wen – Welten gemacht und vernichtet werden. »Stringtheorie« und »Superstringtheorie« heißen hochrangige Erklärungsmodelle in der Kosmologie und der Physik [*string* = Faden; M.H.]. Diese Theorien über das Universum werden als TOE, als *Theory of Everything*, Theorie über alles bezeichnet. TOE ist natürlich ein Scherz [denn *toe* ist der Zeh; M.H.], aber er enthüllt sehr viel von den tiefen ideologischen Schwingungen und dem Engagement für eine vereinheitlichte Totalität in den Wissen-ist-Macht-Spielen der »harten« Wissenschaften, wobei Physik und Mathematik die »härtesten« Fälle darstellen.⁹ Das *Abnehme-Spiel* gehört nicht zu diesen; seine Stringtheorien sind keine Theorien über alles. Jedoch ist es ein mathematisches Spiel, das von vielschichtigen, kollaborativen Praktiken des Entstehens und Weitergebens kulturell interessanter Muster handelt. Das *Abnehme-Spiel* gehört niemandem, keiner »einzig« Kultur, keinem »einzig« Selbst, keinem erstarrten Ob- oder

Subjekt. Es ist ein wunderbares Spiel, um Begrifflichkeiten wie Subjektpositionen und Diskursfelder zu entmystifizieren. Mir gefällt der in diese Stringtheorie eingebettete Tropus. Wer das *Abnehme-Spiel* spielt, dürfte kaum der Ansicht sein, Kriegsspiele seien die besten Beispiele für die Erkenntnisgewinnung und die besten Tropen für die eigene Praxis. Narrative Strukturen, die auf das Nachahmen von Mustern dieses Spiels setzen, würden nicht noch ein weiteres Heiliges Bild des Selben, des Immergleichen, hervorbringen.

Nicht in den geisttötenden militarisierten Spielen endloser kampfbetonter Begrenzungen und Kraftproben, die als kritische Theorie und Techno-Wissenschaft durchgehen, sondern im *Abnehme-Spiel* liegt die Gegenwart, die Bedeutung von *Science Studies*, Antirassismus, Feminismus und *Cultural Studies*. Wenn wir – und wir können gar nicht anders – auf fruchtbare Weise, in mimetischer Spirale, die Welt mit dem Tropus und diesen mit unserer eigenen Methode verwechseln, dann dürfte das *Abnehme-Spiel* eine weniger tödliche Version für den Diskurs der Moral, für Erkenntnisansprüche und für kritische Praxis sein als heldenhafte Kraft- und Mutproben. Wenn wir in antirassistischen feministischen multikulturellen Forschungen zur Techno-Wissenschaft Netzwerken nachspüren und Agenzien/ Aktoren/ Aktanten entwerfen, könnten wir zu ganz anderen Orten gelangen als zu jenen, die in einem weiteren Kriegsspiel im Aufspüren von Aktoren und Aktanten durch Netzwerke hindurch entdeckt wurden. Für mich ist das *Abnehme-Spiel* eine Aktor-Netzwerk-Theorie. Hier geht es nicht um »bloße« Metaphern und Geschichten; hier geht es um die Semiose der Verkörperung, oder, mit Judith Butlers (1993) schönem Wortspiel, um »Körper, die uns angehen«. ¹⁰

Aus dem Amerikanischen von Michael Haupt

Anmerkungen

- 1 Im Original heißt es: *sometimes malestream and mahlstrom*, worin dann auch noch der *mainstream* enthalten ist; so entsteht das Bild eines alle Differenzen verschlingenden Wissenschaftslogs männlicher Dominanz. (A.d.Ü.)
- 2 In seinem Aufsatz »The Ontology of the Enemy« (Die Ontologie des Feindes; ein Arbeitspapier, das am 27. Juli 1993 auf der Berliner Sommerakademie über Große Technische Systeme vorgelegt wurde) diskutiert Peter Gallison die um die Jahrhundertmitte herausgebildete Feind-Maschine (den »servomechanischen Feind«), in der die Kriegspropaganda des Zweiten Weltkriegs und des Kalten Kriegs, Spieltheorie, Unternehmensforschung und Kybernetik zusammenflossen. Dieser kybernetische Feind war von entscheidender Bedeutung bei der Neugestaltung der Grenze zwischen Mensch und Maschine in der amerikanischen Kultur, indem er technische wie auch populäre Beispiele für menschliches Handeln und theoretische Erklärung in den Natur- und Humanwissenschaften hervorbrachte. Vgl. auch Haraway 1979, 1981/82, 1983, 1985.
- 3 Der für das Verständnis von Techno-Wissenschaft immer noch unabdingbare locus classicus Kritischer Theorie bleibt die *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer und Adorno 1947). Eine starke kritische Argumentation über die Abwesenheit solcher Negativität in meiner Arbeit zur Gestalt des Cyborg findet sich bei Hewitt 1993. Ich teile ihre Interpretation des Cyborg und ihre besondere Auffassung des menschlichen Subjekts nicht, stimme aber mit ihr hinsichtlich der zentralen Bedeutung von Negativität überein. Solche Negativität ist ein Stimulans gegen Zynismus und Lethargie.
- 4 Im Original ist von der *One True Copy of the Prime Mover* die Rede. Im Ausdruck *copy* sind verschiedene Traditionen und Gedankenstränge gebündelt: die platonisch inspirierte Ideenlehre, der zufolge weltliche Dinge Abbilder von Ideen sind, ferner der englische Empirismus, für den mentale Vorstellungen Abbilder von Sinneseindrücken darstellen, schließlich der technische

- Bereich mechanischer Reproduktion sowie, enger eingegrenzt, der Buchdruck, in dem es um *copies*, Exemplare, und – wenn ich den Faden aufnehme – in rechtlicher Hinsicht um das *Copy-right*, das Urheberrecht an einem bestimmten Werk geht. Das Lehnwort *Kopie* deckt nur den technischen Bereich im engeren Sinne ab. (A.d.Ü.)
- 5 Eine Bibliographie der *Cultural Studies* läßt sich unmöglich erstellen; einen Überblick über eine ganze Reihe von Schriften, die unter diesem Etikett erschienen sind, bietet jedoch das Werk von Grossberg u.a. (1992). Die hier angeführten Bibliographien führen in die meisten anderen Netze hinein. Meine Auffassung der geschichtsspezifischen, mitbegründenden, dem *Abnehmen-Spiel* ähnlichen Machart von *Cultural Studies*, *Science Studies* und antirassistischer feministischer Theorie ist Katie Kings Buch *Theory and Its Travels: Conversations in U.S. Feminism* verpflichtet (Bloomington: Indiana University Press, im Ersch.). Eine sehr hilfreiche Argumentation und Genealogie bietet Rouse 1992.
 - 6 Wie kann ich ein solches Gewebe an Dankeschulden in einer Fußnote entflechten? Ich versuche es gar nicht erst, sondern weise nur auf einige neue Werke in diesem Netz hin, die sich auf die Wissenschaft konzentrieren: Keller 1992; Harding 1992; Harding (Hrsg.) 1993; Star 1991; Martin 1992; Sofia 1992. Eine ehrgeizige, jüngere und bereits überholte Bibliographie feministischer *Science Studies/Projects*, ein Dokument mit Hunderten von Einträgen, die Analysen von Aktivistinnen in sozialen Bewegungen ebenso umfaßt wie Dutzende von Monographien und ausführliche Literatur zu Fachzeitschriften, ist das Werk von Wylie u.a. (Hrsg.) (1990). Diese umfangreiche, vielfältige und unvollständige Bibliographie läßt einen nachdenklich werden, wenn man die kärglichen Erwähnungen der feministischen *Science Studies*-Literatur bedenkt, durch die sich die meisten Anhänger/innen des männerdominierten Haupt- und Mahlstroms (vgl. Anm. 1, M.H.) der *Science Studies* auszeichnen.
 - 7 Dieser Abschnitt meiner Fadenfigur besteht größtenteils aus Titeln, die von jüngeren Veröffentlichungen zu *Science Studies* stibitzt wurden. Wie in Anm. 6 gibt es auch hier keine Möglichkeit, die Dankeschulden dafür, wie das *Abnehmen-Spiel* zu lernen sei, angemessen zu begleichen. Sicher harmonisieren nicht alle Werke, auf die ich mich hier so impressionistisch beziehe, miteinander, doch liegen sie auch nicht miteinander im Krieg. Sie spielen, wetteifern, verbinden sich miteinander (viele andere Verben sind denkbar) zu einem vielschichtigen Forschungsmuster. Erwähnt werden müssen zumindest folgende Werke: Latour 1987; Latour und Woolgar 1979; Rouse 1987; Longino 1990; Gallison 1987; Hacking 1983; Traweek 1988; Pickering (Hrsg.) 1992; Woolgar (Hrsg.) 1988; Bijker u.a. (Hrsg.) 1987; Bloor 1976; Collins 1985; Knorr-Cetina 1981; Keller 1985; Pinch 1986; Haraway 1991; Shapin und Schaffer 1985; Fuller 1988; Clarke und Fujimura (Hrsg.) 1992; Lynch 1985; Winner o.J.; Restivo 1988; Schiebinger 1989; Mol 1991; Star und Griesemer 1989; Bowker 1993. Das Ende der Liste ist zufällig, nicht aber ihr charakteristisches Aroma.
 - 8 Vgl. Westerveld 1979. Dank an Rusten Hogness für seinen unveröffentlichten Artikel über *Das Abnehmen-Spiel*, den er für das *Science Writing Program* an der Universität von Kalifornien (Santa Cruz 1993) verfaßt hat. Ihm verdanke ich auch den scherzhaften Vergleich zwischen dem Fadenspiel und der physikalischen Stringtheorie.
 - 9 Sharon Traweek (1992) hat den Scherzen, die in den Namen von Theorien und Maschinen der Hochenergiephysik Verwendung finden, sehr viel Aufmerksamkeit gewidmet. Auch die Biologie ist voll von solchen Bedeutungsspielen. Eine ernsthafte, kulturspezifische, psychoanalytische Bearbeitung von Scherzbezeichnungen in der Techno-Wissenschaft könnte sich als überaus interessant erweisen.
 - 10 Das Buch heißt im Original: *Bodies That Matter*. Das Wortspiel mit *to matter* = von Bedeutung sein, und *matter* = Stoff, Materie ist im Deutschen nicht adäquat wiederzugeben. Ein ähnliches ist von Bertrand Russell überliefert: *What is matter? Never mind. – What is mind? Doesn't matter.* (A.d.Ü.)

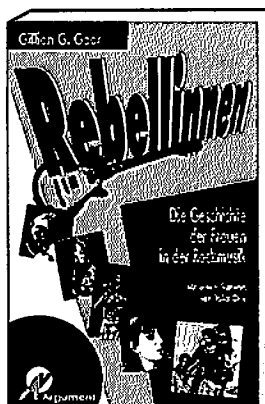
Literaturverzeichnis

- Bijker, W.E., T.P. Hughs und T. Pinch (Hrsg.), 1987: *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge
 Bloor, David, 1976: *Knowledge and Social Imagery*. London

- Bowker, Geof, 1993: »How to be Universal: Some Cybernetic Strategies«. In: *Social Studies of Science* 23: 107-27
- Butler, Judith, 1993: *Bodies That Matter*. New York
- Callon, Michel, 1986: »Some Elements of a Sociology of Translation: Domesticating of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay«. In: *Law* (Hrsg.) 1986, 196-233
- Callon, Michel, und Bruno Latour, 1992: »Don't Throw the Baby Out with the Bath School!«. In: *Pickering* (Hrsg.) 1992, 343-368
- Clarke, Adele, und Joan Fujimura (Hrsg.), 1992: *The Right Tools for the Job*. Princeton
- Collins, H.M., 1985: *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. Beverly Hills
- Fuller, Steve, 1988: *Social Epistemology*. Bloomington
- Gallison, Peter, 1987: *How Experiments End*. Chicago
- Grossberg, Larry, Cary Nelson und Paula Treichler (Hrsg.), 1992: *Cultural Studies*. New York
- Hacking, Ian, 1983: *Representing and Intervening*. Cambridge
- Haraway, Donna, 1979: *The Biological Enterprise: Sex, Mind, and Profit from Human Engineering to Sociobiology*«. In: *Radical History Review* 20 (Frühjahr/Sommer), 206-37
- dies., 1981/82: »The High Cost of Information in Post-World War II Evolutionary Biology: Ergonomics, Semiotics, and the Sociobiology of Communications Systems«. In: *Philosophical Forum* XIII, Nr. 2-3, 244-78
- dies., 1983: »Signs of Dominance: From a Physiology to a Cybernetics of Primate Society, C.R. Carpenter, 1930-70«. In: *Studies in History of Biology* 6, 129-219
- dies., 1985: »Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s«. In: *Socialist Review* 80, 65-108
- dies., 1988: »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective«. In: *Feminist Studies* 14, Nr. 3, 575-99
- dies., 1991: *Simians, Cyborgs and Women*. New York
- Harding, Sandra, 1992: *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca dies. (Hrsg.), 1993: *The 'Racial' Economy of Science*. Bloomington
- Hewitt, Marsha, 1993: »Cyborgs, Drag Queen, and Goddesses: Emancipatory-regressive Paths in Feminist Theory«. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 5, Nr. 2, 135-54
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno, 1947: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam
- Keller, Evelyn Fox, 1985: *Reflections on Gender and Science*. New Haven
- dies., 1992: *Secrets of Life, Secrets of Death*. New York
- Knorr-Cetina, Karin, 1981: *The Manufacture of Knowledge*. Oxford
- Latour, Bruno, 1987: *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge
- Latour, Bruno und Steve Woolgar, 1979: *Laboratory Life*. Beverly Hills
- Law, John (Hrsg.), 1986: *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge*. London
- ders. (Hrsg.), 1991: *A Sociology of Monsters: Power, Technology and the Modern World*. Oxford
- Longino, Helen, 1990: *Science as Social Knowledge*. Princeton
- Lynch, Michael, 1985: *Art and Artifact in Laboratory Science*. London
- Martin, Emily, 1992: »The End of the Body?«. In: *American Ethnologist*, 121-140
- Mol, Annemarie, 1991: »Wombs, Pigmentation, and Pyramids. Should Antiracists and Feminists Try to Confine 'Biology' to Its Proper Place?«. In: A. van Lenning und J. Hermesen (Hrsg.): *Shaping Difference*. London
- Pickering, Andrew (Hrsg.), 1992: *Science as Practice and Culture*. Chicago
- Piery, Marge, 1986: *Die Frau am Abgrund der Zeit*. München. (Am. Or.: *Women on the Edge of Time*, New York 1976)
- dies., 1993: *Er, Sie und Es*. Hamburg (Am. Or.: *He, She and It*. New York 1991)
- Pinch, Trevor, 1986: *Confronting Nature*. Dordrecht
- Restivo, Sal, 1988: »Modern Science as a Social Problem«. In: *Social Problems* 35, Nr. 3 (Juni), 206-225
- Rouse, Joseph, 1987: *Knowledge and Power*. Ithaca
- ders., 1992: »What Are Cultural Studies of Scientific Knowledge?«. In: *Configurations* 1, 1-22
- Schiebinger, Londa, 1989: *The Mind Has No Sex? Cambridge*
- Shapin, Steve und Simon Schaffer, 1985: *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton

- Sofia, Zoe, 1992: »Virtual Corporeality: A Feminist View«. In: Australian Feminist Studies 15 (Herbst), 11-24
- Star, Susan Leigh, 1991: »Power, Technology and the Phenomenology of Conventions: On Being Allergic to Onions«. In: Law (Hrsg.) 1991, 26-56
- Star, Susan Leigh, und James R. Griesemer, 1989: »Institutional Ecology, 'Translations', and Boundary Objects. In: Social Studies of Science 19: 387-420
- Traweck, Sharon, 1988: *Beamtimes and Lifetimes*. Cambridge
- ... 1992: »Border Crossings: Narrative Strategies in Science Studies and among Physicists in Tsukuba Science City, Japan«. In: Pickering (Hrsg.), 1992, 429-65
- Westerveld, Bab, 1979: *Cat's Cradle and Other String Figures*, übers. von Plym Peters und Tony Langham, Forschung und Erklärungen von Hein Broos, Photographie und Layout von Miriam de Vries. New York
- Winner, Langdon, o.J.: »Do Artifacts Have Politics?« In: *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago, 19-39, 180-81
- Woolgar, Steve (Hrsg.), 1988: *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Beverly Hills
- Wylie, Alison, Kathleen Okruhlik, Sandra Morton und Leslie Thielen-Wilson (Hrsg.), 1990: »Philosophical Feminism: A Bibliographic Guide to Critiques of Science«. Resources for Feminist Research/Documentation sur la Recherche Feministe 2, Bd. 19 (Juni)

Dieser Aufsatz erscheint unter dem Titel *A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies* in einer für 1994 vorgesehenen Sondernummer von *Configurations*, hrsg. von Mario Biagioli, Roddey Reid und Sharon Traweck. Wir danken der Autorin für die Abdruckgenehmigung.



Argument Sonderband Neue Folge
Band 230

Großformat 15 x 23 cm
496 Seiten, 32 Seiten Abbildungen
39 DM/304 ÖS/40 SF
ISBN 3-88619-230-X

Das Rock Buch

Rebellinnen dokumentiert die verschiedenen Rollen, die Frauen in der Entwicklung der Rockmusik auf und hinter der Bühne gespielt haben, und zeichnet in zahlreichen Berichten und Gesprächen lebendig und dreidimensional die Erfahrungen nach, die Frauen in einer von Männern dominierten Szene machten. Der so hinter den Biographien immer mitschwingende gesellschaftliche Kontext hebt *Rebellinnen* wohltuend von den sonst so oft uninspirierten Aufzählungen trockener Daten ab: Gründlich recherchiert erzählt Gillian Gaar die Chronik von fast 50 Jahren Rockmusikgeschichte wie ein packendes Abenteuer rund um das Treiben vor und hinter den Kulissen der Rockmusikbranche, ohne die Fakten zur Fiktion zu verkehren. Mit umfangreichem Personen-, Songtitel- und Langspielplattenregister!

Im guten Buchhandel und bei Argument Vertrieb, Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin

Argument
Hamburg · Berlin

Elisabeth List

Feministische Wissenschaftskritik, Politik und die »civil society«

Nach 1989 ist Europa politisch in Bewegung geraten. Die Transformationsprozesse, die mit dem Fall des eisernen Vorhangs und der Wiedervereinigung Deutschlands in Gang gesetzt wurden, sind allerdings mehrdeutig. Der Zerfall der hermetisch abgeschlossenen Systeme eines »realen Sozialismus«, der auch für viele Linke eigentlich nie einer gewesen ist, wurde von Kommentatoren im Westen und den Verfechtern der freien Marktwirtschaft im Osten als Beweis für die historische Überlegenheit der Prinzipien von Liberalismus und Demokratie gefeiert, während gleichzeitig Diagnostiker der politischen Verhältnisse des immer schon freien und demokratischen Westens auf Symptome des Verfalls eben jener politischen Kultur hinwiesen, deren Endsieg im Blick auf die Entwicklungen im Osten eben verkündet wurde.

Seit den revolutionären Ereignissen von 1989 sind nun einige Jahre verstrichen, und vom Optimismus hinsichtlich der Zukunft des »befreiten« Ostens ist nicht viel geblieben. Stattdessen zeichnen sich stärker Konvergenzen ab: in Richtung auf eine Renaissance nationalistischer Tendenzen in den östlichen Nachbarstaaten der sich formierenden westlichen Wirtschaftsunion und rechts-populistischer Tendenzen in den west- und mitteleuropäischen Staaten. Dies führt zu einer massiven Abschirmung und Ausgrenzung von Flüchtlichen und Immigranten, weil weder die Besitzenden noch die sozial Schwächeren bereit sind, andere, »Fremde« als »unverdiente Nutznießer« des eigenen, wenn oft auch nur relativen Wohlstands teilhaben zu lassen. Mit anderen Worten: Das Ideal der liberalen Gesellschaft und der freien politischen Selbstbestimmung der demokratischen politischen Willensbildung ist heute keineswegs weniger gefährdet als in der Phase des Kalten Kriegs, und seine Wiederentdeckung in der moralphilosophischen und politiktheoretischen Diskussion erfolgt ganz im Zeichen dieser Gefährdung.

Die »zweite Welle« des Feminismus knüpfte, wie erinnerlich, an dieselbe politische Utopie an. Auch wenn der liberale Feminismus der Sechziger Jahre abgelöst wurde durch ein breites Spektrum politischer Positionen, das vom sozialistischen bis zum radikalfeministischen Feminismus reichte, und da und dort mit einer Wende zum (familialistischen) Konservativismus endete, sind bestimmte Grundwerte wie Freiheit und Selbstbestimmung unbestreitbar ein gemeinsamer Nenner feministischer Politik geblieben – und Zillah Eisenstein (1981) hat mit guten Gründen dem liberalen Feminismus eine radikale Zukunft in Aussicht gestellt.

Die anfangs genannten Umstände sind ein Anlaß, sich über diese Zukunft Gedanken zu machen. Als die internationale Frauenbewegung daran ging, programmatisch die Ziele feministischer Politik zu formulieren, ließ sie keinen Zweifel daran, daß feministische Politik niemals nur »Politik für Frauen« sein, sondern ein transformatives Potential für das gesamte gesellschaftliche Leben und darüber hinaus in der Weltgesellschaft entfalten würde.¹

Wie könnte die Einlösung dieses Anspruchs konkret aussehen? Diese Frage gibt Anlaß, jene Vorstellungen und Ideale wieder aufzugreifen, die das Bild der Gesellschaft betreffen, die sozialen und historischen Rahmenbedingungen für die Realisierung der Prinzipien und Grundrechte der politischen Kultur der Aufklärung. Heute stellt sich heraus, daß die Idee der »civil society« eine Utopie im strikten Sinn des Wortes war. Denn wesentliche Momente des Ideals einer gelückten liberalen Gesellschaft, vor allem Fragen der konkreten institutionellen Rahmenbedingung seiner Realisierung, sind unreflektiert geblieben – wohl auch ein Grund für sein vielmaliges Scheitern in der Realität.

Die Wiederentdeckung der »civil society«

Zunächst einige Überlegungen zum Begriff der »civil society«. Die deutschsprachige Rezeption ist sich bezüglich der Terminologie uneinig, da die Unterscheidung von »bourgeois« und »civil society« im Englischen kein deutsches terminologisches Äquivalent hat. Ohne auf die Diskussionen ausführlicher einzugehen, läßt sich sagen, daß die beiden englischen Ausdrücke zwei verschiedene Visionen enthalten, wobei die »bourgeois society« stärker das kommunitaristische Element der Gemeinschaft der Bürger einer Stadt und einer Nation konnotiert, während die »civil society« eher auf das Ideal einer Prinzipien- und Handlungsgemeinschaft verweist, die Taylor als »Liberaler Gesellschaft« bezeichnet (Taylor 1993).

Keiner der beiden Ausdrücke, und das werde ich im folgenden zu zeigen versuchen, trifft wirklich das, worum es – über normative Orientierungen hinaus – geht: um einen Raum für politisches Handeln, in dem sich Ideen der politischen Selbst- und Mitbestimmung realisieren lassen. Eine erste Unangemessenheit bringt der Begriff der Gesellschaft mit sich. Was ist »Gesellschaft«? Die Antwort liegt nahe: ein System von sozialen Institutionen, Beziehungen etc. Uri Bronfenbrenner (1976) und andere Sozialwissenschaftler (Callon/Latour 1981) verweisen darauf, daß das, was wir damit meinen, nämlich »Makrosysteme«, nicht Gegenstände konkreter Erfahrung und konkreten Handelns sind, sondern Ideen, imaginäre Institutionen. Die gesuchte neue oder erneuerte Form von Politik kann nicht auf einer solchen Ebene angesiedelt sein; es geht ja um konkrete Räume für politisches Handeln.

Von dieser Einsicht lassen sich auch die folgenden Überlegungen bezüglich des Beitrags leiten, den Versuche, feministische Politik in das gesellschaftliche Leben einzubringen, zur Debatte um die sogenannte Zivilgesellschaft leisten. Wenn jedenfalls eine ihrer Grundideen die der Selbstregierung demokratisch verfaßter Sozietäten ist, dann müßte deren Realisierung in der Schaffung von organisatorischen und institutionellen Rahmenbedingungen bestehen, innerhalb derer ihre Bürgerinnen mehr oder weniger direkt auf die gesetzgebenden Gewalten einwirken können. Dazu sind raumzeitlich konkrete, »topische« soziale Räume erforderlich, die offen sind für alle, die kraft der Konstitution des Gemeinwesens ein Recht haben, an politischen Entscheidungsprozessen teilzunehmen. Es liegt deshalb nahe, den gesuchten Bereich des Politischen in dem zu sehen, was in der Moderne Öffentlichkeit heißt (vgl. Habermas 1990, 46).

Das gilt insbesondere aus der Sicht von Frauen: Sie hatten stets ihren zugewiesenen Ort im System »Gesellschaft«, bzw. in einem seiner »Subsysteme«. Aus der Öffentlichkeit aber wurden sie mit allen Mitteln ferngehalten, weil sie nicht als politische Subjekte wahrgenommen wurden. So ist aus der Sicht der Frauenbewegung, deren Zielsetzung es war, Frauen als freie und selbständige Akteurinnen einen Zugang zu den verschiedenen Bereichen der Öffentlichkeit zu schaffen, klar, daß der umstrittene Schauplatz der Politik eben die Öffentlichkeit ist, aus der sie ausgeschlossen wurden.

Liberaler Gesellschaft, »Zivilgesellschaft«, Öffentlichkeit

Die Betonung des wesentlich politischen Charakters von Öffentlichkeit steht in einem gewissen Widerspruch zu älteren Auffassungen, die Öffentlichkeit als »metatopischen« – ideellen Raum des Meinungs-austausches und der Kritik *jenseits* der eigentlich politischen Sphäre staatlicher Macht verstehen. So bezeichnet Charles Taylor Öffentlichkeit als einen außerpolitischen, säkularen und metatopischen Raum (vgl. Taylor 1993, 41), und schränkt, der traditionellen Definition entsprechend, Politik auf institutionell geregelte Aktivitäten von Politikern, Parteien, Regierungen ein. Ein solches Politikverständnis hat sich aber in mehrfacher Hinsicht als zu eng erwiesen. Vor allem dürfte es nicht geeignet sein, der Idee der »civil society«, deren institutioneller Kern, wie Habermas zu Recht betont, in nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüssen auf freiwilliger Basis zu sehen ist (1990, 46), einen konkreten Gehalt zu geben.

Taylors Sicht von Öffentlichkeit als »metatopischem« Raum jenseits der Politik reflektiert ein Stück weit ihre realhistorische Genese. Nicht zufällig verweist er auf die »Gelehrtenrepublik« als Prototyp von Öffentlichkeit (33f). Taylor schließt damit unmittelbar an Kant an, der in seiner Schrift »Was ist Aufklärung« (1784) als angestammten Wirkungsbereich für Aufklärung die literarische und intellektuelle Öffentlichkeit nennt – einen Wirkungsbereich, der seine Grenzen in den Normen und Imperativen der Professionen und Ämter unter kirchlicher und staatlicher Obergewalt hat und von dieser, der staatlichen Obrigkeit, nur im Ausnahmefall Gehör findet.

Kants Trennung von bildungsbürgerlicher Öffentlichkeit, den hierarchisch organisierten Institutionen von Militär und Kirche und der Staatsgewalt entspricht der historischen Realität, die noch für die Marxsche Kritik an der Trennung von Gesellschaft und Staat und die entsprechende Forderung nach ihrer Überwindung ausschlaggebend ist. Ähnlich sieht auch Gramsci das Verhältnis von »società civile« und »politischer Gesellschaft«. Aber im Blick auf den »Strukturwandel der Öffentlichkeit« seit dem 18. Jahrhundert, vor allem im Blick auf die Gegenwart zeigt sich der eminent politische Charakter dieser Sphäre. Auf Einzelheiten ihrer historischen Genese ist hier nicht einzugehen: die Entstehung einer städtischen Kultur mit bürgerlichen Verkehrsformen, die Alphabetisierung breiter Bevölkerungsschichten, die Ausweitung der Buchkultur und Lesekultur sowie des Zeitungswesens.

Die Geschichte der Öffentlichkeit überlappt sich, ist aber nicht identisch mit der Geschichte jener Bereiche der Moderne, die zur Formierung der bürgerlichen

Gesellschaft wesentlich beitragen und damit ihre Realität mitbestimmen: Die Religionen und ihre Institutionen, die Wissenschaften, Künste, Universitäten und Schulen. Das staatliche Interesse an diesen Bereichen liegt an ihrer Bedeutung als Medien sozialer Integration, als Instrumente der Erzeugung von Loyalität und Zugehörigkeit – zu »Gott, Familie und Vaterland«.

Gramsci und die Idee der Zivilgesellschaft

An dieser Stelle ist auf Gramscis Beitrag zum Thema »Zivilgesellschaft« hinzuweisen: Ein Blick auf die Themenschwerpunkte der *Gefängnishefte* zeigt, daß Gramsci weniger über das Ideal einer liberalen Gesellschaft und ihrer politischen Realisierungsmöglichkeiten sagt als über die Kräfte zur Erzeugung kultureller und politischer Hegemonie, als deren Resultat »Zivilgesellschaft« ebenso sehr zu verstehen ist: die gelungene symbolische und ideologische Einbindung des »Volkes« im die vom Staat gesetzte Ordnung: Kirche und Klerus, Literaten und Intellektuelle, die Themen Kultur, Religion, Nation.

Gramscis Sicht der Zivilgesellschaft reflektiert ihre Widersprüchlichkeit: Einmal ist sie für Gramsci der Ort, an dem die bürgerliche Klasse in Orientierung an den universalistischen Prinzipien des Liberalismus tendenziell die politischen Funktionen von Staat und Recht absorbiert (*Gef5*, H. 8, § 2, 943). So gesehen besteht ihre positive Funktion darin, zum Absterben des »Apparat(s) der politischen und kulturellen Hegemonie der herrschenden Klassen« beizutragen. Andererseits sind die realen liberalen Gesellschaften zwar der Idee nach Realisierungen des Prinzips der »Selbstverwaltung« durch konsensuelle Regeln, ihrerseits selbst auf hegemoniale Strategien zur Herstellung von Einhelligkeit angewiesen: So mischen sich Konsens und Zwang auch in der »normalen« Form parlamentarischer Regierungen (ebd., § 179, 1043).

Demokratie ist dennoch, wie Gramsci betont, in hegemonialen Systemen möglich, nämlich, wenn sie einen Übergang von der geführten zur führenden Klasse zulassen (ebd., § 191, 1049). Eine ähnliche Dialektik kennzeichnet Gramscis Sicht des Staates, wenn er einerseits einen ethischen Staat avisiert, der die große Masse der Bevölkerung auf ein höheres moralisches Niveau zu heben sucht, in dem andererseits der alte politische Staat als Machtinstrument der herrschenden Klasse aufgehen soll (ebd., § 179, 1043), wie auch sein Verständnis von Individualismus und Konformismus, wenn er einen autoritären Konformismus von oben vom Willen und vom Angebot zum »Konformismus« gemeinsamen politischen Handelns als Ergebnis demokratischer Meinungsbildungsprozesse zu unterscheiden sucht.

Diese dialektische Sicht der Gegebenheiten rund um die Idee der Zivilgesellschaft scheint gerade das zu sein, was Gramscis Denken von Positionen des Marxismus seiner Zeit unterscheidet. Seine Ideen von Zivilgesellschaft, Hegemonie, Konformismus lassen sich nicht auf der Folie alter Konzepte kommunistischer Strategien des Klassenkampfes lesen. Es dennoch zu tun hieße, das Beste an ihnen zu verfehlen. Ob freilich Gramscis Ideen zu einer zeitgemäßen Neuinterpretation des Ideals der Zivilgesellschaften wesentlich beitragen, ist eine andere Frage.

Öffentlichkeit als Raum politischen Handelns

Wie dem auch sei: Die Frage, wie eine Gesellschaft politisch verfaßt sein müßte, um den Prinzipien eines ökonomisch nicht verkürzten Liberalismus zu genügen, läßt sich heute nicht mehr durch den Entwurf einer umfassenden Utopie beantworten. Sie ist neu zu stellen als die Frage nach den prozeduralen und organisatorischen Rahmenbedingungen selbstbestimmten politischen Handelns, und normative Prämissen, von denen her sie sich begründen läßt, sind die einer Ethik des Diskurses. In diesem Sinn hat Habermas seine frühe Studie zum Strukturwandel der Öffentlichkeit vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung um das Konzept der Zivilgesellschaft gedeutet. Deshalb geht es nicht so sehr um eine bestimmte Formation von Öffentlichkeit als ein bestimmtes institutionelles Arrangement (Habermas 1990, 36), sondern um bestimmte Rahmenbedingungen für demokratische Prozesse, die implizit in ihrer politik- und moralphilosophischen Erörterung als gegeben vorausgesetzt werden:

(1) Vorausgesetzt sind konkrete »topische« Räume, in denen politische Diskussion, Information und Meinungsbildung für eine größtmögliche Zahl politischer AkteurInnen »vor Ort«, für sie auch in ihrem Arbeitsalltag erreichbar und zugänglich sind. (2) Die gemeinsame Beteiligung von Individuen, die über ihren durch Primärbeziehungen und Arbeitsverhältnisse definierten Radius von sozialen Beziehungen hinaus mit relevanten Anderen zur Thematisierung gemeinsamer politischer Anliegen in Beziehung treten. (3) Das setzt auch voraus, daß sich diese Menschen einer Sozietät gemeinsam zugehörig wissen, deren Anliegen zu regeln sie sich verantwortlich fühlen. Diesen Punkt versuchen kommunitaristische Deutungen der civil society gegen eine formalistische Lesart der »liberalen Gesellschaft« zur Geltung zu bringen. (4) Der Modus der Willensbildung ist der der freien Meinungsäußerung und der kritischen Auseinandersetzung nach den Regeln vernünftiger Argumentation. (5) Die bisher genannten Bedingungen können verstanden werden als prozedurale Erfordernisse zur Realisierung jener normativen Ziele, die mit dem Ideal der liberalen Gesellschaft verbunden sind: Freiheits- und Gleichheitsrechte, Demokratie und »Selbstregierung«. Als eine Besonderheit eines solchen Bedingungen entsprechenden politischen Raums von Öffentlichkeit sei hinzugefügt, daß die TeilnehmerInnen angewiesen sind auf Wissensressourcen, über die sie von ihrer beruflichen Ausbildung her meist nicht verfügen: Fachwissen und spezielle Kompetenzen zu seiner Vermittlung und Aufbereitung als Hilfen für politische Problemlösungen. Daß Wissen eine der wesentlichsten Ressourcen für die Formulierung und Durchsetzung politischer Zielsetzungen darstellt, war eine der Grundannahmen der Aufklärer, und es trifft heute noch in stärkerem Maße zu als vor zwei Jahrhunderten.

(6) Hinzugefügt sei weiter, daß in der Öffentlichkeit der Moderne damals wie heute auch andere Kräfte und Interessen wirksam sind: Kräfte zur kommunikativen Erzeugung von Massenloyalität, die »manipulative Vereinnahmung von Medienmacht« (Habermas, ebd., 47), das Fernsehen, die Werbung, Mittel zur Sicherung von Hegemonie im Sinne Gramscis, die darauf aus sind, die Autonomie der einzelnen zu unterhöheln. Die Rolle der Intellektuellen, der kritischen WissenschaftlerInnen in diesem Zusammenhang ist weniger die didaktische

»Hinführung« der Mehrheit zu einem irgendwie inhaltlich bestimmten Konsens, als die der Kritik, und die der Ermutigung zur Zivilcourage. Argumente der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus wären deshalb genau daraufhin zu befragen, ob sie hinreichend unterscheidet zwischen loyalitätsbildenden Kräften »von oben« und basisdemokratisch fundierten Ideen von Zugehörigkeit und Solidarität.

(7) Schließlich geht es nicht um Meinungsbildung und politische Willensbildung allein, sondern letztlich darum, die Ergebnisse des öffentlichen Diskurses in die zentralen Entscheidungsprozesse der Gesetzgebung einzubringen. Diese Forderung ist der nüchterne Kompromiß mit dem bestehenden System politischer Großinstitutionen. Sie beseitigen zu wollen, ist keine realistische Perspektive mehr.

Feministische Wissenschaftskritik als Politik im öffentlichen Raum

Der politische Stellenwert der feministischen Wissenschaftskritik, die mehr bedeutet als das »coming out« der Frauen in der scientific community, läßt sich auf dem Hintergrund der hier nur kurz skizzierten Diskussion um die prozeduralen Bedingungen der civil society sehr gut verdeutlichen. Hauptziel ist die kritische Thematisierung der gesellschaftlichen Konsequenzen von zeitgenössischen Entwicklungen in Wissenschaft und Technologie. Das soll im folgenden am Beispiel der feministischen Kritik an den Biowissenschaften und der Biotechnologie erörtert werden. Zur Diskussion steht hier unter anderem eine Revision des Verhältnisses von naturwissenschaftlicher Praxis und sozialwissenschaftlicher Kritik, und insbesondere das Verhältnis von dogmatisierten Formen technisch-wissenschaftlichen Herrschaftswissens und asymmetrischen Machtverhältnissen zwischen den Geschlechtern in der modernen Zivilisation.

Zurück zur Gesellschaft: Es geht um feministische Strategien der Verknüpfung von naturwissenschaftlicher Forschung und sozialwissenschaftlicher Reflexion.² Lange hat die These von den »zwei Kulturen« als passendes Schlagwort für die Kennzeichnung des Verhältnisses von »sciences« und »arts«, von Naturwissenschaft und geisteswissenschaftlichen Studien gegolten. Die Debatte um die »zwei Kulturen« – der Wissenschaftssoziologe Wolf Lepenies (1985) spricht von »drei Kulturen«, um der Vonselbständigung der jüngeren Sozialwissenschaften gegenüber den traditionellen Geisteswissenschaften Rechnung zu tragen –, diese Debatte war, jedenfalls zu dem Zeitpunkt, da sie stattfand³, freilich nicht viel mehr als ein Reflex auf die vollendete Tatsache der institutionellen Trennung der beiden Wissensbereiche.

Der historische Prozeß der getrennten Institutionalisierung spiegelte sich innerhalb der Geisteswissenschaften in einer Grundlagendebatte, die von Droysen bis Dilthey vor allem unter dem Gesichtspunkt der Abgrenzung von den Naturwissenschaften geführt wurde und in der die Philosophie, seit es die Wissenschaftstheorie als eigenständige philosophische Disziplin gibt, Position bezog, und zwar bekanntermaßen mit sehr konträren Optionen: Der Forderung einer Einheitswissenschaft unter der Führung der Physik, die zur Zeit der Formulierung des Programms als die unstrittig am weitesten fortgeschrittene Wissenschaft

galt, standen die Verfechter der strikten Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften unversöhnlich gegenüber. Die letzteren waren sich, bei allen sonstigen Divergenzen, auf der erkenntnistheoretischen Ebene darin einig, daß das naturwissenschaftliche Rationalitätsideal einer instrumentellen Vernunft eine Verengung und Reduktion des menschlichen Vernunftpotentials bedeutet und allein durch seine technisch-praktische Effizienz legitimiert ist. Gegen das Programm der Einheitswissenschaft, das zwar nicht immer, aber doch von seinen prominentesten Vertretern mit einer physikalistischen Deutung sämtlicher Erfahrungsgegebenheiten einschließlich der menschlichen Psyche, der Kultur und der Gesellschaft verbunden war, gegen dieses zuweilen reichlich doktrinär vorgetragene Programm wurde schließlich im Gegenzug der Hermeneutik ein Universalitätsanspruch zugestanden und darüber hinaus eine Rehabilitation der Praktischen Vernunft gefordert – letzteres mit guten Gründen, und mit Erfolg.

Was dabei, im Hauptstrom der philosophischen Diskussion, auf der Strecke geblieben ist, ist das Desiderat einer Analyse und Kritik der Wissenschaften, und zwar sowohl der Geistes- und Sozial-, wie auch der Naturwissenschaften in ihrem soziokulturellen und sozioökonomischen Kontext. Die Anstöße Kuhns zu einer historisch, sozial- und kulturwissenschaftlich orientierten Wissenschaftsbetrachtung wurden von der Wissenschaftstheorie nicht aufgegriffen. So erfolgte in der Ära nach Kuhn die Thematisierung von Wissenschaft als gesellschaftlichem Prozeß fast ausschließlich in der Soziologie. Die Wissenschaftstheorie, wie sie nach ihrer disziplinären Konsolidierung in den USA in den sechziger und siebziger Jahren rezipiert worden ist, hat nicht zuletzt deshalb an Attraktivität verloren, und die disziplinäre Trennung natur- und sozialwissenschaftlicher Forschung und Lehre ist eine oft hinderliche Realität geblieben.

Die feministische Forschung, die ihren politischen Bezugspunkt in der außeruniversitären Frauenbewegung hat, geht davon aus, daß der Ansatzpunkt für die Überwindung dieser Trennung nicht in einer neuen, Sozial- und Naturwissenschaften subsumierenden Super-Theorie bestehen kann – weder einer sich als umfassende Naturwissenschaften vom Humanen gebende »Neue Synthese« des Soziobiologen Edward Wilson, noch in einer sozialwissenschaftlichen Globaltheorie. Es geht vielmehr um ein neues Paradigma, um neue Formen wissenschaftlichen Denkens und Handelns, die in der Lage sind, gesellschaftliche, technische und ökologische Probleme am Ort ihrer Entstehung und Wahrnehmung aufzugreifen und dann, in einem zweiten Schritt, aus der theoretischen Sicht verschiedener Einzeldisziplinen – unter Einbeziehung basisdemokratisch artikulierter Desiderate – Lösungen zu suchen.

Tatsächlich sind in den letzten Jahren in der politischen Auseinandersetzung um wissenschaftlich-technische Entwicklungen auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Graden der Institutionalisierung und öffentlichen Sichtbarkeit Foren des Diskurses zwischen natur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen entstanden, die die politische Orientierung, die ethische Begründung und die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gesellschaftlich relevanter Forschung zum Thema öffentlicher Diskussion und Kritik machen. Gemeinsam mit VertreterInnen von Bürgerinitiativen, von Ökologie- und Frauenbewegung und gegebenenfalls auch Repräsentanten von Parteien und Regierungen realisieren sie im

Streit um technisch-wissenschaftliche Fragen in Ansätzen das, was »civil society« im Zeitalter der Wissenschafts- und Informationsgesellschaft sein könnte. Frauen spielen für die Entstehung solcher Diskussionszusammenhänge eine besondere Rolle. Aufgrund ihrer Lebenssituation sind sie meist aus eigener Betroffenheit sehr daran interessiert, die Anliegen des lebensweltlichen Alltags an die Experten heranzutragen und die politischen Implikationen wissenschaftlicher Entwicklungen zu thematisieren.

Geschlechterpolitische Prämissen feministischer Wissenschaftskritik

Will man die Kernpunkte des »Unbehagens an der Wissenschaftskultur«, wie es sich in der feministischen Kritik äußert, in aller Kürze benennen, dann sind es (1) die in der Wissenschaft der Moderne kultivierte Abwehr des Subjektiven und (2) der im Namen der Vernunft und des Erkenntnisfortschritts ausgetragene Kampf um immer mehr Kontrolle und Macht (vgl. List 1984). In gewisser Hinsicht ist eine derartige Kritik an der »instrumentellen Vernunft« der positiven Wissenschaften nicht neu und es ist auch keine Kritik, die die feministische Theorie ausschließlich für sich reklamieren könnte. Es sind dennoch zwei Fragen, die in besonderer Weise mit der feministischen Perspektive zusammenhängen und einen Schlüssel für das Verständnis der eigentümlichen Schizophrenie liefern, die eben darin besteht, daß durch die Trennung zwischen Geistes- und Sozialwissenschaften einerseits und Naturwissenschaften andererseits die Selbstthematisierung des Menschen in den Geistes- und Sozialwissenschaften hermetisch isoliert bleibt vom Geschäft der wissenschaftlichen Aneignung der Natur.

Zum ersten: Eine feministische Wissenschaftskritik gibt es etwa seit zehn Jahren – vor etwa 80 Jahren erst durften Frauen die Schwelle der Alma Mater überschreiten. Denkt man an den verschwindenden Anteil von Frauen in wissenschaftlichen Institutionen, auf höheren Positionen zumal – dann besteht kein Zweifel daran, daß die Situation der Frauen in der sozialen Ökologie des Wissens die der Marginalität ist. Diese Marginalität nun, so schwer sie manchmal zu ertragen ist, bringt auch einen Erkenntnisvorteil mit sich. Für kritisch denkende Wissenschaftlerinnen, die aufgrund ihrer Marginalität in gewisser Weise im System drinnen und zugleich auch außerhalb sind, wird vieles sichtbar, was beim »Normalwissenschaftler« der Betriebsblindheit zum Opfer fällt.

Das ist zum einen, daß entgegen der herrschenden Doktrin der Objektivität der wissenschaftliche Habitus nicht frei ist von subjektiven Momenten, mehr noch, daß gerade das Bedürfnis, die Neigung, Subjektives zu dementieren, etwas von der Geschlechtsspezifität des Selbstverständnisses von Wissenschaftlern verrät (vgl. Keller 1986, 14). Denn es entspricht einer Haltung, die zu den kennzeichnenden Merkmalen der kulturell vorherrschenden Definition von Männlichkeit gehört (»Keine Gefühle zeigen, cool bleiben, sich nichts anmerken lassen, kleine Jungen weinen nicht« – das alles stilisiert zum heroischen Pathos »leidenschaftlicher Sachlichkeit«, wie Max Weber es nennt). Auch hinsichtlich des zweiten dementierten Moments der Wissenschaftskultur – der Orientierung an Macht – ist die Position der Marginalität als Position relativer Ohnmacht sensibilisierend.

Jedenfalls: Die Wissenschaftsgeschichte wie ebenso die Wissenschaftssoziologie liefern unbestreitbare Evidenzen dafür, daß die Institution Wissenschaft wie auch alle übrigen Institutionen der rationalisierten Moderne eine dem Geschlechterrollenmodell folgende Trennung von öffentlicher Sphäre zweckrationaler Berufsarbeit und Privatsphäre, die zugleich der Ort weiblicher Beziehungs-, Versorgungs- und Reproduktionsarbeit ist, reproduziert. Max Weber verweist darauf, daß die Trennung von – wie er es nennt – Haushalt und Betrieb eine grundlegende Voraussetzung des vorgeblich universalen Prozesses der Rationalisierung ist, und Ulrich Beck (1986) spricht in diesem Zusammenhang im Blick auf die gesellschaftliche Situation von Frauen von einer halbierten Modernisierung. Die Dialektik dieser halbierten Modernisierung beruht darauf, daß sich der männliche Berufsmensch in die Spirale zunehmender Rationalisierung hineinbegeben kann, weil er die nicht rationalisierbaren Anteile seines Selbst und seiner Existenz »zu Hause« läßt, und die Sorge für seine alltägliche Subsistenz an seine »bessere Hälfte« delegiert. Dies ist, wie die Soziologin Dorothy Smith (u.a. 1989) zeigt, die bisher verschwiegene materielle Voraussetzung für den wissenschaftlichen Diskurs bestimmenden Modus abstrakten begrifflichen Denkens.

Das Ziel der feministischen Wissenschaftskritik besteht im wesentlichen darin, die kulturellen Codes der Geschlechterdifferenz als Subtext der Wissenschaftsgeschichte zu entschlüsseln. Der kulturelle Code des Männlich/Weiblichen operiert 1. sowohl auf der gesellschaftlichen Ebene der Arbeitsteilung und der politischen Herrschaftsverhältnisse, 2. auf der Ebene der Psychodynamik und der psychischen Tiefenstruktur des Wissenschaftlersubjekts und schlägt 3. durch auf der Ebene des Wissenskorporus einzelner Disziplinen (vgl. List 1993).

Die Dementierung des Subjektiven in der Wissenschaftskultur erfolgt durch Abspaltung: Die Naturwissenschaft delegiert die Analyse und Reflexion von den subjektiven Bedingungen wissenschaftlichen Handelns an verschiedene Disziplinen der Sozial- und Humanwissenschaften, ohne freilich hinsichtlich der Voraussetzungen des eigenen Tuns einen Dialog mit den Handlungswissenschaften ins Auge zu fassen: So bleibt der Zusammenhang des eigenen Handelns ein »blinder Fleck« auf der hochempfindlichen Netzhaut des naturwissenschaftlichen Auges. Eine Neuthematisierung der Beziehung von Naturwissenschaft, Politik und Alltagsleben setzt wesentlich voraus, daß das konkrete Individuum als Bezugspunkt und als kategorial bedeutsamer Bestandteil der sozialen Ökologie zur Geltung kommt – nicht nur die Idiosynkrasien wissenschaftlicher Akteure als Individuen, sondern eine Reihe für die soziale Ökologie wissenschaftlichen Wissens konstitutiver Momente: bestimmte Eigentümlichkeiten des wissenschaftlichen Habitus und darüber hinaus die typischen Situationen und Kontexte, in die wissenschaftliches Forschungshandeln und wissenschaftliche Diskurse eingebunden sind.

Die »Rehabilitierung des Subjektiven«, um die es hier geht, ist nichts anderes als die Forderung, daß Wissenschaft reflexiv wird, und zwar in der Weise, daß sich Wissenschaftler, seien es Sozial- oder Naturwissenschaftler, ihrer eigenen Situiertheit als konkrete Individuen und der Kontexte ihrer professionellen Rolle bewußt werden. Es geht also um die reflektierende Selbstverortung wissenschaftlichen Tuns in der sozialen Ökologie des Wissens. Erst in einem solchen

Rahmen können sich Wissenschaftler als Akteure und als Entscheidungsträger in einem diskursiven Feld verorten, in dem psychische, kulturelle, technische und politische Gegebenheiten gleichzeitig und aufeinander wirken.

Daß sich die traditionelle disziplinäre Trennung natur- und gesellschaftswissenschaftlicher Fragestellungen in diesem Zusammenhang als Hindernis erweist, ist jedenfalls eine der Erfahrungen, die engagierte Wissenschaftlerinnen im Diskurs um die neuen Reproduktionstechnologien gemacht haben: Biologinnen, Medizinerinnen, Psychologinnen, Politologinnen, Philosophinnen, Soziologinnen und Historikerinnen haben Konsequenzen daraus gezogen, daß in den Problembereichen, wo es um eine Technik des Lebendigen und die technischen Dispositive einer neuen »Biopolitik« geht, die potentiell in das Leben einer jeden von ihnen direkt oder indirekt einwirkt, eine Zusammenarbeit über die Disziplinengrenzen hinweg sich nicht nur als möglich, sondern als notwendig erweist.

Jedenfalls läßt sich in diesen Diskussionszusammenhängen beobachten, daß sich ein Prozeß der Transformation des Wissenshaushaltes bei den Beteiligten vollzieht: Philosophinnen und Sozialwissenschaftlerinnen haben begonnen, sich ein Basiswissen im Bereich der Biologie und der Biotechnologien anzueignen, während umgekehrt Naturwissenschaftlerinnen dabei sind, sich philosophische, semiotische und psychoanalytische Kenntnisse zunutze zu machen für eine kritische Auseinandersetzung mit dem sozialen und politischen Umfeld ihrer Tätigkeit als Expertinnen.

Ohne große Absichtserklärungen hat so das Netzwerk feministischer Wissenschaftlerinnen in einzelnen Themenbereichen die Grenzen, auf die die »Ordnung des Diskurses« in den wissenschaftlichen Institutionen so viel Wert legt, durchbrochen oder wenigstens durchlässig gemacht: Die Grenzen zwischen den einzelnen Disziplinen und auch die Grenze zwischen Expertenschaft und den Laien. Der gewünschte politische Effekt solcher Strategien ist ein Abbau des Machtgefälles zwischen einer in der Regel männlichen Expertenschaft und den in diesem Bereich vorwiegend betroffenen weiblichen Laien. Ein wichtiger Schritt dazu ist die Herstellung einer kritischen Öffentlichkeit innerhalb der Wissenschaften, die bereit ist, alte disziplinäre Grenzziehungen aufzugeben und neue Fragen zu stellen.

Es sind, wie gesagt, insbesondere die weiblichen Wissenschaftlerinnen, die, aufgrund ihrer Marginalität im Wissenschaftsbetrieb aus dem Machtraum wissenschaftlicher Autorität weitgehend ausgeschlossen, nun auch ein kritisches Bewußtsein davon entwickeln, was wissenschaftliche Autorität und Definitionsmacht bedeutet – dies vor allem auch deshalb, weil es im wahrsten Sinne des Worte »um ihre Haut« geht. Als Frauen sind sie etwa im Bereich der Gen- und Reproduktionstechnologie vom Anspruch wissenschaftlicher Definitionsmacht unmittelbar betroffen: von der Wissensautorität einer symbolischen Macht, die definiert, was Leben, was Natur ist, worin z. B., um die Formulierung eines bekannten IVF-Experten zu nennen, die »Uraufgabe des Weibes« besteht. Eben deshalb sind es auch Frauen, die mit Nachdruck darauf verweisen, daß die Forschungsunternehmungen, die Forschung am Menschen sind, unweigerlich mehr sind als kognitive Instrumente zur Wahrheitsfindung, sondern die Erprobung von Dispositiven zur Kontrolle und Zurichtung menschlicher Lebensvollzüge.

Der Bereich der Gen- und Reproduktionstechnologie ist übrigens auch ein gutes Beispiel für die in der (männlich dominierten) Wissenschaftlerprofession vorherrschende Haltung bezüglich gesellschaftlicher Folgeprobleme von Forschungsergebnissen. Die empörte Ablehnung einer politischen Kontrolle auch noch jener Forschungsprojekte, die durch Steuergelder finanziert werden, läßt erkennen, daß es ein wesentliches Moment der professionellen Rolle des Wissenschaftlers ist, die »externen« Implikationen seines Forschungshandelns auszublenden. Und gerechtfertigt wird diese Haltung mit dem Hinweis auf die Arbeitsteilung zwischen Natur- und Sozialwissenschaften.

Natürlich kann es aber heute nicht mehr darum gehen, bestehende Formen der Arbeitsteilung zwischen den Wissenschaften völlig aufzuheben. Es käme vielmehr darauf an, Spielräume der Reflexion und Kritik zu schaffen, oder, wie man es nennen könnte, eine transdisziplinäre innerwissenschaftliche Öffentlichkeit, die es erlauben würde, die Wissensresultate verschiedener Wissensdomänen aufeinander zu beziehen. Das Ergebnis einer solchen Auseinandersetzung könnte auf die disziplininterne Forschungsarbeit zurückwirken.

Transdisziplinarität und Öffentlichkeit: Wie frau aus einer Not eine Tugend macht

Der feministische Blick auf die Wissenschaft ist ein Blick nicht »von oben«, sondern ein Blick von der Hinterbühne des WissenschaftlerInnenhaushalts. Denn auch als professionelle Wissenschaftlerin kann die Frau fast nie die Zuständigkeit für alltägliche Reproduktionsarbeit abstreifen, gleichgültig ob sie (auch) Mutter oder Hausfrau, Lebensgefährtin ist oder allein lebt. Wenn sie diesen Umstand reflektiert, also zum Gegenstand der Forschung macht, erscheinen sowohl die Welt der Wissenschaft wie die Lebenswelt als lokal situiert. Es ist die eigene Lebenssituation, die die Frau als Theoretikerin zur Expertin für die Formen lokalen, situierten Wissens macht, und als solche durchschaut sie auch die falschen Präntentionen der »großen Theorie«.

Soweit es die Ideen der feministischen Wissenschaftskritik betrifft, scheint es tatsächlich der marginale Blick von den Rändern der Institution Wissenschaft her zu sein, der für die feministische Perspektive konstitutiv ist: für die Problematisierung der Subjektposition im diskursiven Feld der biologischen Forschung; für die Problematisierung unausgesprochener politischer Aspirationen und Motive; für die distanzierende Thematisierung der Konstruiertheit der Forschungsgegenstände; überhaupt für die kritische Analyse »diskursiver Strategien« – die es ermöglichen, die Gegenstände der Forschung schon durch das »wissenschaftsinterne« Design ihrer Darstellung unauffällig externen Interessensgesichtspunkten unterzuordnen.

Charakteristisch für die feministische Kritik sind aber nicht nur die genannten Thematisierungsweisen von Wissenschaft, sondern auch und vor allem ihre marginale und durchaus prekäre Form der »Institutionalisierung am Rande«. Gerade weil die am feministischen Diskurs beteiligten Wissenschaftlerinnen in ihrer jeweiligen Disziplin zwar Expertinnen sind, aber meist als »exotische Peripherie«, sind sie flexibel genug für die Mitarbeit an den in den letzten Jahren entstandenen

Netzwerken des feministischen Diskurses, dem übrigens nicht nur Akademikerinnen, sondern auch Angehörige außerakademischer Professionen angehören. Das Netzwerk feministischer Wissenschaftskritik ist ein gutes Beispiel für die Schaffung von Öffentlichkeit von und für Frauen.

Es scheint die eigentümliche Form der Semi-Institutionalisierung zu sein, die eine an konkreten Problemsituationen orientierte Verknüpfung bzw. Diffusion ansonsten heterogener diskursiver Felder ermöglicht, eine Form der »marginalen Institutionalisierung«, die als eine Art wissenschaftlicher Subkultur eine wichtige Scharnierfunktion oder Vermittlungsfunktion zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit übernimmt, insbesondere für jene basisdemokratisch orientierte Öffentlichkeit, die versucht, die alltäglichen Lebensinteressen von Menschen außerhalb der wissenschaftlichen und politischen Institution zu verteidigen.

Aus diesem Grund ist die Frauenbewegung und die von ihr inaugurierte Form der Wissenschaftskritik ein wesentliches Moment einer kritischen Öffentlichkeit. Die Probleme, die sie mit Nachdruck thematisiert: die Gefährdung der Integrität von Lebenswelten, die Überforderung der Ökologie, die problematischen Formen der Aneignungen des Lebendigen durch die Biotechnologie, die massenhafte Produktion von Ausschließung und Marginalität durch den forcierten Fortschritt der Industrie und der Hochtechnologie, werden wohl für die nächsten Jahrzehnte nicht nur vordringliche Themen der feministischen Kritik, sondern der Gesellschaftspolitik allgemein sein.

Die institutionelle Marginalität feministischer Theorie und Kritik, mag sie auch eine Chance für kulturelle und intellektuelle Kreativität und Innovation sein, ist freilich auch, und darüber sollte man/frau sich keine Illusionen machen, ein Indiz ihrer relativen Machtlosigkeit. Versuchte man, die feministische Wissenschaftskritik im Kräftefeld der heute bestimmenden »diskursiven Mächte« in der medialisierten Öffentlichkeit zu verorten, wäre zunächst etwas zu sagen über die gegenwärtige politische Verfassung der wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Sie ist nämlich von eben derselben Widersprüchlichkeit geprägt, die Gramsci an der »Zivilgesellschaft« seiner Zeit beobachtet.

In den letzten Jahren haben Fragen der Biowissenschaften, der medizinischen Forschung in den Massenmedien einen breiten Raum eingenommen. Es schien, als sei Kants Gelehrtenrepublik aus ihrem Schlummer erwacht, um die weitreichenden Folgen der bahnbrechenden wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen in den Lebenswissenschaften mit aller fachlichen Kompetenz und mit hohem Verantwortungsbewußtsein zum Thema des öffentlichen Diskurses zu machen. Mittlerweile ist aber auch klar, daß es nicht dieser Bereich der informierten Öffentlichkeit und auch nicht die im öffentlichen Raum agierenden und demonstrierenden sozialen Bewegungen – Ökologie- und Frauenbewegung – sind, die die Weichen stellen oder stellen werden. Das heißt: eben nicht die freien Zusammenschlüsse engagierter BürgerInnen außerhalb der politischen und wirtschaftlichen Machtstrukturen. Statt dessen mehren sich die Bestrebungen zur Formierung der öffentlichen Meinung »von oben«, Bestrebungen, einen Konsens herzustellen in Richtung auf eine höhere Akzeptanz einer forcierten biotechnologischen Aneignung aller biotischen Lebensformen, von den Reproduktionstechnologien und Formen der Genterapie bis zur Biotechnologie allgemein.

An der Erzeugung eines »Konsensus von oben«, der die Kritik der Ökologiebewegung wie der Feministinnen vorweg als technikfeindlich und fundamentalistisch zu Seite schiebt, arbeiten zentral organisierte Biotechnologie-Enqueten und Ethikkommissionen – ebenso Institute für Wissenschaft und Ethik, neuerdings außeruniversitär gegründet, finanziert vom Staat und der Bioindustrie. Wie aktuelle Beispiele zeigen, geht es konkret darum, mit Unterstützung der Expertenschaft renommierter Universitätsphilosophen im Namen einer aufgeklärten Vernunft den rechtlichen Spielraum vor allem für die Gentechnologie auszuweiten. In Kooperation mit den Vorreitern einer europaweiten Regelung durch eine Bioethikkonvention, ausgearbeitet hinter verschlossenen Türen, soll ein guter Teil jener problematischen biotechnischen Interventionen, die Gegenstand heftiger öffentlicher Kontroverse in den Medien waren – z.B. die Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken und sogar, wenn auch in Ausnahmefällen, biotechnische Interventionen zu nichttherapeutischen Zwecken bei Schwerstbehinderten – mit moralisch-juridischer Approbation versehen werden.

Der Entwurf dieser Bioethikkonvention wurde kürzlich vom »Institut für Ethik und Wissenschaften« in Bonn, zusammen mit der Universität Bonn und der Forschungsarbeitsgemeinschaft für Bioethik in Nordrhein-Westfalen vorgestellt. Der Text der Konvention des Europarats, zunächst als Geheimdokument eingestuft, wurde hier erstmals vor einem ausgewählten Publikum »veröffentlicht«. Eine der Aufgaben des exklusiven Symposions sollte sein, »die Rolle der Gesellschaft bei der Konsensbildung« zu erörtern. Wie sich die Organisatoren diese Rolle vorstellen, läßt der Kommentar von Claudia Stellmach deutlich werden: »Die 230 Millionen BürgerInnen der Europarats-Staaten wurden nur als Publikum verstanden, und den beim Symposium auftretenden KritikerInnen wurde allen Ernstes der freundliche Rat angedient, heute oder nach Veröffentlichung des Entwurfs doch an ihre Regierungen und deren Institutionen zu schreiben und »Anmerkungen zu machen«; die Regierungen würden schon »Diskussionen organisieren« (Stellmach 1994, 14). Ausgerechnet jene Regierungen, die angeblich die Geheimhaltung des Dokument verfügt hatten.

All das hat sehr wenig mit der »reflexiven Wissenschaftskultur« und der »kommunikativen Öffnung der Wissenschaft zu tun, die der Philosoph Hubert Laitko, ehemals Mitglied der Ostberliner Akademie der Wissenschaften, fordert (1994). Aber eben das wären wesentliche Momente einer »civil society« in der Ära der Wissenschaftsgesellschaft (vgl. Kreibich 1986). Um so mehr, als in den anstehenden biotechnischen Entwicklungen die Fragen des Lebens neu gestellt werden dürften. Es wird also notwendig sein, daß sich die feministische Kritik nicht mit ihrem Nischendasein begnügt, sondern ihre Argumente politisch nach außen trägt – in eine Öffentlichkeit, die diesen Namen verdient.

Anmerkungen

- 1 Vgl. etwa den Bericht vom 4. Internationalen Feministischen Kongreß in Groningen 1984 (Bunch u.a. 1985).
- 2 Die folgenden Überlegungen wurden bei der Tagung der Evangelischen Akademie in Loccum vorgetragen (vgl. List 1993).
- 3 Das Buch von C.P. Snow *The Two Cultures* erschien 1959 in New York.

Literaturverzeichnis

- Beck, Ulrich, 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M
- Bronfenbrenner, Uri, 1976: Ökologische Sozialisationsforschung. Stuttgart
- Bunch, Charlotte, Roxana Carillo und Ied Guinée, 1985: »Feminist Perspectives. Report on the Feminist Perspectives Working Group in the Closing Plenary«. In: Women's Studies International Forum 8/4, 243-247
- Callon, Michal, und Bruno Latour, 1981: »Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so«. In: Aron Cicourel, Karin Knorr-Cetina (Hrsg.), Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micor- and macro-sociologies. London
- Eisenstein, Zillah, 1981: The Radical Future of Liberal Feminism. New York, London
- Gramsci, Antonio: Gefängnishefte. Hrsg. v. K. Bochmann und W.F. Haug. Berlin 1991ff (zit. *Gef*)
- Habermas, Jürgen, 1962: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied, Berlin (zit.n. Neuauflage Frankfurt/M 1990)
- ders., 1990: Vorwort zur Neuauflage von »Strukturwandel der Öffentlichkeit«. Frankfurt/M
- Keller, Evelyn Fox, 1986: Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft? München, Wien
- Kreibich, Rolf, 1986: Wissenschaftsgesellschaft. Von Galilei zur High-Tech. Frankfurt/M
- Laitko, Hubert, 1994: »Expertentum und Öffentlichkeit. Wortmeldung eines Ostdeutschen zum Thema Verantwortung«. In: Forum Wissenschaft 2, 24-28
- Lepenius, Wolf, 1985: Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft. München, Wien
- List, Elisabeth, 1984: »Patriarchen und Pioniere. Helden im Wissenschaftsspiel. Gedanken über das Unbehagen in der Wissenschaftskultur«. In: Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen, hrsg. von Barbara Schäffer-Hegel und Brigitte Wartmann. Berlin, 17-35
- ders., 1993: Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik. Frankfurt/M
- ders., 1993: »Zurück zur Gesellschaft. Strategien zur Verknüpfung von naturwissenschaftlicher Forschung und sozialwissenschaftlicher Reflexion am Beispiel der feministischen Wissenschaftskritik«. In: Zurück zur Natur!? Zur Problematik ökologischen-naturwissenschaftlicher Ansätze in den Gesellschaftswissenschaften (Loccumer Protokolle 75/92). Loccum, 183-192
- Smith, Dorothy, 1989: »Eine Soziologie für Frauen«. In: Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, hrsg. von Elisabeth List und Herlinde Pauer-Studer. Frankfurt/M, 353-423
- Stellmach, Claudia, 1994: »Akzeptanzbeschaffung. Das 'Institut für Ethik und Wissenschaft' in Bonn«. In: Forum Wissenschaft 2, 14-18
- Taylor, Charles, 1993: »Liberale Politik und Öffentlichkeit«. In: Die liberale Gesellschaft. Casteldagolfo-Gespräche 1992, hrsg.v. Krzysztof Michalski. Stuttgart, 21-68

Wolfgang Fritz Haug

»Universal Declaration of a Global Ethic«¹

Anmerkungen zum Entwurf der Ethikkommission der UNESCO (1993)

1. Glanz vorweg

Wann immer wir uns nicht mehr aufeinander verlassen können, sind wir von allen guten Geistern verlassen. Würden wir aufhören, uns ein Gewissen darüber zu machen, wie wir in den Netzwerken der Kooperation und Kommunikation agieren, würden wir im Doppelsinn innerlich auseinanderfallen: das »Wir«, aber auch das jeweilige »Ich«. Pascals Spruch, das Wissen ohne das Gewissen sei der Tod der Seele, läßt sich höchst praktisch aufs individuelle Innere wie aufs soziale »Innere« der Interaktionen beziehen. So weiß der gesunde Menschenverstand, daß es in diesem Sinn nicht ohne »Moral« geht, auch wenn Was, Wie und Begründung dieser Moral wenig klar sein mögen und ihre Explikation rasch die Uneinigkeit² zutage fördern wird, die Ernst Tugendhat auf der Ebene der elaborierten Ethikdiskurse als kennzeichnend für »unsere historische Situation« der letzten 200 Jahre benannt hat (vgl. 1989, 927), und die seiner überraschenden Wortwahl zufolge »in dem Sinn zu einer ahistorischen geworden ist, daß religiöse ('transzendente') oder sonstwie traditionalistische Begründungen für uns nicht mehr gültig sein können«, wobei traditionalistische Begründungen solche sein sollen, »deren Begründungsbasis eine Autorität ist« (1993, 23).

Aber wer sind wir, wenn uns soziale Gegensätze aller Art auseinanderreißen? Welches »Wir« und »Gewissen« verbindet »arm und reich«? Welches »Erste und Dritte Welt«? Welches »Lohnarbeit und Kapital«? Welches die Konkurrenten um den Arbeitsplatz? oder um den Absatzmarkt? Bei Ernst Tugendhat, von dem Jan Roß (1993) mit Recht gesagt hat, es lasse sich »in der Gegenwart kaum ein anderer Denker von so unbestechlicher Sachlichkeit finden«, sind es die »Behinderten«, an deren Beispiel die Problematik des Verhältnisses von Ethiken zur realen Ungleichheit aufgeworfen wird: »Denn wer von Natur aus oder aus sonstigen kontingenten Gründen bevorzugt ist, kann nicht ein egoistisches Interesse haben, mit benachteiligten Personen Bindungen einzugehen, die alle gleich verpflichten.« (1989, 933)

Für mich schimmert durch diese Formulierung auch das Problem der Eigentumslosen gegenüber den Eigentümern, der Klassen, die im zitierten Text so wenig auftauchen wie die Arbeitslosen oder die global Verelendenden und andere Verhältnisse der unmittelbaren oder mittelbar-strukturellen Unterdrückung³, während die Frage eines moralischen Verhältnisses zu den Toten, den Ungeborenen (Föten und spätere Generationen), den Unzurechnungsfähigen und den Tieren sorgfältig (und hilfreich) erörtert wird (vgl. etwa 1993, 189-96). Tugendhats Lösung besteht in der Suche nach einer »Moral der wechselseitigen Achtung«. Sie soll vom Gewissen verbindlich gemacht und in der Lage sein, ihre Grenze zu sprengen, die darin besteht, daß die proklamierte Wechselseitigkeit der Achtung versagt, wo – wie im Falle noch ungeborener Generationen – kein personales

Gegenüber da ist, von dem solche Achtung zu erwarten ist. Das rückt eine vorge-lagerte Schwäche dieser Moralidee in den Blick: sie setzt die »Person« oder das »Personsein« als Grundkategorie auf eine Weise, die alles empirisch Mögliche bei weitem übersteigt: »Als Kriterium für Personalität wird nicht nur Rationalität, sondern insbesondere Autonomie angesehen, die Fähigkeit, das Wie des eigenen Lebens selbst zu bestimmen.« (1989, 929) Ganz, als wäre jeder tatsächlich, und nicht nur in der Ideologie, seines Glückes Schmied. So ist dieser Versuch im Ansatz kontrafaktisch, ja, kraft Idealisierung und Hypostasierung der Individuen zu Subjekten ihres Schicksals, ideologisch. Das entwertet ihn nicht, wenn sich herausstellt, daß es möglich ist, ihn sozioanalytisch und ökonomisch zu informieren und mit der Dimension des Politischen zu verknüpfen.

2, Das Elend der Moral ist Tagesdiskurs

Für die Tschechei prangerte Karel Kosík jüngst das Zusammenspiel von Moralismus und räuberischem Pragmatismus an. Der Moralismus trug nach seiner Diagnose entscheidend zur Desartikulation einer Gestaltungspolitik als Alternative zu räuberischem Pragmatismus bei. Hierzulande wurde die Misere der Moral von der *Frankfurter Allgemeinen* im Leitartikel ausgerufen: »Gerade da, wo die moralischen Gesichtspunkte eindeutig und zwingend zu sein scheinen, erweisen sie sich als wirkungslos.« (Seibt 1993) Anlaß war die Rede des holländischen Schriftstellers Harry Mulisch zur Eröffnung der Frankfurter Buchmesse. Mulisch gibt die nicht nur in Somalia oder in den Trümmern Jugoslawiens oder in Berg Karabach oder an den anderen sich multiplizierenden Orten des Bürgerkrieges zu machende Erfahrung zu Protokoll, daß der moralische Protest sich als ohnmächtig erfahren und nicht vermocht hat, dem Mordbrennen, den ethnischen Säuberungen usw. Einhalt zu gebieten.

3. Das Elend der Moralphilosophie im Urteil der marxistischen Klassiker

Solche Ohnmachtserklärungen lassen sich, theoretisch auf den Begriff gebracht, bei den marxistischen Klassikern finden, und in den *Elementen einer Theorie des Ideologischen* bin ich ihnen im Kapitel über »Ethik und ideologische Formbestimmtheit der Moral« nachgegangen. Eine Probe: Recht und Moral gelten für Marx in der *Deutschen Ideologie* als »ideell ausgedrückte Existenzbedingungen der herrschenden Klasse«, »die von ihren Ideologen mit mehr oder weniger Bewußtsein theoretisch verselbständigt werden«, und zwar »teils als Beschönigung oder Bewußtsein der Herrschaft, teils als moralisches Mittel derselben« (MEW 3, 405). Dabei halten die (moralischen und juristischen usw.) Ideologen »ihre Ideologie sowohl für die erzeugende Kraft wie für den Zweck aller gesellschaftlichen Verhältnisse« (ebd.). Diese Hypostasierung von Moral und Recht ist nun nach der Einsicht von Marx *imagindr*, doch heißt dies nicht, daß ihr keine Realität entspreche. Am schlimmsten kommen bei Marx die Ethikprofessoren weg, deren ausgedachte Systeme er in der Formel »impuissance mise an action«, *ins Werk gesetzte Ohnmacht*, zusammenfaßt (MEW 3, 541): hier insbesondere gegen Feuerbachs moralischen Appell gerichtet, der Mensch möge seinem Begriff entsprechen. Überhaupt »mußte die deutsche Philosophie, weil sie nur vom

Bewußtsein« – wir ergänzen: nicht von den gesellschaftlichen Verhältnissen – »ausging, in Moralphilosophie verenden, wo dann die verschiedenen Heroen einen Hader um die wahre Moral führen« (ebd., 349). Dieses Urteil ist nur begrenzt richtig, aber innerhalb dieser Grenzen ist es eben auch heute noch treffend.

Für die »impuissance mise an action« hat Engels in seinem Aufsatz *Zur Wohnungsfrage* (1872) besonders eindruckliche Bilder gefunden. *Moral* und *Juristerei* erklärt er zu Sphären, in die man uns »versetzt«, wenn man die Gesellschaftsstruktur unangetastet lassen »und doch ihre mißliebigen, aber notwendigen Folgen abschaffen will« (MEGA² I.24, 33; MEW 18, 237). »Wie Proudhon uns aus der Ökonomie in die Juristerei, so versetzt uns hier unser Bourgeoisozialist aus der Ökonomie in die Moral.« (Ebd.) Statt die Grundlagen von Ausbeutung und Krisen anzugreifen, soll sich dieser Ideologie zufolge die Arbeiterbewegung auf »Moralpredigten«, an die Kapitalisten zu halten, verlassen. Abgesehen von dem Versetzungs-Effekt auf die Arbeiterbewegung – auf die Kapitalisten hätten diese Predigten keine Wirkung, bzw. wird ihr »Rühreffekt sofort wieder durch das Privatinteresse und nötigen Falls durch die Konkurrenz in Dunst aufgelöst« (ebd.).

»Diese Moralpredigten gleichen genau denen der Henne am Rande des Teichs, auf dem ihre ausgebrüteten Entchen lustig herumschwimmen. Die Entchen gehn aufs Wasser, obwohl es kein Gemüth hat. 'In Geldsachen hört die Gemütlichkeit auf', sagte schon der alte Hansemann ...« (MEGA² I.24, 33; MEW 18, 237)

4. Die Sozialpolitisierung moralischer Handlungsregulation

Die Aufgabe, die Lösung des Problems auszubilden, weist Engels einer sozialen Regulation der Verhältnisse zu: Die industrielle Revolution, sagt er – und mit wieviel mehr Gewicht könnten wir Heutigen es angesichts der hochtechnologischen Revolution sagen – ermöglicht es »zum ersten Mal, so lange Menschen existieren – bei verständiger Verteilung der Arbeit unter Alle nicht nur genug für die reichliche Konsumtion aller Gesellschaftsmitglieder und für einen ausgiebigen Reservefond hervorzubringen, sondern auch jedem Einzelnen hinreichend Muße zu lassen, damit dasjenige, was aus der geschichtlich überkommenen Bildung – Wissenschaft, Kunst, Umgangsformen usw. – wirklich wert ist, erhalten zu werden ... in ein Gemeingut der ganzen Gesellschaft verwandelt und fortgebildet werde« (ebd., 16; 221). (Freilich wußte Engels nichts vom dysökologischen Konsummuster verschwendungskapitalistischer Massenkultur.) Für Sozialdemokratie und Gewerkschaften war die mit gerechter Arbeitsverteilung einhergehende Befriedigung der materiellen Bedürfnisse um die Jahrhundertwende Überzeugung und Ziel zugleich. In der Begründung dieses Ziels aber erfolgte ein Paradigmenwechsel: der ethische Sozialismus wurde zu einer Kraft, die spätestens mit der Spaltung der Arbeiterbewegung in einen sozialdemokratischen und einen kommunistischen Flügel bei ersterem die Vorherrschaft erlangte. Aber erst nach der von außen zugefügten Niederlage des NS kam diese Richtung zur Wirkung, weil sie auf adäquate politische Bedingungen stieß. Ethischer Sozialismus – vor allem neukantianischer Provenienz – konvergierte mit Reformpolitik und sozialem Rechtsstaat. Diese grundwichtige Entwicklung war bei Marx nicht vorgesehen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß sie sich unter Bedingungen der

Niederlage des Nazismus und der Herausforderung durch ein alternatives Gesellschaftssystem zutrug und nur so zutragen konnte. Nach dem Zusammenbruch der SU ist das vereinigte Deutschland ohne äußere Alternative mit den inneren und äußeren Dynamiken und Folgen der nunmehr globalen Wirtschaftsweise, die wir Kapitalismus nennen, konfrontiert. Es sieht so aus, als gewänne Marx an Aktualität, was der Sozialstaat verliert. Wir haben uns zu rasch von seinen Einsichten verabschiedet, die vielleicht nie das Ganze umfaßten, aber doch virulente Grunddeterminanten.

Im Blick auf die tatsächlich fungierende »Moral« unterstellt Marx, daß »das immanente Gesetz und daher die Moral des Kapitals« übereinstimmen (*Resultate*, 76). Wenn man davon ausgeht, daß viele Akteure auf dem Weltmarkt konkurrieren und die hinterrücks sich herstellende Resultante aus diesem zentrumslosen und ebenso ungeplanten wie unkontrollierten Geschiebe und Gedränge jeweils alle Akteure mit der »stummen Gewalt« der Ökonomie konfrontiert, die heute auch die Supermacht USA vom Sockel geholt hat, dann wird man den Gehalt jenes Satzes würdigen. Mögen auch militärisch durchgesetzte Lieferblockaden in einzelnen Fällen bis zu einem gewissen Grad erfolgreich sein, so lenken sie vom Weltmarktwirken eher ab, als daß sie ein Muster seiner künftigen Regulation böten. Wir müssen daher realistisch damit rechnen, daß »das immanente Gesetz und daher die Moral des Kapitals« übereinstimmen. Dies immanente Gesetz ist die von Marx scharf und unveraltet analysierte Vorteilssuche aus der über Produktion und Markt vermittelten Verwertung natürlicher und menschlicher Ressourcen. Bleibt es am Ende beim Satz von der Misere aller Morallehre, davon, daß sie *impuissance, mise en action*, sei?

5. Die komplementäre Wirklichkeit der Moral

Ein Gegenargument läßt sich gewinnen von einer anderen scharfen und unveralteten Beobachtung von Marx, die auf den ersten Blick die Ohnmachtsannahme in bezug auf Moral zu bestärken scheint. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 (MEGA I.2, 282f) bemerkt er, daß die Moral der Ökonomie eine andere ist als die der »Base Moral« und der »Base Religion«, die ihrerseits je anderes zu einem sagen. Der Text ist so witzig und böse funkelnd, daß man ihn im Original lesen muß.⁴

Marx hat hier etwas beschrieben, was ich in den *Elementen des Komplementaritätsgesetz des Ideologischen* genannt habe. In seiner Schrift zur »Judenfrage« untersucht Marx diese Komplementarität in bezug auf die Französische Revolution. In der politischen Gleichheit ist die Ungleichheit des Privatbesitzes tatsächlich »annulliert«, und in der französischen Revolution steigert sich das Verhältnis zum »gewaltsamen Widerspruch« (MEW 1, 357). »Dennoch ist mit der politischen Annullation des Privateigentums das Privateigentum nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt.« (Ebd., 354) Der Widerspruch entlädt sich, wo er keine Bewegungsform findet, als Terror. Die französische Revolution mußte diese *Komplementarität* bitter lernen. Jedenfalls, wo immer der politische Staat sich entwickelt, »führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der *Wirklichkeit*, im *Leben* ein doppeltes, ein himmlisches und ein

irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als Privatmensch tätig ist« (ebd., 355). Man muß also die Moral in ihrer Wirklichkeit untersuchen.

Marx rühmt Hegel dafür, »der modernen Moral ihre wahre Stellung angewiesen zu haben« (MEGA² I.2, 118). Moral und Privatrecht sind zwei Seiten derselben Medaille: Das Privateigentum bedingt ein System von Trennungen, und Recht und Moral sind Bänder, die durch diese Trennungen in der Weise bestimmt sind, in der sie das Trennende zusammenhalten. Das System der Trennungen und Spaltungen hat Marx in der Folge grundlegend untersucht. Die Bänder jedoch, die durch diese Trennungen bestimmt sind, hat er unerforscht gelassen.

6. Erschließung des Ethisch-Politischen bei Antonio Gramsci

Die Wirklichkeitssphäre dieser die Trennungen kompensierenden Verbindungen hat vor allem Gramsci untersucht. Von ihm lassen sich für die Gegenwartsfragen der sozialen, demokratischen und ökologischen Bewegungen Anregungen gewinnen. Er hat die Substituierung der Politik durch die Ethik mit der Wiedereinführung der Politik in die Ethik beantwortet. Er verbindet die Frage der individuellen Regulation mit dem Bildungsmedium moderner Staatlichkeit einerseits und dem Emanzipationsprojekt der »subalternen Klassen« andererseits. Er nimmt damit die Fragen der Ethik dort wieder auf, wo die Antike sie unter anderen Bedingungen formuliert hatte: als Teil einer neu verstandenen Politik – der Vergleich mit Aristoteles wäre lohnend –, und die Frage der Umformung von Notwendigkeit in Freiheit wird in diesem Rahmen wiederaufgenommen. Da sie vom Standpunkt der Subalternen aufgenommen wird, kommt sie aus dem In-Kettenfrei-Sein der Stoa heraus.

Solange die »Subalternen« – die Unausgefülltheit dieses Begriffs macht ihn aufnahmefähig für alle Emanzipationsbewegungen – nicht notwendigkeitstüchtig werden, bleiben sie subaltern. Ihr Interessenverbund ist zwar ein wichtiger Schritt, aber nur der erste einer Schrittfolge. Gramsci nennt diese Bildungsphase die ökonomisch-korporative, und man kann vielleicht sagen, daß die Rezepte der Gewerkschaften vor allem ihrer Logik entsprechen: Interessenvertretung einer wichtigen gesellschaftlichen Gruppe, aber doch nur einer Gruppe, und vorrangig ihrer monetarisierten Interessen. Die Hegemonie beginnt zwar, wie Gramsci sagt, in der Fabrik, aber die Zivilgesellschaft ist ihr eigentlicher Bildungsraum und ihr Medium das Politisch-Ethische; ihre Vermittler aber sind die Intellektuellen (im neu zu bedenkenden *funktionalen*, nicht statusbezogenen Sinn). Die Komplementarität des Moralischen zur Ökonomie usw. erhält hier ihren produktiven Sinn: nicht nur wird verständlich, daß Moral etwas anderes fordert als die anderen Mächte, sondern diese Differenz wird als systemrational begriffen, und zwar nicht nur für Herrschaftsreproduktion, sondern, getreu der von Foucault betonten Umkehrbarkeit der Wege der Macht, für die Bildung einflußreicher Gegenmächte.

7. Fragen, die sich hieraus an den UNESCO-Entwurf ergeben

Ob sich freilich solche Gegenmächte politisch wirksam reartikulieren können, steht vorerst in den Sternen. Die nationalen und internationalen Probleme sind auf eine Weise verschränkt, die unlösbar scheint: ohne Rekonstruktion der sozialpolitischen Gestaltung in nationalstaatlichem Rahmen gibt es keine Handlungsfähigkeit fürs Internationale; aber ohne wirksame Veränderung der globalen Probleme, die sich zur Katastrophe zu schürzen drohen, gibt es keine Rekonstruktion nationalstaatlicher Handlungsfähigkeit. Die Akteure, Instanzen und Machtmittel globaler Regulation sind, wie wir wissen, schwach zum Erbarmen, die Weltmarktprozesse von erbarmungsloser Virulenz. Und doch läßt sich sagen, daß ohne solche Stützpunkte, ohne Wechselspiel mit wirksamen Instanzen einer Weltinnen- und Weltsozialpolitik, eine globale Moral *impuissance, mise en action* bleiben wird. Der Primat der Ökonomie duldet keinen Zweifel. Ein Primat der Moral mag sich auf der Ebene der Akteurs- und Projektbildung für eine Änderung der Verhältnisse argumentieren lassen. Eine globale Ethik hätte in der sozialen Regulation des Weltmarkts ihren sinnvollen Bezug. Sonst hängt sie in der Luft, ist nicht nur keine Gegenmacht, sondern ohnmächtig und kontrafaktisch.

Kontrafaktizität ist allein noch keine Entkräftung des Verpflichtungssinnes moralischer Normen. Man könnte mit Bloch sagen: desto schlimmer für die Tatsachen. Wenn es heißt: Jeder besitzt unverletzliche etc. Würde, dann gehören zwar »Besitz« und »unverletzlich« mit Fragezeichen versehen, aber klar ist, daß es darum gehen soll, die Negation von Würde zu negieren. Aber was ist mit der dem UNESCO-Entwurf als kleinster gemeinsamer Nenner der Weltkulturen und -religionen zugrunde gelegten *Goldnen Regel*, »Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg auch keinem andern zu.« Ist sie übersetzbar in Ökonomie? »Du willst in der Konkurrenz/im Krieg nicht besiegt werden, also besiege auch keinen andern.« Positiv: »Wie Du selbst nicht entlassen werden willst, so entlasse auch keinen andern.« Wäre die Goldene Regel am Ende nur der verschönerte Schatten des Tausches? Widerspiegelt sie womöglich nur die wechselseitige Anerkennung als frei verfügend übers jeweilig Eigne und die regulative Idee der quantitativen Äquivalenz-Gerechtigkeit, also, da es um qualitativ Unterschiedenes geht, auch des beiderseitigen Nutzens? »Du willst nicht, daß man Dir Dein Eignes unentgeltlich und ohne dein Einverständnis nehme, also nimm auch keinem andern dessen Eigentum.« Aber was bedeutet dieser Satz für die beiden Seiten des *ungleichen Tauschs* zwischen Ökonomien unterschiedlicher Produktivität? Und was bedeutet er für den Eigentumslosen? Das klassische Vertragsdenken schloß die Eigentumslosen aus. Wenn der Einsatz globaler Ethik die Zivilisierung des Staates – nicht zu vergessen: auch Zivilisierung des Patriarchats und des Kapitals – zu sein hat, muß dies dann nicht im Ernst *gedacht* und begrifflich eingearbeitet werden? Muß nicht die Konstruktion dem Anspruch Genüge tun? Im vorliegenden Entwurf der Ethikkommission der UNESCO sind additiv schöne Forderungen angegliedert, die alle zu bejahen sind und von denen das »Recht auf sinnvolle Arbeit« vielleicht die utopischste ist. Aber was nützt die Bejahung, wenn keine unbedingte Pflicht zum Wirken für Verhältnisse kodifiziert wird, unter denen das Recht auf sinnvolle Arbeit eine Chance bekäme?

Was sich bei allen anderen möglichen Zweifeln einsehen läßt, ist die Notwendigkeit, gesellschaftliche Ebenen zu differenzieren, z.B. wirklich fungierende Verhaltensmaximen von der Ebene der Diskurse *über* Moral zu unterscheiden. Überhaupt wird eine historische Moralforschung die Entdeckung machen, daß Moral an sich nichts »Moralisches« (Gutes) ist. Zum Beispiel war die große Patientenmordaktion der Nazis, deren Möglichkeitsbedingungen ich in der *Faschisierung des bürgerlichen Subjekts* untersucht habe, durchaus moralisch artikuliert. Wir treffen Moralen auf allen Seiten der Barrikaden. Das entwertet den Versuch nicht, sich global über moralische Normen und Haltungen zu verständigen, sondern macht ihn desto wichtiger. Freilich muß man hierzu Wirkungsmöglichkeiten und -formen, sowie Akteure und Realitätsebenen sorgfältig unterscheiden und vor allem das Zusammenspiel einer globalen Moral mit anderen globalen und lokalen Mächten und Instanzen zu denken versuchen, denen der Politik, des Rechts, der Kultur sowie all dieser Instanzen mit der Ökonomie.

Anmerkungen

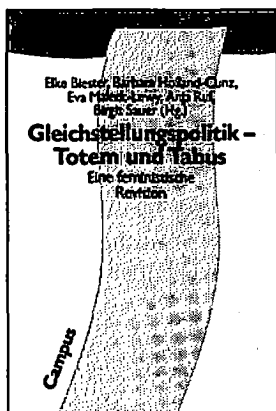
- 1 Thesen für die kulturpolitische Veranstaltung des DGB Berlin-Brandenburg »Ideale und Realitäten«, 18. November 1993, DGB-Haus.
- 2 Auch die bloße Einigkeit im Negativen kann sich mit großer Kraft geltend machen: als eine notwendige – wenn auch nicht zureichende – Bedingung von Arbeiterrevolten erwies sich in der Geschichte immer wieder, daß »ökonomische Sachverhalte als moralische angesehen« werden (Barrington Moore 1982, 448).
- 3 Er meint, daß Rassismus/Sexismus »zwar noch gravierende praktische Probleme sind, die aber kaum noch Unklarheiten für die theoretische moralische Reflexion enthalten« (1989, 928f).
- 4 »Du mußt alles, was dein ist, *feil*, d.h. nützlich machen. Wenn ich den Nationalökonom frage: Gehorche ich den ökonomischen Gesetzen, wenn ich aus der Preißgebung, Feilbietung meines Körpers an fremde Wollust Geld ziehe . . . , so antwortet mir der Nationalökonom: meinen Gesetzen handelst du nicht zuwider; aber sieh' dich um, was Base Moral und Base Religion sagt; meine *nationalökonomische* Moral und Religion hat nichts gegen dich einzuwenden, aber – Aber wem soll ich nun mehr glauben, der Nationalökonomie oder der Moral? – Die Moral der Nationalökonomie ist der *Erwerb*, die Arbeit und die Sparsamkeit, die Nüchternheit . . . – Die Nationalökonomie der Moral ist der Reichtum an gutem Gewissen, an Tugend etc, aber wie kann ich tugendhaft sein, wenn ich nichts bin, wie ein gutes Gewissen haben, wenn ich nichts weiß? – Es ist dieß im Wesen der Entfremdung gegründet, daß jede Sphäre einen andern und entgegengesetzten Maaßstab an mich legt, ein[en] andern die Moral, einen andern d[ie] Nationalökonom[ie], weil jede eine bestimmte Entfremdung d[es] Menschen ist. . . « (MEGA I.2, 282f).

Literaturverzeichnis

- Gramsci, Antonio: Gefängnishefte. Hamburg 1991ff
- Haug, W.F., 1986: Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Berlin (2.Aufl. 1987)
- ders., 1993: Elemente einer Theorie des Ideologischen. Hamburg
- Marx, Karl: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Frankfurt/M 1969
- Moore, Barrington, 1982: Ungerechtigkeit. Frankfurt/M
- Roß, Jan, 1993: »Erst kommt die Freiheit, dann kommt die Moral«. In: FAZ, 15.11., L9
- Seibt, Gustav, 1993: »Die Ohnmacht der Schriftsteller«. In: FAZ, 6.10.
- Tugendhat, Ernst, 1989: »Die Hilflosigkeit der Philosophen«. In: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 10, 927-35
- ders., 1993: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/M
- UNESCO, Ethik-Kommission, 1993: »Universal Declaration of a Global Ethic«, Entwurf

Politik der Geschlechterverhältnisse

Eine neue Reihe, herausgegeben von Eva Kreisky,
Uta Ruppert und Birgit Sauer



Elke Biester, Barbara Holland-Cunz,
Eva Maleck-Lewy, Anja Ruf, Birgit Sauer (Hg.)

Gleichstellungspolitik – Totem und Tabus

Eine feministische Revision

Band 1 · 190 Seiten · DM 39,-

Gleichstellungspolitik ist seit den 80er Jahren ein Totem feministischer Kritik. Doch wohin hat die »Verstaatlichung« der emanzipatorischen Forderungen der Neuen Frauenbewegung geführt? Der Band gibt Auskunft über Theorie und Praxis der Gleichstellungspolitik und dokumentiert die blinden Flecken dieser Praxis.

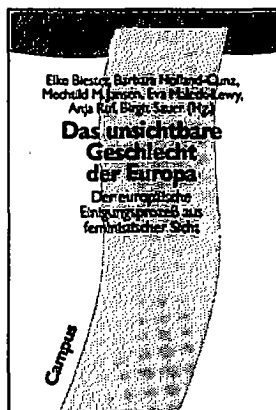
Elke Biester, Barbara Holland-Cunz, Mechthild M.
Jansen, Eva Maleck-Lewy, Anja Ruf, Birgit Sauer (Hg.)

Das unsichtbare Geschlecht der Europa

Der europäische Einigungsprozeß
aus feministischer Sicht

Band 2 · 161 Seiten · DM 39,-

Der Band bildet den Auftakt einer systematischen Auseinandersetzung mit Auswirkungen und Folgen, welche die europäische Integration für Frauen mit sich bringt, und untersucht, wie das Geschlechterverhältnis davon berührt wird.



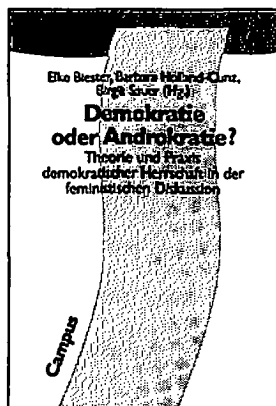
Elke Biester, Barbara Holland-Cunz, Birgit Sauer (Hg.)

Demokratie oder Androkratie?

Theorie und Praxis demokratischer Herrschaft in der
feministischen Diskussion

Band 3 · 249 Seiten · DM 39,80

Das Volk sind die Männer. Läßt sich demokratische Herrschaftsform als Androkratie entlarven, in der Männer die Macht unter sich aufteilen? – Eine Bestandsaufnahme feministischer Debatten zur demokratischen Theorie und Praxis.



C Campus Verlag
Frankfurt/New York

Frigga Haug

Die imaginäre Frau der Moral

Zum Projekt einer feministischen Ethik

Ich beginne mit einer Erinnerung an Brechts Stück »Der gute Mensch von Sezuan«.

Es häuften sich die Klagen über die Bosheit der Menschen, so daß die Frage aufkam, ob u.U. die Gesellschaften zu schlecht eingerichtet seien, als daß Menschen darin als Gute überleben könnten. Daher kamen die Götter auf die Erde, um gute Menschen zu suchen und davon absehen zu können, die Gesellschaft selbst zu ändern.

»Die Welt kann bleiben, wie sie ist, wenn genügend gute Menschen gefunden werden, die ein menschenwürdiges Dasein leben können«. (Der Dritte Gott, in: Der gute Mensch von Sezuan, Brecht, Stücke, Bd. VIII, 216)

Ich werde im folgenden versuchen, die Diskussionen um weibliche Moral und feministische Ethik in diesen Kontext zu stellen.

Das Thema

In diesem Sinn habe ich auch die Formulierung »imaginäre Frau der Moral« aus Zorn und Ungeduld gewählt. Ich arbeite schon mehr als zwanzig Jahre in Frauengruppen, bin selbst schon viel länger Frau und empfinde trotz aller Solidarität mit Frauen nicht jene fast mystisch anmutende Begeisterung, die mich die viel-diskutierte weibliche Ethik von Fürsorge und Teilnahme als reale und mögliche Praxis glauben ließe. Die Unterdrückten tragen die Male ihrer Unterdrückung. Gerade die Beobachtung von überarbeiteten Müttern im Umgang mit ihren Kindern, das vielfältige Unglück in den Familien läßt mich schaudern, wenn ich solche Texte wie die von Nel Noddings¹ studiere, in denen aus der altruistischen Sorge der Mutter um ihr Kind, aus ihrer Hingabe, Selbstlosigkeit und ihrem Mitgefühl ein Fundament für ein ethisches Gesamtprojekt wird. Es kommt mir nicht nur falsch und unter gewaltsamer Absehung von der Widersprüchlichkeit wirklichen Lebens konstruiert vor; zugleich sehe ich ähnlich wie Sarah Hoagland², daß mit solcher Erhöhung wahrer Mutterliebe die Unterwerfung des weiblichen Geschlechts schon jahrhundertlang erkaufte wurde. Zudem ist es problematisch, ein Projekt auf Dauer auf ein ungleiches Verhältnis zu gründen, Abhängigkeit der einen und Überlegenheit der anderen als Stützpunkte für die Entfaltung von Tugenden einzubauen, statt Ungleichheit zu problematisieren und an ihrer Beseitigung zu arbeiten. Wenn Fürsorglichkeit und hehre Mutterliebe nicht wirklich die Taten der weiblichen Gesellschaftsmitglieder in unseren Verhältnissen durchschnittlich auch praktisch bestimmen, und wenn zudem die Ausrufung solcher Tugenden zum Unterdrückungsarsenal herrschender Gesellschaftlichkeit gehört, so stellt sich die Frage, warum ein Buch wie das von Carol Gilligan (1984) mit der zentralen These von der Fürsorgemoral von Frauen auf so langwirkendes Echo stoßen konnte und bis heute interessiert.³ Offensichtlich sind

wesentliche gesellschaftliche Probleme, individuelle Hoffnungen und Determinanten in dieser im Buch aufgeworfenen Frage gebündelt. Versuchen wir, den unterschiedlichen Fäden des Knäuels nachzuspüren.

Eine erste Antwort kann uns inzwischen geläufig sein. Die Behauptung von der besonderen Fürsorgemoral der Frauen ist plausibel, denn sie stieß und stößt auf einen gesellschaftlichen Konsens, *wie Frauen zu sein haben*. Die herrschende Moral sieht ebensolches Empfinden u.a. für Frauen vor. Insofern kann jede glauben, sie kenne solche Empfindungen, ja, sie regierten all ihre Entscheidungen, selbst wenn sie bei einiger Selbstreflexivität zugeben müßte, daß sie in tatsächlichen Konfliktfällen in der Wirklichkeit anders handelte. Ich formuliere als eine erste These: *Das freischwebende Nachdenken über Moral reproduziert ganz offensichtlich den herrschenden Konsens über die sozialen Konstruktionen von Mann und Frau. Die Frau der Moral ist imaginär.*

Das wirft u.a. ein methodisches Problem auf für die empirische Forschung zur »weiblichen Moral«. Die übliche Weise der Messung moralischer Urteilsbildung – daß nämlich Konfliktfälle vorgegeben werden und die ProbandInnen eine eigene Lösung vorschlagen dürfen – sucht eigentlich nicht herauszufinden, wie die einzelnen handeln, sondern *was sie für ein angemessenes Handeln halten*. Insofern fragt solche Forschung im Prinzip danach, inwieweit die einzelnen in die für sie gesellschaftlich vorgesehenen Männer- bzw. Frauenformen in ihrem Denken und vor allem »Meinen« geschlüpft sind. Es ist nicht nur bloße Bewußtseinsforschung, statt Forschung über Praxen, es ist – so formuliere ich als zweite These – eine Art *Meinungsforschung über die erfolgreiche Durchsetzung herrschender Normen, in gewisser Weise also über die Hegemoniefähigkeit traditioneller geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung in westlichen Industriegesellschaften*. So könnten wir u.a. schließen, daß, soweit Gilligans Resultate in den Vereinigten Staaten massenhaft geglaubt (im Sinne von für richtig, wahr und gut gehalten und angewandt) werden, Präsidentschaftskandidaten gut daran tun, ihre Wahlkampagnen auf die Stärkung von Familien mit der zentralen Figur der Hausfrau und Mutter entsprechend auszurichten – was natürlich nicht heißen soll, daß Gilligan solches unterstützen wollte. Der Zweifel gilt solcher psychologischen Datenerhebung allgemein.

Ich selbst bin in ganz anderem Zusammenhang (bei der Arbeitsforschung) auf das Problem gestoßen, daß eine bestimmte Art, nach der Meinung von Menschen zu fragen, eine seltsame Mischung herauslockt: und zwar ein widersprüchliches Konglomerat, gebildet aus der herrschenden Meinung zum befragten Gegenstand und dem im Kopfe damit koexistierenden Erfahrungswissen aus praktischem Tun. Der empirische Umgang mit dem Alltagsverstand braucht mithin kompliziertere Arten des methodischen Zugangs.⁴ Gerade für die Frage der Moral bietet hier der den Eingang ins Thema motivierende Bertolt Brecht, der selber ein scharfer Gegner der Moralform war, ausgezeichnete Vorlagen – Lehrstücke, in denen der Alltagsverstand mit seinen moralischen Urteilen in Widersprüche gelockt wird, aus denen er nur herauskann, wenn er die Bedingungen, unter denen sich die moralischen Fragen stellten, selbst bezweifelt. Freilich ist man dann nach der Befragung nicht der gleiche Mensch wie zuvor.

Bis hierher wurden folgende Zweifel geäußert:

- fraglich ist die Relevanz von Fürsorgeethik für die tatsächliche Realisierung der mit ihr arbeitsteilig zugewiesenen Aufgaben (wie Kindererziehung, Sorge für die Körper, die Nächsten etc.);
 - solche Moral befindet sich auf der Ebene des gesellschaftlichen Sollens, nicht notwendig auf der praktischen Tuns. Moral soll wesentlich legitimieren, absichern, Zustimmung organisieren für Zuständigkeiten;
 - geschlechtsspezifische Moral befindet sich mithin auf der Seite dessen, was wir als soziale Konstruktion von Weiblichkeit/Männlichkeit bezeichnen;
 - damit einher geht die Problematik, daß in den Moralformen, so wie sie sich zeigen, Unterwerfungsdimensionen stecken – insbesondere auf der Seite der Frauen;
 - hinzu kommen Fragen des methodischen Umgangs mit Alltagsverstand.
- Aber diese Zweifel sagen allesamt noch nichts aus über die Frage, ob es auch beim Studium der Moral günstig oder gar notwendig ist, geschlechtsspezifisch vorzugehen, ob es nicht tatsächlich so ist, daß in der Moralform die beiden Geschlechter arbeitsteilig angerufen werden. Und, falls dies so ist, was daraus eigentlich folgt für eine Theorie und Praxis, die im Namen einer Veränderung von Gesellschaft betrieben wird, in der – um es mit Brecht zu sagen – Menschen gut sein und trotzdem leben können.

Anknüpfung

Zur Begründung der Schärfe, mit der einige der bisher geäußerten Sätze ohne weitere Umstände vorgetragen wurden, und zur Absicherung der weiteren Überlegungen gehe ich einen Schritt zurück und berichte kurz, welchen Zugang mit welchem Ergebnis ich (nun auch schon vor zehn Jahren) zum Problem geschlechtsspezifischer Moral wählte. Es ging in einem Seminar in der Erwachsenenbildung darum, herauszuarbeiten, daß die theoretisch »erkannten« Strukturen wie Klasse, Gesellschaft selbst nicht einfach als solche erfahren werden, daß also aus strukturellen Bestimmungen Erfahrung und Erleben nicht abgeleitet werden kann. Vielfältige Faktoren wirken bei der Deutung dessen, was einem widerfährt, mit. Eine wichtige Rolle spielen herrschende Ideologien. Beispielhaft untersuchten wir, wie Gegensätze ideologisch in Unterschiede umgedeutet werden, und in einem zweiten Schritt, wie diese dann angeeignet, erfahren werden. Es ging uns zunächst um den Gegensatz zwischen den Klassen und seine Umdeutung in den Unterschied von arm und reich und wiederum um die Weise, wie wir diese Unterscheidung erfahren, bewerten und eine Alltagsmeinung darüber ausbilden, die unsere Handlungen orientiert. Wir schrieben Erinnerungen an arme und reiche Menschen auf und arbeiteten textanalytisch unser vergangenes (und vermutlich auch heutiges) Einverständnis mit schreienden Ungerechtigkeiten heraus. In einem weiteren Schritt überführten wir diese Arbeit in ein Studium der Entstehung erster moralischer Urteile. Die Problematik unserer eigenen moralischen Urteile und für uns selbst wiederum moralisch inakzeptablen Vorstellungen über arme Menschen führte uns zur Frage, wie wir uns Vorstellungen von Gut und Böse gesellschaftlich aneigneten, wie wir uns mithin zu moralischen Persönlichkeiten formten. Von Anfang an waren wir mit dem Widerspuch

konfrontiert, daß es sich bei uns selbst keineswegs um homogene, harmonische Wesen handelte, die im Vollbesitz ihrer moralischen Urteilskraft klare, gerechte oder fürsorgliche Entscheidungen trafen, sondern daß Herrschaft und Ausbeutung, die Widersprüche unserer Gesellschaft durch uns als Personen hindurchgingen; daß mithin, um es vereinfacht zu formulieren, die Ungerechtigkeit in der Welt mit dem Einverständnis unserer moralischen Persönlichkeiten irgendwie rechnen kann. Ja, daß die Moralform selbst Widersprüchliches zusammenhält, nämlich Herrschaft und Unterdrückung jetzt ebenso wie die Sehnsucht nach einem befreiten Leben. Moral ist mithin paradox.

In unserer konkreten Forschung war ziemlich bald offensichtlich, daß die beiden Geschlechter auf unterschiedliche Weise »moralisiert« sind. In der weiteren Untersuchung bin ich nicht so vorgegangen wie Gilligan, bei der es als Mitarbeiterin von Kohlberg naheliegend war, den Forschungsrahmen über hypothetische Konfliktentscheidungen aufzuspannen; meine eigenen Erfahrungen in der Problematik, die der Alltagsverstand für uns darstellt, ließen mich umgekehrt nach der sozialen Konstruktion des moralischen Wesens (hier der Frau) und ihrer Funktion für die gesellschaftliche Reproduktion suchen. Mein Weg war viel unordentlicher als der Gilligans – vielleicht kann ich deshalb den Kritikern, die ihr eine ungenügende Datenbasis, einseitige Interpretation ihrer Aussagen etc. vorwerfen, am wenigsten abgewinnen (vgl. u.a. Nails 1991, Walker 1983 u. 1991, Döbert 1991). Es ist mir lieber, weiterführende und aufregende Zusammenhänge – und wenn nur in einem einzigen Fall – aufzuspüren als statistisch gesicherte Datenberge umzuschichten. Interessant am Streit um qualitative Aussagen, die Verallgemeinerbares auszusagen beanspruchen, ist allerdings zumeist, daß es die Siegermächte der bisherigen Interpretation sind, die die Tugend des Rechenautomaten für sich entdecken (vgl. dazu die jüngsten Auseinandersetzungen um die Zahl der sexuell mißbrauchten Mädchen und die Rolle von FAZ, *Spiegel* etc. darin).

Ich konzentrierte meine Untersuchungen auf die ideologischen Apparate, die für die Formung des Alltagsverstandes zuständig sind, auf Sprichwortsammlungen, Lexika, schöne Literatur, Ratgeber, eigene Erinnerungen und die anderer Frauen; ich habe die Geschichte der Moralphilosophie, der Pädagogik bzw. Psychologie durchquert. Hier stieß ich u.a. auch auf Gilligan, deren Buch damals allerdings noch nicht in Deutschland erschienen war, und das ich – verglichen mit den Gesamtbefunden im moralischen Feld – etwas mühsam zu lesen fand, nicht zuletzt wegen der unzähligen Geschichten und des nacherzählend deutenden Umgangs mit ihnen. Ich positionierte die Befunde aus den verschiedenen Feldern in einen ideologietheoretischen und gesellschaftskritischen Rahmen und kam, verkürzt gesprochen, zu folgendem Ergebnis: obgleich die Verschiedenartigkeit der moralischen Urteile, Empfindungen, Bezüge anderes nahelegt, gibt es nicht zwei Moralen – eine weibliche und eine männliche, sondern – in unseren westlich industrialisierten Gesellschaften zumindest – eine universelle Moral. Sie wird allerdings von den beiden Geschlechtern verschieden gehört. Während Männer die moralischen Gebote durchweg in ihren Geltungsbereichen für Eigentum und Politik wahrnehmen und für sich deuten, beziehen Frauen die gleichen Werte auf Körper und Sexualität. Das entspricht ihren arbeitsteiligen

Praxen in der Gesellschaft. Diese sind nicht so abgetrennt und begrenzt, daß diese Stimmen nicht auch von beiden Geschlechtern gehört und für richtig gehalten werden können. Allerdings bleibt, daß die Körperzentrierung dominant Frauen betrifft, die Eigentumszentrierung und die dazugehörigen Praxen das männliche Geschlecht und seine Handlungsorientierungen. »Moral ist Zahlungsfähigkeit«, hatte Heine formuliert. So treffend dies ausgedrückt ist, so wenig bestimmt es die Selbstwahrnehmung und die Handlungsorientierungen von Frauen.

Von einem Standpunkt, der die entfremdete Ordnungsfunktion von Moral geschlechtsspezifisch ansieht und nicht, wie etwa Gilligan, aus den arbeitsteiligen Praxen die positiven moralischen Orientierungen zu extrahieren sucht, kam ich an dieser Stelle noch auf weitere, mir wichtige Befunde: Die arbeitsteilige Zuweisung der beiden Geschlechter auf die Bereiche von Produktion und Politik im großen und allgemeinen, Reproduktion und Nähe im besonderen ist in unseren kapitalistisch-industrialisierten Gesellschaften gleichbedeutend mit einer Unterordnung des Weiblichen unter das Männliche, der Reproduktion von Gattung und Welt unter die Produktion von Waren und mehr Waren. Die jeweils dazugehörigen Moralbedeutungen unterstützen und legitimieren solche Orientierungen nicht nur; sie schaffen sie und verstärken sie zugleich. Daß solches nicht unmittelbar einsichtig ist, verdankt sich jener Zuweisung auf die beiden Geschlechter, also der Trennung und willkürlichen hierarchischen Anordnung von Zusammengehörigem. Gerade weil beide Geschlechter beide Moralbedeutungen verstehen und doch getrennt leben, können sie alle vorhandene Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit, Gewalt, Kriege, Ausbeutung unter Berufung auf jeweils nur *eine* moralische Bedeutung für allgemein vertretbar halten. Die Zuweisung auf die beiden Geschlechter entlastet so von einer allgemeinen Ethik, eben weil diese partiell verstanden und gelebt werden kann.

Solches ist beispielhaft zu studieren an der Moral der Kriege und ihrer individuellen Verarbeitung, bis hin zu ihrer Unterstützung durch »sorgende« Frauen. Man kann dies aktuell auch an der Haltung zu anderen Völkern, zu Rassismus, Armut, Klassen u.v.a.m. studieren. Insofern hat eine Diskussion über eine Gleichwertsetzung des »weiblich Moralischen« mit dem als »männlich« entzifferten zugunsten von Humanität auch aufklärerische Dimensionen.

Übrigens ist die Tatsache, daß die Geschichte der Moraltheorie, seit Descartes und Kant zumindest, sich einseitig auf Vernunft, Rationalität, Gerechtigkeit, höhere Prinzipien usw. konzentriert hat, ein weiterer Garant, daß über ihre Reproduktion und Stabilisation in zweigeschlechtlicher Form aufrührerisch nicht nachgedacht werden konnte. Es verschwanden nicht nur die Körper, insbesondere die weiblichen, aus dem Denken, sondern mit ihnen auch die Möglichkeit, über Gemeinwesen anders als im Modus der Regelung von Interessen und Konkurrenz nachzudenken (vgl. dazu beispielhaft Hartsock 1983). Es verschwand also gewissermaßen die Hoffnung auf ein alternatives Gemeinwesen, zumindest aus der offiziellen Moralphilosophie. Hier führt Androzentrismuskritik in der Wissenschaft sicher weiter. Allerdings müßte sie Gilligans Vorschlag, der gewissermaßen auf Koexistenz hinausläuft, überschreiten und tatsächlich zu Herrschaftskritik werden. Vorläufig aber kommt die Unstimmigkeit, die Ausgangspunkt ist für veränderndes Eingreifen, aus dem Alltagswissen, in

dem die tatsächliche geschlechtliche Teilung des Universellen zum festen Bestand gehört. Schließlich weiß jede(r), daß eine unmoralische Frau einen problematischen Umgang mit ihrem Körper hat, und daß man einem Manne mit schwacher Moral kein Geld anvertrauen sollte.

Mit dieser Rückkehr zur Bedeutung des Alltagswissens komme ich auf einem Umweg auch zurück zur Frage seiner Formung und damit zur Wichtigkeit von Ideologietheorie und -kritik gerade für die Erforschung des Moralischen.

Soziale Ungleichheit

Paradoxerweise stellt sich die Frage nach Regeln menschlichen Zusammenlebens gerade dann, wenn praktisch mehr Freiheit aufkommt. So stand das sich kräftigende, reiche Bürgertum zu Beginn der Industrialisierung vor dem vielschichtigen Problem, Gleichheit für alle als Ausgangsplattform von Lohnproduktion und Massenkonsumtion und die Freiheit der Ökonomie mit der Kontrolle über die Menschen irgendwie in Einklang zu bringen. Grundlage war, faktische soziale Ungleichheit mit politischer Freiheit so zu verknüpfen, daß alle Gesellschaftsmitglieder bereit waren, das Ihre zum Wohle des Ganzen beizutragen. Hobbes' Vorschlag war der totale Staat, der nur vor der Sphäre des Eigentums Halt machen sollte. Spätere Moraltheoretiker gingen auf Entdeckung des Menschen, auf ihm innewohnende Gefühle und praktische Vernunft, auf deren Grundlage die Verfolgung des Gemeinwohls, die Erhaltung des Gemeinwesens aus innerem Antrieb möglich sein könnte, auch auf der Grundlage sozialer Ungleichheit.

Beim Studium der Geschichte der Moraltheorien wird man so auch leicht feststellen können, daß die Fixierung auf Gerechtigkeit und höhere Prinzipien, die gewissermaßen der Punchingball für weibliche Moralkritik wurde, überhaupt nicht das Einzige westlicher Moralphilosophie war. In deren Relektüre graben daher neuerdings auch immer mehr Feministinnen Schriften aus, auf die sich eine gefühlsorientierte Moral stützen könnte, ohne aus der Wissenschaftstradition zu fallen. So entziffert Annette C. Baier (Pittsburgh) David Hume als einen möglichen Ahnherren für eine »weibliche« Theorie von Moral, wie sie diese von Gilligan angezielt glaubt. Sie zeigt, daß er das Mitgefühl als Grundlage von Moral denkt und Moral als die Suche danach, Widersprüche in den Leidenschaften auszuschalten. Vernunft und Logik sehe er dagegen als Sklaven der Gefühle. Wie Gilligan suche er nach den Grenzen der Autonomie, nicht nach ihrer Begründung. Sie zitiert: »Welche anderen Affekte uns auch antreiben mögen, Stolz, Ehrgeiz, Geiz, Neugierde, Rachedurst oder sinnliche Begierde, die Seele, das belebende Prinzip in ihnen allen, ist die Sympathie. Sie alle hätten gar keine Macht, sähen wir bei ihnen gänzlich von den Gedanken oder den Gefühlen anderer ab.« (Hume, zit.n. Baier 1993, 118) Und sie schließt mit der Feststellung, Hume erweise »sich als geradezu unheimlich weiblich in seinem moralischen Wissen« (119). Dabei entgeht ihr, daß die Abhängigkeiten in der Familie, auf deren Basis Humes Moralkonzept entfaltet wird, die Geschlechter keinesfalls gleichartig treffen, ganz abgesehen davon, daß Herrschaft bei ihr überhaupt keine Rolle spielt und ungleiche Beziehungen keine Herausforderung für sie darstellen.

Die Relektüre moralphilosophischer Klassiker bei der Suche nach Dimensionen, die das reine Gerechtigkeitsdenken überschreiten, kommt auch zu einer Neubewertung Kantscher Positionen. Onora O'Neill (Cambridge, England) zeigt, daß Moral für Kant nicht nur Verbot – negativ bestimmt – ist, sondern auch – positiv – Gebot, andere in ihren Zwecken zu befördern (1993, 347). Darüber hinaus entziffert sie in Kant ein antipaternalistisches Denken (die zu fördernden anderen haben eigene Zwecke, 351) und schärft ein, daß er kapitalismuskritisch zu lesen sei, da die instrumentelle Nutzung von Menschen in der Lohnarbeit nach seinem Verständnis unmoralisch sei (364). Dagegen versucht Susan Moller Okin (Stanford, USA) John Rawls' Gerechtigkeitstheorie »trotz des starken Einflusses von Kant« so zu reinterpretieren, daß Rawls schließlich als »eine Stimme der Verantwortlichkeit, Fürsorge und Anteilnahme an anderen« (1993, 306) gehört werden könne.

Männliche Theoretiker tauchen nicht nur als Quellen für den Streit um die geschlechtsspezifische Moral auf, sie mischen sich – wenn auch selten – ein. So gehört Rainer Döbert u.a. zu den Zweiflern und hebt hervor, daß diese plötzlich entdeckte Fürsorgeethik im Prinzip ein alter Hut und seit Aristoteles im Erweisen von Wohltaten grundlegend sei (1991, etwa 140). Ebenso gibt Stuart Hampshire (1991) eine Grundlagenvorlesung, in der er die Linien von Aristoteles über Kant bis heute zieht und die Spuren einer situations- oder kontextgebundenen Moral für den Nähebereich und einer gerechtigkeitsverpflichteten für das öffentliche politische Leben vorführt. Die Rückwendung zu den Klassikern führt zum allgemeinen Zweifel an der Authentizität jener weiblichen Fürsorgeethik, über die nun schon seit gut zehn Jahren gestritten wird. Eine weitere Unsicherheit bringen Versuche, überhaupt die Möglichkeit einer solchen Trennung in weibliches und männliches Moralverhalten vorzunehmen. Braucht nicht jedes Fürsorgedenken einen Sinn für Gerechtigkeit? Und umgekehrt: wie kann Gerechtigkeit ohne Fürsorgedimension überhaupt denkbar sein? »Gerechtigkeit ist auf unterschiedliche Weise für enge, persönliche Beziehungen relevant«, formuliert etwa Marilyn Friedman (St. Louis, USA), je anders für Freunde, Verwandte, Erwachsene und wieder anders für Beziehungen zwischen Ungleichen wie Eltern und Kindern (1993, 250ff). Sie verweist darauf, daß auch Gilligan einen Zusammenhang zwischen Fürsorge und Gerechtigkeit sehe (25); und schließlich spitzen Döbert/Nunner-Winkler zu, daß die jeweilige Dimension von der Betroffenheit abhängt, Frauen also etwa in Abtreibungsfragen nicht prinzipiell urteilen, wohl aber bei Wehrdienstverweigerung, während dies umgekehrt für Jungen gelte (in Döbert 1991, 135).

Und schließlich gibt es im ansonsten unerschütterten männlichen akademischen Betrieb Ethik und Moralphilosophie in ausgezeichneten Abhandlungen, die wiederum nach wie vor ohne Einbezug weiblicher Dimensionen auskommen. Freilich haben wohl die Krise des Rationalitätsdenkens und die Herausforderungen durch feministische Vernunftkritik wie durch postmoderne Zweifel die Ethikentwürfe weiter gemacht. Auch sind zumindest einige EthiktheoretikerInnen nicht unbeeindruckt von den seit 1989 sich schnell verschärfenden Krisen in der Welt und ihrer Bedeutung für so etwas wie Menschenrechte. Ernst Tugendhat reflektiert in seinen *Vorlesungen über Ethik* (1993) ebenso selbstverständlich

über Mitleid, Schuld und Scham im zwischenmenschlichen Bereich wie über Gerechtigkeit – allerdings ohne Bezug zur feministischen Diskussion.

Feministische Ethik?

Als Bilanz können wir feststellen: das Nachdenken über weibliche Moral scheint dazu geführt zu haben, daß Zweifel überwiegt. Folgt man der Geschichte der Moralphilosophie, so finden wir offensichtlich schon alle notwendigen Positionen irgendwo niedergelegt. Geht man Moral direkt an, also aus dem täglichen Urteilen im Nähebereich oder in fernerem wie Politik und Gesellschaft im Großen, so finden wir, je nach Situation, die verschiedenen Gesellschaftsmitglieder offenbar unabhängig vom Geschlecht mal fürsorglich, mal prinzipiell gerecht urteilen oder beides – die Differenz löst sich auf in eine Frage der »richtigen Datenerhebung«. Und geht man schließlich von Macht- und Herrschaftsverhältnissen aus, so zerreißt zwar der Schleier des Geschlechtsindifferenten in der Moralform, doch verschiebt sich Moral selbst auf die Seite von Herrschaft, kann nur mehr ideologiekritisch und nicht mehr als hoffnungsvolles Projekt, wie es in einer feministischen Ethik angezielt wäre, gefaßt werden.

Gunhild Buse hat mich in ihrer ausgezeichneten Arbeit zur Frage von *Macht, Moral und Weiblichkeit* (1993)⁵ kritisiert, weil ich Moral auf der Seite der Herrschaftssicherung positioniere, um dann am Ende für eine Verantwortungsethik zu plädieren, die eine menschliche, herrschaftsfreie Gesellschaft ohne geschlechtsspezifische Arbeitsteilung anzielen soll, und auf die Verhinderung der Vernichtung der Erde orientiert ist. Ich denke, daß sie recht hat. Ich sah die Notwendigkeit, die herrschende Moral für Frauen als Unterwerfungsmoral zu entziffern; ich wollte dabei nicht stehenbleiben, sondern zugleich ihren Sttzungscharakter für die männliche Moral, das Zusammenwirken der beiden Moraldimensionen für die Reproduktion von sozialer Ungleichheit im eigenen Land wie weltweit erkennen; darüber hinaus ging es mir darum, die Einbeziehung solcher Moralformen für Rassismus, Sexismus, Klassenherrschaft, Krieg usw. zu entziffern – bei alledem hatte ich den Doppelcharakter von Moral aus den Augen verloren. Eben weil es Wünsche und Hoffnungen von Menschen sind, die sich auf Glück, Liebe, Gemeinwesen richten, die in der Moralform zur ideologischen Absicherung von Abhängigkeit, Ausbeutung und Unterdrückung erhalten müssen, fand ich keinen Anhaltspunkt, wie, um es pragmatisch zu sagen, das Gute im Moralischen zu retten sei gegen die Form, in der es verkehrt wird, außer, die Moral abzuschaffen. Für eine Theorie der Befreiung, an der ich mitzuarbeiten suche, wirft solches allerdings Probleme auf.

Wie können wir handeln in befreiender Absicht, wenn wir u.U. moralisch einverstanden sind mit unserer eigenen Unterdrückung? Wie können wir handeln gegen weltweite Ungerechtigkeit, wenn wir auf Kosten anderer Völker leben, wenn nicht geleitet durch ethische Vorstellungen? Gunhild Buse schlägt ohne weitere Umstände vor, an einer *feministischen Ethik* zu arbeiten, die sich grundlegend und nun auch dem Namen nach von Unterwerfungsmoral oder herkömmlicher Moral unterscheide. Ich prüfe also noch einmal von vorn, ob ein solches Unterfangen möglich, ausreichend und begründbar ist.

Die Suche nach feministischer Ethik kommt aus subversiver Hoffnung: Gibt es eine Alternative zu jetzigen Verhältnissen, die für Frauen lebbarer wäre und, indem sie dies ist, zugleich besser für alle? – Wenn wir die Frage auf der Ebene der Ethik stellen, statt z.B. auf der praktischen der Lebensbedingungen, setzen wir voraus, daß etwas in den allgemein gültigen, handlungsleitenden Werten, die unsere kapitalistisch-industrialisierten Gesellschaften bestimmen, in Unordnung ist, und daß Befreiung aus Herrschaftsverhältnissen eben auch die Befreiung aus unwürdigen Handlungsregulativen ist – oder, um es in der Sprache von Ethiktheorie zu sagen, daß die Moralform selbst ethisch unzulänglich ist. Der Versuch, Unterwerfungsmoral durch das Zusammenbinden mit Feminismus umzustürzen, setzt darauf, daß Frauen aus ihren Praxen bessere Alternativen angeben könnten. Ihr Standpunkt in Gesellschaft kann ihnen u.U. einen anderen Blick auf das Funktionieren herkömmlicher herrschender Moral ermöglichen und damit zugleich einen Ausblick, wie es anders sein könnte.

Ich berichte von einem weiteren Irrtum, auf den mich ebenfalls Gunhild Buse aufmerksam gemacht hat. Nach der Lektüre von Gilligan hatte ich angenommen und auch geschrieben, sie halte die Moral der Frauen für besser als die der Männer, weil liebende Fürsorge über Gerechtigkeitsprinzipien stünde. Tatsächlich hat sie solches nicht geschrieben; ihr ging und geht es vielmehr darum, die fürsorgliche Dimension gleichrangig neben die der Gerechtigkeitsprinzipien zu stellen. In einem neueren Artikel (1993) macht Gilligan diese Position noch deutlicher. Sie postuliert zwei moralische Ziele (Gleichheit und Bindung), die von beiden Geschlechtern angeeignet würden, so daß moralische Entwicklung in der Aneignung und jeweiligen Übersetzung der beiden Moralsprachen bestünde (100). Was ehemals als geschlechtsspezifische Moral daherkam, erweist sich als ein Mosaikstein in einem Gemälde verbundener Moralitäten. Aber keine Rede von Herrschaft, Gesellschaft, sozialer Ungleichheit.

Ich möchte auf die sich damit stellenden Fragen hier nicht weiter eingehen, sondern mich interessiert an dieser Stelle, warum ich ihren ersten Entwurf in diesem entscheidenden Punkt mißverstehen konnte. Meine Antwort ist: ich las den Text anders, weil ich auf der Folie eines doppelten anderen Wissens aus Erfahrung las. Da ist zum einen ein Bewußtsein dessen, daß auch Gerechtigkeit einen Doppelsinn hat. Als distributive praktiziert und geglaubt kann sie mit Herrschaft verbunden sein; als »korrektive« (so bei Tugendhat 1993) wird sie zugleich gebraucht, kann allerdings ebenfalls mit Herrschaft verbunden sein. Man vergleiche etwa die stets schwankende Bedeutung von Gerechtigkeit in der Frage der Frauenquotierung, bei der es möglich ist, es als gerecht zu empfinden, wenn Frauen den Männern gleich behandelt werden, trotz ungleichen Ausgangs solchen Verhaltens; und ebenfalls als gerecht, wenn sie »bevorzugt«, nach anderen Maßstäben befördert werden, eben unter Berufung auf Gleichheit, diesmal als Ziel. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß das Gerechtigkeitsproblem die Fragen von Stufe zu Stufe verschiebt. Eine Gerechtigkeit, die etwa nach Maßstäben von Leistung verteilt, kann ungerecht sein für Frauen, weil männliche Dominanz wiederum schon im Leistungsbegriff steckt (vgl. Haug/Wollmann 1993). Und andersherum wissen wir, daß Fürsorglichkeit die Münze ist, die wir als Tugend geboten bekommen, wenn wir in eigene Marginalität, Unterwerfung, Selbstauf-

opferung einwilligen – und dennoch auch wieder, daß ohne Liebe und Fürsorge nicht zu leben ist. Empörung richtete sich gegen die gleichzeitige umstandslose Anrufung beider dynamischer Größen, die schließlich beide in der Moralform im Noch-Nicht stillgestellt sind. Dabei bin ich bei der Lektüre von Gilligan implizit davon ausgegangen, daß in der Zuordnung jener lebendigen Qualität von Fürsorge an Frauen hier und heute, einer Dimension, die schließlich auch Gerechtigkeit bestimmen müßte, nicht nur weibliche Unterwerfung auf Dauer festgeschrieben, sondern auch die Hoffnung, die in wirklicher, nicht privat eingesperrter Fürsorge liegt, verabschiedet würde. – Beides wird abgedefert durch die Bestechung: es sei das Lebendigste und von Frauen schon gelebt, hier und heute. Meine Lesweise war gewissermaßen selbst ethisch-normativ. Gerade weil die Moralform mit Herrschaft verbunden ist, geltende Moralnormen Über- und Unterordnung legitimieren, stellt sich als Forderung an feministische Ethik: *sie muß in allererster Linie herrschaftskritisch sein*. Insofern ist eine frauenspezifische Moral ebensowenig gleichbedeutend mit einer feministischen Ethik – worauf auch Herta Nagl-Docekal (1993, 26) verweist – wie die vielen unterdrückten Frauen in der Welt gleich sind mit den Möglichkeiten an selbstbestimmter Entfaltung ihres Menschseins.

Was aber könnte feministische Ethik sein? Die überraschendste Auskunft erhielt ich bei meiner Lektüre des neuesten Buches von Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (1993).⁶ Unter Bezug auf Jaggar schreibt Pauer-Studer als Definition für feministische Ethik: »Die Diskriminierung der Frau ist moralisch falsch, und eine Moraltheorie hat die Erfahrungen von Frauen gleichermaßen wie jene der Männer zu berücksichtigen.« (36) Sie ergänzt, daß die ungleiche »gesellschaftliche Ausgangslage von Frauen und Männern« Konsequenzen für Moraltheorien habe (ebd.). Für meine sich langsam herausbildende Vorstellung einer feministischen Ethik ist der Standpunkt in den oben getroffenen Aussagen verwirrend. Warum z.B. sollten die Unterdrückten eine Ethik brauchen, um ihre Unterdrückung als Skandal, »als moralisch falsch« zu empfinden? Brauchten sie nicht vielmehr Empörung und Strategie? Und wozu braucht es feministische Ethik, um Moraltheorien aus Einseitigkeit zu befreien? Genügt hier nicht eine wissenschaftliche Analyse?

Auf der Suche danach, was also feministische Ethik sein könnte, komme ich auf zwei Sondernummern der Zeitschrift *Schlangenbrut* (Nr. 34 u. 35, 1991). Hier formuliert u.a. Dorry de Beijer: »Ethik ist die systematische Reflexion über das menschliche Handeln und die von Menschen eingerichteten Institutionen unter der Frage von Gut und Böse. Feministische Ethik tut das auch, aber von einem partikulären Ausgangspunkt her: aus ihrem Engagement zur Schaffung von Gerechtigkeit für Frauen und andere Fremde... Konkret übersetzt bedeutet das für Ethikerinnen und ihre Kolleginnen: die Schaffung von Entscheidungsmöglichkeiten für alle Frauen, angefangen bei Mutterschaft und Fortpflanzung« (13). Die Bescheidenheit (der partikuläre Standpunkt) und die Konkretheit (Mutterschaft und Fortpflanzung) der Formulierung stimmen zugleich versöhnlich und unruhig. So wichtig die Fragen des weiblichen Körpers und seines Schicksals in dieser Gesellschaft sind, so spezifisch diese Körper in das westliche Zivilisationsmodell und in Frauenunterdrückung allgemein eingeschrieben sind, so

sehr kommt es mir vor, als ob eine solche Positionierung Ethik an einen Ausgangspunkt innerhalb von Herrschaft bindet, von dem es keinen Weg mehr zu Herrschaftsfreiheit gibt. Ist die Frage, die sich im §218 stellt – so unverschämt dieser gegen das Selbstbestimmungsrecht von Frauen verfährt – unsere wesentliche Gerechtigkeitsfrage?

Gunhild Buse formuliert als Ziel feministischer Ethik die »Befreiung vom Patriarchat« (113). Jetzt kommt alles darauf an, was unter Patriarchat gefaßt sein soll. Die von Buse genannten Zusatzbegriffe, »die Kategorien Androzentrismus, Sexismus und Patriarchat als negative normative Maßstäbe zur kritischen Gesellschaftsanalyse« (ebd.), scheinen mir nicht ausreichend und zum Teil redundant. Zudem fehlt der positive Bezugspunkt, die Frage der Perspektive. Ich kann mich einverstanden erklären, wenn mit Patriarchat jene Gesellschaftsformation gemeint sein soll, unter der wir zur Zeit in den westlich industrialisierten Ländern leben – und die weltweit alle Länder, die nicht in gleicher Weise entwickelt sind und zudem selbst auch patriarchalisch organisiert, in Abhängigkeit und Armut hält. Patriarchat umfaßt dann den Zusammenhang von Männerherrschaft und Produktionsweise. Ich verstehe unter kapitalistischem Patriarchat ein Zivilisationsmodell, welches dominiert ist von der Produktion um des Profits willen. Dafür herrschen als oberste Maximen Leistungsfähigkeit und -willigkeit, stets rationeller, wirtschaftlicher, effektiver, produktiver Zeit zu verausgaben bzw. Zeit einzusparen, um entsprechend mehr Profit herauszuschlagen – das bestimmt die einzelnen in ihrem Wollen ebenso wie die Regelsysteme der Gesellschaften. Es geht um Beherrschung der Natur, um Entwicklung der Produktivkräfte und um Wettbewerb. Da fast alles, was Natur und Menschen in pflegender und fürsorglicher Weise angeht, nicht nach der Logik der Zeiteinsparung geregelt werden kann, braucht es für solche Gesellschaften eine große Gruppe von Menschen, die nach anderen moralischen Deutungen ihr Leben verausgabt. Hierzu eignen sich Frauen, die, Jahrhunderte schon unterworfen, leichter in die andere Logik des Zeitverbrauchs gelenkt werden können. Wo ihre Eingriffe nicht ausreichen, oder wo sie im Aufbruch in die »allgemeine« geltende Moralität oder aus Existenznot »Fürsorge« und »Mitgefühl« nicht geben, herrschen Kälte und Anonymität, bestenfalls Gerechtigkeit als Prinzip. Indem sowohl die Unterwerfung der Frauen als auch die Verelendung der »Dritten Welten« einen direkten Zusammenhang mit der Logik des profitlichen Produzierens als einziger Regelungsinstanz haben, steht mit der Frage nach dem Patriarchat praktisch der gesamte gesellschaftliche Zusammenhang auf den Ebenen des Ökonomischen, des abstützenden Politischen, des Kulturellen und des Symbolischen zur Veränderung an. Insofern könnte man von feministischer Ethik sprechen, die sich der Befreiung vom kapitalistischen Patriarchat verschrieben hat.

Die Kräfte, welche die industrielle Revolution hervorgebracht hat, regeln sich nicht im Selbstlauf. Weder die Entwicklung der Produktivkräfte noch der Umgang mit Natur und Erde noch die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern folgen an sich »menschlichen« oder auch nur überlebensfähigen Zielen. Offenbar braucht es im Ökologischen, in der Produktion, im Umgang mit anderen Menschen und zwischen den Geschlechtern ein ethisches Projekt. Es scheint nicht unvernünftig, im Feminismus Grundlagen für ein solches Projekt zu suchen,

eben weil und wenn die Stoßrichtung gegen das Patriarchat jenen Zusammenhang zwischen der Unterwerfung von Frauen und Natur und profitorientierter Produktionsweise meint.

Aber es gibt noch einen weiteren, sicher umstrittenen Grund für die Formulierung einer spezifisch feministischen Ethik. Es ist dies der Standort der Frauen in unseren Gesellschaften. Auch wenn wir nicht zustimmen mögen, daß Frauen an und für sich, und alle Frauen, fürsorglichem Tun und beziehungsorientierten Motiven verpflichtet sind, so können wir doch nicht umhin, festzustellen, daß ihre gesellschaftliche Verortung im reproduktiven Bereich, die mit ihrer symbolischen Konstruktion abgestützt ist – und mit tatsächlicher Zuweisung von marginalisierten Positionen in der Erwerbsarbeit zum einen und Verantwortung im häuslichen Bereich zum anderen –, ihnen einen besonderen Standpunkt verschafft. Vereinfacht gesprochen kann man vielleicht sagen: der Blick von unten und von der Seite, den Frauen auf die Gesellschaft werfen, gibt ihnen eine Einsicht, die den Bereich einfacher Vergesellschaftung in die Lohnarbeit eigentümlich unter- und überschreitet und verschiebt. Indem Frauen nicht mit den allgemeinen Maßstäben, die das Gesellschaftliche dominant bestimmen, gemessen werden, beziehen sie diese auch nicht in gleicher Weise auf sich. Sie sind gewöhnlich anfälliger für Ideologien, romantische Träume, Hoffnungen und Wünsche. Aber das kann zugleich heißen, daß sie bereit sind, alternative Lebensmöglichkeiten, ein anderes Gemeinwesen für machbar zu halten und sich dafür einzusetzen. Daß sie nicht für jede Arbeit Lohn bekommen, heißt auch, daß sie solches nicht unbedingt erwarten. So sehr solches ihre ökonomische Unselbständigkeit festigen kann, so sehr ist es eine Tugend, nötig für den Einsatz für eine andere Lebensweise, für *Widerstand*.

Ein Problem, das gegen solche Hoffnungen steht, ist die Moralform, in der die Tugenden zu Untugenden werden, aus denen man sich nicht selbst individuell befreien kann. Das bedenkenlose Sollen, das den moralischen Orientierungen eigen ist, verbietet geradezu, über Begründungen nachzudenken, die tatsächlich für alle Gutes verhiessen. Vor dem ethisch abgesicherten Urteil steht die Unterwerfung und das Eingelassensein in bestimmte Moralität, die gesellschaftliche Verhältnisse absichert, in denen – zumindest in unseren westlichen Industrieländern – Frauen selbst in der Unterwerfung auch unmittelbare Vorteile haben, auf Kosten von anderen leben. Und vor der kritischen Reflexion schließlich steht die akademische Spezialisierung, die das Nachdenken über Ethik für die allgemeine Bevölkerung so unzugänglich macht, wie es ehemals das Kirchenlatein vorsah. Gerade wenn in der Moralform Widersprüchliches zusammengebunden ist, ist die Fähigkeit der Entzifferung eine notwendige Dimension von Befreiung.

Die Moralform, in der von oben nach unten Werte verkündet werden, die das allgemeine Einverständnis mit der vorhandenen sozialen Ungleichheit leiten sollen, zu durchbrechen, verlangt eine horizontale Form wechselseitiger Verpflichtungen und antizipatorische Phantasie. Sie verlangt daher auch, daß alle einsehen können, wie sie heute partizipieren. Feministische Ethik, so wir solche entwickeln wollen, kann also nicht allein gesellschaftskritisch sein, sie muß auch abzielen auf die kritische Selbstbearbeitung der eingelassenen Personen. Wenn wir unser Wollen an die Stelle gesellschaftlichen Sollens setzen, müssen wir

dieses Wollen, welches wir in dieser Gesellschaft erwarben und welches daher auch Wünsche und Träume für Unterdrückung und Unterwerfung enthält, also herrschaftsbejahend sein kann, bearbeiten. Tatsächlich gehe ich von der Annahme aus – ohne die allerdings ohnehin alle Suche nach Eingriff, Veränderung, besseren Verhältnissen, Frieden usw. illusionär wäre –, daß Menschen an sich als gesellschaftliche Wesen voneinander abhängig sind und füreinander leben müßten und dies auch wollen.⁷ Ich gehe also davon aus, daß die einzelnen Menschen als soziale Menschen lernen, sich entwickeln, schöpferisch sind und phantasievoll, und dies mit allen Sinnen, und daß sie auch miteinander leben wollen.

Daß sie es so häufig nicht tun, ist einmal den Umständen geschuldet, unter denen sie leben, zum anderen ihnen selbst, die sie sich im Laufe ihres Lebens so mit diesen Umständen verbunden haben, daß sie selbst zur Fortdauer schlechter Verhältnisse beitragen. Unter der Voraussetzung, daß sie »menschlich« sein wollen, werden sie vielfach zerrissen und widersprüchlich existieren (wie dies am eingangs zitierten Beispiel des *Guten Menschen von Sezuan* bei Brecht eindrücklich vorgeführt wird). Fühlen und Denken passen nicht zueinander (so verspüren wir Haß, Neid, Eifersucht, Verachtung, die wir doch nicht als bejahenswerte Gefühle schätzen, alltäglich), ja selbst die Wünsche können noch in sich gegensätzlich sein.⁸ Der Umgang mit sich selbst wird so schwierig wie der mit den Verhältnissen. Verstehen wir mithin uns selbst als widersprüchlich in die Moralform eingelassen, so ist ein Versuch, gesellschaftliche Veränderung dadurch zu erreichen, daß die bisherigen männlichen und weiblichen moralischen Urteile, die wir als Dimensionen der sozialen Konstruktion der Geschlechter entzifferten, einfach zusammengefügt und von beiden Geschlechtern im Wechsel oder je halbtags gelebt werden (wie dies Gilligan vorschlägt), illusionär. Die Spezifik dessen, was in unseren Gesellschaften als fürsorglich oder gerecht angenommen und praktiziert wird, ist selbst von Herrschaft durchsetzt. Oder, um es mit Brecht zu sagen, die Gesellschaft kann nur so bleiben, wie sie ist, wenn man tatsächlich annimmt, daß die beiden Geschlechter je ein halb gutes, halb-menschenwürdiges Dasein geführt hätten, das durch Zusammenfügung ganz gut würde. Wir werden umgekehrt davon ausgehen müssen, daß nicht das, was wir z. B. als Weibliches kennen, einfach der fehlende Teil des »Männlichen« ist, sondern daß beides je spezifische, sich wechselseitig stützende Formen sind, mit sozialer Ungleichheit, mit Herrschaft und Unterdrückung zu leben.

Unter diesen Voraussetzungen entwickelten wir Erinnerungsarbeit als eine Methode, etwas über den Zusammenhang von individueller Entwicklung und Gesellschaftsentwicklung zu erfahren und in dieser Weise zu studieren, wie wir in Gesellschaft kommen, Persönlichkeit ausbilden. Die Empirie geschieht unter Einschluß der Erforschten in den Forschungsprozeß. Auch für die einzelnen soll damit Begreifen an die Stelle von Bewußtlosigkeit gesetzt werden, um größere Handlungsfähigkeit zu erreichen. Mit Erinnerungsarbeit könnten wir uns auf dem Feld feministischer Ethik schließlich folgende Ziele stellen:

Wir wissen um die Not der Veränderung von Gesellschaft. Wir prüfen uns selbst, die wir in den Verhältnissen leben, unsere je eigene Not und unser Leid. Wir untersuchen in unseren Erfahrungen, wo wir zur Wiederherstellung von Herrschaft und Unterdrückung beitragen, obwohl wir das nicht wollen; und wo

wir Stärken haben, auf die wir bauen können, um tatsächlich so eingreifen zu können und in eine Richtung zu gehen, die wir als notwendig erkannt haben. Und am wichtigsten und zugleich auch schwierigsten scheint mir, daß wir uns dafür als Frauen zusammenschließen. Dabei können wir wohl davon ausgehen, daß die herrschende Moral auch eine Form ist, in der die Abwesenheit »gesellschaftlicher Moral«, verstanden als Unrechtsbewußtsein, ertragen wird. Solches läßt sich ausgezeichnet studieren an den Debatten über die Quotierung von Positionen und Chancen in der Gesellschaft für Frauen und auch für ethnische Minderheiten. Die Stimmen, die eine Verteidigung des status quo für ethisch begründbar halten und entsprechend eine Bevorzugung der bislang Diskriminierten für ungerecht, sind dabei in der Mehrzahl – unter ihnen finden sich nicht wenige von Frauen.⁹

Eine feministische Ethik ist eine praktische Frage: sie begründet subversive Moral und empfiehlt somit eine Haltung, die aus Liebe zu den Menschen und allem Lebendigen den praktischen Verstand einsetzt für Gesellschaftsanalyse, mit allen Sinnen sich selbst der Veränderung stellt und zusammen mit anderen politischen Eingriff vorsieht. Vielleicht habe ich an dieser Stelle auch meinen Titel eingeholt, wofern ich jetzt empfehle, das Imaginäre nicht nur als Schein und Einbildung, sondern auch als Projekt und Hoffnung zu lesen.

Anmerkungen

- 1 Nel Noddings ist Professorin in Stanford, USA. Ihr Buch *Caring* (1984) wurde zu einem großen Erfolg.
- 2 Sarah Hoagland ist Professorin für Philosophie in Chicago. Sie wurde bekannt durch ihr Buch *Die Revolution der Moral* (1988, dt. 1991; vgl. auch die Rezension in *Argument* 194, 601ff).
- 3 Vgl. auch meine Kritik in *Erinnerungsarbeit* (1990b).
- 4 Zur Problematik des Alltagsverstands vgl. meinen Beitrag »Methodenfragen feministischer Alltagsforschung« in diesem Heft.
- 5 Vgl. die Rezension in diesem Heft.
- 6 Vgl. die Rezension in *Argument* 203 (1994), 99-103.
- 7 Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die größere Arbeit von Sharon D. Welch (1990), die anstelle von Verzweiflung an der bisherigen Kultur eine Haltung der Liebe zu Mensch und Natur als feministische Ethik vorschlägt.
- 8 Vgl. u.a. meine Analyse zu »Tagräumen« (1990c).
- 9 Vgl. u.a. Rössler 1993 (siehe auch die Rezension in diesem Heft).

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W., 1951: *Minima Moralia*. Frankfurt/M
- Baier, Annette C., 1993: »Hume, der Moraltheoretiker der Frauen?« (1987). In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 105-134
- Buse, Gunhild, 1993: *Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug*. Mainz
- de Beijer, Dorry, 1991: »Bausteine für eine feministische Ethik der Fortflanzung«. In: *Schlangenbrut* 35
- Döbert, Rainer, 1991: »Männliche Moral – weibliche Moral« (1988). In: Nunner-Winkler (Hrsg.), 121-146
- Friedman, Marylin, 1993: »Jenseits von Fürsorglichkeit: Die Ent-Moralisierung der Geschlechter« (1987). In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 241-266

- Gilligan, Carol, 1984: Die andere Stimme. Lebenskonflikt und Moral der Frau. München, Zürich (In A Different Voice, Cambridge/Mass. 1982)
- dies. und Grant Wiggins, 1993: »Die Ursprünge der Moral in den frühkindlichen Beziehungen« (1992). In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 69-104
- Hampshire, Stuart, 1991: »Öffentliche und private Moral« (1983). In: Nunner-Winkler (Hrsg.), 314-334
- Hartsock, Nancy, 1983: Money, Sex and Power. Toward a Feminist Historical Materialism. Boston
- Haug, Frigga, 1990: »Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch« (1983). In: dies., Erinnerungsarbeit. Hamburg, 90-115
- dies., 1990b: »Frauen und Staat bei Carol Gilligan«. In: dies., Erinnerungsarbeit. Hamburg, 125-130
- dies., 1990c: »Tagträume. Dimensionen weiblichen Widerstands« (1984). In: dies., Erinnerungsarbeit. Hamburg, 151-174
- dies. und Eva Wollmann (Hrsg.), 1993: Hat die Leistung ein Geschlecht? Erfahrungen von Frauen (AS 219: Argument-Sonderbände). Hamburg
- Haug, W.F., 1987: »Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral«. In: ders., Pluraler Marxismus, Bd.2. Berlin/W
- Hoagland, Sarah Lucia, 1991: Die Revolution der Moral. Neue lesbisch-feministische Perspektiven. Berlin (Lesbian Ethics. Toward New Value, 1988)
- dies., 1993: »Einige Gedanken über das Sorgen« (1991). In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 173-194
- Jaggar, Alison M., 1993: »Feministische Ethik: Ein Forschungsprogramm für die Zukunft« (1989). In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 195-218
- Moller Okin, Susan, 1993: »Von Kant zu Rawls: Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit« (1990). In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 305-334
- Nagl-Docekal, Herta, und Herlinde Pauer-Studer, 1993: Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik. Frankfurt/M
- dies., 1993a: »Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung«. In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 7-32
- Nails, Debra, 1991: »Carol Gilligans Fehlvermessung des Menschen« (1983). In: Nunner-Winkler (Hrsg.), 101-108
- Noddings, Nel, 1984: Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. Berkeley
- dies., 1993: »Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?« (1984). In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 135-172
- Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.), 1991: Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt/M
- dies., 1991: »Gibt es eine weibliche Moral?« (1988). In: Nunner-Winkler (Hrsg.), 147-161
- O'Neill, Onora, 1993: »Einverständnis und Verletzbarkeit: Eine Neubewertung von Kants Begriff der Achtung für Personen« (1985). In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 335-368
- Pauer-Studer, Herlinde, 1993: »Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen«. In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), 33-68
- Rössler, Beate (Hrsg.), 1993: Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Debatte. Frankfurt/M, New York
- Tugendhat, Ernst, 1993: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/M
- dies., 1993a: »Gerechtigkeit«. Vortrag auf dem Symposium »Normen, Werte und Gesellschaft« in Wien, 1.10.
- dies., 1993b: »Die Kontroverse um die Menschenrechte«. Vortrag auf dem Symposium »Normen, Werte und Gesellschaft« in Wien, 1.10.
- Walker, Lawrence J., 1991: »Geschlechtsunterschiede in der Entwicklung des moralischen Urteils« (1984). In: Nunner-Winkler (Hrsg.), 109-120
- dies., 1983: »In a Diffident Voice: Cryptoseparatist Analysis of Female Moral Development«. In: Social Research, vol. 50, nr. 3, Autumn, 665-695
- Welch, Sharon D., 1990: A Feminist Ethic of Risk. Minneapolis

PERIPHERIE

ZEITSCHRIFT FÜR POLITIK UND ÖKONOMIE IN DER DRITTEN WELT
Forum theoretisch orientierter Analyse und Diskussion zu Fragen der Dritten Welt

PERIPHERIE versteht sich als Forum der Diskussion über Unterentwicklung, die Beziehungen zwischen den Industrieländern und der »Dritten Welt« sowie über die Solidarität mit Emanzipationsbewegungen. Unser Interesse richtet sich insbesondere auf:

- Problembereiche, die in der »Dritten Welt« wie auch in den Industrieländern Anstöße zu sozialen Bewegungen gegeben haben (Ökologie, Rassismus und Ausländerfeindlichkeit, Frauendiskriminierung)
- die Neuformierung von Weltwirtschaft und Weltpolitik nach dem Ende der Blockkonfrontation
- Umweltkrisen als globale und lokale Herausforderung
- regionale Differenzierung und soziale Polarisierung innerhalb der Peripherie
- Demokratisierungsprozesse und Menschenrechte
- Geschlechterverhältnisse
- Kulturelle Bewegungen und Prozesse

Als zentrale Aufgabe wissenschaftlicher Diskussion in den Industrieländern sehen wir es an, einen Beitrag zur Orientierung politischer Praxis zu leisten sowie die Diskussion mit Autorinnen und Autoren aus der »Dritten Welt« zu fördern.

die letzten Nummern:

- | | |
|-----------|----------------------------------|
| Nr. 47/48 | Geschlechterverhältnisse |
| Nr. 49 | Migration |
| Nr. 50 | Modernisierung ohne Alternative? |

die neuen Hefte:

- | | |
|-----------|--------------------------------|
| Nr. 51/52 | Ökologie und Ökonomie |
| Nr. 53 | Anstöße zur Methodendiskussion |

in jedem Heft:

Buchbesprechungen, Eingegangene Bücher, Summaries

Bezug:
LN-Vertrieb
Gneisenaustraße 2
10961 Berlin

Vierteljahresschrift (112 S.)
Einzelheft DM 13,- / Doppelheft DM 25,-
Abo Einzelperson DM 45,-
Abo Institutionen DM 80,-
Überseeabo (Luftpost) DM 65,- (DM 100,-)

Herlinde Pauer-Studer

Das Rechte oder das Gute?

Feministische Kritik an Liberalismus und Kommunitarismus

Im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit der modernen Moralphilosophie und politischen Philosophie haben einige feministische Theoretikerinnen mehr oder weniger offen mit den kommunitaristischen Gegenpositionen zum Liberalismus sympathisiert. Auf den ersten Blick scheint tatsächlich eine enge Übereinstimmung zwischen der feministischen Kritik¹ an Theorien liberalen Zuschnitts und den Einwänden von seiten kommunitaristischer Denker gegeben. So teilen die Kommunitaristen die Skepsis gegenüber dem abstrakt-universalistischen Zuschnitt gegenwärtiger Moralphilosophie. Ihre entschiedene Ablehnung eines sich aus konkreten Lebensbezügen lösenden moralischen Konstruktivismus (vgl. MacIntyre 1987; Walzer 1990) und ihre These, daß eine angemessene Rekonstruktion moralischer Begriffe nicht ohne Reflexion auf die für unsere Identität konstitutiven sozialen Bindungen auskommt, ergänzt sich, oberflächlich betrachtet, mit den feministischen Ansätzen zu einer kontextsensitiven Moraltheorie, welche die besonderen Situationen und konkreten Erfahrungen der (weiblichen) Moralsubjekte berücksichtigt. Wie die an die Arbeiten Carol Gilligans anknüpfende feministische Ethik-Debatte gezeigt hat, stellen die wegen ihrer geschlechtsspezifischen Konnotationen in den repräsentativen Moraltheorien zu meist verlorengegangenen Haltungen der Fürsorglichkeit, Sympathie und Anteilnahme bedeutsame moralische Werte dar. Auf Fragen des Rechtes und der Gerechtigkeit konzentrierte liberale Moraltheorien übergehen schlicht diese – in ihrem kategorialen Rahmen schwer zu fassende – Dimension von Moral. Feministische Philosophinnen haben geltend gemacht, daß schon der theoretische Entwurf einer auch für Frauen akzeptablen Form gesellschaftlichen Zusammenlebens auf mehr soziale Ideale als nur Gerechtigkeit und individuelle Rechte angewiesen bleibt, und daß sich der Wert der Gerechtigkeit nur in Kombination mit diesen anderen Werten entfalten kann (vgl. Baier 1987). Die feministische Forderung, eine »Moral der Gerechtigkeit« mit einer »Moral der Liebe« zu kombinieren, scheint sich so gesehen mit kommunitaristischen Bestrebungen zu decken, gegenüber liberalen Theorien wieder Gemeinschaftswerte und Konzeptionen des Guten stark zu machen.

Die feministische Distanz zum Liberalismus zeigt sich auch auf politischer Ebene. Mit seiner Betonung von Autonomie und Gleichheit präsentiert sich der Liberalismus als logischer Anknüpfungspunkt der Emanzipationsbewegungen von Frauen. Doch trotz der vielversprechenden Formeln des liberalen Programms – Freiheit, Chancengleichheit und Anerkennung individueller Rechte – hat sich auch in liberalen Gesellschaften an der Benachteiligung und Ungleichbehandlung von Frauen nur wenig geändert. So sind Frauen in allen Bereichen des öffentlichen Lebens nach wie vor unterrepräsentiert, ihre Chancen auf eine berufliche Laufbahn sind deutlich geringer als jene von Männern, und der

überwiegende Teil der einkommensschwachen und von Sozialhilfe lebenden Mitbürger sind Frauen. Die Unterschiede in den individuellen Möglichkeiten von Frauen und Männern und der »ungleiche Wert der Freiheit« (vgl. Rössler 1992a) sind so gravierend, daß eine Reihe feministischer Theoretikerinnen bezweifelt, daß sich aus dem Liberalismus überhaupt die begrifflichen und theoretischen Grundlagen für eine den Interessen von Frauen angemessene politische Theorie gewinnen lassen.² Für viele Feministinnen liegt die entscheidende Schwäche des Liberalismus in der rein formalen Interpretation der grundlegenden Begriffe von Gleichheit und Gerechtigkeit und in der negativen Konzeption von Freiheit als der Forderung der Nicht-Einmischung. Denn nur auf der Basis eines materialen Begriffs der Gleichheit als der Herstellung gleicher Verhältnisse und eines positiven Freiheitsbegriffs ließen sich überhaupt strukturelle Maßnahmen zur Korrektur der im Ergebnis ungleichen Situation von Frauen begründen (vgl. Jaggar 1993). Auf dieser Ebene ergeben sich gleichfalls Querverbindungen zum Kommunitarismus, denn auch kommunitaristische Kritiker haben den Begriff der negativen Freiheit hinterfragt und dafür plädiert, bei materialen Werten und einer Konzeption des Guten Anleihen zu machen, um die Leerstellen der liberalen Theorie auszugleichen (siehe Taylor 1985; MacIntyre 1987 und Sandel 1982).

Im folgenden versuche ich zu zeigen, daß der Kommunitarismus weder in moraltheoretischer noch in politischer Hinsicht feministische Anliegen stützt, die Auseinandersetzung mit ihm aber klarstellt, wo die feministische Umformung des Liberalismus wirklich ansetzen sollte.

Einer der auffallendsten Berührungspunkte von Feminismus und Kommunitarismus liegt in der Kritik der abstrakten Subjektkonzeption der liberalen Theorie. Der Kommunitarismus beklagt die Vereinzelung und Fragmentierung moderner Gesellschaften, den Verlust an Gemeinsamkeit und sozialen Bindungen. Liberale Individuen sind auf sich zurückgeworfene Einzelkämpfer in einer von Konkurrenz geprägten Gesellschaftsstruktur; sie verfolgen ihre Eigeninteressen auf wohlkalkulierte Weise und kennen keine Verbindlichkeiten und Verantwortlichkeiten gegenüber der Gesellschaft als ganzer. Dem Liberalismus entgeht nach Meinung der Kommunitaristen, daß ohne gemeinschaftsbezogene Orientierung des individuellen Handelns und ohne eine Konzeption des *common good* ein moralischer Erosionsprozeß einsetzt, der sozial und politisch nicht mehr auffangbar ist und die Möglichkeiten eines guten und gelingenden Zusammenlebens unterläuft.

Die atomistische Subjektkonzeption liberaler Theorien scheint kommunitaristischen Denkern das genaue Spiegelbild moderner Verhältnisse: der Liberalismus als politische Theorie geht aus von einem aus allen sozialen Strukturen gelösten Subjekt, das auf sich gestellt seine Ziele und Zwecke verfolgt, für die es sich autonom und unabhängig von allen sozialen Bezügen entschieden hat. Auf moraltheoretischer Ebene finden die Grundannahmen des Liberalismus ihren Niederschlag in einer Ethik-Konzeption, die sich lediglich auf moralische Rechte und Grundsätze der Gerechtigkeit konzentriert und das moralische Subjekt nur als ein abstraktes Vernunftwesen begreift.

Von feministischer Seite wurde immer wieder auf die weltfremden Züge der liberalen Subjektkonzeption hingewiesen, die übersieht, daß »auch das autonome

Individuum irgendwo sozialisiert werden muß« (Rössler 1992b, 76). Das Gesellschaftsbild der liberalen politischen Theorie reflektiert, wie Seyla Benhabib bemerkt, »eine seltsame Welt: eine Welt, in der Individuen erwachsen sind, bevor sie geboren wurden, in der Jungen Männer sind, bevor sie Kinder waren; eine Welt, in der weder Mütter noch Ehefrauen noch Schwestern existieren« (1989, 466). Das »bindungslose« Konzept des Selbst ist, wie Kritikerinnen betont haben, auf einen genuin »männlichen« Erfahrungsbereich zugeschnitten und widerspricht einer für Frauen »grundlegenden« Erfahrung der besonderen Verbundenheit mit einer anderen Person: »It is absurd to think of a mother and child as two molecules who have bumped into each other and will then go their own ways again unaffected by the encounter.« (Geschner 1989, 134) Eine abstrakt-atomistische Subjektkonzeption scheint nicht zuletzt deshalb verfehlt, weil sie die Rolle von familiären Sozialisationsleistungen und den Geschlechter-Kontext, in dem die Identitätsbildung steht, nicht berücksichtigt.

Eine genauere Analyse der kommunitaristischen Kritik am liberalen Subjekt zeigt jedoch, daß die Parallelen zu den feministischen Einwänden nur höchst oberflächlichen Charakter haben und die feministischen und kommunitaristischen Argumentationen bereits auf dieser Ebene deutlich auseinanderdriften. Feminismus und Kommunitarismus haben eine unterschiedliche Vorstellung des »sozialen Selbst«.

Die detaillierteste Formulierung der kommunitaristischen Subjektkritik findet sich bei Michael Sandel (1982 und 1993). Seine Einwände richten sich gegen die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, die in ihrer ursprünglichen Fassung moralphilosophische und politiktheoretische Überlegungen kombinierte. Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* (1979) geht von einem Primat des Rechten gegenüber dem Guten aus. Dies bedeutet, daß die Festlegung von Grundsätzen der Gerechtigkeit Vorrang gewinnt gegenüber Fragen des Guten, da der Liberalismus einen Freiraum schaffen will, in dem Individuen ihre unterschiedlichen Konzeptionen des Guten und des guten Lebens verfolgen. Von der Formulierung einer substantiellen Theorie des Guten nimmt Rawls Abstand, da dies dem Wertpluralismus moderner Gesellschaften widerspreche und zu individuellen Freiheitsverlusten führe. Charakteristisch für Rawls' Liberalismus ist die Neutralität gegenüber sich in unterschiedlichen Wertvorstellungen ausdrückenden individuellen Konzeptionen des guten Lebens, sofern diese nicht die aus den Voraussetzungen der Freiheit und Gleichheit aller hergeleiteten Grundsätze der Gerechtigkeit verletzen.

Rawls stützt seine Theorie bekanntlich mit einem vertragstheoretischen Gedankenexperiment: Individuen, die sich in einer Ausgangsposition anfänglicher Gleichheit und Freiheit befinden und nur sehr allgemeine Kenntnisse über sich selbst haben und ihre spätere Position in der Gesellschaft nicht kennen, überlegen, für welche Grundsätze der Gerechtigkeit und damit für welche Struktur der Gesellschaft sie sich, geleitet vom aufgeklärten Selbstinteresse, entscheiden würden (ebd., 160). Mit der Voraussetzung, daß die Personen des »Urzustands« hinter einem Schleier der Unwissenheit die Grundstruktur ihrer Gesellschaft bestimmen, verfolgt Rawls zwei Ziele: Zum einen versucht er sicherzustellen, daß die Wahl der Grundsätze frei bleibt von Parteilichkeiten und subjektiven

Vorteilserwägungen, und zum anderen will er für die soziale Ausgewogenheit der so beschlossenen Gesellschaftsordnung sorgen, da die Individuen in Unkenntnis dessen, ob sie arm oder reich, gesund oder behindert, besonders begabt oder nur durchschnittlich veranlagt sind, ja nicht sicher sein können, daß sie nicht zu den schwächsten Gesellschaftsmitgliedern zählen, die auf die Solidarität anderer angewiesen sind.

Rawls' Primat des Rechten vor dem Guten impliziert nach Sandel eine Subjektkonzeption, die das Subjekt als seinen Zielen und Zwecken vorgeordnet begreift. Beide Voraussetzungen lehnt Sandel ab, und er versucht im wesentlichen, über den Nachweis der irrigen Subjektkonzeption auch die erste Annahme zu widerlegen: da die liberale Sicht der Person nicht überzeugt, ist auch die Priorität des Rechten vor dem Guten nicht haltbar.³ Rawls' Gedankenexperiment des Urzustands setzt das »Bild des ungebundenen, d.h. gegenüber Zwecken und Zielen als primär und unabhängig verstandenen Selbst« voraus (Sandel 1993, 24). Ein durch die Wahlmöglichkeit immer nur auf kontingente Weise mit seinen Zielen verknüpftes Subjekt werde zu einer geistähnlichen, mystischen Entität, denn die Ziele und Bindungen eines Individuums betrachtet Sandel gerade als konstitutiv für personale Identität und davon nicht ablösbar. Unsere Identität ist geformt von den Umständen und Gemeinschaften (primär der Familie), in die wir geboren wurden. Er erklärt die liberale Subjektkonzeption nicht nur für epistemisch inkohärent, sondern wirft ihr auch vor, »auf Kosten jener Loyalitäten und Überzeugungen« zu gehen, »deren moralische Kraft teilweise auf dem Faktum beruht, daß sie in unserem Leben untrennbar mit unserem jeweiligen Selbstverständnis verknüpft sind, d.h. mit uns als den Mitgliedern dieser Familie, dieser Gemeinschaft, dieser Nation oder dieses Volkes, mit uns als den Repräsentanten dieser Geschichte, als den Bürgern dieser Republik« (ebd., 29).

Sandels Kritik an Rawls' Begriff des Subjekts hat eine metaphysisch-ontologische und eine normative Dimension, und auf beiden Ebenen verfehlt sie ihr Ziel. Metaphysisch-ontologisch gesehen ist sie nicht überzeugend, da wir natürlich nicht zu einem identitätslosen Etwas ohne alle personalen Konturen degenerieren, wenn wir unsere Ziele überdenken und uns gegebenenfalls von manchen unserer Rollen und Bindungen distanzieren. Daß Ziele und Bindungen unsere Identität ausmachen, bedeutet nicht, daß wir sie nicht überdenken und durch neue Orientierungen ersetzen können (vgl. Kymlicka 1990, 213ff). Auf metaphysisch-ontologischer Ebene ist die Kontroverse offensichtlich zugunsten der liberalen Subjektkonzeption entschieden, abgesehen davon, daß dieser Aspekt der Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus inzwischen als wenig ergiebig gilt (vgl. Forst 1993, 183).⁴ Zudem läßt sich aus dem Disput über die angemessene metaphysische Fassung des Subjektbegriffs für eine feministische Subjektkritik nichts gewinnen (vgl. Friedman 1992, 104ff). Aus feministischer Perspektive ist die atomistische Subjektkonzeption problematisch, da individualistischen Ichs Verbundenheit, Anteilnahme und Zuwendung fremd bleiben, und weil sie unfähig sind zu Bindungen, die auf Vertrauen und der Wahrnehmung wechselseitiger Bedürfnisse basieren. Die feministische Argumentation, die dahin geht, daß ein »soziales Selbst« aus Gründen moralischer Wertigkeit vorzuziehen ist, hat also mit metaphysischen Überlegungen nichts zu tun. Die

Frage des Subjekts stellt sich für die Moralphilosophie und politische Philosophie nur insofern, als das jeweilige Personenbild bereits prinzipielle *normative Voraussetzungen* reflektiert. Mit anderen Worten: Die Gleichsetzung des moralischen Subjekts mit einem egoistischen Nutzenmaximierer verdient nicht deshalb Kritik, weil der aufgeklärte Egoist ein »abstraktes« Subjekt darstellt, sondern weil sich in dieser Definition ein Verständnis von Moral reflektiert, gegen das aus feministischer Sicht einiges spricht. Bezogen auf die politische Theorie: die Charakterisierung des politischen Subjekts als eines konkurrenzorientierten Ich, das seine Beziehungen zu anderen nur an strategischen Vorteilsabwägungen ausrichtet, bedeutet bereits eine Akzentsetzung zugunsten eines von Konkurrenz, Wettstreit und Aggression bestimmten Sozialgefüges. Entscheidend ist die normative, nicht die metaphysische Ebene.

Aus normativem Blickwinkel ist das kommunitaristische Subjektverständnis jedoch inakzeptabel, da die kommunitaristischen Denker in ihrer glorifizierenden Sicht von Gemeinschaft eine unkritische Haltung gegenüber den Wertvorstellungen jener Gruppen einnehmen, denen das Individuum »zugehört«, wobei sich Feministinnen uneingeschränkt auch kaum jenen Sozietäten (Nachbarschaft, Volk, Nation, Bürger) zurechnen werden, die Sandel als paradigmatisch anführt. Sandels Begriff personaler Identität konstruiert einen praktisch unauflösbaren Zusammenhang zwischen dem Ich und den Werten der Gemeinschaften, in denen es lebt. Die Zugehörigkeit zu Gemeinschaften und die Identifikation mit deren Überzeugungen werden von den Individuen nicht gewählt oder bewußt anerkannt, sondern können höchstens in einem Prozeß der Selbstreflexion als Teil ihrer Identität entdeckt werden. Ähnlich verknüpft MacIntyre die Suche nach dem Guten und dem guten Leben mit den aus unseren sozialen Bindungen resultierenden Rollen: »Ich bin ein Bürger dieser oder jener Stadt, ein Mitglied dieser oder jener Zunft oder Berufsgruppe; ich gehöre zu dieser Sippe, diesem Stamm, dieser Nation. Was also gut für mich ist, muß gut für jemanden sein, der diese Rollen innehat.« (MacIntyre 1987, 293f)

Die normativen Implikationen des kommunitaristischen Personenbegriffs sind schlicht absurd. Für moderne Individuen und emanzipierte Frauen folgen aus dem zufälligen Umstand, daß sie in einem bestimmten Land in eine bestimmte Familie geboren wurden, keinerlei Postulate darüber, wie sie ihr Leben führen sollen und worin sich ein gutes Leben auszeichnet. Eine Klärung unseres Selbstverständnisses hat nichts mit einer Entdeckung unveränderlicher Gebundenheiten durch unveränderliche Zugehörigkeiten zu tun. Personale Identität bestimmt sich zwar auch über soziale Bindungen und Werte, die wir anerkennen, aber weder handelt es sich dabei um deterministische Konstanten noch sind sie der autonomen Interpretation und Gestaltung wie auch dem kritischen Überdenken entzogen. Für Feministinnen ist ihre Identität gerade mit der Überwindung der – in einer meist unfreiwilligen Sozialisation – auf sie projizierten Rollenerwartungen verknüpft. Die Vorstellung, daß das Selbst vollständig bestimmt ist von den Gruppen und Traditionen, die zufällig seine soziale Umgebung ausmachen, ist unangemessen, »because it fails to explain our experiences of becoming feminists« (Greschner 1989, 135). Gerade die feministische Theorie, der es nicht zuletzt um die Demaskierung des patriarchalen Zuschnitts unserer sozialen

Institutionen geht, kann Gemeinschaftsgebundenheiten und »identitätskonstitutiven« Bindungen, für die man sich nicht entscheidet, nur mit tiefer Skepsis und Ablehnung begegnen (vgl. auch Benhabib/Cornell 1987, 11ff). Das Identitätsverständnis der Kommunitaristen, welches die Person einfach mit ihren (konventionell zugeordneten) Rollen gleichsetzt und hier nicht differenziert, und insbesondere der unverhohlene Traditionalismus MacIntyres, haben mit feministischen Überlegungen nicht das geringste zu tun, und von den scheinbar vorhandenen Parallelen der Kritik am liberalen Subjekt ist so gut wie nichts geblieben. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die liberale Subjektkonzeption – ein seine Ziele und Zwecke wählendes Individuum – in Wirklichkeit einer feministischen Position näher steht als die kommunitaristische Sicht der Person.

Was ist nun aber mit den erwähnten Verkürzungen des Personenbegriffs der liberalen Theorie? Für die liberalen Subjekte spielen ihre Sozialisation und ihre Geschlechtsidentität keine Rolle, und das Ausklammern dieser Aspekte beläuft sich auf ein nicht bestreitbares Defizit, das es zu korrigieren gilt. Das Problem liegt aber nicht in der soziologischen Fehlzeichnung – die Entwicklung einer empirisch stimmigen Anthropologie ist weder Aufgabe der Moraltheorie noch der politischen Philosophie –, sondern in den normativen Konsequenzen: der Ausgrenzung ganz bestimmter Problemstellungen. Ein von Sozialisationsbedingungen und der Geschlechtsidentität abstrahierender Begriff der Person ist der Indikator für die blinden Flecke der liberalen Theorie – sie analysiert weder die Institution der Familie noch verfolgt sie die tiefgreifenden Asymmetrien im Status von Frauen und Männern quer durch die sozialen Institutionen. So spricht etwa Rawls in seiner Gerechtigkeitstheorie das Problem der gerechten Arbeitsverteilung und der Chancengleichheit in der Familie an keiner Stelle an; er setzt einfach voraus, daß Familien gerecht sind. Diese Ignoranz hängt offensichtlich damit zusammen, daß Rawls die Frage der Geschlechtsidentität in der Urzustands-Entscheidung nicht thematisiert. Hätte er explizit die Bedingung eingeführt, daß die Subjekte im Urzustand nicht wissen, ob sie Frauen oder Männer sein werden, so würde die derzeitige Form der Familie schwerlich den Entscheidungsprozeß des Urzustands überleben.⁵ Denn für das nach wie vor gelebte Familiensystem, das durch die ungleiche Verteilung häuslicher Lasten und Pflichten für eine Benachteiligung der Frauen innerhalb wie außerhalb der Familie sorgt, kann sich ein rationales Subjekt nur entscheiden, wenn es mit Sicherheit davon ausgehen kann, daß es nie eine Frau sein wird. Der Liberalismus als politische Theorie hat sich mit der Institution der Familie so gut wie nicht beschäftigt und sich davor gehütet, die Vertragsidee auf die Familie anzuwenden.

Aber um den Kommunitarismus steht es in dieser Hinsicht nicht besser. So bemüht Sandel (1982, 32f) ausgerechnet die Familie als Beispiel, um gegen Rawls' Primat der Gerechtigkeit zu argumentieren: in einer von Liebe und Zuwendung getragenen Familiensituation sei Gerechtigkeit nicht die »erste Tugend«. Die »höheren Ziele« der idealen Familie liegen jenseits der Gerechtigkeit; Gerechtigkeit gewinnt nur Priorität, wenn Dissens und Streit die vormals harmonische Familiensituation zerstören, und der Einzug der Gerechtigkeit komme einem Verlust an Moralität gleich. Michael Walzer, dessen Buch *Sphären der Gerechtigkeit* den kommunitaristischen Gegenentwurf zu Rawls' Gerechtigkeitstheorie

darstellt, setzt sich zwar mit der Familie auseinander, aber seine Analyse krankt gleichfalls an einem rein sentimental-familiären Verständnis. Die Familie ist für Walzer ein Ort der Ungleichheit, wobei er die Ungleichheit auf das unterschiedliche Maß, in dem die einzelnen Familienmitglieder Liebe, Zuwendung und Zuneigung erfahren, bezieht. Da Walzer die Familie primär als »emotionale Einheit« sieht, »in der Liebe angesammelt und weitergegeben wird« (1992, 330), nimmt er auch an, daß den Frauen innerhalb der Familie »erhebliche Macht« zukomme. Weder sieht er, daß in der Familie noch andere soziale Güter als Liebe und Zuneigung zur Verteilung kommen, noch reflektiert er den strukturellen Zusammenhang zwischen der ungleichen Verteilung von Hausarbeit wie Kindererziehung und der außerfamiliären Benachteiligung der Frauen auf dem Arbeitsmarkt (vgl. Nagl-Docekal 1993).

Wie feministische Theoretikerinnen gezeigt haben, kommt der Familie eine Schlüsselfunktion in der Ungleichstellung von Frauen zu, und eine den Interessen von Frauen angemessene politische Theorie kann auf eine Analyse und Restrukturierung dieser Institution – was eine Neuziehung der Grenzen von Öffentlichkeit und Privatheit insgesamt verlangt – nicht verzichten. In dieser Hinsicht bedarf die liberale Theorie einer feministischen Transformation, die aber nur in deutlicher Distanz zum Kommunitarismus erfolgen kann.

Warum diese entschiedene Ablehnung? Liefert der Kommunitarismus mit seiner Wiederbelebung der Idee des Guten nicht trotz allem wichtige Impulse für den Feminismus und für eine feministische Spielart des Liberalismus? Gerade wenn man bedenkt, daß dem Liberalismus in seinem entschiedenen Engagement für individuelle Freiheit phasenweise der Blick dafür verloren geht, daß ein konsequentes Beharren auf Nicht-Einmischung in schlichte Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal anderer umkippen kann, und daß aus liberaler Neutralität ohne normative Leitidee allein keine politischen Inhalte zu gewinnen sind? Solidarität und Gemeinsamkeit sind auch für den Feminismus zentrale Werte, und gleichfalls besitzt die Idee des Guten eine gewisse Anziehungskraft, da die allgemeine Vorstellung eines guten und gelingenden Lebens den notwendigen normativen Hintergrund bildet für die Benennung und Konkretisierung der Strukturbedingungen einer aus feministischem Blickwinkel akzeptablen Gesellschaftsform. In dem Zusammenhang sei daran erinnert, daß für viele Feministinnen eine zentrale Kategorie des Liberalismus – nämlich der Begriff der Rechte – assoziiert bleibt mit einer von Interessenkonflikten und Konkurrenz geprägten Gesellschaft; nach ihrer Auffassung darf der Feminismus die Utopie einer Gesellschaft, in welcher die Durchsetzung von individuellen Interessen gewissermaßen überflüssig wird, nicht gänzlich aufgeben. Abgesehen davon, daß eine realistische feministische Politik wohl besser auf dem festen Boden liberaler Grundsätze und Rechte bleibt, sollte sich aber die feministische Theorie keinesfalls von den kommunitaristischen Appellen an das Gute und die Gemeinschaftlichkeit täuschen lassen. Denn dort, wo der vage Gemeinschaftsbegriff der Kommunitaristen (siehe Koller 1993, 83- 91) und die nicht näher definierte Berufung auf das Gute – teils dient sie nur der Artikulation eines diffus-dumpfen Unbehagens an der Moderne – eine Konkretisierung erfahren, brechen die unüberbrückbaren Gegensätze zum feministischen Denken schlagartig auf.

Die Kommunitaristen sind relativ zurückhaltend, was die politische Umsetzung ihrer Vorstellungen betrifft. Eines der wenigen Beispiele, das Sandel für die Politik eines an kommunitaristischen Prinzipien ausgerichteten Gemeinwesens anführt, betrifft bezeichnenderweise die Pornographie: »Kommunitaristen lieben es wahrscheinlich eher als Liberale zu, daß eine Stadt pornographische Buchläden mit der Begründung verbietet, die Pornographie verstieße gegen ihre Lebensweise sowie die Werte, die sie aufrechterhält.« (1984; zit.n. Gutmann 1993, 79) Hier wird nun sehr deutlich, was die Kommunitaristen unter dem »gemeinsamen Guten« verstehen: nichts anderes als die konventionellen Moralüberzeugungen der Majorität, die unter dem bekannten Topos der »guten Sitten« nur allzu leicht zu jenem selbstgerechten Gesinnungsterror ausarten, der sich historisch immer wieder gegen die Interessen und Rechte der Frauen gewandt hat. Nun haben bekanntlich auch Feministinnen entschieden gegen die Pornographie Stellung bezogen (v.a. MacKinnon 1987, Teil III, und 1989, Kap. 11), aber ihre Einwände beziehen sich auf völlig andere Aspekte als den Verstoß gegen »kommunale Werte«. Der Pornographie wird vorgeworfen, daß sie Frauen instrumentalisiert und zum Objekt einer männlich definierten Sicht der Sexualität macht; Pornographie ist, wie Catharine MacKinnon nachhaltig betont, ein Mittel der Unterdrückung von Frauen, das andere Formen physischer und psychischer Gewalt gegen Frauen provoziert. Die feministische Kritik analysiert Pornographie im Zusammenhang mit den allgemeinen Mechanismen der Unterdrückung von Frauen und hält wohlweislich Abstand zu der Berufung auf die sittlichen Standards und Gewißheiten der Gemeinschaft.

Donna Greschner (1989, 144ff) zeigt an einem weiteren Beispiel, wie berechtigt und notwendig das Mißtrauen gegenüber dem Kommunitarismus ist. Die von 1969 bis 1988 in Kanada gültige gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs sah vor, daß der Abbruch nur dann erlaubt ist, wenn ein Komitee, dem mindestens drei Ärzte angehören, zu dem Schluß kommt, daß die Schwangerschaft das Leben oder die Gesundheit der Frau wahrscheinlich gefährdet. Dem Vorstandsgremium (*board*) der in Frage kommenden Krankenhäuser war es freigestellt, solche Komitees einzurichten oder nicht, und wenn sie sich dafür entschieden, bestimmte das Vorstandsgremium die drei zu nominierenden Ärzte. In der Praxis zeigte sich, wie Greschner ausführt, daß de facto die Kommunen die Möglichkeiten zu einem Schwangerschaftsabbruch im Krankenhaus vollständig kontrollierten, weil die Mitglieder der *boards* von den Bürgern der Gemeinden gewählt wurden: »Many hospital boards across Canada were elected for the sole purpose of stopping all abortions. Candidates for election to the boards ran openly and successfully on abortion-platforms... Here was local community in all its glory.« (Ebd., 145) Von einem kommunitaristischen Standpunkt aus läßt sich gegen ein solches Verfahren nicht das geringste einwenden, da es ja genau einer auf den Vorstellungen des »gemeinsamen Guten« basierenden kommunitaristischen Politik entspricht. Der Kommunitarismus bietet so gut wie keine argumentative Grundlage für eine liberale Abtreibungsregelung, denn eine solche läßt sich wohl nur über das Selbstbestimmungsrecht der Frau begründen, und für Rechte bleibt im Kommunitarismus kaum noch Raum.

In seiner Korrektur der liberalen Theorie auf moraltheoretischer wie politischer

Ebene darf der Feminismus durchaus auf soziale Werte wie Fürsorglichkeit, Anteilnahme, Mitgefühl, Solidarität und Verantwortlichkeit zurückgreifen, sofern er den Abstand zu deren kommunitaristischer Lesart wahrt. Denn Marilyn Friedmans Zusammenfassung der prekären Relationen von Feminismus und Kommunitarismus bleibt nichts hinzuzufügen: »However, communitarian philosophy as a whole is a perilous ally for feminist philosophy.« (1992, 103)

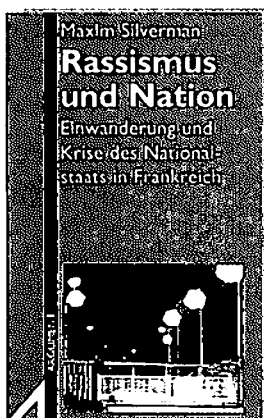
Anmerkungen

- 1 Es ist in gewisser Weise unangemessen, stets von *der* feministischen Kritik zu sprechen, wie es in diesem Aufsatz geschieht. Aber in bewußter Anerkennung der unterschiedlichen Spielarten von Feminismus und feministischer Philosophie, deren gemeinsamer Nenner in der Analyse der Unterdrückung der Frau liegt, und der Tatsache, daß man eben eine bestimmte Variante vertritt, mag diese Redeweise hingehen.
- 2 Für genauere Ausführungen siehe Jaggar (1983), Kap.7-10; vgl. auch Klinger (1994).
- 3 Für eine Kritik von Sandels Argumentationsaufbau siehe Kersting (1993, 195).
- 4 Kymlicka (1990, 214) ist wohl zuzustimmen, daß die Frage der adäquaten metaphysischen Fassung des Selbst ohnehin der Philosophie des Geistes und nicht der politischen Philosophie zuzurechnen ist.
- 5 Für eine entsprechende Modifikation der Theorie Rawls' siehe Okin (1989, Kap.5, bes. 105ff).

Literaturverzeichnis

- Baier, Annette, 1987: »The Need for More Than Justice«. In: Marsha Hanen und Kai Nielsen (Hrsg.), *Science, Morality & Feminist Theory*. Calgary (Canadian Journal of Philosophy, Suppl. Vol. 13), 41-56
- Benhabib, Seyla, 1989: »Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie«. In: Elisabeth List und Herlinde Studer (Hrsg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*. Frankfurt/M., 454-487 (engl. 1987)
- dies. und Drucilla Cornell, 1987: »Beyond the Politics of Gender«. In: dies. (Hrsg.), *Feminism as Critique*. New York, 1-15
- Forst, Rainer, 1993: »Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte«. In: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*. Frankfurt/M., New York, 181-212
- Friedman, Marilyn, 1992: »Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community«. In: Shlomo Avineri und Avner de-Shalit (Hrsg.), *Communitarianism and Individualism*. Oxford 1992, 101-119
- Greschner, Donna, 1989: »Feminist Concerns with the New Communitarians«. In: Allan C. Hutchinson und Leslie J.M. Green, *Law and the Community. The End of Individualism?* Toronto u.a., 119-150
- Gutmann, Amy, 1993: »Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus«. In: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*. Frankfurt/M., New York, 68-83 (engl. 1985)
- Jaggar, Alison M., 1983: *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.
- dies., 1993: »Differenz und Gleichheit der Geschlechter«. In: Beate Rössler (Hrsg.), *Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse*. Frankfurt/M., New York, 193-215 (engl. 1990)
- Kersting, Wolfgang, 1993: *John Rawls zur Einführung*. Hamburg
- Klinger, Cornelia, 1994: »Zwischen allen Stühlen. Die politische Theoriediskussion der Gegenwart in einer feministischen Perspektive«. In: *Schweizerisches Jahrbuch für politische Wissenschaft* 1994
- Koller, Peter, 1993: »Gemeinschaft und Gerechtigkeit im Disput zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Sonderband 2*, 75-109
- Kymlicka, Will, 1990: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford
- MacKinnon, Catharine A., 1987: *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*. Cambridge, Mass. und London

- dies., 1989: *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Mass. und London
- MacIntyre, Alasdair, 1987: *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt/M, New York
- Moller Okin, Susan, 1989: *Justice, Gender, and the Family*. New York
- Nagl-Docekal, Herta, 1993: »Die Kunst der Grenzziehung und die Familie«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, H.6, 1021-1033
- Pauer-Studer, Herlinde, 1993: »Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen«. In: Herta Nagl-Docekal und dies. (Hrsg.), *Jenseits der Geschlechtermoral*. Frankfurt/M, 33-68
- Rawls, John, 1979: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M (engl. 1971)
- Rössler, Beate, 1992a: »Der ungleiche Wert der Freiheit. Aspekte feministischer Kritik am Liberalismus und Kommunitarismus«. In: *Analyse & Kritik* 14, H.1, 86-113
- dies., 1992b: »Gemeinschaft und Freiheit. Zum problematischen Verhältnis von Feminismus und Kommunitarismus«. In: Christel Zahlmann (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion*. Berlin, 74-85
- Sandel, Michael J., 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge u.a.
- dies., 1984: »Morality and the Liberal Ideal«. In: *The New Republic*, 7.5.
- dies., 1993: »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«. In: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*. Frankfurt/M, New York, 18-35
- Taylor, Charles, 1985: »What's wrong with negative liberty«. In: dies., *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge u.a.
- Walzer, Michael, 1990: »Drei Wege in der Moralphilosophie«. In: dies., *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin, 9-42 (engl. 1987)
- dies., 1992: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt/M, New York (engl. 1983)



Argument Sonderband Neue Folge
Band 220, 224 Seiten
29 DM/228 ÖS/30 SF
ISBN 3-88619-220-2

Problem „Immigranten“?

Der Einwanderungsdiskurs bekam in Frankreich unter Berufung auf »die Nation« oder »das Nationale« immer stärkere rassistische Konturen und betrieb so die Ausgrenzung der Immigranten mit. Folglich kann es nicht um die Analyse von Migrationsströmen oder um *Le Pens Front National* gehen, sondern um den modernen Nationalstaat, zu dessen zentraler Problematik die Phänomene von Einwanderung und Rassismus gehören. Weil der Nationalstaat und sein Konzept der Staatsbürgerschaft ihre historische Berechtigung zu verlieren beginnen, werden »die Immigranten« zum Problem. Für die Diskussion in Deutschland um diese zentrale Frage gibt Silvermans besonnenes Buch Denkanstöße.

Im guten Buchhandel und bei Argument
Vertrieb, Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin

 **Argument**
Hamburg · Berlin

Johannes Brinkmann und Peter Lüdke-Höher

Der Siemens-Boycott – ein Musterfall ethisch-politischen Protests

»Man darf nie vergessen, daß die Gesellschaft immer sehr viel größer und wichtiger ist als ihr Werkzeug, die Regierung. (...) Die Grenze der Funktionen des Staates ist die Grenze des notwendigen Zusammenwirkens der Gesellschaft als Ganzes.« (Woodrow Wilson, *Der Staat*, 1894, zit. n. Böhret 1993, 5)

Um den multinationalen Siemens-Konzern zum Ausstieg aus der Atomenergie zu bewegen, hat der BUND, Deutschlands größter Umweltschutzverband, eine Boykott-Aktion gegen medizintechnische Siemens-Geräte ins Leben gerufen. Siemens verteidigt sich teils mit herkömmlichen Argumenten für relativ sichere (oder zumindest kurzfristig alternativlose) Atomenergie, teils unter Hinweis auf bedrohte deutsche Siemens-Arbeitsplätze in den betroffenen Geschäftsbereichen. Wir wollen versuchen, Boykottaktionen als Reaktion auf die internationale Vermarktung von Kernkraftanlagen »wirtschaftsethisch« zu problematisieren (s. Brinkmann/Lüdke-Höher 1994a und b). Zugleich untersuchen wir diesen Fall als Beispiel für (»zivil«-)gesellschaftliche Gegenmachtentfaltung.

Boycott, wie wir ihn hier vorstellen, ist eine Variante eines gesellschaftlichen »bottom up«-Prozesses von Gegenmacht. Staat und institutionelle Macht haben in der Risikogesellschaft an Bedeutung als universale Autoritäten und zentralsteuernde Koordinierungskräfte verloren. Macht wird multilateral und horizontal verfügbar. Die in Boykott-Aktionen zum Ausdruck kommende »Sprache des Politischen« als Sprache der BürgerInnen kann als Antwort auf »top down«-Strategien des politischen Establishments verstanden werden. Im »Fall 'Siemens'« ist der gesellschaftliche Diskurs als Wechselspiel einer Druck-und-Zug-Strategie zu erleben, als Macht- und Gegenmachtentfaltung. Einem möglichen Machtzuwachs auf der einen Seite steht zugleich eine Machtminimierung oder -begrenzung durch die Notwendigkeit des verantwortlichen Handelns und Verhandelns auf der anderen Seite gegenüber. Dies erfordert zunehmend einen partizipativ geprägten Dialog mit dem Ziel der Organisation des Konsensus (vgl. Kebir 1991, 53) und der Ausgestaltung eines gesellschaftlichen (Ver-)Handlungsrahmens.

Staat als freiwillige und stets aufs Neue auszuhandelnde gemeinsame Sache zu begreifen, in der zu verantwortende Kontrakte und dezentralisierte Bündnisse geschlossen werden, verlangt nach einem neuen Umgangsstil der Konfliktparteien, der sich einer Risikokommunikation annähert (vgl. ausführlich Conrad 1989, 179ff, und Böhret 1993, 220ff). Dieser Stil (fairer Interessenausgleich, multiple Verhandlungsnetze, institutionelle Arrangements) kann nur in einem Veränderungsprozeß gesellschaftlicher Organisationskultur, gleichsam einem gesamtgesellschaftlichen Organisationsentwicklungsprozeß (OE) mit einer Modifizierung formeller und informeller Ebenen entstehen (vgl. ausführlicher Lüdke-Höher 1994b). In den Focus einer demokratischen und nicht-destruktiven

Konfliktregulierung gerät hier der Schattenbereich machtverlierender Institutionen, der als kommunikatives Vakuum zwischen den gesellschaftlichen KonfliktpartnerInnen beschrieben werden kann. In diesem Vakuum entscheiden die KonfliktpartnerInnen künftig diskursiv über gesellschaftliche Handlungsfähigkeit.

Die kommunikative Arena dient uns als symbolisch strukturierter öffentlicher Raum der Legitimierung politischer Macht, der geprägt ist durch die freie Konsensfindung von Establishment (wie Siemens), NGO's (wie BUND) und den BürgerInnen als bottom-up-Macht. Im Vordergrund eines partizipativen politischen Diskurses stehen nicht mehr Interpretationen gesellschaftlicher Verhältnisse und Machtzustände, sondern Veränderungen von Gesellschaft in Richtung von Macht-Relativierungen (vgl. die 11. Feuerbachthese von Marx).

Mögliche Veränderungsstrategien in Form von Boykott-Aktionen können in Anlehnung an »Barfuß-« oder »grass-roots-Innovationen« (Lau, Treutner, Voss, Watzlawik 1986) als eine Form demokratischer und nicht-destruktiver bottom-up-Regulierung gesellschaftlicher Verhältnisse benannt werden. Diese Termini kennzeichnen einen Prozeß der Organisationsstruktur- und -kulturveränderung von unten nach oben, in Umkehrung des vertikal-hierarchischen Prinzips (vgl. Lüdke-Höher 1994b, 126). Verstanden werden können diese Strategien auch als

- Wiedergewinnung und Wiederaneignung gesellschaftlicher Souveränität (vgl. Beck 1988, zit. n. Conrad 1989, 201)
- Glauben an die Machbarkeit von Gesellschaften durch eine konsensfähige Politik mit Menschen und ihren Organisationen,
- Stück eines zivilgesellschaftlichen Konzeptes im Schattenbereich versagender Institutionen.

Boykott erscheint so als Strategie der Integration scheinbar unverfügbarer gesellschaftlicher Bereiche in den politischen Diskurs und in gesellschaftliche Handlungen.

In dem Wechselspiel von SIEMENS-Strategie und BUND-Boykottaktion als Gegenstrategie zeigt sich ein Lehrstück über politische Konfliktlösungsstrategien in der Risikogesellschaft, in der

- überlebte institutionelle historisch-ökonomische Leitbilder zerbröseln und eine geradlinige Politik, die in jedem Schritt ihre ganze Perspektive und Zielstrategie sichtbar einsetzt, so gar nicht mehr möglich ist und
- Institutionen und Politik auf demokratische Basiskontrolle, einen Machtmix und commitment zunehmend angewiesen sind.

Gesellschaftliches Lernen heißt in diesem Fall auch, im Sinne einer »rationalen Kasuistik« (Bourdieu 1992) das Management und die Politik mit einer Realpolitik der Autonomie und Vernunft¹ in die Verantwortung zu nehmen. Der Boykott könnte geradezu als ein Exempel für Vergesellschaftung von unten, als Antwort auf Vergesellschaftung von oben gelten. Boykott erscheint als Antwort auf scheinbare institutionelle Vakuum-Politik, zugleich als Herausforderung an »institutionelle Destabilisierung« (Conrad 1989, 198), Deregulierung, Demokratie und die Verhandelbarkeit auch von Aspekten, die originär nicht als verhandelbar gelten (z.B. Ökologie als prozessuales Monopol, vgl. Böhret 1993, 25).

In Anlehnung an Böhret müssen es Institutionen zulassen wollen, daß die

ihnen jeweils zugefallenen Aufgaben ihnen nicht auf Dauer gehören, sondern immer neu durch die einsetzenden Konkurrenzen abgearbeitet werden, also »vergesellschaftet« werden. Ein Mehr an Autonomie und Partizipation erfordert daher auch einen Verlernprozeß von Macht, damit die Gegensätze einander als ausgleichende Kräfte im politischen »offenen« System gegenübergestellt werden können (vgl. Blum 1962, 354).²

Ausgewählte Fakten

Die gesamte Stromerzeugungskapazität aller in Betrieb stehenden Kernkraftwerke hat sich von 1990 auf 1991 erstmals seit dem Beginn der kommerziellen Nutzung der Kernkraft in den fünfziger Jahren verringert. Mit 49 Anlagen befinden sich weltweit nur ein Viertel so viele Kernkraftwerke in Bau wie vor zehn Jahren (Flavin/Lenssen 1993, 72ff.). Viele stehen kurz vor der Fertigstellung, so daß die Expansion der Kernkraft in den nächsten Jahren praktisch zum Stillstand kommen wird. Die verantwortlichen Instanzen in West- und Mitteleuropa haben die Pläne für den weiteren Ausbau der Kernkraft ausgesetzt. Nur Frankreich bildet eine Ausnahme, doch steht die staatliche Versorgungsgesellschaft mit über 38 Milliarden Dollar in den roten Zahlen. Derzeit entstehen sechs Anlagen, wobei seit 1987 nur zwei neue Bauvorhaben begonnen wurden (ebd.).

Siemens als Akteur und »Opfer«

Siemens ist durch seinen Geschäftsbereich Kraftwerksunion (KWU) an der Errichtung praktisch aller in Deutschland laufenden Atomkraftwerke beteiligt. Da in Deutschland zur Zeit kein neues AKW gebaut wird und die Aktivitäten sich auf die Herstellung von Brennelementen und Serviceleistung im In- und Ausland erstrecken, beträgt der Anteil der Nuklearenergie nur noch zwei Prozent des Gesamtumsatzes des Konzerns. Siemens will weiterhin Plutonium verarbeiten. Darüber hinaus entwickelt Siemens mit FRAMATOME (Frankreich) einen neuen Atomreaktor, den europäischen Druckwasserreaktor (EPR). Dieser neue Reaktor, der sicherer sein soll als die derzeit betriebenen, soll 1998 baureif sein.

Der BUND-Boycott betrifft vorläufig Siemens-Produkte im Bereich der medizinischen Geräte. Dieser Bereich macht rund acht Prozent des Konzernumsatzes aus, m.a.W. ungefähr das Vierfache des Atomenergiebereichs. Der Bereich Medizinische Technik beschäftigt weltweit 31 000 Mitarbeiter, davon 13 500 im Inland (zit. nach Siemens-Reader, 28). Er bedient vor allem den Weltmarkt für Computertomographie und Angiographieanlagen, bei internationalem Druck auf die Gesundheitskosten und Währungsverfall. Daher sollen mit 85 Millionen DM Investitionen diese beiden Geschäftsbereiche durch eine der weltweit modernsten medizintechnischen Fertigungsanlagen verstärkt werden (s. ebd., 27ff.). Der Weltmarkt für Computertomographie und Angiographiegeräte wird auf etwa sechs Milliarden DM geschätzt und dürfte bis 1997 auf diesem hohen Niveau stagnieren. Siemens zählt mit beiden Systemen zur Spitzengruppe der Anbieter (mit über 20 Prozent Weltmarktanteil) und hat im Geschäftsjahr 1991/1992 ein Auftragsvolumen von insgesamt 1,5 Mrd. DM.³

Der BUND-Standpunkt

Für den BUND ist der Boykott medizinischer Siemens-Geräte Mittel zum Zweck des Ausstiegs aus der Atomenergie: ein »Boykottaufruf, dem eine bestimmte Meinungskundgebung zugrundeliegt, ist insbesondere dann geschützt, wenn er als Mittel des geistigen Meinungskampfes in einer die Öffentlichkeit wesentlich berührenden Frage eingesetzt wird, wenn ihm also keine private Auseinandersetzung, sondern die Sorge um politische, wirtschaftliche, soziale oder kulturelle Belange der Allgemeinheit zugrundeliegt« (Rechtsgutachten IPPNW, o.D.). Vom BUND-Standpunkt aus gesehen ist solch ein Ausstieg aus Sicherheitsgründen überfällig und ökonomisch wie energiewirtschaftlich machbar. Der BUND versucht seit seiner Gründung, ökologisch, wissenschaftlich und moralisch gegen die »Unverantwortbarkeit der Atomenergie« zu argumentieren und hat daher wiederholt den sofortigen Ausstieg aus der Atomenergienutzung gefordert, unter Hinweis auf ein realistisches Alternativkonzept für eine ökologische Energiepolitik jenseits der Atomenergie (Einsparziel 15 Prozent, Ausbau regenerativer Energieträger auf zehn Prozent des Primärenergieeinsatzes bis zum Jahre 2005). Das Eintreten für diesen Standpunkt wird begleitet von einer Double bind-Kommunikation gegenüber Siemens (so wird der Boykott gelegentlich als »Ausstiegshilfe« bezeichnet, und im BUND-Brief an den Siemens-Vorstandsvorsitzenden Dr. v. Pierer wird Siemens für den maßgeblichen Einsatz bei der Entwicklung zukunftsweisender Technologien zur umwelt- und klimafreundlichen Energiegewinnung gelobt).

Zunächst soll sich der Boykott auf Siemens-Produkte im Bereich der medizinischen Geräte beschränken. Der BUND spricht ca. 3 800 eigene Mitglieder aus dem medizinischen Bereich an und 10 000 Mitglieder der Aktion »Ärzte gegen den Atomkrieg« (IPPNW), die um Unterstützung des Boykotts gebeten werden. Konkret wird eine Verzicht- bzw. Absichtserklärung unterschrieben, keine medizinischen Siemens-Geräte mehr zu kaufen. Je nach Erfolg des Boykotts medizinischer Siemens-Geräte kann die Aktion ggf. später auf andere Siemens-Produkte ausgeweitet werden. Was der BUND kritisiert, ist das Engagement von Siemens in der Atomwirtschaft, konkret durch KWU:

»Der BUND bedauert es, daß auf diese Weise in Ihrem Unternehmen ein wichtiger Teil der Managementforschung, Forschungs-, Entwicklungs- und PR-Kraft für mehr als fragwürdige Investitionen vergeudet wird. (...) Sowohl die Bundesregierung als auch die Vertreter der Industrie waren [in den Energiekonsensgesprächen, Anm.d. Verf.] nicht... bereit, auf die fiktive Option für neue Reaktorlinien zu verzichten und den Ausstieg zu debattieren. Der BUND lehnt es ab, über den Fortbestand der Atomenergienutzung, die Errichtung von Zwischen- und Endlagern und darüber hinaus über neue Reaktorlinien zu verhandeln.« (BUND-Brief an Dr. v. Pierer, 14.7.93)

Der BUND will eine Änderung der Nuklear-Konzernpolitik von Siemens bewirken in Richtung nicht-atomarer Energietechniken. Sobald die Konzernleitung von Siemens entscheidet, aus der Plutoniumwirtschaft auszusteigen, und sobald sie einen geordneten Auslauf des kerntechnischen Teils des Unternehmensbereiches KWU vornimmt, soll der Boykott eingestellt werden. Denn der BUND engagiert sich »nicht gegen Siemens, sondern gegen die Gefahren der Atom- und Plutoniumwirtschaft«.

Der Siemens-Standpunkt

Siemens befindet sich als Zielscheibe der BUND-Aktion in der Defensive, jedenfalls auf den ersten Blick. Andererseits kann man davon ausgehen, daß die Selbstdarstellung des Konzerns von Kommunikationsfachleuten inszeniert wird. Siemens-Unternehmenskommunikation, als Ansprechpartner für die Medien, stellt die eigenen» Argumente folgendermaßen dar⁴:

- Siemens hat sich mit der »Kampagnen-Argumentation ernsthaft auseinandergesetzt« und sie in zwei Gesprächen mit dem BUND und dem IPPNW diskutiert.
- Siemens' Kernenergieaktivitäten sind rückläufig und repräsentieren derzeit noch »knapp 30 % des KWU-Umsatzes bzw. 2-3 % des Konzernumsatzes«.
- Siemens ist nicht Entscheidungsträger, sondern Entscheidungsabnehmer gegenüber Energieversorgern und politischen Instanzen und deckt eine Marktnachfrage in Konkurrenz mit anderen Anbietern. Siemens betreibt keines der zwanzig deutschen AKWs.
- Siemens liefert Brennelemente und Service für existierende AKW und arbeitet mit Forschung und Entwicklung. Beim Ausstieg übernehmen Konkurrenten die Siemens-Lieferungen an deutsche AKW.
- Siemens leistet Plutonium-Entsorgung durch Wiederaufbereitung im Hanauer Werk. Beim Ausstieg übernehmen die französischen Konkurrenten die Siemens-Entsorgung; damit entfällt gleichzeitig eine wichtige potentielle Entsorgungsmöglichkeit für russisches Waffen-Plutonium.
- Ein angenommener Siemens-Service-Stop und ein angenommener Lieferantenwechsel können eventuell Sicherheitsrisiken bei AKWs erzeugen.

Siemens' AKW-Kompetenz ist potentiell von Nutzen für die Sicherung oder Sanierung der sechzig osteuropäischen AKWs (ein laut Siemens vom BUND zu wenig berücksichtigtes Thema).

- Die Konkurrenten von Siemens und potentiellen Nutznießer des medizintechnischen Geräte-Boykotts gegenüber Siemens haben durchaus auch Atomenergieinteressen.
- Die Entwicklung des »Europäischen Druckwasserreaktors« zusammen mit FAMATOME schafft ein niedrigeres Risikoniveau, falls die zuständigen politischen Instanzen nicht aus der Atomenergie aussteigen sollten.
- Zukunftsweisende Siemens-Energie-Technologie ist vorläufig betriebswirtschaftlich defizitär und wird u.a. durch das nukleare Kraftwerksgeschäft mitfinanziert.

Der Betriebsrat der Siemens-Energieerzeugung (KWU) reagierte übrigens in einem Schreiben an den BUND-Vorsitzenden Hubert Weinzierl mit stärkeren Formulierungen:

»Wenn der BUND sich den Mitteln der Nötigung und Erpressung bedient um seine Ziele zu erreichen, dann stellt sich die Organisation außerhalb der geltenden demokratischen Grundordnung. (...) Sie tragen dann die Verantwortung für eine Politik, die zu Haß und Gewalt führen wird und nehmen dabei billigend in Kauf, daß Steine- und Mollwerfer geradezu produziert werden. Wir empfinden es geradezu als Hohn, wenn friedfertige Natur- und Umweltschützer, wie Sie sich selbst bezeichnen, rücksichtslos gegenüber (Mit-)Menschen und deren Existenz vorgehen, um die eigenen egoistischen Interessen durchzusetzen.«⁵

Oder laut folgender Stellungnahme, unterzeichnet von Siemens-Mitarbeitern:

»Eigentlich wäre von einer Naturschutzorganisation zu erwarten, daß sie die verantwortungsvoll geplanten und betriebenen Kernkraftwerke begrüßen würde, die kein CO₂ freisetzen und praktisch keine Umweltschäden verursachen. (...) Sie machen sich dadurch ... für die zunehmenden Strukturmängel, nachlassende Wettbewerbsfähigkeit, den erosionsartigen Abbau von Arbeitsplätzen und fehlende Zukunftsperspektiven für die Jugend in Deutschland mitschuldig. (...) Vernünftig wäre es im Sinne des Gemeinwohls, mit der Industrie zusammen für jedes einzelne Projekt um einen ökonomischen und ökologischen Kompromiß zu ringen.«⁶

Ein Fall für die Ethiker?

Trotz wachsender Nachfrage sollte die Wirtschaftsethik die eigene Zuständigkeit knapp halten. Nicht jeder außerökonomische Konflikt oder jedes schwer artikulierbare Unbehagen hat unbedingt eine »ethische« Dimension. Das gilt auch für den vorliegenden »Fall Siemens«.

Zunächst geht es hier offensichtlich eher um Kulturunterschiede und um Machtverhältnisse. Um das erste Stichwort weiter zu verfolgen, könnte man etwa versuchen, in sozialanthropologischer Manier die beiden Hauptakteure als sonderbare, fremde Kulturen von innen her zu verstehen: Großkonzern-Kultur mit verwissenschaftlichter Unternehmensführung, betriebswirtschaftlichem Paradigma, möglicherweise Risikoaversion usw. versus Bürgerinitiativ-Kultur mit antiautoritärem Engagement, expertenkritischem Alternativwissen, Unbehagen an der »Risikogesellschaft« usw. Schwieriger ist es vermutlich, derart verschiedene Welten »neutral« auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und danach »gerecht« zu beurteilen. Betrachtete man das Thema als politischen Konflikt, als Machtkampf, interessieren primär die letztlichen Gewinnchancen für beide Akteure (etwa mit mobilisierbaren Alliierten, im Vergleich miteinander und wohl auch im Verhältnis zu relevanten Zielgruppen oder Publika: Käufern, Medienkonsumenten, die von der Aktion erfahren und um deren Sympathie konkurriert wird, usw.).

Diese beiden (und eventuell weitere) Perspektiven lassen sich bei Bedarf näher herausarbeiten, mit zitierbaren Fachliteraturbelegen z.B. über interkulturelle Kommunikationsbarrieren (z.B. Segall 1990 und Fisher 1988) oder verschiedene Varianten von Macht (Brinkmann 1991, Kap. 4).⁷

Unabhängig vom Anregungswert solcher Perspektiven, für sich genommen oder durchaus auch in Kombination mit wirtschaftsethischen Ansätzen: solange sich Wirtschaftsethik insbesondere als Fall-Löser andient (Beauchamp 1993, Donaldson/Gini 1993, Hoffmann/Moore 1990), ist ein Fall wie dieser immer ein willkommener Anlaß, die eigene Leistungsfähigkeit konkret unter Beweis zu stellen. Näher besehen ist der Siemens-Fall sogar ein guter Fall – nicht trotz, sondern eben gerade wegen der implizierten Kultur- und Machtaspekte. Hier wird das Fach Wirtschaftsethik nicht nur in seiner positiven Leistungsfähigkeit als Falldiagnose und Lösungsschema herausgefordert, sondern auch an seinen potentiellen Schwachstellen.

Erstens läßt sich schließlich die Frage stellen, ob »kulturelle Neutralität jenseits« von Akteuren mit gegebenen kulturellen Bezugsrahmen überhaupt möglich ist (und wenn ja, wie). Zweitens ist die Frage naheliegend, ob das Fach

Wirtschaftsethik in solchen Konfliktfeldern eigene Integrität und Unabhängigkeit wahren kann, wenn man so will als »Gegenmacht«, vor allem dann, wenn das Fach wie hier von den Parteien potentiell als Bürge für eigene Standpunkte zitiert werden kann oder gar als Ethikberatung in Anspruch genommen werden kann.

Wirtschaftsethik und Boycott als Thema

Ethik ist Moralphilosophie, im Sinne von Nachdenken über prinzipielle Begründungen für moralische Standpunkte. Wirtschaftsethik ist Ethik, angewandt auf wirtschaftliche Phänomene. Gemessen an deutsch- und englischsprachigen Veröffentlichungen (s. Brinkmann 1993 und 1994) in den letzten zehn Jahren ist Wirtschaftsethik offensichtlich »in«. Man ist organisiert und trifft sich regelmäßig auf Konferenzen, arrangiert Workshops für PraktikerInnen, kommentiert aktuelle Skandale aus wirtschaftsethischer Sicht. Thematische Gemeinsamkeiten, aber auch Perspektivenunterschiede in diesem strenggenommen neu-alten Fachgebiet kommen in der folgenden Collage von Programmformulierungen recht gut zum Ausdruck.

Wirtschaftsethik dient sich meistens an als Entscheidungshelfer in Dilemmasituationen (Buchholz 1989, 4)⁸ oder als Helfer beim Gestalten von Stakeholder-Beziehungen (Harvey, in Steinmann und Löhr, 1989, 428).

»Business ethics is concerned with the application of moral standards to the conduct of individuals involved in organizations through which modern societies produce and distribute goods and services ... It is a type of applied ethics concerned with clarifying the obligations and dilemmas of managers and other employees who make business decisions ...« (Buchholz 1989, 4)

»Business ethics deals with the behaviour, responsibilities and motives of business organisations and their effects on the «social partners» of firms – their employees, managers, shareholders, suppliers, customers, communities, and governments...« (Harvey, ebd.)

Bei anderen Autoren wird klar hervorgekehrt, daß hier ein *give and take* ansteht. Entscheidendes Definitionskriterium wird »dialogisch etablierte Selbstbeschränkung« von Unternehmen (z.B. bei Steinmann und Löhr 1989, 10):

»Unternehmensethik umfaßt alle durch dialogische Verständigung mit den Betroffenen begründeten bzw. begründbaren materialen und prozessualen Normen, die von einer Unternehmung zum Zwecke der Selbstbindung verbindlich in Kraft gesetzt werden, um die konfliktrelevanten Auswirkungen des Gewinnprinzips der konkreten Unternehmensaktivitäten zu begrenzen.«

Boycottaktionen, aber auch Boycottdrohungen als Demonstration von Nachfragemacht werden in der wirtschaftsethischen Fachliteratur nur selten als eigenständiges Thema behandelt (s. als Ausnahme Smith 1990). Allerdings beschäftigt sich die wirtschaftsethische Literatur des öfteren mit Boycotts als Teilaspekt von konkreten Fällen, wie z.B. im »Fall Nestlé«⁹ oder im »Walfang-Fall« – die durchaus auch gewisse Parallelen zum »Fall Siemens« aufweisen.

Verbrauchersouveränität als potentielles Druckmittel

Vor allem die Monographie *Morality and the Market* (Smith 1990) stellt relevante Theorie und Fakten¹⁰ zum Thema Verbraucherboycott auf etwa 300 Seiten recht

vollständig dar. Die Hauptgedanken und wichtigsten Schlußfolgerungen können durch ein Zitat mit den Worten des Autors belegt werden:

- »Consumer sovereignty can ensure social responsibility in business through ethical purchase behaviour. An argument has been advanced as to why and how this may occur. . . The argument rests on an understanding of how markets work, the problem of the social control of business, and the role and tactics of pressure groups. . . The study of ethical purchase behaviour reported here has produced a number of interesting conclusions, within which there are five key findings:
- (1) The recognition of ethical purchase behaviour.
 - (2) Consumer boycotts should be judged as symbolic acts as well as on their effectiveness; the former may be more important in their success.
 - (3) Management response strategies to consumer boycotts are: ignore, fight, fudge/explain, comply; although a proactive strategy, in anticipation of increasing pressure group activity, has most to recommend it.
 - (4) There is a role for pressure groups in the marketing system in the social control of business.
 - (5) The domain of consumer sovereignty is only limited by information and choice. . . « (278f, 293ff)

Hier wird also vor allem abgestellt auf Ethik und Moral als Kriterium für Kaufentscheidungen und darauf, wie ManagerInnen Boykottaktionen vorbeugen können. Die Wahlmöglichkeit, zu boykottieren (oder nicht) und standzuhalten (oder nachzugeben) wird als solche eigentlich nicht näher problematisiert: Ist es richtig, Siemens unter Druck zu setzen (und falls ja, warum), und ist es für Siemens-Entscheidungsträger klug und moralisch gesehen richtig, bei solchem Druck nachzugeben, oder nicht (und jeweils warum)?

In anderen Texten scheint es bei der Behandlung von Boykotts eher zufällig zu sein, ob, wie ausführlich und von welcher Perspektive her das Thema abgehandelt wird. Cannon (1994, 48f) behandelt Boykotts auf knapp zwei Seiten z. B. als Sonderfall von »social challenge«, dem jeder Betrieb in einem Umfeld von Interessenten (*stakeholders*) ausgesetzt ist oder sein kann, vor allem durch potentielle *pressure groups*. Abschließend folgt ein Verzeichnis historisch prominenter Aktionen (nicht zuletzt als Mitauslöser der Unabhängigkeit der USA und Indiens). Steidlmeier (1992, 322f) begnügt sich weitgehend mit der Auflistung einer Auswahl aus den mehr als 200 Verbraucherboykotts, die 1990 in den USA durchgeführt oder angedroht wurden (u. a. mit einer Klassifikation in neun verschiedene Motive: Bürgerrechte, Umwelt, Tierschutz usw.).

Infact versus Nestlé

Folgt man Horst Steinmann, einem der bekannteren deutschen Wirtschaftsethiker, ist der Lernprozeß im »Fall Nestlé« eine der historischen Wurzeln von Wirtschaftsethik als akademischem Lehr- und Forschungsfach (s. v. a. Steinmann/Löhr 1990, 89-95). Kern des Konflikts war der Zusammenhang zwischen aktiver Vermarktung von Muttermilchersatzprodukten und Säuglingssterblichkeit in Ländern der Dritten Welt (teils wegen reduziertem Stillen, teils wegen unzulänglicher Hygiene). Nestlé als internationaler Marktführer wurde durch mehrjährige Boykottaktionen vor allem in Deutschland und den USA schließlich zu Selbstbeschränkungen gezwungen, entsprechend dem Marketing-Kodex der Weltgesundheitsorganisation in Genf. Weil Nestlé sich wegen an sich »guter Produkte« zu Unrecht genötigt und verleumdet fühlte und den Gegner wohl auch

unterschätzte, arbeitete man zunächst klar defensiv (u.a. mit gewonnenen Prozessen). Als diese Strategie nicht half, ging Nestlé allmählich über zu einem »if you can't beat them, join them«, und erreichte am Ende (mehr als zwölf Jahre nach Aktionsstart!) nach Verhandlungen mit der Organisation *Infant Formula Action Coalition* (INFACT) eine Aufhebung des Boykotts.

Greenpeace versus Norwegens Zwergwalfang

Die norwegische Regierung läßt seit 1993 wieder (begrenzten) Zwergwalfang zu und hat deshalb einen Greenpeace-Boycott gegenüber norwegischen Exportprodukten ausgelöst. Wie der »Fall Siemens« ist dieser Fall im Grenzbereich zwischen Wirtschafts- und Umweltethik angesiedelt, außerdem sind Umweltorganisationen vertreten.¹¹ Laut ökologischer Expertise ist der norwegische Zwergwalfang kaum umweltpolitisch bedenklich (wohl aber strenggenommen nicht gewinnbringend und insofern wirtschaftlich diskutabel). Verschiedene wirtschafts- und umweltethische Positionen indizieren hier im übrigen verschiedene Strategien, z.B. für die norwegische Regierung die Wahl zwischen

- einem »utilitaristisch-folgerorientierten« Weg des geringsten Widerstandes gegenüber Greenpeace, Sea Shepherd, Tengelman usw. (d.h. kurzfristigen wirtschaftlichen Schaden minimierend, vor allem solange Zwergwalfang wirtschaftlich defizitär ist);
- »deontologisch-prinzipieller« Argumentation für Zwergwalfang ohne Rücksicht auf wirtschaftliche Folgen, auch z.B. für Unschuldige (z.B. unter Hinweis auf die UNCED-Agenda 21, Kap. 17 und »sustainable use of marine living resources«) und einer
- »diskursiv-gesprächsbereiten« Strategie (z.B. nur wissenschaftlich motivierten Walfang zulassen, kommerziellen Walfang aussetzen und mehr Zeit verwenden auf Konsensfindung in geeigneten Foren und Gremien).

Bislang ist die Walfang-Aktion weder effektiv noch erfolgreich – d.h. der Boykottschaden ist bisher geringer als von Greenpeace behauptet und der Zwergwalfang nicht eingestellt.

Der »Fall Siemens« aus drei moralphilosophischen Perspektiven

Wie im vorigen Abschnitt schon anklängt, beinhaltet das Fach Wirtschaftsethik u.a. Diagnosen von Dilemma-Situationen, *cases*, im Bereich der Wirtschaft, mit Hilfe von Folgen-, Pflicht- und Diskursethik¹² und anderen moralphilosophischen Ansätzen. Aus Platzgründen begnügen wir uns hier mit einer schematischen Darstellung dieser drei im Prinzip kombinierbaren Ansätze, und ihrer Anwendbarkeit im vorliegenden Fall. Dabei geht es nicht um eine »moralisierende« Beurteilung der AkteurInnen und ihres Verhaltens von außen oder gar von oben herab, sondern primär um eine nüchterne und neutrale Rekonstruktion verwendeter oder möglicher Argumente. Für eine zufriedenstellende Ermittlung richtiger, d.h. konsensueller Standpunkte und Argumente müßte man – zumindest im Idealfall – eine faire und offene Diskussion inszenieren, unter Mitwirkung aller berührten Parteien.

Folgenethik

Neben der Folgenethik hängt die moralische Richtigkeit einer Entscheidung (bzw. eines Ereignisses, eines Zustandes oder einer Regel) ab von den Folgen für relevante Interessenten, oder genauer: von der Nettosumme von Vor- und Nachteilen, Freuden und Leiden, etwa nach der Formel des »größtmöglichen Glücks für die größtmögliche Zahl«, bei Bedarf gewichtet nach Wahrscheinlichkeit und Wichtigkeit. Wegen der nahen geistigen Verwandtschaft zwischen herkömmlichem betriebswirtschaftlichem Denken und vor allem utilitaristischer Folgenethik ist es allerdings kaum möglich, wirtschaftlich-pragmatische Argumentation klar zu unterscheiden von deren außerwirtschaftlicher prinzipieller Rechtfertigung, etwa unter Hinweis auf grundlegende Werte wie Glück, Sicherheit, Wohlstand, Gesundheit.

Im vorliegenden Fall argumentiert besonders Siemens folgenethisch, d.h. mit wahrscheinlichen negativen Folgen einer Änderung des energiepolitischen Status quo. Genannt werden (s.o.) u.a. kurzfristige Unersetzbarkeit von Kernenergie als relativ kleinerem Übel; relativ größere Sicherheit deutscher – großteils von Siemens gelieferter – AKWs im Vergleich zu ausländischen, vor allem osteuropäischen; höhere Sicherheit von künftigen AKWs verglichen mit heutigen; CO₂-Freundlichkeit von Atomenergie. Dazu kommen Hinweise auf Sicherheitsrisiken, falls die Entsorgung russischen Waffen-Plutoniums, die Sicherheit laufender AKWs und die Sanierung osteuropäischer AKWs negativ betroffen würde (man kann allerdings wohl unterstellen, daß solche Aktivitäten vom BUND toleriert würden). Weiterhin könnte folgenethisch hingewiesen werden auf eventuell verschlechterte Gesundheitsversorgung und direkt oder indirekt gefährdete Arbeitsplätze, die gegen Gewinne eines Ausstiegs als Kosten abgerechnet werden müßten. Vielleicht etwas weit hergeholt ist folgende Überlegung: Siemens-Manager könnten folgenethisch argumentieren (mit betriebswirtschaftlichen Nettovorteilen) für einen Kernenergie-Ausstieg oder eventuell für eine Abgabe des KWU-Bereichs.

Pflichtethik

Bei Pflichtethik (oder Deontologie) wird abgestellt auf die prinzipielle, zunächst einmal folgenunabhängige Richtigkeit einer Entscheidung (einer Regel usw.) – als Ableitung von weitgehend folgen- und situationsunabhängigen, oft fundamentalen Prinzipien, Rechten und Pflichten.

Das Hauptargument des BUND für den Kernenergie-Ausstieg und den Siemens-Boykott scheint eher kategorisch-pflichtethisch zu sein¹³ als pragmatisch-folgenethisch (vgl. z.B. Sachs 1993). Das »Recht« der Umwelt auf notwendigen und möglichen Schutz und das Recht der Menschen auf Schutz vor objektiv unnötigen Gefahren und Zukunftsängsten ist von solch einem Standort her prinzipiell nicht verhandelbar, sondern erzeugt Notwehrpflichten. »Ausstiegshilfe für Siemens« ist so gesehen weder Ironie noch Doppelkommunikation, sondern gutgemeinter Zwang von Siemens zum eigenen Besten, d.h. verbesserter Wettbewerbsfähigkeit durch frühestmögliche Umstellung auf künftige Arbeitsbedingungen und zum Ausstieg aus einer Energieform mit sinkendem Markt.

Wollte man Einzelargumente herausgreifen und pflichtethisch kategorisieren, könnte man hier vor allem auf berührte »Primärpflichten« und auf die »Angemessenheit« der Aktion abheben, allerdings mit einem Begründungsproblem für in Kauf genommene negative Nebenwirkungen der Aktion (z.B. Leiden unterprivilegierter, unschuldiger Opfer).¹⁴

Diskursethik

Ausgangspunkt der Diskursethik ist eine Mischung aus Aporien herkömmlicher, gelegentlich autoritärer und unelastischer Moralphilosophie und optimistischem Glauben an die Eigeninteressen der Parteien, lieber eine eigene Lösung auszuhandeln als entweder weiterzukämpfen oder durch Dritte entmündigt zu werden. Konkret kann man sich durchaus Situationen denken, wo AkteurInnen sich eben gerade nicht einigen können auf eine der beiden erwähnten Ethiken (oder eine andere) als Entscheidungshilfe, sich uneins sind über die Anwendung von solchen Normen auf die gegebenen Fakten oder eine konkrete Feinabstimmung im Einvernehmen suchen. Nach der Diskursethik bleibt Parteien mit verschiedenen Standpunkten und eventuell Sondermoralen keine andere – zivilisierte – Alternative, als sich zu einer ernsthaften, aufrichtigen und fairen Diskussion an einen Tisch zu setzen, und einen zumindest ad hoc richtigsten Standpunkt auszuhandeln. Vielleicht auch umgekehrt: Verweigert man sich solch einem Dialog, muß man damit rechnen, mangelnden Glaubens an die Überzeugungskraft der eigenen Argumente verdächtigt zu werden.

Nach dem Scheitern der Energiekonsensgespräche (die vielleicht diskursive Chancen eröffneten, oder vielleicht auch nicht, vgl. Möller 1993, 6-12) spielen die Hauptakteure miteinander offensichtlich »Schwarzer Peter« (d.h. mit wechselseitigen Schuldzuweisungen), vielleicht auch etwas »prisoners' dilemma« und »chicken game«. Besonders die Siemens-Konzernleitung scheint eher zu spielen als offen zu argumentieren, setzt vor allem auf utilitaristisch-pragmatische Rechtfertigungsstrategie, gegenüber etablierten Zielgruppen und Medien und hat hier offensichtlich auch kulturellen Heimvorteil. Die BUND-Argumentation erscheint weniger stromlinienförmig (im Sinne von gekonnter Ansprache relevanter Zielgruppen) und setzt auf eine Mischung aus etwas sperrigen und, außer im engeren, Kreis nicht ohne weiteres selbstverständlichen pflicht- und folgenethischen Argumenten, vielleicht auch ohne die eigenen Möglichkeiten voll auszuschöpfen. Daß es sich vielleicht leichter und vor allem überzeugender pflichtethisch für die BUND-Position argumentieren läßt, wurde bereits behauptet.

Eigentlich kein Fazit?

Es ist eigentlich nicht sicher, ob Wirtschaftsethik vor allem Schlußfolgerungen ziehen sollte, oder ob kluge unbeantwortete Fragen vorzuziehen sind. Einige Fragen zu den vorgestellten Ansätzen können jedenfalls notiert werden.

- Utilitaristisch gesehen sind nur erfolgreiche Boykottaktionen oder -drohungen (ex post) gerechtfertigt, die wirklich die erwarteten und versprochenen positiven Folgen haben, denn sonst bleibt man leicht sitzen auf höheren Kosten statt – rechtfertigenden – Netto-Gewinnen.

- Deontologisch gesehen besagt Erfolglosigkeit von Aktionen überhaupt nichts über deren moralische Richtigkeit, es sei denn ggf. deren Altruismus.
 - Diskussionsethik produziert bestenfalls nur Gewinner (zumindest Lern-Gewinner), und der Ausgang schlimmstenfalls ist eigentlich nicht so schlimm: Zeitvergeudung und Bestätigung der je eigenen Vorurteile. Weil im Normalfall der oder die Klügere eben nicht nachgibt und der oder die Geduldigere gewinnt, sind rasche Ergebnisse allerdings nicht die starke Seite von Diskursen.
- Trotzdem läßt sich beim derzeitigen Diskussionsstand vermutlich am leichtesten für eine Wiederaufnahme der Energiekonsensgespräche argumentieren, ggf. ohne Teilnahme der derzeitigen Regierung und auch sonst nur mit einem Minimum an AkteurInnen. Beide Parteien können von einer Flucht nach vorn nur profitieren, wenn sie die kommunikative Arena in Richtung einer Organisation des Konsensus verlassen. Auf diese Weise wird (Zivil-)Gesellschaft für Konfliktparteien als öffentlicher Raum der Legitimierung politischer Macht- und Gegenmachtentfaltung erlebbar und zur Nachahmung für bottom-up- und top-down-Vergesellschaftung empfohlen.

Anmerkungen

- 1 ... mit der der Zählebigkeit der Institutionen, der Trägheit des Habitus und permanenten Konkurrenzkämpfen auf allen Ebenen zu begegnen ist und zwar durch eine partizipative Gestaltungspolitik, die in Richtung von mehr Autonomie und mehr Vernunft auf eine Politik des Umbaus zentraler Institutionen setzt (vgl. Bourdieu 1992, 149ff, und Lüdke-Höher 1994a).
- 2 Fred H. Blum konstatiert, daß »die Gegensätze als miteinander in Konflikt stehende Kräfte auch miteinander verbunden sind und sich irgendwie ergänzen; als sich ergänzende Kräfte können sie aber auch ausgleichende Kräfte sein« (354).
- 3 Weltweit sind inzwischen 22.000 Computertomographen installiert, davon rund 900 in Deutschland. In der universellen Angliographie und der Kadangeographie sind etwa 10.000 Anlagen, davon über 1.200 in Deutschland, zur Diagnose und Therapie von Gefäßerkrankungen eingesetzt.
- 4 Paraphrasiert aus einem Brief des Vorstandsvorsitzenden v. Pierer an den BUND Hessen vom 4.3.94, auf den von Siemens-Unternehmenskommunikation verwiesen wird.
- 5 Siemens-Betriebsrat Energieerzeugung/KWU, Schreiben vom 19.8.93.
- 6 Offener Brief vom 13.8.93 an den BUND, unterz. von 20 Siemens-Mitarbeitern.
- 7 U.a. mit einer Diskussion des sog. »Machtparallelogramms«, das Macht bestimmt als Funktion von Akteurkontrollen und Akteurinteressen in dyadischen Situationen.
- 8 Vgl. auch zum nächsten Gedankenschritt: »The management of values implies that the basic management task is to create values that enhance the wellbeing of society and of the people in that society ... The final implication of this view ist that not inly is good ethics good business but the fundamental business of business is ethics, the creation of values that enhance the welfare of communities, societies, and the world. Thus, ethics is central to the managerial task; in fact, it is the task of management...« (Buchholz 1989, 27f)
- 9 Zum Fall Nestlé siehe u.a. Reidenbach und Robin (1989, 133-136 mwN), Beauchamp (1993, 150-160), Hoffmann und Moore (1990, 541-574) Steinmann und Löhr (1989b, 89-95, und 1989a, 408-411), Smith (1990, 247-250), S.P. Sethi und J.E. Post, The Marketing of Infant formula in Less Developed Countries, Cal. Man. Rev. (1979, wiederabgedruckt in Laczniak und Murphy 1985, 165ff) Siehe auch von Nestlé selbst die Broschüre »WHO International Code..., Revised Instructions to Companies of the Nestlé Group...«, October.
- 10 Siehe u.a. die Auflistung von 65 Boykottaktionen im Anhang des Buches (s. 198ff), mit einer hypothetischen Beurteilung von Effektivität und Erfolg.
- 11 Wobei in Norwegen allerdings die Schwesterorganisation des BUND Zwergwalfang akzeptiert (vgl. Brinkmann 1993) und sich von Greenpeace deutlich distanziert.

- 12 Vgl. feinmaschiger als diese Dreiteilung, aber wohl weniger verbreitet, Steinmann und Löhrs Sechsteilung (1991) und Piepers Drei+Fünf-Teilung (1991, 203ff).
- 13 Damit wird allerdings nicht behauptet, der BUND setze sich nicht auseinander mit utilitaristischen Argumenten der Experten und des Establishments. Die Essenz grüner Standpunkte läßt sich jedoch im utilitaristischen Paradigma möglicherweise überhaupt nicht ausdrücken.
- 14 Der Schwachpunkt kompromißlos pflichtethischer Argumentation ist also ihr Mangel an pragmatischen, oder wenn man lieber will, folgenethischen Rücksichten. Die Siemens-Mitarbeiter und ihre Vertreter haken offensichtlich eben hier ein und argumentieren in den obigen Zitaten kategorischer (und gefühlsmäßiger) als die Konzernleitung, und scheinbar weniger für die eigene Sache als gegen die Mittel der BUND-Aktion – die bewertet werden als illegitime Nötigung, Erpressung, (außerparlamentarisches, gleich) undemokratisches Verhalten, Egoismus, mangelnde Mitmenschlichkeit, Verbreitung von Pessimismus.

Literaturverzeichnis

- Beauchamp, T. (Hrsg.), 1993: *Business, Society, and Ethics*. 3. Aufl., Englewood Cliffs NJ
- Beck, U., 1988: *Vom Überleben in der Risikogesellschaft*, Bamberg (Ms.), 20, zit. nach Conrad 1989, 201
- Blum, F.H., 1962: »Bewußtseinsentfaltung und Wissenssoziologie«. In: K. Lenk 1972/76, *Ideologie, Soziologische Texte* 4. Darmstadt und Neuwied, 345-364
- Böhret, C., 1993: »Funktionaler Staat (Ein Konzept für die Jahrhundertwende?)«. In: *Beiträge zur Politikwissenschaft* 53.
- Bourdieu, P., 1992: »Die verborgenen Mechanismen der Macht«. In: *Schriften zu Politik und Kultur* 1, Hamburg
- Brinkmann, J., 1991: *Sosiologiske grunnbegreper (Soziologische Grundbegriffe)*, Oslo
- ders., 1993: *Næringslivsetikk (Wirtschaftsethik)*. Oslo
- ders., 1994: »Moral, Ethik und Wirtschaftsethik«. In: *Management revue* 3
- ders., und P. Lüdke-Höher, 1994a: »Streitfall Atomkraft (Der SIEMENS-Boycott – ein Test für die Wirtschafts- und Umweltethik?)«. In: *Politische Ökologie* 38, Juli/August, 14-17
- ders., und P. Lüdke-Höher, 1994b: *Der SIEMENS-Boycott – ein Testfall für die Wirtschafts- und Umweltethik? (ungek. Originalms.)*
- Buchholz, R.A., 1989: *Business Ethics*. Englewood Cliffs NJ
- Cannon, T., 1994: *Corporate Responsibility*. London
- Conrad, T., 1989: »Risiko, Ritual und Politik«. In: M. Schmidt (Hrsg.), *Leben in der Risikogesellschaft (Der Umgang mit modernen Zivilisationsrisiken)*. Karlsruhe, 179ff
- Donaldson, Th., und Al Gini (Hrsg.), 1993: *Case Studies in Business Ethics*. 3. Aufl., Englewood Cliffs NJ
- Flavin, C., und N. Lenssen, 1993: »Stagnation der Kernkraft«. In: L. Brown u.a., *Lebenszeichen – Trends für die Gestaltung der Zukunft (Worldwatch Institute Publ.)*. Bd.1. Frankfurt/M., 72ff
- Fischer, J., 1989: *Der Umbau der Industriegesellschaft*. Frankfurt/M
- Hoffmann, W.M., und J.M. Moore (Hrsg.), 1990: *Business Ethics: Readings and Cases in Corporate Morality*. New York
- Kebir, S., 1991: *Gramscis Zivilgesellschaft*. Hamburg
- Kumar, B.N., 1991: »Unternehmensethik im Kontext internationaler Unternehmensführung«. In: Steinmann und Löhrr 1991, 225ff
- Lacznia, G.R., und P.E. Murphy (Hrsg.), 1985: *Marketing ethic, Guidelines for Managers*. Lexington/Mass.
- Lau, Th., E. Treutner, G. Voss, G.-U. Watzlawik, 1986: *Innovative Verwaltungsarbeit*. Frankfurt/M, New York
- Lüdke-Höher, P., 1993a: »Energiekonsens, Kein Frieden«. In: *Natur und Umwelt, Zeitschrift für Ökologie und Umweltpolitik* 4
- ders., 1993b: »Ausstiegshilfe für die Firma SIEMENS. Die deutsche Energiepolitik steht an einem Wendepunkt«. In: *Natur und Umwelt, Zeitschrift für Ökologie und Umweltpolitik* 4
- ders., 1994a: *Pädagogik als Schlüsselfaktor für erweiterte Autonomie in Organisationen (Das Beispiel Dienstleistungsunternehmen Konzern Stadt)*. Unna (Ms.)

- ders., 1994b: Lernort Stadtverwaltung – Die Bedeutung des 'Tilburger Modells' für 'lernende' Organisationen. Diplomarbeit, Universität Dortmund
- Pieper, A., 1991: Einführung in die Ethik, Tübingen
- Reidenbach, R.G., und D.P. Robin, 1989: Ethics and Profits. Englewood Cliffs NJ
- Sachs, W., 1993: »Weniger Ressourcenverbrauch – mehr Lebensqualität«. In: Natur und Umwelt, Zeitschrift für Ökologie und Umweltpolitik 3
- Segall, M.H., u.a., 1990: Human Behaviour in Global Perspective. Boston
- Seifert, E.K., und R. Pfriem (Hrsg.), 1989: Wirtschaftsethik und ökologische Wirtschaftsforschung. Bern, Stuttgart
- SIEMENS-Reader 1993, BUND-Materialsammlung. Ms.
- Smith, N.C., 1990: Morality and the Market. London, New York
- Steidlmeier, P., 1992: People and Profits. Englewood Cliffs NJ
- Steinmann, H., und A. Löhr, 1989: »Unternehmensethik – eine 'realistische Idee'«. In: Seifert/Pfriem (Hrsg.), 87-110
- dies. (Hrsg.), 1989: Unternehmensethik. Stuttgart
- Stiftung Warentest, 1992: Ratgeber Umwelt. Berlin, 29



Argument-Sonderband
Neue Folge Band 222
200 Seiten
23,00 DM/180 ÖS/24.00SF

Rollentheorie hat einen kaum mehr angezweiferten Platz innerhalb der Sozialwissenschaften. Die anscheinend unauflösliche Verbindung des Rollenbegriffs mit Zügen der sozialen Existenz verspricht nicht nur einen hohen Erkenntniswert, sie sichert zudem ab gegen Kritik. Die Grundfrage der Soziologie nach der Möglichkeit von Gesellschaft öffnet diese Wissenschaft für ein Theorem, welches die Entzweiung der gesellschaftlichen Menschen für eine ewige Bestimmung hält. In dieser Weise kann die Rollentheorie zur Erkenntnistheorie werden. So wird gelernt, Fragen zu stellen, welche Handeln erklären, aber keine Eingriffe möglich machen, Gedanken um ihrer selbst willen zu verfolgen und damit ein kontemplatives Verhältnis zur Wirklichkeit zu entwickeln. Rollentheorie entfaltet dieses kontemplative Verhältnis zum Leiden von Menschen.

Die Intention der Schrift steht in der Tradition kritischer Sozialwissenschaft. Gerade wo eine allgemeine Beliebigkeit und Gleichgültigkeit kritisches Denken unmodern erscheinen läßt, ist es dringlich, sich auf seine Befreiungsintention zu besinnen.

Im guten Buchhandel und bei Argument Vertrieb, Reichenberger Str. 150, 10999 Berlin

 **Argument**
Hamburg · Berlin

Kongreßberichte

Ethik in der Wirtschaftskrise

1. Jahrestagung des »Deutsches Netzwerk Wirtschaftsethik – EBEN Deutschland e.V.« in Hannover, 11./12. März 1994

Die Konjunktur 'ethischer' Fragestellungen und der entsprechenden Nachfrage nach kompetenter Beratung hat längst auch hierzulande die Wirtschaft und die Ausbildungsgänge ihrer künftigen Führungskräfte erreicht. Damit wird eine in den USA seit Anfang der siebziger Jahre beobachtbare Entwicklung nachvollzogen, die wohl primär als Defensivmaßnahme angesichts der Legitimations- und Wachstumskrisen einzuschätzen ist. Im Bereich der auf die Probleme betrieblicher Praxis orientierten 'Unternehmensethik' wird dabei versucht, durch demonstrative Bereitschaft zur Selbstkontrolle – bis hin zur Berufung von 'Ethikbeauftragten' oder 'Ethikkommissionen' – möglichen Aktionen von 'pressure groups' etwa aus der Umwelt-, Konsumenten- und Bürgerrechtsbewegung und drohenden staatlichen Regelungen zuvorzukommen, um Kosten und Imageschäden zu vermeiden und durch Darstellung der 'ethischen' Anstrengungen des Unternehmens öffentlichkeitswirksam hervortreten.

Das »Deutsche Netzwerk Wirtschaftsethik – EBEN Deutschland e.V.« mit Sitz in Bad Homburg wurde im Mai 1993 als Teil des seit 1987 bestehenden »European Business Ethics Network« (EBEN) gegründet, um – so die Selbstdarstellung – »ein Forum für den undogmatischen Gedankenaustausch zwischen Wissenschaftlern und Praktikern« zu bieten: »Es soll insofern eine Mittlerfunktion zwischen allen Personen und Institutionen ausüben, die sich mit den ethischen Grundlagen der sozialen Marktwirtschaft auseinandersetzen wollen.« Inhaltlich wird neben schon existierenden »dezentralen Initiativen« zu den Problemfeldern »internationales Management«, »Ethik im Personalmanagement«, »umweltorientiertes Management« und »Marketingethik« besonders die Erarbeitung »branchenbezogener Ethikkodizes« angeregt. Zu den Treffen der Arbeitsgruppen, den Kongressen und der halbjährlichen Herausgabe des Rundbriefs *Forum Wirtschaftsethik* soll ein Dienstleistungsangebot in Form von Seminaren für Studierende und Manager treten: Entsprechend dem weder theoretisch-akademisch noch in der betrieblichen Praxis schon sicher etablierten Status der 'Wirtschaftsethik' befindet sich das »Netzwerk« in einer Pioniersituation und ist deutlich bemüht, wissenschaftlichen Nachwuchs und – wichtiger noch – Ansprechpartner und potentielle Kunden in der Wirtschaft zu werben.

Die Eröffnungsrede von Prof. Steinmann (Univ. Erlangen-Nürnberg) – »Netzwerk«-Vorsitzender und seit vielen Jahren ein prominenter Vertreter der 'Wirtschaftsethik' im akademischen Rahmen – bot den ca. 100 Teilnehmern Programmatik: Neben einem künftigen engen Bündnis von Theorie und Praxis, also Wissenschaftlern und Managern, das zu einer der »Teilnehmerperspektive« (offenbar nur der 'Führungskräfte', nicht etwa aller Betroffenen) gerecht werdenden »Ethik der Wirtschaft« (statt einer möglicherweise 'wirtschaftsfremde' Zumutungen formulierenden »Ethik für die Wirtschaft«) führen soll, forderte er ein auf »Verständigung« und »Einsicht« der (negativ) Betroffenen vertrauendes »Konsensusmanagement«. »Dort, wo ökonomische Krisensituationen *nur* noch mit den Mitteln der Macht gelöst werden, wo es nur noch um Durchsetzung und nicht mehr auch um Begründung geht, wird dasjenige Kapital verwirtschaftet, das Grundlage für den Aufschwung von morgen ist. Heute in der Krise zerstörtes Vertrauen wieder aufzubauen – das wird kostspielig. *Moral also als Kapital* – das wäre dann eine Redeweise, in der sich

Ökonomie und Ethik miteinander versöhnen ließen.« (Hervorh. im schriftl. Vortragstext)

In deutlichem Kontrast zu diesen apologetischen, weil die Existenz strukturell verankerter Interessenkonflikte und die Bedeutung gesellschaftlicher und politischer Rahmenbedingungen schnell übergehenden Ausführungen stand der folgende Plenumsvortrag von Prof. Ernst Ulrich von Weizsäcker (Wuppertal) zu der Frage: »Nützt Wirtschaftsethik der Umwelt oder der Wirtschaft oder beiden?« Souverän und engagiert forderte er eine Orientierung der 'Wirtschaftsethik' auf die globalen sozialen und besonders ökologischen Probleme und reklamierte als ersten und entscheidenden Schritt einer Neuorientierung eine aufkommensneutrale ökologische Steuerreform – zuerst notfalls im nationalen Rahmen. Nur eine radikale Erhöhung der »Ressourcenproduktivität« könne zu einem auch global umsetzbaren »sustainable development« führen. Leider schien er mit dieser Rückbindung 'wirtschaftsethischer' Probleme an die politisch-ökonomische Reformdiskussion allein zu bleiben.

Drei parallele Arbeitsgruppen behandelten »Personalmanagement«, »Ökologie« und »Öffentlichkeitsarbeit«, mit der jeweiligen Präsentation einer Fallstudie, deren Diskussion und weiteren theoretischen und praxisbezogenen Kleingruppengesprächen. Im Bereich Öffentlichkeitsarbeit referierte ein Herr Ahrens, Teilhaber einer *Agentur für Kommunikation GmbH*, zum Thema »Zwischen Selbstdarstellung und Verständigung – Ethische Aspekte bei der Kommunikation umweltrelevanter Großprojekte«. Vorgeteilt wurde dabei eine ebenso erfolgreiche wie letztlich zynische »Deeskalationsstrategie bei Großprojekten« (am Beispiel eines von den Anwohnern bekämpften Kohlekraftwerks), bei der die explizit erhobene Forderung nach »demokratischer Legitimation« in »öffentlicher Diskussion« gemäß einer »kommunikativen Ethik« sich als eine geschickte Inszenierung von »Bürgerbeteiligung« zwecks Mobilisierung von Akzeptanz herausstellte: Der nach dem Muster der angelsächsischen »public mediation« gestaltete »verständigungsorientierte«, auf »symmetrische« Diskussionsbedingungen angelegte »Bürgerdialog« war insofern bloßer Schein, als – wie auf Nachfrage deutlich wurde – eine Nichtimplementierung des Projekts zu keinem Zeitpunkt ernsthaft erwogen wurde. Darauf wurde dem Referenten vorgehalten, bei einem schon vorher feststehenden Resultat könne nicht von einer »Ethik-Beratung«, geschweige denn einer Anwendung »kommunikativer Ethik« in einem an Habermas orientierten Sinn die Rede sein, sondern nur von einem ingeniosen Beispiel »kommunikativen Handwerks« – ein fachliches Lob, das dem Vortragenden denn auch zu genügen schien. Hier wie in den folgenden Diskussionen zur Öffentlichkeitsarbeit und Unternehmenskommunikation blieb letztlich ungeklärt, wie ein auf emphatischen Konsens orientiertes Konzept 'kommunikativer Ethik' mit den fortbestehenden Herrschaftsverhältnissen und Interessenkollisionen praktisch vereinbar sein soll.

Der prekäre Status 'ethischer' Ansprüche in der betrieblichen Praxis wurde unbeabsichtigt noch einmal in den Referaten zweier Manager der Lufthansa (H. Lange) und der Volkswagen AG (P. Haase) über das »Personalmanagement in der Wirtschaftskrise« und der folgenden Plenumsdiskussion deutlich. Die Forderungen nach einem »moralischen Fundament« der neuen postfordistischen Formen der Arbeitsorganisation (»der Mensch im Mittelpunkt« der betrieblichen Organisation) wurden von den Referenten selbst mit den umgehenden Hinweisen auf die ökonomischen Imperative konterkariert. Was blieb, war letztlich die bescheidene Hoffnung auf eine »menschliche Gestaltung des Verteilungskampfes« (H. Lange) – 'Unternehmensethik' als ein Versuch der Schadensbegrenzung, der halbwegs sozialverträglichen Durchsetzung der ökonomischen Imperative. Deren Primat verbannt weitergehende Ansprüche an die 'ethische' Qualität unternehmerischen Handelns in die Grauzone

zwischen Selbsttäuschung und Legitimationsdiskurs. Es verbleiben die von E.U. von Weizsäcker artikulierten Probleme, die zwar mit ethischen Fragen und Wertungen zusammenhängen, primär aber solche des politischen Willens und der gesellschaftlichen Machtverhältnisse sind.

Helmut Fallschessel (Berlin)

Große Krise – New Deal

15. Berliner Volksuni, Humboldt-Universität, Berlin, 20. bis 23. Mai 1994

Daß die Berliner Volksuni in ihrem 15. Jahr ihre bislang schwerste Krise erlebt hat, ist in der linken Öffentlichkeit weitgehend bekannt. Ein zivilgesellschaftliches Projekt, das sich vorgenommen hat, auseinanderstrebende oder gegeneinander blockierte Bewegungen und Strömungen zu vernetzen, kann bei diesem Versuch selbst zerrissen werden. Dies geschieht umso leichter, wenn es nicht gelingt, die Kontroversen *politisch* auszutragen. Ohne eine gemeinsame konzeptionelle Anstrengung bleibt der Konflikt unbegriffen und verschiebt sich auf Gruppendynamik, persönliche Animositäten, Generations- und Autoritätsprobleme, »ressortpatriotische« Querelen. Daß die Volksuni-Auswertungen im Vorstand sich bisher weniger auf das inhaltliche Profil der Veranstaltungen und statt dessen vor allem auf das »Gewicht« und den Veranstaltungsproporz der Ressorts (d.h. der vorbereitenden Arbeitsgruppen) konzentrierten, ist Symptom einer solchen Problemverschiebung. Aber eine Fortsetzung der langwierigen Strukturdebatten und machtpolitischen Grabenkämpfe des letzten Jahres würde die Volksuni als strömungs- und generationsübergreifendes Projekt wahrscheinlich nicht überstehen.

Im folgenden versuche ich, meine (unvollständigen) Beobachtungen zum Veranstaltungsprofil mit einigen Reflexionen über die Beweggründe der inneren Zerreißen und mit Vorschlägen zur künftigen Orientierung zu verbinden. Ich beginne mit dem Auftakt und dem Abschluß der Volksuni. Eröffnet wurde sie von der österreichischen Frauenministerin Johanna Dohnal (SPÖ) und dem Bürgerrechtler Jens Reich, der drei Tage vor der Bundespräsidentenwahl seine »Visionen für eine neue Bundesrepublik« vorstellte. Eine Begegnung beider ReferentInnen und ihrer zivilgesellschaftlichen Projekte hätte spannend sein können. Jens Reich verstand sich als Kandidat einer staatsunabhängigen »Bürgergesellschaft«, die bis in wertkonservative Milieus der CDU hineinreicht; Johanna Dohnal steht für einen feministischen Politikansatz, der Patriarchatskritik, Kapitalismuskritik und Realpolitik zusammenzubringen versucht. Aber die Ansätze blieben zu unklar, um sich begegnen zu können. Offenbar war die Fragestellung, deren Beantwortung sich die Volksuni-VeranstalterInnen gewünscht hatten, nämlich in die Thematik von »Große Krise und New Deal« einzuführen, für beide ReferentInnen zu entfernt vom eigenen Anliegen. So brachte erst das anschließende Kabarett »Die Distel« mit seinem intensiv nachdenklichen Programm »Völker hört das Finale« die Einstimmung der Gemüter, die einer Volksuni-Eröffnung angemessen ist.

Die Abschlußveranstaltung war dem verstorbenen Helmut Gollwitzer gewidmet, der auch Mitglied des Volksuni-Vereins war. Im Zentrum stand, was in den meisten Golli-Nachrufen weitgehend verdrängt wurde: der christliche Sozialismus des Theologen, mit dem er in den siebziger Jahren die Kirchenleitungen schockierte, und sein Beitrag zur Entwicklung eines kritisch-marxistischen Denkens *innerhalb* der Theologie. Lehrreich für das inhaltliche Profil der Volksuni-Veranstaltungen scheint mir zweierlei: Der Versuch, vom Sozialisten Gollwitzer zu lernen, lag nicht im Trend der veröffentlichten Meinung und wurde gerade deshalb durch das große Interesse und die Zustimmung der Volksuni-Gegenöffentlichkeit belohnt. Und zudem ist es hier gelungen, die insgesamt sechs Redebeiträge (Rehmann, Treulieb, Dutschke-Klotz,

Füssel, Finckh und Winzler) so aufeinander abzustimmen, daß sich aus ihnen ein differenziertes und kohärentes Gesamtbild zusammensetzen konnte. Die Beiträge werden Anfang 1995 im Argument-Verlag unter dem Titel »Muß ein Christ Sozialist sein? Nachdenken über Helmut Gollwitzer« veröffentlicht.

Zwischen den Polen der Eröffnung und des Abschlusses tummelten sich ca. 100 Veranstaltungen, die die BesucherInnen wie jedes Jahr vor die Qual der Wahl stellten. Erst sah es so aus, als würde die Volksuni diesmal auf die Orientierungsfunktion eines gemeinsamen Mottos verzichten wollen, aber schließlich konnte man sich im Vorstand doch auf die Formulierung *Große Krise – New Deal* einigen. Dieser Schwerpunkt setzte die Veranstaltungsplanung dem doppelten Anspruch aus, die größte Wirtschaftskrise seit 1929 zu analysieren und zugleich die Ansätze und Chancen eines neuen Gesellschaftsvertrags zu ihrer Überwindung zu diskutieren. Zu beiden Problemstellungen gab es gute und auch gut besuchte Veranstaltungen.

Elmar Altvater und Dieter Klein konzentrierten sich in einer gemeinsamen Veranstaltung auf den Vergleich mit der großen Depression der dreißiger Jahre. Überraschend war für mich, in welchem Ausmaß Roosevelts *New deal* und – auf theoretischer Ebene – Keynes' Konzepte zur Vollbeschäftigung als Reaktion auf die sowjetische Industrialisierung konzipiert wurden. Mit Gramsci könnte man diesen Vorgang als »passive Revolution« begreifen. Eine Re-Nationalisierung der Wirtschaftspolitik ist heute nicht mehr möglich. Als neue Qualität erwies sich v.a., daß die gegenwärtige Weltwirtschaftskrise mit einer globalen ökologischen Krise zusammentrifft. Die daraus entstehenden Strategieprobleme einer alternativen Wirtschaftspolitik sind zwar leicht mit ökologischen Bekenntnissen zu überspielen, werden aber sofort kompliziert, wenn man sie – unter den Bedingungen einer kapitalistischen »Marktwirtschaft« – durchzubuchstabieren versucht. In mehreren Veranstaltungen ging es daher (oft eher implizit als explizit) um das Spannungsverhältnis zwischen einer nachfrage-orientierten Wirtschaftspolitik (Stichwort »Linkskeynesianismus«) und einem ökologischen »New Deal«, wie er z.B. seit längerem von dem Bündnisgrünen Willi Brüggem vorgeschlagen wird (vgl. *Das Argument* 197, 11-29). Wie in der Linken allgemein breitet sich auch in den Volksuni-Diskussionen auf der Ebene der konkreten Ansatzpunkte meist Ratlosigkeit aus. Wie z.B. bekommt man materielle Hebel in die Hand, mit denen man die Verwertungs-Orientierung des Produktionsapparats umsteuern kann? An realistischen und mehrheitsfähigen Konzepten für einen ökologischen Umbau der Industriegesellschaft mangelt es nach wie vor. Hierzu müßte die kritische Analyse unterstützt werden durch alternative Vorschläge zum »guten Leben«, welches nicht auf weiterer Ansammlung von materiellem Reichtum beruht. Für den analytischen Verstand und die Phantasie der Volksuni gibt es hier noch viel zu tun.

Im Bereich »Gewerkschaften & Arbeit« stand die Massenarbeitslosigkeit im Zentrum. Hier stritten Peter Grottian und Franziska Eichstädt-Bohlig über unterschiedliche Alternativkonzepte zu ihrer Bekämpfung; Vertreter von SPD, Bündnisgrünen und PDS (Kurt Neumann, Willi Brüggem, Judith Dellheim) diskutierten über die beschäftigungspolitischen Effekte und sozialen Folgen von Arbeitszeitverkürzungen; für Christa Müller, die Zukunftsmodelle einer gesellschaftlichen Neuverteilung von Arbeit vorstellen wollte, war kurzfristig Ingrid Kurz-Scherf eingesprungen mit Überlegungen zur Integration des reproduktiven Sektors (Hausarbeit) in den Erwerbsbereich.

Auf besonderes Interesse stieß eine Veranstaltung mit Alain Lipietz, der die Analyse der gegenwärtigen Umbruchsituation mit einer Einführung in die von ihm mitbegründete »Regulationstheorie« verband. Die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes liegt u.a.

darin, daß er das, was in traditionellen Konzepten allgemein als »Kapitalismus« oder »staatsmonopolistischer Kapitalismus« bezeichnet wurde, nach verschiedenen ökonomischen und politisch-hegemonialen Regulationsweisen zu differenzieren versucht und auf diese Weise Eingriffsmöglichkeiten auf unterschiedlichen Funktionsebenen der Gesellschaft freilegt. Wer nicht an der Beerdigung marxistischer Ökonomie-Theorie, sondern an ihrer Erneuerung interessiert ist, konnte hier viele Anregungen mit nach Hause nehmen.

Wie schon in den Jahren zuvor zog Gregor Gysi die Massen ins Audi-Max. Diesmal war es eine von Martin Buchholz moderierte Podiumsdiskussion mit Andrea Fischer von Bündnis '90/Die Grünen über »neue Wege linker Politik«. Fischer legte den Akzent auf die grundlegenden Differenzen beider Parteien nicht nur hinsichtlich der Stellung zur DDR und zu den Menschenrechten, sondern auch in der strategischen Verbindung von sozialer Frage und Ökologie. Substanz und Unvereinbarkeit dieser Differenzen blieben jedoch angesichts der weitgehend übereinstimmenden Programmpunkte unklar. Während Gysi das Tolerierungsangebot der PDS gegenüber einer rot-grünen Minderheitsregierung erläuterte (»wir wählen den SPD-Kanzlerkandidaten und den Haushalt, ohne überhaupt nur hinzugucken«), hatte Fischer den undankbaren Part, dem Publikum erklären zu müssen, daß und warum eine solche Konstellation politisch nicht durchzuhalten sei. Lehrreich war die Debatte nicht so sehr wegen neuer analytischer Einsichten, sondern dadurch, daß man an ihr exemplarisch beobachten konnte, wie die Analyse-Fähigkeit selbst von den Gesetzmäßigkeiten der Partei-Form überdeterminiert und beeinträchtigt wird. Für eine gemeinsame Besichtigung linker Defizite und Chancen ist der Platz »links« von der SPD zu klein und der Konkurrenzkampf beider Parteien zu existenziell.

Daß Gysis Großveranstaltungen für Aufregung sorgen, hat in der Volksuni schon Tradition. Mal ziehen sich die angefragten SPD-Vertreter indigniert zurück, weil man ihnen zumutet, mit einem solchen »Populisten« zu diskutieren, mal machen prominente Bündnisgrüne ihre Zusagen mit Bedauern wieder rückgängig, mal schließlich befürchtet man in der Volksuni, Gysis Anziehungskraft könnte allzusehr das politische Profil des pfingstlichen Lernfestes bestimmen. Die volksuni-interne Krise rührt wohl nicht zuletzt auch daher, daß die Frontenbildungen der politischen Kultur in Deutschland, die sich gegenwärtig um das Verhältnis zur PDS zentrieren, nach innen schlagen. Hinzu kommt, daß die Volksuni den angestrebten Ost-West-Brückenschlag nur in ihrem illustren Repräsentationsgremium namens »Kuratorium«, nicht aber in ihren arbeitenden Gremien und Ressorts verwirklichte. Allein schon aufgrund der personellen Zusammensetzung fehlt eine organische Verbindung zu den politischen Initiativen und Gruppen in den neuen Bundesländern. Daraus entsteht die Gefahr einer West-Bornierung, die sich gegenüber den Zusammenbruchserfahrungen im Osten gleichgültig oder auch arrogant verhält. In einer Stadt Westdeutschlands könnte man sich eine solche Haltung vielleicht eine Zeitlang leisten, in der neuen deutschen Hauptstadt an der Nahtstelle zwischen Ost und West sicherlich nicht.

Wenn die Volksuni sich 1991 vornahm, an die »politische Kultur der Runden Tische« anzuknüpfen, dann bezog sich dies nicht nur auf die »Bürgerbewegung«, sondern auf eine widersprüchliche Kooperation unterschiedlicher Kräfte, also z.B. mit Einschluß einer reformfähigen PDS. So sehr diese Kräfte heute verfeindet sind, damals verkörperte ihre Zusammenarbeit den kurzen zivilgesellschaftlichen Aufbruch einer DDR-Streitkultur, die dann von den ökonomischen und politischen Eliten Westdeutschlands überrollt wurde. Als linkes und zugleich überparteiliches Projekt darf die Volksuni sich nicht in den Verdrängungswettbewerb zwischen den Parteien hineinziehen lassen, sondern muß diesen selbst zum Thema machen. Ihre

Perspektive ist es, blockierende Feindschaften in produktive Gegensätze zu verwandeln. Dies ist selbst ein widerständiges ethisch-politisches Projekt, das eine bewußte Strategie und sorgfältige Konstruktion erfordert. Wenn die Volksuni zu einem zivilgesellschaftlichen Faktor in der politischen Kultur geworden ist, dann durch die Entwicklung einer tragfähigen Widerspruchskultur *quer* zu den unterschiedlichen Parteien und Strömungen und *gegen* ihre wechselseitigen Ausschließungsmechanismen.

Der Volksuni-Streit zwischen »Gründerfraktion« und »Erneuerern« drehte sich v.a. um das ehem. Ressort »Grundfragen und Geschichte der sozialen Bewegungen«, das sich nach heftigen Auseinandersetzungen den neuen Namen »Wissenschaft & Politik« gab. Er hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß man in dieser Arbeitsgruppe eine Bastion des Volksuni-Gründers W.F. Haug und des von ihm repräsentierten Marxismus-Verständnisses sah und sieht. Soweit die Kritik sich auf Fragen der Veranstaltungsplanung bezog, richtete sie sich gegen den Unterschwerpunkt *Marxistisches Denken nach der »Wende«*: Die Veranstaltungen zu Gramscis »Philosophie der Praxis«, zu Rosa Luxemburg, zu Bertolt Brecht, zu José Carlos Mariátegui und zum 3. Band des *Kapital* seien nostalgisch konzipiert, wendeten sich zurück zu den Klassikern, um dort marxistische Wahrheiten aufzutanken. Die Polemik brachte das kritische Sichten marxistischer Denkansätze in einen unfruchtbaren Gegensatz zum aktuellen »Eingreifen«. Aber die Erneuerung marxistischen Denkens erfordert nun mal den Atem, sich auf die vorliegenden Traditionsbestände einzulassen und ohne unmittelbaren Praxisdruck zu prüfen, was an ihnen tot oder lebendig ist. Es gibt außerhalb der Volksuni nicht viele Orte, an denen eine solche mühselige, aber unverzichtbare Arbeit geleistet wird. Wer gerne Tabus bricht, sollte es dort tun, wo der herrschende Machtblock die Denkverbote wirklich verhängt hat: die Anstrengungen seiner Ideologen laufen darauf hinaus, die marxistischen Strömungen, die schon vom »Marxismus-Leninismus« verfolgt und in die Ketzerei getrieben wurden, dem zusammengebrochenen befehlsadministrativen Sozialismus nun endgültig mit ins Grab zu legen.

Die BesucherInnen haben den Widerstands-Charakter einer solchen theoretischen Erneuerung besser verstanden als die Fraktion der »Erneuerer«: immerhin zählten die kritisierten Theorieveranstaltungen zu den am besten besuchten. Überhaupt gehört es zu den Absurditäten der gegenwärtigen Diskussionskultur, daß der Eifer des kritischen Hinterfragens sich vornehmlich gegen die Bereiche richtet, bei denen die Nachfrage am größten war. Von den insgesamt 14 Veranstaltungen mit mehr als 100 BesucherInnen zählten 7 zum Ressort *Wissenschaft und Politik* und 3 zum Frauen-Ressort (die Ressorts Kultur, Gewerkschaften, Internationalismus und Ökologie teilen sich gleichberechtigt die restlichen 4). Auf ähnliche Proportionen stößt man, wenn man die durchschnittliche BesucherInnenzahl der Veranstaltungen errechnet (140 bei W&P, 73 bei Frauen und dann weiter abwärts).

Relevant sind solche Statistiken nicht aus »ressortpatriotischen« Gründen, sondern als politisches Indiz. Das große Interesse an den linken Theorieveranstaltungen zeigt, daß die Lust auf postmoderne Beliebigkeit sich weitgehend ausgelebt und überholt hat: wenn man immer nur Speisekarten zu lesen bekommt, aber nichts Eßbares auf den Teller, verläßt man irgendwann das Lokal. Die Erfahrungen des Auseinanderfallens und der Zerbröselung der gesellschaftlichen Bereiche und Subjekte haben im Gegenzug wieder das Bedürfnis gestärkt, gesellschaftliche Zusammenhänge zu begreifen. Auch die Neigung zur bloßen »Dekonstruktion« linker »Dogmen« ist nach meiner Beobachtung zurückgegangen. Gerade bei den Jüngeren, die in diesem Jahr in großer Zahl in die Theorieveranstaltungen strömten, spürt man wieder ein

größeres Interesse an Zusammenhangswissen, theoretischer Orientierung und konstruktiven Gegenwürfen.

Die Strukturschwächen des diesjährigen Veranstaltungsangebots liegen anderswo. Nach wie vor ist es uns z.B. im Ökologiebereich nicht gelungen, ein Veranstaltungsprogramm zu entwickeln, das dem öffentlichen Interesse an dieser zentralen Überlebensfrage gerecht wird. Geboten wird in der Regel eine Ansammlung kleiner Fachveranstaltungen zu interessanten Einzelproblemen, aber seit Jahren gibt es keine prominenten ReferentInnen, mit deren Hilfe wir die Brennpunkte der Auseinandersetzungen auf die Volksuni holen könnten. Attraktivität und BesucherInnenzahl können hier natürlich nicht durch eine Vergrößerung des Veranstaltungsproporztes erhöht werden, sondern nur durch eine Umorientierung und Verbesserung der Vorbereitungsarbeit. Das Ressort »Internationalismus« hat eine solche Vergrößerung des Veranstaltungsproporztes bereits vorgenommen und sich mit seinen 16 angebotenen Veranstaltungen von einem kleinen Ressort zu einem der größten überhaupt verwandelt. Aber zugleich ist die Dritte Welt aus seinem Veranstaltungsangebot nahezu vollständig verschwunden. Die Ausbeutung der Menschheitsmehrheit und die internationale Solidarität sind aus dem erneuerten Verständnis von »Internationalismus« tatsächlich herausgefallen. Hier sind Disproportionen und Einseitigkeiten entstanden, die dringend korrigiert werden sollten.

Was den Vernetzungsanspruch der Volksuni von dem einer alternativen Spielwiese unterscheidet, ist die Konzentration auf die strategischen Punkte, wo grundlegende Veränderungen durch gesellschaftliche Spaltungen blockiert sind. Daß die Vermittlung von Theorie und Praxis im Bereich *Gewerkschaften und Betriebe* für uns (wie für die Gewerkschaften selbst) besonders schwierig ist, gehört zur langjährigen Volksuni-Erfahrung. Auch in diesem Jahr ist die BesucherInnenzahl in diesem Bereich nicht allzu hoch (durchschnittlich ca. 46 pro Veranstaltung). Dies fördert spontan die Neigung, eine faktische Schwäche des Gewerkschaftsressorts (nämlich v.a. seine mangelnde Tuchfühlung mit den betrieblichen Kämpfen in Ost und West) zu einer Strategie des Rückzugs zu erheben. Für die Volksuni wäre es fatal, wenn die bisherige Schwerpunktsetzung auf die Verbindung Wissenschaft – gesellschaftliche Arbeit preisgegeben würde. Eine solch schnelle Bewegung im Zeitgeist übersieht, daß die Rekonstruktion der Arbeitsgesellschaft, die Krise der Gewerkschaften, die Zwei-Drittel-Gesellschaft, die Positionierung der Frauen in der neuen Gesellschaft überhaupt erst diskutierbar und alternativ konzipierbar werden, wenn man den bisherigen Zusammenhang, der zur Neuordnung ansteht, als wirkliche Voraussetzung akzeptiert. Ohne die tragende Achse Wissenschaft – Arbeit fiele auch das von Gramsci angeregte Volksuni-Projekt einer organischen Verbindung von Intellektuellen und Volk in sich zusammen. Die Volksuni steht hier vor einer Entscheidungsfrage: Entweder sie sagt wie André Gorz und viele andere *Adieu au prolétariat* und zieht sich von dort in alternative Subkulturen zurück (die ihrerseits in Krise sind), oder sie bemüht sich um ein neues Verständnis dessen, was »Arbeiterklasse« unter den Bedingungen des Postfordismus bedeutet und wie eine erneuerte sozialistische Politik an diesen neuen Verhältnissen anknüpfen könnte.

Auf der öffentlichen Krisen-Veranstaltung (»Volksuni intern/extern«) meinte Petra Dobner von der »Erneuerer«-Fraktion, der Antikapitalismus habe nach dem Zusammenbruch des »realen Sozialismus« keinen festen Ort mehr und müsse ebenso in Frage gestellt werden wie andere dogmatische Gewisheiten auf der Linken. Was meint denn die Volksuni mit »Volk«, antwortete Frigga Haug, wenn sie dies nicht mehr antiherrschaftlich und damit auch antikapitalistisch versteht? Ich glaube, es handelt sich hier nicht um unterschiedliche Sprachregelungen, sondern um eine

einer Zeit voller Krisen, Krieg, Terror, Verfallserscheinungen, Neuorientierungen und Fragen über Fragen nach neuem Gesellschaftsvertrag, nach Möglichkeiten, das zunehmende Elend in der Dritten Welt aufzuhalten, neuerlichen Faschisierungen zu begegnen oder gar feministische Zweifel am geltenden Geschlechtervertrag zuzulassen, mein Versuch also, den Diskussionen und Beiträgen über *Zivilgesellschaft* zu folgen, scheiterte zunächst an einem organisatorischen Problem. Der Hörsaal war für den Andrang zu klein gewählt, trotz großer Hitze war jedes Plätzchen auch auf der Treppe besetzt, und ich mußte in ein von mir als ähnlich relevant gedachtes Feld wechseln: *Soziologie der Arbeit*.

In der deutschen Soziologiegesellschaft war die Sektion Arbeit lange Zeit eine der größten. Hier waren Untersuchungen über Ausbeutung, Klassen, Kapital selbstverständlich, ein Engagement, zur Verbesserung von Arbeitsverhältnissen beizutragen und insofern Soziologie als Wissenschaft für Menschen zu betreiben, unübersehbar. In Bielefeld traf ich im viel zu großen Hörsaal auf ein Häufchen von ca. 30 Menschen, von denen 10 bereit waren, den übrigen 20 ihre Forschungsergebnisse vorzutragen. Noch hat sich nicht unter allen WissenschaftlerInnen der Welt durchgesetzt, daß es unumgänglich sein wird, eine gemeinsame Sprache zu sprechen, wenn man miteinander kommunizieren will, und daß antikolonialer Widerstand gegen die Hegemonie des Englischen ohne eine Alternative nicht weiterhilft. So ist es möglich, daß in den Vorträgen aus Rußland, aus der Ukraine, aus Spanien und aus Tunesien wesentliche Informationen und Vorschläge des Begreifens von Neuem steckten, die aber nicht vermittelt werden konnten. Was ich verstand, waren Versuche, Managementforschung mit der Soziologie der Arbeit zu verschmelzen. Vielleicht hat man angenommen, mit dem Ost-West-Gegensatz und dem staatssozialistischen Experiment auch den Gegensatz von Kapital und Arbeit losgeworden zu sein? Orientiert werden sollte auf Betriebskultur (insbesondere im Beitrag aus Tunesien). Insofern war die Anordnung in dieser Sektion, nämlich Managementforschung einfach zu integrieren, auch naheliegend und einzig verständlich der US-amerikanische Beitrag aus dem Management-Institut (MIT). Er stellte eine enge Korrelation zwischen Management-Stilen und religiöser Orientierung heraus (Katholiken seien mehr an human relations interessiert, Protestanten mehr an scientific engineering). Damit versuchte er sich in die Tradition Max Webers zu stellen und unmittelbare Verwendbarkeit für unternehmerisches Handeln zu bedeuten. Ein weiterer Beitrag zur Managementforschung wurde gar nicht erst vorgetragen, sondern sogleich durch eine Werbungsansage ersetzt: gegen Kopierkosten konnte man das Ganze in französischer Sprache käuflich erwerben. Die Rednerin entschwand in die nächste Aufführung. – Trotz der Sprachproblematik unbedingt an den Entwicklungen in Rußland interessiert, blieb auch hier nur verständlich, daß es Managementprobleme gibt – dies insbesondere zwischen alten und neuen Managern, wobei die einen nach Macht streben sollen, die anderen interesselos seien. Unhörbar blieb, welche Rolle die neuen SoziologInnen in diesem Kontext haben oder haben könnten.

Nach diesem eher traurigen Blick auf die »Kräfte der Arbeit« finde ich eine Fortsetzungsveranstaltung zu *Zivilgesellschaft*: vier Vorträge (4 Männer aus Australien, Korea und zweimal USA). »Civil Society« scheint nicht Zivilgesellschaft im Sinne Gramscis zu meinen. Obwohl es Versuche gibt, den Begriff zu klären, banalisieren sich diese sogleich in die polare Frage, ob der Begriff als negative oder als positive Zuschreibung zu werten sei. Philip Smith aus Australien entscheidet sich für beides und definiert »civil society« als jene Beziehungen zu Staat und Öffentlichkeit, die nicht im Demokratischen aufgehen. Damit begreift er Faschismus als Teil von »civil society«, weil dieser massive Unterstützung aus der Öffentlichkeit gehabt habe. Sein

noch Redner oder ZuschauerInnen waren zu beeindrucken, so daß die soziologischen Wortrituale unverseht und weiterhin männlich durch den Raum zogen. Vertreter der Disziplin waren Niklas Luhmann, Alain Touraine, T.K. Oommen, der Präsident der ISA aus Indien, und William Wilson von der Universität Chicago. Letzterer versuchte als einziger, tatsächlich etwas zu sagen, indem er Daten und Fakten über den Verfall der Städte in den USA, die zunehmende Segregierung und Gettoisierung der Rassen und unteren Klassen, die Flucht der Weißen in die Vorstädte und die wiederum dadurch erfolgende Preisgabe der Städte mitsamt ihrer Infrastruktur (z.B. Schulen) an eine absolute Verelendung als warnende Perspektive für die europäischen Städte skizzierte, wenn dem Verfall des »Wohlfahrtsstaates« kein Einhalt geboten werde.

Es ist zumindest unhöflich, zu Beginn einer Rede, die man noch gar nicht kennt, zu gehen. Wenn es ein schwarzer Wissenschaftler ist, gibt es dafür inzwischen eine Entschuldigung: es könnte ja so aussehen, als sei man nur seiner Hautfarbe wegen geblieben, mithin aus positiver Diskriminierung, die ebenfalls als »rassistisch« gilt; insofern verließen die meisten das Auditorium während der Rede Wilsons ganz unbekümmert in einem einer Völkerwanderung ähnelnden Zug. Schließlich waren sie gekommen, um die großen Namen – Luhmann und Touraine – zu hören und diese Männer auch zu sehen. Diese nun waren auf unerwartete Weise interessant. Luhmann z.B. ließ ohne erkennbares Engagement Worte fallen ohne besondere Bedeutung, als könne er sicher sein, daß sie sich ohnehin in den Ohren der ZuhörerInnen in kostbare und ewig sinnvolle Sätze verwandeln würden. Er plauderte über den Wandel des Einheitsstiftenden in Gesellschaft, sah, daß die Suche nach Glück, Solidarität, Gleichheit aufgegeben sei und erkannte statt dessen, daß sich heute niemand mehr kümmere, Vernachlässigung mithin zu einer wesentlichen soziologischen Kategorie geworden sei. Sein Begriffsvorschlag: *das vernachlässigende System*. Immerhin war auf diese Weise das Umweltproblem angekommen und konnte in die allgemeine Forderung nach dem Recht für menschliche und außermenschliche Natur aufgenommen werden. Alain Touraine beherrscht die französische pompöse Artikulation auch im Englischen. Daher konnte er noch leichter banale Sätze formulieren mit dem Gestus des Großen und Wesentlichen. Er belehrte, daß Gesellschaften aufbrechen und wieder zusammenbrechen, ahnte, daß die inneren Kräfte der Individuen immer mehr von den äußeren der Vernunft von Gesellschaft getrennt würden. Düster prognostizierte er, daß Identität nicht mehr gefördert werde, Gesellschaften keine Kraft mehr hätten, die einzelnen zu integrieren. Sein Plädoyer, emotionsfrei vorgebracht, galt der Überwindung der Kluft zwischen Vernunft und Identität, der Förderung von Verschiedenheit, der Förderung einer politischen Gesellschaft unabhängig vom Staat. An die Stelle von Kapital und Arbeit sei als Problematik die Spannung zwischen individueller und kollektiver Identität getreten. Es gelte, die Einheit von Lebenserfahrungen zu rekonstruieren.

Seiner Positionierung zwischen den beiden Soziologiestars verdankte es Oommen, daß er vor noch gefülltem Auditorium seine Überlegungen zum steten Verschwinden und Neuschaffen von Grenzen vortragen konnte. Aus indischer Erfahrung war sein Fazit: das Neue hat das Alte noch nicht ersetzt. Damit meinte er z.B. die Festigkeit von Familienstrukturen gegenüber den Umarbeitungen durch Staat, Markt und Zivilgesellschaft. Bei der historisch-kulturellen Verschiedenheit der Völker sah er Probleme für eine einheitliche Weltkultur.

2. *Zivilgesellschaft*. – Mein Versuch, nach solcher Darstellung ungebrochener nicht belangvoller männlicher Bedeutungsproduktion auf seiten der Soziologie inmitten

einer Zeit voller Krisen, Krieg, Terror, Verfallserscheinungen, Neuorientierungen und Fragen über Fragen nach neuem Gesellschaftsvertrag, nach Möglichkeiten, das zunehmende Elend in der Dritten Welt aufzuhalten, neuerlichen Faschisierungen zu begegnen oder gar feministische Zweifel am geltenden Geschlechtervertrag zuzulassen, mein Versuch also, den Diskussionen und Beiträgen über *Zivilgesellschaft* zu folgen, scheiterte zunächst an einem organisatorischen Problem. Der Hörsaal war für den Andrang zu klein gewählt, trotz großer Hitze war jedes Plätzchen auch auf der Treppe besetzt, und ich mußte in ein von mir als ähnlich relevant gedachtes Feld wechseln: *Soziologie der Arbeit*.

In der deutschen Soziologiegesellschaft war die Sektion Arbeit lange Zeit eine der größten. Hier waren Untersuchungen über Ausbeutung, Klassen, Kapital selbstverständlich, ein Engagement, zur Verbesserung von Arbeitsverhältnissen beizutragen und insofern Soziologie als Wissenschaft für Menschen zu betreiben, unübersehbar. In Bielefeld traf ich im viel zu großen Hörsaal auf ein Häufchen von ca. 30 Menschen, von denen 10 bereit waren, den übrigen 20 ihre Forschungsergebnisse vorzutragen. Noch hat sich nicht unter allen WissenschaftlerInnen der Welt durchgesetzt, daß es unumgänglich sein wird, eine gemeinsame Sprache zu sprechen, wenn man miteinander kommunizieren will, und daß antikolonialer Widerstand gegen die Hegemonie des Englischen ohne eine Alternative nicht weiterhilft. So ist es möglich, daß in den Vorträgen aus Rußland, aus der Ukraine, aus Spanien und aus Tunesien wesentliche Informationen und Vorschläge des Begreifens von Neuem steckten, die aber nicht vermittelt werden konnten. Was ich verstand, waren Versuche, Managementforschung mit der Soziologie der Arbeit zu verschmelzen. Vielleicht hat man angenommen, mit dem Ost-West-Gegensatz und dem staatssozialistischen Experiment auch den Gegensatz von Kapital und Arbeit losgeworden zu sein? Orientiert werden sollte auf Betriebskultur (insbesondere im Beitrag aus Tunesien). Insofern war die Anordnung in dieser Sektion, nämlich Managementforschung einfach zu integrieren, auch naheliegend und einzig verständlich der US-amerikanische Beitrag aus dem Management-Institut (MIT). Er stellte eine enge Korrelation zwischen Management-Stilen und religiöser Orientierung heraus (Katholiken seien mehr an human relations interessiert, Protestanten mehr an scientific engineering). Damit versuchte er sich in die Tradition Max Webers zu stellen und unmittelbare Verwendbarkeit für unternehmerisches Handeln zu bedeuten. Ein weiterer Beitrag zur Managementforschung wurde gar nicht erst vorgetragen, sondern sogleich durch eine Werbungsansage ersetzt: gegen Kopierkosten konnte man das Ganze in französischer Sprache käuflich erwerben. Die Rednerin entschwand in die nächste Aufführung. – Trotz der Sprachproblematik unbedingt an den Entwicklungen in Rußland interessiert, blieb auch hier nur verständlich, daß es Managementprobleme gibt – dies insbesondere zwischen alten und neuen Managern, wobei die einen nach Macht streben sollen, die anderen interesselos seien. Unhörbar blieb, welche Rolle die neuen SoziologInnen in diesem Kontext haben oder haben könnten.

Nach diesem eher traurigen Blick auf die »Kräfte der Arbeit« finde ich eine Fortsetzungsveranstaltung zu *Zivilgesellschaft*: vier Vorträge (4 Männer aus Australien, Korea und zweimal USA). »Civil Society« scheint nicht Zivilgesellschaft im Sinne Gramscis zu meinen. Obwohl es Versuche gibt, den Begriff zu klären, banalisieren sich diese sogleich in die polare Frage, ob der Begriff als negative oder als positive Zuschreibung zu werten sei. Philip Smith aus Australien entscheidet sich für beides und definiert »civil society« als jene Beziehungen zu Staat und Öffentlichkeit, die nicht im Demokratischen aufgehen. Damit begreift er Faschismus als Teil von »civil society«, weil dieser massive Unterstützung aus der Öffentlichkeit gehabt habe. Sein

Untersuchungsfeld werden jetzt polare Werte – wie Ordnung vs. Unordnung, Individuum vs. Gruppe, Vernunft vs. Gefühl –, und er prüft, welchen Stellenwert diese Elemente jeweils in den Diskursen von Faschismus, Kommunismus, Demokratie gehabt hätten. Solche zunehmende Formalisierung entleert seine Ausführungen von jeder sinnvollen Aussage, so daß ihm selbst schließlich nurmehr bleibt, vor der Romantisierung des Konzepts »civil society« zu warnen. – Ein Soziologe aus Korea, der sich als Schüler von Foucault und Habermas auswies, vertrat am erkennbarsten ein nützliches Konzept von Zivilgesellschaft, um »soziale Konflikte in Korea zu vermeiden«. Er unterschied die Aktionen sozialer Bewegungen von der relativen Autonomie der öffentlichen Sphäre und von »civic institutions«. Er fragte, warum ein Demokratisierungsprozeß wie der in Korea begonnene zusammenbreche, um einer Art bürokratischem Autoritarismus Platz zu machen. Seine Antwort: hier stehe der Staatsapparat gegen soziale Bewegungen, was wiederum die Bewegungen zwingt, sich aus dem Gegensatz zum Staat heraus zu definieren. Seine Prognose: eine Arbeiterbewegung, die sich selbst demokratisch gebe, könne in einer solchen Situation an Einfluß gewinnen. – Der US-Amerikaner Mark Gould kritisierte Habermas so scharf, daß im kritischen Gestus die eigene Position ein wenig verlorenging. Seine Kritik richtete sich im wesentlichen auf eine Überbetonung von Rationalität im Ökonomischen und in den sozialen Normen. Etwas ratlos steht man am Ende vor dem Befund, daß Habermas entgehe, welche Werte eigentlich ungültige Verträge regulieren. – Wirklich lehrreich war für mich der Beitrag des zweiten US-Amerikaners Zaret, der versuchte, das »historische Rätsel« zu lösen, wie Öffentlichkeit und öffentliche Meinung entstanden sind. Die bisherigen Erklärungen mit dem Kapitalismus bzw. der bürgerlichen Gesellschaft und mit dem Protestantismus (etwa bei Habermas) hält er für zu vage bzw. auch für kontrafaktisch, da gerade im englischen Protestantismus etwa Vernunft als korrupt galt. Seine knappe Analyse beginnt in der Zeit vor der bürgerlichen Revolution, in der für öffentliche Meinung kein Raum und politische Partizipation nicht vorgesehen war. Er verfolgt die politischen Debatten in der liberalen Philosophie (Locke) und die Erklärungen über den Übergang von der Geheimhaltung in der englischen Revolution zur Entstehung und Indienstnahme von Öffentlichkeit in der gleichen Zeit. Die Frage einer Öffentlichkeit als Bindeglied zwischen Volk und Staat ist gewiß eine relevante Frage für Zivilgesellschaft. Zarets klare Antwort lautet, daß die Vagheit und Ungenauigkeit der Erklärungen sich einer Unaufmerksamkeit gegenüber kommunikativen Prozessen verdanke. So sei es die Erfindung der Buchdruckerkunst gewesen, zusammen mit dem kommerziellen Interesse, am Gedruckten auch zu verdienen, die es ermöglicht und dann zwingend gemacht habe, eine neue Ebene der Praxis einzuziehen: die politische Propaganda. Jetzt waren Adressen an die Öffentlichkeit möglich. »Sie taten es, ohne zu wissen, was sie taten«. Indem Öffentlichkeit so angerufen und zugleich konstituiert wird, werden Konflikte innerhalb des Parlaments veröffentlicht und diskutiert, es wird auf andere Texte Bezug genommen. Unter Berufung auf Marx, der überhaupt auf diesem Kongreß recht häufig genannt wurde, faßt er zusammen, daß Produktivkraftentwicklung und kommerzielle Interessen an der Wiege der Konstituierung eines öffentlichen Bereichs standen. Das Studium der Veränderung der Text-Reproduktion sei mithin wichtig für eine Theorie von Zivilgesellschaft. Daher sei auch die Einbeziehung der Analyse der elektronischen Medien dafür heute zentral.

Die Diskussionen um ein Konzept von Zivilgesellschaft zu verfolgen, ist nicht ausreichend, wenn der SoziologInnenkongreß selbst als zivilgesellschaftliches Projekt verstanden werden soll. Eine solche Bewegung eines kraftvollen Zusammenschlusses erfuhr ich unvermutet auf einer Veranstaltung mit dem Titel »Frauen, Entwicklung

und Hausarbeit« (im Forschungsbereich Ökonomie und Gesellschaft, einem von 47 Bereichen, in denen die Beiträge organisiert waren). Der Titel hatte mich nicht sonderlich angezogen, sondern wie viele der durch die Fülle der Veranstaltungen verwirrten TeilnehmerInnen war ich aus einer Art historischer Sentimentalität einem Namen gefolgt: Mariarosa Dalla Costa. Schließlich hatte sie vor 20 Jahren mit ihrem Beitrag *Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft* (dt. Berlin 1973) jene folgenreiche Debatte zwischen Frauenbewegung und Marxismus über den Stellenwert der Hausarbeit für das Begreifen kapitalistischer Gesellschaftsformation begonnen. Die Veranstaltung begann zwar interessant, was man von nicht vielen der Sitzungen sagen kann, aber gewissermaßen »soziologisch normal« mit Überblicken über die Lage der Frauen in den USA, Venezuela, Japan und Thailand angesichts jüngster Entwicklungen. Überall wurden Verschlechterungen verzeichnet: Ein US-Amerikaner schlug vor, bei allen Entwicklungen das Verhältnis von *gender* und Arbeit mit zu untersuchen und Arbeit im ganzen vom Standpunkt der Reproduktionsarbeit zu bestimmen. Chizuko Ueno aus Tokio beschrieb eine von ihr als Staatspatriarchat bezeichnete Tendenz, bei der Organisation von Arbeit eine neuerliche Diskriminierung von Frauen vorzunehmen. Arbeitsplätze würden geschaffen, zugeschnitten auf Dienstleistungen, in denen mittelalte Hausfrauen zu geringem Lohn weiterhin die gleichen Tätigkeiten wie vorher zu Hause verrichten könnten (wie etwa private Altenpflege). Die Industrialisierung Venezuelas wurde von der Italienerin Francesca Dalla Costa als vollständige Dichotomie von Ökonomie und sozialer Entwicklung zu Lasten von Frauen entziffert. Und Julia Kwong aus Thailand führte noch einmal an einer eigenen Studie vor, daß die Frauen auf dem Lande zwar unendlich viel Arbeit leisteten, ihrem Selbstbewußtsein nach aber nur Mithelferinnen seien. Sie verknüpfte solche Bescheidenheit u. a. mit dem Einfluß des Buddhismus. Dann begann Silvia Federici aus den USA ihre Analysen zu den Konsequenzen einer globalisierten Politik auf die internationale Arbeitsteilung und die reproduktive Arbeit zu entwickeln. Eine fühlbare Spannung breitete sich im Raum aus; die zunächst klein erscheinende Sprecherin füllte mit ihrer leisen Stimme ohne Mühe den überfüllten Saal und riß die Zuhörerinnen in eine Bewegung des aufgeregten Mitmachens. Sie faßte knapp zusammen, daß die Kapitalentwicklung, anders als erwartet, keinen gleichmacherischen Effekt gehabt habe, daß die Immigration aus der Dritten Welt schneller war als die Industrialisierung dort; daß die Mehrheit keinen Zugang zur Globalökonomie habe, deren Versprechungen also hohl seien. Freie Exportzonen führten zur Verarmung und machten die Dritten Welten von den Märkten der Monopole abhängig, ohne ihnen zugleich die Mittel dafür an die Hand zu geben. Subsistenzen würden verunmöglicht und die gewachsenen Erziehungs- und Gesundheitssysteme zerstört. Hausarbeit werde immer mehr; die nicht unter solchen Bedingungen weiter arbeitenden Frauen würden mit ihren Körpern als Arbeitskraftreservoir in die neuen Industrien von Sex, Babyhandel und Organhandel gezwungen. Die Globalisierung zwinge auch Feministinnen zu globaleren Sichtweisen, wenn sie nicht an der neuen Arbeitsteilung von Herrinnen und Mägden teilhaben wollten. Die Weltbank und der IMF seien als das neue Patriarchat zu begreifen und weltweit zu bekämpfen. Sie hielt eine Gesellschaft nicht für unmöglich, in der alle Menschen am Reichtum teilhaben könnten. Dafür gälte es allerdings, die Frage, was eigentlich Reichtum sei, neu zu bestimmen.

Die Worte waren wie ein Schlüssel, statt des üblichen Schweigens vielfältige aufgeregte Beiträge zu erschließen. Plötzlich wurde erkennbar, daß sehr viele Frauen aus der Dritten Welt hier anwesend waren und daß sie nicht, wie in den anderen Veranstaltungen, sich darauf beschränkten, ihre weitgehende Abwesenheit als ReferentInnen zu beklagen. Im Gegenteil. Laut und durcheinander forderten sie weitere

Analysen zu den Folgen des Treibens der Weltbank und des Monetary Fund auf die Frauen in den industrialisierten Ländern. Nur so und nicht, wenn Frauen aus den kapitalistischen Ländern stellvertretend für die Frauen der Dritten Welt handelten, seien gemeinsame Kämpfe und solidarische Handeln möglich. Am Horizont tauchte die Möglichkeit eines starken Weltfeminismus auf, bereit, gegen einen Kapitalismus anzugehen, der auf rücksichtsloser Ausbeutung von Natur und damit nicht nur von Dritten Welten, sondern ebenso von Frauenkörpern beruht. Immer mehr Teilnehmerinnen meldeten ergänzende Analysen an – gegen den Unbegriff »Wohlfahrtsstaat« – als seien es nicht »unsere Gelder«, die dort verteilt würden –, gegen die Flexibilisierung von Frauenarbeit als Teil der Weltbank-Strategie, und schließlich wurde als ein erster Schritt gemeinsamen Handelns eine weitere Veranstaltung für alle diese Fragen beschlossen. Die Wissenschaftlerinnen empfanden sich als Bewegungsintellektuelle, für die der Sprung vom privaten Haushalt zur Weltbank einfach eine gewohnte Bewegung war.

Die gemeinsame Folgeveranstaltung konnte die hier geweckten Hoffnungen aus zwei Gründen nicht erfüllen. Zum einen lag sie ganz am Ende, am Samstagmittag, als schon nicht einmal mehr Getränke, geschweige denn Essen im sonst gut organisierten Kongreß zur Verfügung standen und die meisten TeilnehmerInnen abgereist waren; und zum zweiten, weil es wirklich fraglich ist, inwieweit Frauenbewegung weltweit vorhanden ist – sicher war sie nur in sehr geringem Ausmaß auf dem Kongreß vertreten. Aber es gab eine weitere Bewegungsveranstaltung, allerdings ad hoc und außerhalb des offiziellen Programms. Farida Akhter aus Bangladesh berichtete über die von der Weltbank finanzierte Bevölkerungspolitik. Wieder war es so, daß eine sehr kleine, schmale Frau in wenigen Minuten den Raum mit ihrer Anwesenheit, Stimme, der Dringlichkeit ihres Anliegens füllte. Im wesentlichen führte sie die Erzeugung des Bewußtseins von Überbevölkerung als allgemeine Erziehungsstrategie in ihrem Lande (seit 1965) vor. Dabei erschienen alle Fragen – Armut, Nahrungsmangel, Hunger, innere Sicherheit – als Folge von zuviel Kindern mit dem Effekt, daß nach anderen Ursachen nicht mehr gesucht werde. Sie belegte die Auffassung, daß die gesamte Bevölkerungspolitik ein reines Geschäft sei und nicht tatsächlich auf eine Bevölkerungsreduktion ziele, mit überzeugenden Daten und Fakten aus den finanzierten und kreditierten Praxen. Gegenstand der Politik sei immer der Körper der Frau. Empfängnisverhütungsmaßnahmen würden aufgezwungen, mit Bestechungssummen vergütet, ganz gleich, welchen Alters die Frauen seien und in welchen Verhältnissen sie lebten. Unkenntnis über verschiedene Maßnahmen machten zusätzlich zweifelhaft, inwieweit tatsächlich Bevölkerungswachstum gemindert werde. Die veröffentlichten Zahlen seien frisierte Schätzwerte. Da alle bisherigen Wissensarten über Empfängnisverhütung ersetzt würden durch technische Eingriffe (Spritzen, Pessare, Pflaster), an denen die entsprechenden Firmen (wie Schering) verdienten, sei eine wirkliche Politik in der Bevölkerung, die Selbstbestimmung voraussetze, unmöglich. Die Referentin rief auf zu einem Internationalen Öffentlichen Tribunal über Verbrechen gegen Frauen im Zusammenhang mit Bevölkerungspolitik, das am 7. September 1994 in Kairo stattfinden soll.

Ich stelle fest, daß ich unreflektiert den Zivilgesellschaftsbegriff mit organischen Intellektuellen und mit Bewegung verbinde, ihn daher ausschließlich positiv zu verwenden suche. Was wäre gewonnen, wenn wir ihn statt dessen zur Analyse und zum Begreifen all jener Zusammenschlüsse und Aktionen verwendeten, die unterhalb der formalisierten Staatsebene freiwillig geschehen? Ohne Zweifel ist eine Assoziation eines Berufstandes – hier der SoziologInnen und ihr internationales Treffen – ein zivilgesellschaftliches Projekt. Der Staat greift ein als Garant des entsprechenden

Rahmens und auch als Lieferant von Stellen, um die die SoziologInnen konkurrieren. Auf einem solchen Kongreß werden die Könige geehrt, die Kronprinzen gekürt. In Bielefeld z.B. zeigte sich, daß der lange Streit zwischen Habermas und Luhmann zugunsten des letzteren entschieden war. Unwidersprochen wurde Luhmann gefeiert, während Habermas gar nicht erst gekommen war. In den von mir besuchten Veranstaltungen wurde er weniger oft erwähnt als Marx, was zwar den Schriften angemessen, jedoch in der Soziologie der letzten Jahre ungewöhnlich ist. Diese Praxen der Versicherung und Einweihung, der ungeschriebenen Gesetze des Dazugehörens oder Abweichens, die durch vielfältige Auswahl von Beiträgen und ihre Anordnung schon von der Organisation vorbereitet werden, zeigen die SoziologInnenassoziation als eigenständiges Element von Zivilgesellschaft und zugleich verstrickt mit dem Staat. So handelt die Gesellschaft z.B. u.a. nicht einfach nach wissenschaftlichen Kriterien bei der Auswahl der ReferentInnen und bei ihren Einladungen; sie betreibt auch Geopolitik. Früher geschah dies, um sicherzustellen, daß alle vier Himmelsrichtungen – Ost und West, Nord und Süd – vertreten waren; dies ist jetzt auf Nord/Süd vereinfacht, aber immer noch bewußte Geopolitik. Dagegen betreibt sie Geschlechterpolitik blindlings ohne eigene Konstruktion – d.h. es gibt keine Quoten. Umgekehrt gibt es eine überwältigende Zahl rein männlicher Veranstaltungen; dies gilt insbesondere für die prominenteren Symposien, die am Morgen dreistündig stattfinden und die nur mit fünf anderen um die HörerInnen konkurrieren müssen, nicht wie die Nachmittagsgruppen mit 47. Tatsächlich geht es in der Gesellschaft der SoziologInnen nicht nur um Stellen, Berühmtheit, Konkurrenz; zum größeren Teil geht es auch um die Frage des Begreifens und Veränderns von Welt, ein Auftrag, mit dem die Soziologie als Wissenschaft einst angetreten ist. In dieser Weise läßt sich der Kongreß auch begreifen als ein Markt verdichteter Information über die Wissenslage in den verschiedenen Bereichen in der Welt und über die globalen Veränderungen. Zudem vernetzen sich die Intellektuellen der Länder, knüpfen Kontakte, verabreden weitere Projekte und bilden so eine Infrastruktur unterhalb der regulären Diplomatie. Dieser Dimension, der Information über den Stand der Soziologie weltweit, soll der letzte Abschnitt gelten.

3. *Der Soziologenkongreß als Wissenschaftsmesse.* – Zunächst die allgemeinen Trends. Für mich überraschend war, daß die bislang heftige Kontroverse zwischen Postmoderne und jenen, die irgendwie zur altmodischen Moderne gezählt wurden, vergangen ist. Statt dessen bildete sich ein Konsens heraus, daß Poststrukturalismus und Postmoderne eigentlich gar keine eigenen Wissenssysteme darstellten, die angewandt, hinzugenommen, erkannt werden wollten, sondern daß es sich jeweils um Kritiken, gewachsen aus den verschiedenen Theorien und Bereichen selbst, handelte. So die Entstehung des Dekonstruktivismus in mehreren Wissensbereichen parallel; der Gedanke, daß alles im Fluß ist und daher nichts verläßlich Festes existiert, schon früh im Marxismus (als Dialektik). Solche Entlastung von dieser zumeist denunziatorisch genutzten Kontroverse um »Postismus« gab Raum für den Rückgriff auf eine Reihe von zumeist konservativen Denkart. So wurden in mehreren Veranstaltungen Darwin und die Evolutionstheorie aufpoliert; Normen und Werte geisternten unkritisch durch Redebeiträge, und bei der Rückbesinnung auf Kritische Theorie wurden ein weiteres Mal die Begriffe »Verdinglichung« und »Entfremdung« verabschiedet. Die Veranstaltungsreihe, die täglich über »Challenges to Sociological Knowledge« stritt und dabei so gut wie keine Herausforderungen erkennen ließ, hatte u.a. im Auditorium Maximum ein Symposium organisiert, das vielleicht am knappsten den Geist des Soziologenkongresses zwischen konservativer Beruhigung und

Berücksichtigung auch kritischer Positionen belegen kann. Dies, indem zugleich auch die politische Konstruktion dieses Zueinander sichtbar wird, die insgesamt dafür sorgte, daß Soziologen und Soziologinnen sich ihrer Nützlichkeit versicherten – die ja mit dem Rekurs auf die Postmoderne und die darin enthaltene Sicherheit, daß alles, so auch Erkenntnis, unsicher sei, ein wenig abhanden gekommen war – und gleichwohl eine allgemeine Entmutigung in bezug auf praktische Eingriffe sich verbreitete.

Das Thema des Symposiums war »Social Change and the Updating of Sociological Knowledge«. Wie bei den meisten Veranstaltungen entsprachen die Beiträge nicht dem Thema. Sechs Männer aus vier Ländern (USA, England, Italien, Mexiko) widmeten sich der Frage, wie die Entwicklung des Kapitalismus zu verstehen sei. (Übrigens gibt es kein Tabu mehr für die Verwendung des Kapitalismusbegriffs – die Differenzen beginnen bei seiner Bewertung.) Der Engländer W.G. Runciman erhielt unter dem Hinweis, daß er auch Schiffsreeder, Aufsichtsratsvorsitzender einer Versicherung und Mitglied des Oberhauses sei, eine dreiviertel Stunde (üblich waren sonst 20 Minuten), um seine Evolutionstheorie des Kapitalismus vorzustellen. Seine Forschungsfrage spitzte er entsprechend zu auf den Aufruf, erfolgreiche Modelle im Kapitalismus zu studieren, also nicht Rom z.B., sondern die USA usw. Anschlußdisziplinen waren für ihn die Anthropologie mit der Verhaltenspsychologie, Konflikttheorie sowie Macht- und Herrschaftstheorien. In je 20 Minuten versuchten die Diskutanten Pablo González Casanova, Orlando Lentini und Immanuel Wallerstein auf je verschiedene Weise Dimensionen marxistischen Denkens gegen die heiter vorgetragene Evolutionsgeschichte zu halten. (Übrigens hat niemand in diesem Szenario versucht, das »Ende der großen Erzählungen« auszurufen – im Gegenteil.) Lentini brachte die Vorstellung von *Kämpfen* (Aufruhr und Niederwerfung) in die friedliche Landschaft der Evolution; Wallerstein, zum neuen ISA-Präsidenten gewählt, bezichtigte Runciman einer fragwürdigen Kapitalismusdefinition (als Zusammenspiel von freier Lohnarbeit und Kapital) und schlug dagegen vor, der Frage zu folgen: Wie arbeitete der Kapitalismus historisch? Seine Erklärung über Entwicklungsprozesse stellt *Systemwidersprüche* ins Zentrum. Veränderungen träten dann ein, wenn die Lösungen für Probleme neue Problemlagen schaffen, die innerhalb des Systems nicht mehr gelöst werden könnten. Kapitalismus müsse zudem als Kombination von bezahlter und unbezahlter Arbeit unter dem Primat des Kapitals begriffen werden (hier schlich sich die Frage der Geschlechterverhältnisse ein). Schon an dieser Stelle sah die Organisation eine Replik von Runciman vor, dessen launigem Einverständnis mit sich selbst nach der inzwischen langen Zuhörzeit schwer zu folgen war, zumal nichts wesentlich neues von ihm zu erwarten war. Nach weiteren 20 Minuten konnte schließlich Pablo González Casanova, Vorsitzender des lateinamerikanischen SoziologInnenverbandes und Leiter des interdisziplinären Instituts für Humanwissenschaften in Mexico-City, inmitten einer Völkerwanderung von geräuschvoll den Saal Verlassenden, die offenbar nur wegen Runciman und vielleicht Wallerstein gekommen waren, kritisch einwenden, daß ohne die Kategorie der *Ausbeutung* Kapitalismus nicht zu verstehen sei. Die Betonung von Ausbeutung erlaube – was sowohl von Bürgern wie von Marxisten vergessen sei –, zugleich an Zentrum und an Peripherie, an Mensch und an Natur, an Reichtum und an Armut, an Bauern und an Kolonien zu denken. Die Wohltaten jeder Entwicklung führten zugleich irgendwo anders immer zu schärferer Ausbeutung, ein Prozeß, der heute überall leicht zu sehen sei. Er rief zum Kampf für ein humanistisches Projekt auf. Vor dem inzwischen fast leeren Saal entwickelte schließlich der Russe Zdravomylov sein Unbehagen, daß für die vielen Fragen des Übergangs von Systemen, für deren Verstehen

in Rußland SoziologInnen gebraucht würden, irgendwie kein Wissen bereitgestellt würde. Wie kann man Modernisierung denken? Wie kann die Transformation von einer paternalistischen Gesellschaft in eine selbstbestimmte vollbracht werden? Wie kommt man von einer Staats- zu einer Marktökonomie? Die Fragen, gestellt an verschiedene Theorieschulen, zeugten gleichzeitig von großer Hilflosigkeit, von einem Zutrauen in die Fähigkeiten westlicher Theorien, egal welcher, und von einem großen Mißverständnis über die Ziele des Übergangs, denn offenbar kann man von Rußland aus unsere Gesellschaften als durch »Selbstbestimmung« geleitet wahrnehmen.

So erfuhr man in dieser Veranstaltung wie in den meisten anderen nichts wirklich Neues, sondern war Mitglied eines Wissensversicherungsprozesses, in dem klar wird, was mainstream ist, was »erlaubt« ist und in welche Richtung man besser nicht geht, wenn man nicht vom Standpunkt der akzeptierten Weltsoziologie absinken will ins Randständige.

Randständig waren gewiß die *Intellektuellen der Dritten Welt*. Sie waren aufgrund ökonomischer Schwierigkeiten nicht nur weniger zahlreich als bisher; mit wenigen Ausnahmen wurde auch der Nord-Süd-Konflikt weniger als Konflikt ausgetragen: es herrschte eher ein Wunsch, dazuzugehören. Dabei zeigte sich schnell, daß die terms des intellectual trade vielfach nicht den Problematiken der Drittweltländer entsprachen, so daß die Beiträge eher erratisch im Raum standen und so gut wie nie diskutiert wurden. Die zweite randständige Mehrheit, *Frauen*, beeindruckten zum einen durch eine große Sicherheit und kritische Radikalität: so Karin Knorr-Cetina und Hilary Rose in der Wissenssoziologie, einem Symposium, das u. a. deswegen hervorragte, weil fast Einigkeit hergestellt werden konnte, daß Natur eine eigene Stimme und Position im neuen Gesellschaftsvertrag braucht; so Michèle Barrett und Joan Acker im Symposium »Feministische Herausforderungen« und viele andere. Frauen waren auch die einzigen Bewegungsinтеллектуellen, die überhaupt auf diesem Kongreß waren. Umgekehrt gab es freilich auch sehr enttäuschende Frauenveranstaltungen, in denen (wie in »Frauen und Staat«) bescheiden empirische Daten zu längst bekannten und theoretisch kaum kontroversen Fakten vorgestellt wurden – so etwa, daß manche Staatsreformen für Frauen keine wirklichen Verbesserungen bedeuten. Oder die von mir mit großer Hoffnung besuchte Sitzung zu »Gender and Biography«, in der ich erwartete, binnen zwei Stunden auf dem Weltstand zur Biographieforschung zu sein. Sie entpuppte sich als ein Podium von Frauen (*gender* bleibt offenbar eingeschlechtlich bei Frauen), die »Beschwerdetagebücher« vorlasen, also aus eigener Erfahrung ganz widerspruchsfrei über die Schlechtigkeit der Welt Auskunft gaben.

Solche Tiefpunkte waren natürlich wiederum nicht spezifisch für Frauen, sondern können als Zeugnis gelesen werden über den Stand, auf dem diese Wissenschaft in ihren vielen Schattierungen und Besonderheiten ist. So sei schließlich noch die von mir auch mit Neugier besuchte Veranstaltung mit dem Titel »Rethinking Class« erwähnt, bei der ich, immer noch unbelehrt, eine wirkliche Diskussion zu finden hoffte. Statt dessen saßen dort drei sehr gut gelaunte Männer, alle aus den USA, und erzählten sich Geschichten – etwa über die Sardinienindustrie in Monterey –, in denen sie zur Beschreibung den Klassenbegriff sehr wohl nutzen konnten. Was ich für das Begräbnis des Begriffs hielt, wurde dort gefeiert als seine Wiederbelebung.

Zum Schluß noch eine Bemerkung zur Frage berühmter SoziologInnen. Zunächst hatte ich vorgehabt, eingangs ein Bild dieses Weltkongresses zu zeichnen, indem ich eine Art Menü von Berühmtheiten serviere. Ich habe mich dagegen entschieden, weil meinem eurozentrischen Blick auch die vielen hier Namenlosen aus den Dritten Welten entgehen würden, und weil dieser Handel mit Namen auch demütigend ist.

Aber umgekehrt kann man vielleicht sagen, daß die Erfahrung, Menschen zu sehen und zu hören, deren Bücher man gelesen hat, eine viel größere Tiefe und Lebendigkeit in die Schriften bringen kann, eine Erfahrung, die ich nicht missen möchte.

Frigga Haug (Berlin und Hamburg)

Foucault. The Anniversary Conference

Veranstaltet durch Signs of The Times. University of London Union. London, 25. Juni 1994

Zum 10. Todestag von Michel Foucault wollte diese Konferenz erinnern, prüfen und weiterarbeiten, »eine rigorose Debatte eröffnen und eine strategische Intervention entwickeln, die die politisch-intellektuelle Spaltung in der politischen Kultur überbrücken« sollte. Solch hoher Anspruch zog eine unerwartet große Menge an TeilnehmerInnen. 470 quetschten sich schließlich in die Hörsäle. Dies war das eigentlich Aufregende und Neue nach den Jahren der Diffusion und Desorientierung – die Menge der intensiv nach weiterführender Diskussion und politischer Orientierung suchenden, vor allem jungen Menschen.

Diesem Verlangen nachzukommen taten sich die meisten ReferentInnen ein wenig schwer. Insbesondere die Eingangreferate boten mehr Verehrung, aber auch Vereinnahmung für Zwecke, die man bis dahin bei Foucault nicht vermutet hätte. So referierte der Direktor des Centre Foucault in Paris, Francois Ewald, Foucault sei vom Schweigen vor der Sprache fasziniert gewesen und habe stets eine Ethik der Wahl eines eigenen Lebens vertreten und für das Leben als selbstgemachtes Kunstwerk gestritten; während sein Nachredner (J.-A. Miller) die Auffassung vertrat, Foucault folge Sophokles, indem er für ein philosophisches Leben voller Weisheit und Güte eingetreten sei. Lang teilte Colin Gordon der bei über 30 Grad schwitzenden Menge mit, Foucault habe das Sprungbrett geliefert, die Anti-Staats-Phobie der Linken zu überwinden, da er der »Zivilgesellschaft außerhalb des Staates nicht getraut« habe. Nach solchen, sämtlich ihre Redezeit weit überschreitenden Beiträgen blieb für den feministischen Vortrag von Kate Soper kaum noch Zeit vor der Mittagspause. Als Übersetzerin von Foucaults Arbeiten und als Philosophin hob sie den Nutzen seiner »körperzentrierten« Denkweise für feministische Wissenschaft hervor und kritisierte zugleich, daß er Macht nicht hierarchisch denke, geschlechtsblind vorgehe und daher auch keinen Anhaltspunkt biete, ein Projekt sexueller Ethik mitzubegründen, in dem die Gefühle der Frauen und ihre ungleichen Lebens- und Liebesprojekte einbezogen wären.

Am Nachmittag folgten elf weitere Veranstaltungen mit je zwei bis drei ReferentInnen unter den Oberthemen »Unterwerfung, Körper und Ich«, »Methodologien, Veränderung zu verstehen« und »Die Zukunft philosophieren«. Referate, denen es darum ging, »Foucault wirklich zu verstehen«, überwogen; aber es gab auch solche, die mit Foucault Dimensionen heutiger Realität begreifen wollten. Unter den Bedingungen der 68er Studentenbewegungszeiten, nämlich in stets überfüllten Hörsälen, zumeist ohne Mikrofon, bei unglaublicher Hitze und daher offenen Fenstern, die den Straßelärm ungehindert mit den ReferentInnenstimmen konkurrieren ließen, war es gleichwohl eine anregende Konferenz mit einer Vielfalt an Themen, leider wenig Diskussion und der Möglichkeit, im wilden Soho zu Abend zu essen. – Die Referate werden voraussichtlich veröffentlicht.

Frigga Haug (Berlin und Hamburg)

Ankündigungen

Kapitalistische Marktökonomie und Demokratie ohne Transformationsperspektive?

Gemeinsame Tagung von IMSF e.V. und Z – *Zeitschrift Marxistische Erneuerung* in Frankfurt/M., 19/20. November 1994. Informationen und Anmeldung: IMSF, Kölner Straße 66, 60327 Frankfurt/M., Telefon: (069) 739 29 34

Heydorn-Symposion

Veranstaltet von der SJD-Die Falken im Salvador Allende Haus, Oer-Erckenschwick, 25. bis 27. November 1994. Informationen und Anmeldung: Sozialistisches Bildungszentrum, Haardgrenzweg 77, 45739 Oer-Erckenschwick oder bei Theo Schneid (02368) 690 651

North-South – East-West: Feminist Strategies for Intervention

9. Jahreskonferenz des Europäischen Forums Linker Feministinnen in Berlin, 25. bis 27. November 1994

Das Europäische Forum Linker Feministinnen ist ein Netzwerk, in dem Frauen aus ganz Europa Kontakte und Freundschaften entwickeln und alle sie betreffenden Probleme diskutieren können. Die seit 1985 alljährlich stattfindenden Konferenzen richten sich nicht an »delegierte« Frauen, sondern sind offen für alle, die sich dafür interessieren. – Plenarsitzungen: Peace and Conflict: a gender perspective on restructuring North-South, East-West relation; The Politics of Women's Sexuality: international perspectives; Workshops; Black and Migrant Women in Europe; The New Security Order; The New Family Order; Trafficking of Women; optional workshops emerging from the conference.

Kontaktadresse: Andy Godfrey, Sartoriusstraße 5, 20257 Hamburg

Veranstaltungen im Argument-Buchladen

Freitag, 28. Oktober 1994: Arfst Wagner, Herausgeber der »Flensburger Hefte«, spricht zu »Anthroposophie und Nationalsozialismus – Probleme in Vergangenheit und Gegenwart«

Donnerstag, 3. November 1994: Wolfgang Fritz Haug und Sabine Kebir diskutieren anlässlich des Erscheinens des sechsten Bandes der Kritischen Gesamtausgabe der Gefängnishefte über Antonio Gramscis »Philosophie der Praxis«. – Ort: Philosophisches Institut der FU Berlin, Habelschwerdter-Allee 30 (Bus III, U-Bhf. Thielplatz)

Donnerstag, 17. November 1994: Claudia Schillinger, eine der in »Blaue Wunder« (Argument-Sonderband AS 225) vorgestellten Filmemacherinnen, zeigt ihre Werke »Between« und »In no Sense«

Donnerstag, 24. November 1994: Zum Erscheinen des 60. Ariadne-Krimis stellt Else Laudan, Lektorin der Ariadne-Krimis, die Reihe vor und zur Diskussion

Donnerstag, 8. Dezember 1994: Gabriele Gelien liest aus ihrem gerade erschienenen Roman »Der güldene Baum«

Alle Veranstaltungen beginnen um 20.00 Uhr und finden – wenn nicht anders angegeben – im Argument-Buchladen, Reichenberger Straße 150, 10999 Berlin (U-Bhf. Görlitzer Bahnhof), Telefon (030) 611 39 83 statt.

Dokumentation

Zur Situation oppositioneller Verlage in der Türkei

In der Türkei haben seit Mitte dieses Jahres die Verfolgungen von linken Intellektuellen, Gewerkschaftern und Menschenrechtsaktivisten einen neuen Höhepunkt erreicht. Noch vor dem Inkrafttreten des mittlerweile verabschiedeten Anti-Terror-Gesetzes wurden sogenannte »Gesinnungsverbrecher« verurteilt und inhaftiert. Die Opfer der staatlichen Repressions-Politik sind meist prominente Wissenschaftler und Verleger, deren »Verbrechen« darin besteht, unliebsame Gedanken zur Kurdistan-Politik geäußert bzw. publiziert zu haben. Durch die Staatssicherheitsgerichte rollt eine Prozeßlawine. Bislang sind 80 Personen inhaftiert worden, die Verurteilung von Hunderten von »Gesinnungstätern« steht noch bevor.

Das Anti-Terror-Gesetz bietet durch seine Gummi-Paragraphen einen weit auslegbaren Spielraum, mißliebige Kritiker hinter Schloß und Riegel zu bringen. Insbesondere der Paragraph 8 des Gesetzes, der »schriftliche und mündliche Propaganda mit dem Ziel, die unteilbare Einheit des Staates mit Nation und Staatsland zu zerstören« unter Strafe stellt, wird von Staatsanwälten und Richtern ausgiebig genutzt, um die Äußerung und Verbreitung von Gedanken zu kriminalisieren und zu verfolgen.

Betroffene der neuen Verfolgungs-Welle sind vor allem Wissenschaftler, die wegen ihrer Buchveröffentlichungen aber auch jeglicher anderer Formen öffentlicher Äußerungen von den Staatssicherheitsgerichten angeklagt werden. Die Anklagen folgen der üblichen faschistischen Praxis begrifflicher Entleerung und Umbesetzung und der Verhängung von unverhältnismäßigen Strafmaßnahmen. So sitzt der Politikwissenschaftler Haluk Gerger eine zwanzigmonatige Haftstrafe ab, weil er an eine Gedenkveranstaltung für drei Studenten, die 1972 vom Militärregime hingerichtet wurden, eine Grußadresse schrieb, die vom Gericht als »separatistische Propaganda« interpretiert wurde.

AutorInnen und ÜbersetzerInnen werden inhaftiert und müssen hohe Geldstrafen bezahlen. Besonders mißliebige Kritiker, wie der Autor Ismail Besicki, der über fünfzig Bücher zur kurdischen Frage veröffentlichte, werden mit einer Anklage-Flut überzogen. Auf Besicki, der bereits über zehn Jahre in türkischen Gefängnissen verbrachte, warten 77 Anklagen – ein sicheres Mittel, ihn lebenslanglich hinter Gefängnismauern verschwinden zu lassen.

Das gängige Verfahren, Verlage systematisch als Produktionsorte von Gegen-Öffentlichkeit zu zerstören, besteht darin, sie finanziell auszubluten und ihre EigentümerInnen zu inhaftieren, unterstützt von Terror-Aktionen der Todesschwadronen, die Brandanschläge auf Buchläden verüben und sogar Morde an Buchhändlern begangen haben.

So sind beim renommierten linken Belge-Verlag aus Istanbul innerhalb von vier Jahren die Gesamtauflagen von zwölf Büchern beschlagnahmt und größtenteils vernichtet worden, mußten horrend Geldstrafen für jedes veröffentlichte Buch bezahlt werden – etwa in Dimension des zweifachen Jahresumsatzes –, und seit Mai diesen Jahres sitzt die Belge-Verlegerin Ayse Zarakolu eine fünfmonatige Haftstrafe ab. Weitere bereits angekündigte Prozesse vor dem Staatssicherheitsgericht erwarten sie. Ayse Zarakolu wurde unter anderem für die Publikation des Buches »Das armenische Tabu« von Yves Ternon wegen »Verbreitung rassistischer Gefühle« angeklagt; das Buch setzt sich mit dem Völkermord an den Armeniern während des Zweiten Weltkrieges auseinander.

Der Widerstand des rechten Koalitionspartners DYP (Partei des rechten Weges) unter Ministerpräsidentin Tansa Çiller verhindert bisher jeglichen Versuch der SHP (Sozialdemokratische Volkspartei), die »Gesinnungs-Verbrecher«-Paragraphen des Anti-Terror-Gesetzes abzuschaffen. Das inzwischen bekundete Interesse der Militärs an den Vorgängen läßt im Gegenteil noch eine weitere Zuspitzung der Situation befürchten.

Aristoteles
Über die Seele
(De anima) Griech.-dtsh.
PhB 476. 1995. Ln. ca. 78,-/öS 609,-/SFr 79,90

Ernst Cassirer
Goethe und die geschichtliche Welt
PhB 474. 1994. Kart. ca. 36,-/öS 281,-/SFr 37,20
Descartes. Lehre - Persönlichkeit - Wirkung
PhB 475. 1994. Ln. ca. 68,-/öS 531,-/SFr 69,80

Markus Tullius Cicero
Akademische Abhandlungen: Lucullus
(Academici libri. Lucullus). Lat.-dtsh.
PhB 479. 1995. Ln. ca. 86,-/öS 671,-/SFr 88,-

Dietrich von Freiberg
Abhandlung über die Akzidentien
(Tractatus de accidentibus) Lat.-dtsh.
PhB 472. 1994. Ln. 68,-/öS 531,-/SFr 69,90

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Vorlesungen über die Philosophie der Religion
Teil 2: Die Bestimmte Religion
PhB 460. 1994. Kart. 68,-/öS 531,-/SFr 69,80
Wissenschaft der Logik. Zweiter Band.
Die Lehre vom Begriff (1816)
Nach dem Text von G. W. Bd. 12.
PhB 377. 1994. Kart. 32,-/öS 250,-/SFr 33,20

Sören Kierkegaard
Die Krankheit zum Tode
PhB 470. 1994. Kart. ca. 48,-/öS 375,-/SFr 49,40

Carles Sanders Peirce
Religionsphilosophische Schriften
PhB 478. 1995. Ln. ca. 128,-/öS 999,-/SFr 129,-

William of Sherwood
Einführung in die Logik
(Introductiones in logicam) Lat.-dtsh.
PhB 469. 1994. Ln. ca. 86,-/öS 671,-/SFr 88,-

Baruch de Spinoza
Politischer Traktat
(Tractatus politicus) Lat.-dtsh.
PhB 95b. 1994. Kart. 48,-/öS 375,-/SFr 49,40



Fordern Sie bitte unser Gesamtverzeichnis an!

Felix Meiner Verlag · Richardstr. 47 · 22081 Hamburg

Besprechungen

Theorien der Zivilgesellschaft

Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1992 (667 S., br., 48,— DM)

Die Gesellschaftskritik der auf sprach- und moralphilosophischer Grundlage reformulierten 'Kritischen Theorie' ist in ihrem Kern eine Fortschreibung der entfremdungskritischen Topoi des 'westlichen Marxismus': Nicht die Funktionskrisen von Wirtschaft und Staat oder die Umweltproblematik, auch nicht primär Fragen der gesellschaftlichen und weltweiten Verteilungsgerechtigkeit, sondern die aus der – als 'Kolonialisierung der Lebenswelt' diagnostizierten – 'Pathologie der Moderne' resultierenden Sinn- und Legitimationsdefizite sowie die verletzten Identitäts- und Mitbestimmungsbedürfnisse stehen im Mittelpunkt. Die Einsicht in die für komplexe Gesellschaften unverzichtbaren Organisations-, Allokations- und Steuerungsleistungen von Bürokratien und Märkten führt dabei zu einer Verabschiedung links-utopischer Hoffnungen auf eine prinzipielle Alternative zu Markt und Staat. Statt dessen formuliert Habermas als Reformziel, »das kapitalistische Wirtschaftssystem zu zähmen, d.h. auf einem Wege sozial und ökologisch 'umzubauen', auf dem gleichzeitig der Einsatz administrativer Macht 'gebändigt', nämlich unter Effektivitätsgesichtspunkten auf schonende Formen indirekter Steuerung trainiert sowie unter Legitimitätsgesichtspunkten an kommunikative Macht rückgebunden und gegen illegitime Macht immunisiert werden kann.« (494) Dieser Rekurs auf eine Form 'legitimer' Macht ist dabei Ausdruck der Schwierigkeit, die geforderte (Wieder-)Einbettung der 'systemintegrativ' (d.h. mittels einer durch sogenannte 'Steuerungsmedien' wie 'Geld' und 'Macht' vermittelten Koordination von Handlungsfolgen unabhängig von den jeweiligen subjektiven Handlungszwecken) organisierten Bereiche in eine übergreifende 'sozialintegrative' (d.h. über eine Koordination der jeweiligen Handlungszwecke mittels gemeinsamer Normen und Werte hergestellte) Ordnung auch praktikabel werden zu lassen: Das mit der sogenannten 'Universalpragmatik' begründete Vertrauen in die sozialen »Bindungsenergien der Sprache« (43) und der Rekurs auf Stufentheorien der Moralentwicklung ließen die Zweifel nicht verstummen, ob das lebensweltliche 'kommunikative Handeln' und die subjektive Moralität allein den gesuchten 'sozialintegrativen' Kitt für die modernen Gesellschaften bereitstellen können.

Indem die »Theorie des kommunikativen Handelns der Kategorie des Rechts einen zentralen Stellenwert einräumt« (21), vermeidet sie nunmehr diese Überforderung, ohne dabei das Postulat aufzugeben, daß »die Gesellschaft *letztlich* über kommunikatives Handeln integriert werden« (43) muß. Damit ist freilich eine deutliche Akzentverschiebung weg von der kommunikativen Alltagspraxis verbunden, trägt doch nun das »Recht ... in modernen Gesellschaften die Hauptlast der sozialen Integration« (60). Diese Position verdanke es nicht bloß seiner Funktion als Moralersatz, sondern auch seiner »Scharnierfunktion zwischen System und Lebenswelt« (77), d.h. einer »Vermittlungsfunktion« zwischen den »für umgangssprachliche Kommunikation tauben Medien Geld und administrative Macht« (78) und der Umgangssprache, damit die in letzterer formulierten Botschaften und Forderungen aus der 'Lebenswelt' in den 'Subsystemen' auch verstanden werden und regulierend wirken können: »Nur in der Sprache des Rechts können normativ gehaltvolle Botschaften

gesellschaftsweit zirkulieren«, und damit wird »erst sichergestellt, daß das Netz der sozialintegrativen gesamtgesellschaftlichen Kommunikation nicht reißt« (ebd.).

Diese Aufwertung des Rechts geht einher mit der Revision der in der *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981) getroffenen Unterscheidung von Recht als lebensweltlich-normativer Institution und Recht als systemischem Steuerungsmedium (vgl. TkH 2, 530-547, bes. 536) – gerade die Vermittlung beider Sphären erscheint nun als seine genuine Leistung. Der im Fundament des Theoriedesigns angelegte Dualismus äußert sich nunmehr in anderen Gegensatzpaaren und ihrem Spannungsverhältnis: 'Faktizität' und 'Geltung', 'Rechtssetzung' und 'Rechtsdurchsetzung', 'kommunikative' und 'administrative' Macht. Dabei ist jener 'diskursethische' Begriff von Normativität leitend, der auf dem (angeblich) mit dem Gattungsvermögen Sprache schon gesetzten kontrafaktischen Ideal 'herrschaftsfreier Kommunikation' beruht. Es gilt folglich, eine der säkularisierten Moderne adäquate Rechtstheorie zu entwickeln, die es ermöglicht, ohne Rekurs auf »metasoziale Garantien« (43) einen normativen Rechtsbegriff zu explizieren, der in Form einer 'Diskurstheorie des Rechts' Legitimität auf kommunikatives Handeln zurückführt. Damit verbindet Habermas zugleich den Anspruch, das »moralisch-praktische Selbstverständnis der Moderne« zu rekonstruieren, wie es »gleichermaßen in den Zeugnissen eines universalistischen Moralbewußtseins wie in den freiheitlichen Institutionen des demokratischen Rechtsstaats zum Ausdruck« (11) kommt. Die 'radikaldemokratischen' Implikationen dieses Selbstverständnisses will er so gegen szientistische und ästhetizistische Nivelierungen ebenso verteidigen wie gegen neokonservative Beschwörungen von Tugendkatalogen und substantieller Sittlichkeit. Dabei erscheint die (auch) »in rechtlichen Strukturen aufbewahrte und regenerationsbedürftige gesellschaftliche Solidarität« – ein theoretisch leider unexpliziert bleibender Begriff – als die »eigentlich gefährdete Ressource« (12), die es durch fortschreitende Demokratisierung zwecks gelingender Sozialintegration neu zu mobilisieren gilt.

Die Explikation der 'Diskurstheorie des Rechts' geht aus von der Spannung zwischen 'Faktizität' und 'Geltung', die sich in der »Spannung zwischen normativistischen Ansätzen, die stets in Gefahr sind, den Kontakt mit der gesellschaftlichen Realität zu verlieren, und objektivistischen Ansätzen, die alle normativen Aspekte ausblenden« (21), wiederfindet. Die Rechtssoziologie Luhmanns gilt ihm dabei als konsequenteste Variante einer 'objektivistischen' Rechtsauffassung, die als Konsequenz der sozialwissenschaftlichen 'Entzauberung' des Rechts dieses »allein unter dem funktionalen Gesichtspunkt der Stabilisierung von Verhaltenserwartungen« (68) begreife, damit jedoch seine deontologische Dimension ignoriere und »die in juristischen Diskursen geäußerten Geltungsansprüche und Gründe« um »ihren intrinsischen Wert« (71) bringe. Umgekehrt verweist er am Beispiel von Rawls auf das Manko philosophischer Gerechtigkeitstheorien, die als Produkte normativen Rasonnements »die Kluft zwischen den idealen Forderungen der Theorie und der gesellschaftlichen Faktizität zu überbrücken« (88) nicht fähig seien. Bei Weber und Parsons dagegen sieht er Ansätze einer Integration der deontologischen Dimension in die soziologische Theorie, die den Weg zu einer Faktizität und Geltung vermittelnden Rechtstheorie weisen.

Bestimmend für Habermas' Vorgehen ist nun die schon für die 'Theorie des kommunikativen Handelns' leitende, wie ich meine höchst problematische Unterstellung, eine systematische Rekonstruktion von Geltungsansprüchen setze immer schon eine eigene normative Stellungnahme des Rekonstruierenden voraus (vgl. zum behaupteten Zusammenhang von 'Bedeutungsexplikation' und 'Geltungsreflexion' TkH 1, 189ff). Damit wird das sozialwissenschaftliche Verstehen kultureller Muster mit

ihren immanenten Bezügen zu Werten und Normen zu einem notwendig normativen Unterfangen. Wenn Gründe *verstehen* voraussetzt, diese systematisch und rational zu *beurteilen*, ist Hermeneutik nur als 'Kritische Theorie' möglich. Entsprechend setzt ein gesellschaftstheoretisches Verständnis der Geltungsansprüche des Rechts für Habermas voraus, »das Selbstverständnis dieser modernen Rechtsordnungen rational (zu) rekonstruieren« (109) und dabei selber in einen Versuch normativer Begründung einzusteigen. De facto läuft dieses Vorgehen auf eine selektive, primär an Kant orientierte Rezeption der rechtsphilosophischen Tradition hinaus, deren *eigentliches* Selbstverständnis nun von Habermas mit seiner Rechtsphilosophie 'rational rekonstruiert' werden soll – wobei er seinen eigenen normativen Bemühungen den Status einer Explikation einer die historische Wirklichkeit maßgeblich bestimmenden Gestalt des Geistes zuspricht.

Dieser anspruchsvolle Versuch einer »Rekonstruktion des Rechts« (109ff) geht aus von der »innerhalb der Tradition des Vernunftrechts ... ungeschlichteten Konkurrenz zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität«, die auf den »problematischen Zusammenhang zwischen subjektiv-privaten Freiheiten und staatsbürgerlicher Autonomie« und die Frage nach dem Verhältnis von »subjektivem und öffentlichem Recht« (111) verweise. »Die beiden Ideen der Menschenrechte und der Volkssouveränität bestimmen das normative Selbstverständnis demokratischer Rechtsstaaten bis heute.« (124) Eine Vermittlung dieser beiden Prinzipien erscheint somit als philosophische und politische Aufgabe *par excellence*, wäre doch damit der Grundstein für die intendierte Rekonstruktion des 'rationalen Gehalts' des Staats- und Rechtsverständnisses der Moderne in Form einer *einheitlichen* – und somit mit mehr Plausibilität als 'schlechthin vernünftig' auszeichnbaren – philosophischen Theorie gelegt. Politisch bedeutet dies den Versuch einer Vermittlung zwischen der letztlich 'naturrechtlich' argumentierenden, besonders im Liberalismus verbreiteten Position eines Primats der Menschenrechte (die häufig dann in der Tradition des 'Besitzindividualismus' primär als Garantie der Eigentumsrechte verstanden werden), und der 'republikanischen' Tradition des Primats der uneingeschränkten Volkssouveränität, wie sie besonders die radikaldemokratische (aber auch, legitimiert durch Modelle stellvertretender Bestimmung der 'volonté générale', die totalitäre) Linke vertritt.

Habermas' Versuch einer Vermittlung von Liberalismus und Republikanismus rekurriert emphatisch auf die im Kontext der frühneuzeitlichen religiösen Bürgerkriege und des aufsteigenden Bürgertums konzipierte, die gesamte Moderne dominierende Tradition des 'Gesellschaftsvertrags' als Basis politischer Legitimität. Während Habermas aber den Ansatz von Hobbes, »die Einrichtung eines Systems bürgerlicher Rechte ohne Zuhilfenahme moralischer Gründe allein aus dem aufgeklärten Selbstinteresse der Beteiligten zu rechtfertigen« (118), für prinzipiell gescheitert hält, sieht er in den normativ angelegten Positionen Rousseaus und Kants die avanciertesten Versuche, Menschenrechte und Volkssouveränität theoretisch gleichgewichtig zu verbinden: »Gleichwohl gelingt auch diesen beiden Autoren die vollständig symmetrische Verschränkung der beiden Konzepte nicht.« (130) So bewirke »der von der Moral zum Recht *fortschreitende* Gang der Begründung« (131) bei Kant eine letztlich sekundäre Stellung des 'Gesellschaftsvertrags' und eine liberale Konzeption politischer Autonomie. Dagegen fasse Rousseau zu konkretistisch (wie heute die Kommunitaristen) »Autonomie als die Verwirklichung der bewußt ergriffenen Lebensform eines konkreten Volkes« und intendiere eine homogene Gemeinschaft, die die »gesellschaftlich ausdifferenzierten Interessenlagen der Privatleute« (132) nur unterdrücken könne. Mit dem – für weite Teile der gegenwärtigen Rechts- und Moralphilosophie charakteristischen – Rückzug von der Frage des 'Guten', das als spezifische

Wertebestimmung empirischer Lebensformen als jenseits der Autorität der Philosophie stehend angesehen wird, zur Frage der 'Gerechtigkeit', gedacht als philosophisch explizierbare Grundlage von Freiheit und Gleichheit, meint Habermas der Rousseauschen 'Selbstgesetzgebung' eine Wendung geben zu können, die nunmehr mit der liberalen Tradition vereinbar ist. Die 'diskurstheoretische' Interpretation der Denkfigur der 'Selbstgesetzgebung' soll dabei die gesuchte Vermittlung leisten: »Die Substanz der Menschenrechte steckt dann in den formalen Bedingungen jener Art diskursiver Meinungs- und Willensbildung, in der die Souveränität des Volkes rechtliche Gestalt annimmt.« (135)

Diese 'formalen Bedingungen' leiten sich für Habermas ab aus dem »den Sinn der Unparteilichkeit praktischer Urteile explizier(enden)« Diskursprinzip: »Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.« (138) Während er bisher »zwischen Diskurs- und Moralprinzip nicht hinreichend differenziert« (140) habe, setzt er nun das für Handlungsnormen überhaupt die Kriterien normativer Gültigkeit definierende 'Diskursprinzip' als allgemeinste Explikation des Autonomiebegriffs. Für 'Moral' und 'Recht' als Differenzierungsprodukte der zerfallenen traditionellen Sittlichkeit nehme dieses eine jeweils spezifische Form an, »nämlich einerseits als Moralprinzip, andererseits als Demokratieprinzip« (136). Obwohl sich Habermas in seiner Bestimmung der Rechtsform, ihrer Funktion und Zwangsbefugnisse und ihrer Differenz zur Moral an Kants Begriff der Legalität orientiert, kritisiert er dessen systematischen Primat des moralischen Freiheitsgesetzes und spricht – gegen 'vor-moderne' Bestrebungen, »die Moral dem Recht im Sinne einer Normenhierarchie überzuordnen« – von einem »Ergänzungsverhältnis« (137) von autonomer Moral und positivem Recht. In Anlehnung an Apels Frage nach den Bedingungen der subjektiven Zumutbarkeit von Moral gilt ihm das positive Recht als moralisch begründete, ja gebotene Ergänzung des ohne Erzwingungsmechanismen doch recht ohnmächtigen Sollens. Es kompensiere die »Grenzen einer postkonventionellen Moral«, wie sie aus Problemen »der Willensschwäche und der Entscheidbarkeit« (149) sich ergeben, und habe auch und gerade dank der mit der Rechtsdurchsetzung verbundenen Zwangsbefugnis eine Entlastungsfunktion für die lebensweltlichen Akteure. Dabei beziehe es seine normative Gültigkeit aus dem 'Demokratieprinzip', das »nicht nur ein Verfahren legitimer Rechtsetzung festlegen, sondern die *Erzeugung des Rechtsmediums selber steuern*« (142f) und dabei »ein System der Rechte ... begründen« soll, »das die private und öffentliche Autonomie der Bürger *gleichgewichtig* zur Geltung bringt« (151). Als Prinzip der »handlungswirksamen Institutionalisierung der gleichberechtigten Teilnahme an einer diskursiven Meinungs- und Willensbildung« (142) sei dieses 'Demokratieprinzip' aus einer »Verschränkung zu Diskursprinzip und Rechtsform« zu gewinnen, wobei 'Verschränkung' zu verstehen sei »als eine *logische Genese von Rechten*, die sich schrittweise rekonstruieren läßt« (154f). Trotz des zentralen Stellenwerts dieser 'logischen Genese' für seinen Versuch der Begründung der 'Grundrechte' aus dem 'Diskursprinzip' bleiben Habermas' Ausführungen hier skizzenhaft. Seine offenbar teils deduktive, teils empirische Voraussetzungen einführende Argumentation ist dabei so vage, daß hier nur das Ergebnis referiert werden soll: Der übliche Kanon an Grundrechten erweist sich ihm als Konsequenz des 'Diskursprinzips' und zugleich als Bedingung der Möglichkeit der konkreten Formulierung des 'Demokratieprinzips' – durch die Subjekte des durch die Grundrechte ermöglichten Prozesses kollektiver vernünftiger Willensbildung selbst, nicht durch den Philosophen.

Problematischer noch als die vorgeführte 'logische Genese' ist allerdings der

Grundgedanke selbst, die Bedingungen politischer Selbstbestimmung aus einem der Tradition des moralischen Universalismus entlehnten Prinzip abzuleiten. Angesichts der prinzipiell, heute durch den Progreß zu einer antagonistischen Weltgesellschaft aber erst recht und offensichtlich unbegrenzten Auswirkungen politischer Entscheidungen ist die Gruppe der 'Betroffenen' systematisch nicht identisch mit der Gruppe der in den politischen Prozeß der Selbstgesetzgebung einbezogenen Teilnehmer. Die Unterscheidung von 'Bürger' und 'Nicht-Bürger' verletzt systematisch den moralischen Universalismus, soweit die Konsequenzen der politischen Willensbildung nicht nur, wie suggeriert, die Binnenprobleme des politischen Gemeinwesens und seines kollektiven Selbstverständnisses betreffen, sondern weltweite Folgen haben. Empirisch läßt sich dieses Spannungsverhältnis von Demokratie und moralischem Universalismus in Fällen beobachten, in denen die in demokratischen Willensbildungsprozessen beschlossenen Entscheidungen realer, also im Weltmaßstab partikularer, Gemeinwesen den Interessen Anderer gravierend widersprechen und Ausdruck eines oft durchaus bewußten Gruppenegoismus sind. So wird auch eine fortschreitende Demokratisierung der Metropolen nicht *notwendig* einen Zuwachs von Transferleistungen in die weltweiten Armutsregionen im Namen universaler Verteilungsgerechtigkeit bewirken – jedenfalls nicht, solange die Beteiligten nicht mehrheitlich schon vorgängig zur politischen Selbstbestimmung den Standpunkt eines moralischen Universalismus einnehmen. Wenn aber die Regeln demokratischer Willensbildung eine Verletzung des 'Diskursprinzips' nicht ausschließen, sondern systematisch nahelegen, da meist eben nicht alle 'Betroffenen' auch Beteiligte sind, erweist sich der moralische Universalismus als untaugliches Leitbild bei der Explikation politischer Legitimität, mindestens solange statt einer 'Kosmopolis' eine plurale Staatenwelt die Realität des Politischen bestimmt. Auch sonst kann der diskurstheoretische Ansatz die Vermittlung von Liberalismus und Republikanismus nicht unverkürzt leisten. So sind die Grundrechte, die »die Ausübung politischer Autonomie erst *ermöglichen*« (162), durch legitimes politisches Handeln unaufhebbar, da dies einen performativen Widerspruch und die Selbstaufhebung der politischen Autonomie bedeutete. Freilich gelten sie bei dieser Konstruktion nur für die Rechtsgenossen unbedingt, da sie als Konsequenz des Willens zur Konstitution des politischen Gemeinwesens erscheinen – sie sind nicht wie in der liberalen Tradition als Menschenrechte schlechthin konzipiert. Der Fremde mag so moralische Ansprüche haben – eine positiv-rechtliche Garantie für jenes Mindestmaß an Schutz, das die naturrechtlich argumentierende Menschenrechtstradition ihm zusprach, gibt ihm die diskurstheoretische Konstruktion nicht.

Das mit der Rekonstruktion des Rechts im Sinne einer »Bedeutungsexplikation« begonnene Unternehmen einer Bestimmung der Bedingungen politischer Legitimität betrifft auch die »mit dem Rechtsmedium *bereits vorausgesetzte politische Macht*« (166). Die Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats erweist diese als zwiegestaltig, differenziert in 'administrative' und 'kommunikative' Macht. Letztere, von Habermas unter Rekurs auf den Machtbegriff Hannah Arendts eingeführt, wird als Ergebnis »eines in zwangloser Kommunikation gebildeten *gemeinsamen Willens*« (183) aufgefaßt, der so – in »*Verschwisterung(!) der kommunikativen Macht mit der Erzeugung legitimen Rechts*« (185) – die Macht der staatlichen Administration rechtsgültig konstituiert. Die grundlegenden Organisationsstrukturen des damit als Instanz 'kommunikativer' Macht aufgefaßten Rechtsstaats meint Habermas aus dem 'Demokratieprinzip' begründen zu können: »Aus der diskurstheoretischen Deutung des Prinzips der Volkssouveränität ... ergeben sich das Prinzip des umfassenden individuellen Rechtsschutzes, der durch eine unabhängige Justiz gewährleistet wird ...

die Prinzipien der Gesetzmäßigkeit der Verwaltung und der gerichtlichen sowie parlamentarischen Verwaltungskontrolle ... sowie das Prinzip der Trennung von Staat und Gesellschaft« (209). Nimmt man die »Mehrheitsregel« als Entscheidungsprinzip »in Parlamenten oder Selbstverwaltungsorganen« (220) hinzu, so ergibt sich aus der 'Rekonstruktion des Rechts' ein getreuliches Abbild und folglich eine normative Bestätigung der realexistierenden Institutionen der westlichen Demokratien. So ist O. Höffe zuzustimmen, wenn er in seiner Rezension konstatiert: »gegen die Grundinstitutionen des demokratischen Rechtsstaats verhält er (Habermas) sich im wesentlichen nur affirmativ« (»Eine Konversion der kritischen Theorie?« in: *Rechtshistorisches Journal* 12, 1993, 88). Dieses Urteil wird auch in den dem »Rationalitätsproblem der Rechtsprechung« und dem »Legitimitätsproblem der Verfassungsrechtsprechung« (22) gewidmeten, im engeren Sinne rechtstheoretischen Kapiteln bestätigt, in denen bei aller Kritik an den liberalen und sozialstaatlichen Rechtsparadigmen Habermas sein 'prozeduralistisches' – primär an dem Schutz der Verfahrensbedingungen des demokratischen Prozesses orientiertes – Rechtsverständnis als Rekonstruktion des Sinns des bestehenden Rechtsmediums konzipiert.

Die prinzipielle Affirmation der rechtstaatlichen Institutionen bezieht sich freilich auf ihren 'idealen' Gehalt, nicht auf ihre von 'illegitimer' sozialer Macht gezeichnete Wirklichkeit. Eine Annäherung an das Ideal politischer Selbstgesetzgebung ist auch für Habermas eine Aufgabe politischer Praxis, deren normatives Konzept er in erneuter Konfrontation mit den liberalen und republikanischen Konzeptionen von Staat und Politik expliziert. Dabei entwickelt er einen Begriff 'deliberativer' Politik, der zwischen Liberalismus und Kommunitarismus vermitteln soll und in dem Elemente beider Traditionen aufgenommen und in ein Modell des »Zusammenspiel(s) der demokratisch verfaßten Willensbildung mit einer informellen Meinungsbildung« (374) integriert werden. Als »Verfahrensbegriff der Demokratie« (349) geht 'deliberative Politik' von einer prozeduralen, einerseits in den demokratischen Verfahren und der rechtstaatlichen Sicherung ihrer anspruchsvollen Kommunikationsvoraussetzungen, andererseits in den Praxen und Institutionen der Öffentlichkeit verkörperten, sich im Zusammenspiel beider Sphären verwirklichenden Volkssouveränität als Legitimationsbasis aus. Die so verstandene Politik soll zwar kompatibel mit der Struktur und Funktionsweise funktional differenzierter Gesellschaften sein, doch zugleich wird ihr von Habermas die Rolle aufgebürdet, »eine Art Ausfallbürgschaft« »für die Lösung der integrationsgefährdenden Probleme der Gesellschaft« (366) zu übernehmen. Zusammen mit dem von ihr konstituierten Rechtssystem ist sie damit zwar weder das Ganze noch das Zentrum der Gesellschaft, bleibt aber die ausgezeichnete Form gesellschaftlicher Integration und eine Art verantwortlicher Statthalter des Gesellschaftsganzen.

Voraussetzung für die Realitätstüchtigkeit des Konzepts 'deliberativer' Politik ist eine vitale, demokratisch gesinnte Öffentlichkeit. Um deren soziale Grundlagen zu beschreiben, rekurriert Habermas auf den Begriff der 'Zivilgesellschaft': »Ihren institutionellen Kern bilden ... jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt verankern. Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten.« (443) Gestützt »auf einen gewachsenen Pluralismus von Lebensformen, Subkulturen und Glaubensrichtungen« (446), erscheint dieses

»organisatorische Substrat jenes allgemeinen, aus der Privatsphäre gleichsam hervortretenden Publikums von Bürgern« (444) als eine seltsam entrückte, quasi feiertägliche, den Imperativen der funktionalen Subsysteme entlaufene und »von Klassenstrukturen hinreichend entkoppelt(e)« (215) gesellschaftliche Sphäre. Bei aller Rede von 'Betroffenheit' erweist sich die 'Zivilgesellschaft' in Habermas' Darstellung als das soziale Pendant des definitionsgemäß handlungsentlasteten 'Diskurses': Handeln ist hier nicht soziale Notwendigkeit, sondern frei wählbare Möglichkeit der zivilgesellschaftlichen Akteure und wird, soweit es über Formen öffentlichen Protests und zivilen Ungehorsams hinausgeht, mit großer Zurückhaltung betrachtet. In Anlehnung an Cohen und Arato wird auf den »begrenzten Handlungsspielraum, den Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit den nicht-institutionalisierten Bewegungs- und Ausdrucksformen der Politik gewähren«, und auf eine »strukturell notwendige 'Selbstbegrenzung' der radikaldemokratischen Praxis« (449) hingewiesen. Zwar seien die zu Zeiten einer »Öffentlichkeit im Ruhezustand« eher skeptisch einzuschätzenden Chancen direkter zivilgesellschaftlicher Einflußnahme auf das politische System in »Augenblicken der Mobilisierung« (458) plötzlich hoch und es herrschten neue Kräfteverhältnisse. Dennoch »können die Akteure in der Öffentlichkeit... nur Einfluß erwerben, nicht politische Macht« (449). Eindringlich verweist Habermas sie an die »institutionalisierten Verfahren demokratischer Meinungs- und Willensbildung« (449), die allein zur legitimen Entscheidung bzw. Rechtsetzung berechtigt seien. Doch nicht nur die Macht des politischen Systems, auch die funktionale Differenzierung der Gesellschaft begrenze die Wirkungschancen: »Daraus ergibt sich für demokratische Bewegungen, die aus der Zivilgesellschaft hervorgehen, der Verzicht auf jene Aspirationen einer sich im ganzen selbst organisierenden Gesellschaft, die u.a. den marxistischen Vorstellungen der sozialen Revolution zugrunde gelegen haben.« (450)

Otfried Höffe hat Habermas' neues »Opus magnum« als »einen tiefen Einschnitt« begrüßt (s.o., 70ff): »die kritische Theorie entdeckt Recht und Staat als ein wesentliches Moment gesellschaftlicher Modernität«. Das »Defizit an Rechts- und Staatstheorie... der traditionellen kritischen Theorie« gründe in fehlender »Wertschätzung des demokratischen Rechtsstaats« – zusammen mit einem »nur negativ besetzten Begriff sozialer Herrschaft« und dem korrespondierenden Ideal der »Herrschaftsfreiheit« habe dies »eine Gesellschaftstheorie der Demokratie« unmöglich gemacht. So wurde »notgedrungen die genuin politische Utopie, die der gerechten Herrschaft, durch das verdrängt, was Herrschaftsfreiheit wörtlich bedeutet, durch die unpolitische Utopie der An-archia.« Nun aber löse Habermas »die kritische Theorie von der Fixierung sowohl auf einen primär negativen Herrschaftsbegriff wie auf eine primär negative Gesellschaftskritik.« Leider nur stehe sich Habermas mit seinem Ausgang vom Modell des Diskurses, also der handlungsentlasteten Kommunikation, »gewissermaßen selbst im Wege; sein thematisches Interesse, eine Theorie von Recht und Staat, kollidiert mit seinem ethischen Grundbegriff; in dem Maße wie er sich auf den Diskurs verpflichtet, rehabilitiert er das unpolitische Ideal der Herrschaftsfreiheit« (ebd., 86).

Nun war gewiß das Fehlen einer Rechts- und Staatstheorie ein Manko der 'Kritischen Theorie' – wie letztlich der marxistischen Tradition überhaupt –, das sich auch politisch nachteilig ausgewirkt hat. Auch ist Höffe wohl darin zuzustimmen, daß der Ausgang vom Diskursmodell zu zahlreichen – teilweise oben angeschnittenen – Problemen des Theoriedesigns führt, die meiner Auffassung nach die Habermasche Konzeption einer 'kritischen', Normativität und Deskriptivität integrierenden Theorie insgesamt in Frage stellen. Zugleich ist jedoch gerade das 'anarchische'

Element der Theorie, also der Rekurs auf die nicht-staatlichen, relativ herrschaftsfernen Bereiche der Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit als unverzichtbare Instanzen der politischen Willensbildung und Legitimation empirisch wichtig und politisch attraktiv. Freilich wäre zu fragen, ob nicht gerade auch diese Bereiche sozialen Handelns – wie der Bereich der Politik überhaupt – angemessener mit einer Theorie zu beschreiben wären, die nicht die zugleich grundbegriffliche und konkretistische Disjunktion von 'strategischem' und 'kommunikativem' Handeln vorgibt. Vielleicht wäre so auch eher einer bei Habermas angedeuteten Idealisierung der Zivilgesellschaft als einer Art 'Hüter des Rechtsstaats' vorgebeugt – steht doch nicht nur ihre Macht und Ohnmacht zur Diskussion, sondern auch die von Habermas nur gestreifte Realität rechtspopulistischer oder fundamentalistischer Bewegungen, die zeigen, daß Zivilgesellschaft und Aufklärung keine Synonyme sind.

Helmut Fallschessel (Berlin)

Walzer, Michael: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie. Hrsg. und eingel. von Otto Kallscheuer. Rotbuch Verlag, Berlin 1992 (266 S., br., 32,- DM)

Der Band versammelt innerhalb eines Zeitraumes von beinahe zwanzig Jahren entstandene Aufsätze des hierzulande bekanntesten Vertreters einer »Kommunitarismus« genannten moralisch-politischen Bewegung in den USA. Genauer: jener Spielart, für die kultureller Kommunitarismus und politischer Liberalismus ebensowenig Gegensätze sind wie zivile Gesellschaft und demokratischer Staat, sondern notwendige Bestandteile und wechselseitige Ergänzungen eines demokratischen politischen Lebens (26). »Zivile Gesellschaft« meint bei Walzer »sowohl den Raum von (zwischen-)menschlichen Vereinigungen, die nicht erzwungen sind, als auch das Ensemble jener Beziehungsnetzwerke, die um der Familie, des Glaubens, der jeweiligen Interessen und einer bestimmten Ideologie willen gebildet worden sind und diesen Raum ausfüllen« (65). Sie ist der Ort, an dem die Menschen freiwillig sich vereinigen und miteinander kommunizieren, Gruppen und Gemeinschaften bilden, mit einem Wort: »gesellige und gemeinschaftsliebende Männer und Frauen werden« (78). Die klassischen Entwürfe des guten Lebens (demokratische Staatsbürgerschaft, sozialistische Kooperation, individuelle Selbstbestimmung und nationale Identität) müßten relativiert werden und zusammengebracht in jenem »Handlungsraum von Handlungsräumen« (79), den die zivile Gesellschaft darstellt und der von kulturellem Pluralismus lebt, von der »Vervielfältigung der Identitäten« (136).

Die zivile Gesellschaft erfordert aber nicht nur »eine neue Empfänglichkeit für das, was lokal, spezifisch und kontingent ist«, nicht nur ein neues Bewußtsein davon, »daß das gute Leben im Detail liegt« (97), sondern auch neue Organisationsstrategien und neue Formen staatlichen Handelns. Nur ein demokratischer Staat kann eine demokratische zivile Gesellschaft schaffen, die, sich selbst überlassen, tiefgreifende Ungleichheiten in den Machtverhältnissen hervorbringt, wie umgekehrt nur eine demokratische zivile Gesellschaft einen demokratischen Staat aufrechterhalten kann (91). Der Staat ist damit auch »weniger ein Nachwächter, der die Menschen vor Gewalt und körperlichen Angriffen schützt, als Erbauer und Hüter der Mauern, welche Kirchen, Universitäten, Familien und so weiter vor tyrannischen Eingriffen schützen« (60).

In mehreren Kapiteln erzählt Walzer die »amerikanischen Erfolgsgeschichten« (228) von kultureller Vielfaltigkeit und religiöser Toleranz, ohne jedoch die »fortgesetzten und schändlichen Ungleichheiten«, die mit Kapitalismus, Sexismus und Rassismus verbunden sind, zu vergessen. Gerade deshalb schlägt er eine andere, neue Form linker Kritik an der liberalen »Kunst der Trennung« vor, die die Errungenschaften

des Liberalismus als nicht chimärenhaft, sondern unvollkommen begreift. Wie ehemals die Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft vor der Macht des Staates geschützt worden seien, so müsse jetzt auch der Staat vor der neuen, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst entstehenden Macht geschützt werden, der Macht des Reichtums. »Das wichtigste Beispiel für die erweiterte Kunst der Trennung betrifft die private Regierungsgewalt und Demokratie in der Wirtschaft.« (44) Wir können sagen, greift Walzer einen in seinem Buch *Spheres of Justice* (1983, dt. 1992) entwickelten Gedanken auf, »eine (moderne, komplexe und differenzierte) Gesellschaft sei sowohl frei als auch gleich, wenn Erfolg in einem institutionellen Handlungsraum nicht in den Erfolg in einem anderen umgemünzt werden kann« (48).

Amerika ist nicht Europa, die Einwanderungsgesellschaft der Vereinigten Staaten von Amerika kann nicht unmittelbares Vorbild sein für die im wesentlichen nationalstaatlich geprägten »Vereinigten Staaten von Europa«. Eine Politik territorial begründeter Differenz für Europa speist sich aber gleichwohl aus demselben politischen und moralischen Imperativ. Das gilt auch für die vor allem in Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion zu beobachtende »Rückkehr der Stämme« (115), die in dramatischer Weise ihre ethnischen, religiösen und nationalen Identitäten geltend machen. »Statt bestehende Unionen zu unterstützen, wäre ich geneigt«, schreibt Walzer, »jede Unabhängigkeitserklärung zu befürworten, wenn sie von einer politischen Bewegung gefordert wird, und diese Bewegung, soweit man es feststellen kann, den Volkswillen repräsentiert. Laßt die Völker gehen, die gehen wollen. Viele von ihnen werden nicht allzu weit fortgehen. Und sollte sich herausstellen, daß ihr Auszug politisch und wirtschaftlich nachteilig ist, werden sie einen Weg finden, die Beziehungen wiederaufzunehmen.« (131) Artikulation, Verhandlung und Inkorporation seien die drei Momente im zeitlichen Ablauf einer Politik der Differenz. Das Beispiel des ehemaligen Jugoslawien zeigt indes, wie recht Walzer mit seiner Befürchtung hat, diese Prozesse würden »sehr spannungreich, schwierig und manchmal blutig sein« (240). Die daher rührende »Sehnsucht nach der imperialen (oder selbst totalitären) Politik« ist verständlich, aber keine, und vor allem keine weniger gewaltförmige, Alternative.

Gleichzeitig werden die europäischen Staaten aber auch Verfahren entwickeln müssen für den Umgang mit (ethnischen) Minderheiten, Flüchtlingen und Immigranten, die bereits innerhalb ihrer Grenzen leben oder erst noch kommen werden. »Für zeitgenössische Nationalstaaten ist es eine drängende Frage, ob man die entscheidende Bedeutung der Staatsbürgerschaft bewahren und zugleich neuen Einwanderungsgruppen umfassende demokratische Rechte einräumen kann.« (113) Auch wenn Walzer an mehr als einer Stelle auf dem Konflikt als dem Verfahren oder Bewegungsgesetz der zivilen Gesellschaft besteht: das Massaker im ehemaligen Jugoslawien vor Augen, die beinahe täglichen rassistischen Überfälle oder auch die faktische Abschaffung des Asylrechts in Deutschland lassen ein gerüttelt Maß an Zweifel entstehen, ob Walzers Plädoyer für eine »Politik der Differenz« nicht doch noch zu optimistisch ist. Der Weg dorthin scheint jedenfalls weit. »Aber heute gibt es keinen demokratischen Weg, sich der Politik der Differenz zu widersetzen.« (233)

Johann S. Ach (Münster)

Köbler, Reinhart, und Henning Melber: Chancen internationaler Zivilgesellschaft. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1993 (280 S., br., 19,80 DM)

»Jetzt, da es mit links und rechts nicht mehr so klar war, sollte man sich vielleicht nur noch als ziviles Wesen definieren.« Joseph von Westphalens Bemerkung aus *Im diplomatischen Dienst* zielt auf die Situation im Jahre 1990. Damals, nach dem Fall der Mauer und inspiriert durch den kurzzeitigen Erfolg osteuropäischer Bürger-

bewegungen hatte der Begriff Zivilgesellschaft Konjunktur, oft in der Absicht gebraucht, die Normalität westlicher Industriegesellschaften zum Ideal zu stilisieren. Kößler/Melber zeigen, daß »Zivilgesellschaft« nicht notwendig ein affirmativer Modebegriff sein muß, sondern ein Grundelement für eine neue linke Theoriebildung nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus liefern kann.

Auch Kößler/Melber setzen bei den Umwälzungen der Jahre 1989-91 und deren Folgen an, wie dem Wegfall der Systemkonkurrenz, der Beilegung sog. »Stellvertreterkriege« in der Dritten Welt und der Proklamation einer »Neuen Weltordnung« im Verlauf des zweiten Golfkrieges 1990/91. In Auseinandersetzung mit den Thesen von Leggewie, Hondrich, Menzel und anderen, die für die militärische Intervention des Westens warben, legen sie dar, warum auch die »Neue Weltordnung« nur die Fortsetzung der alten kolonialistischen Sichtweise ist, die die Kolonisierten als Nicht-Menschen begreift und so den Tod von 100000 Irakern kaum wahrnimmt. Zudem begründen sie gegen Gronemeyer/Leggewie u.a., warum sie auch nach dem Wegfall der Blockkonfrontation am Begriff der »Dritten Welt« festhalten: »Dritte Welt« war nie ein Synonym für blockfreie Staaten und bezeichnete auch keine homogene Einheit, vielmehr bezog (und bezieht) sich der Begriff auf »den nach wie vor zutreffenden Tatbestand eines *qualitativen* internationalen Gefälles an wirtschaftlicher und politischer Macht, vor allem aber an Lebenschancen« (32). Außerdem klingt dabei noch, was Abhängigkeit und Machtlosigkeit angeht, die Erinnerung an den »Dritten Stand« der französischen Revolution an. En passant erteilen sie auch dem »Tiers-mondisme« vergangener Jahre und dem »Mythos des Internationalismus« eine Abfuhr (42ff), ohne aber in die Pose der Generalabrechnung mit der eigenen linken Vergangenheit à la Menzel zu verfallen.

Die internationale Kooperation mit dem Ziel kollektiven Machterhalts, der »Internationalismus des Kapitals« (45), war – so Kößler/Melber – immer stärker entwickelt als der Internationalismus der Unterdrückten. Auch die ab Mitte der sechziger Jahre in der BRD entstehende Solidaritätsbewegung bezog sich in einem hohen Maße auf Staaten bzw. auf nationale Befreiungsbewegungen als Regierungen im Wartestand. Dagegen setzen Kößler/Melber die aus Humanismus und Aufklärung stammenden älteren Versionen umfassender Menschheitsverbrüderung, die sich zur Wahrung und Verteidigung von Freiheits- und Menschenrechten stärker auf nicht-staatliche Zusammenhänge beziehen, konkret auf ein Netzwerk von Nicht-Regierungs-Organisationen (NGO), das den Kern der sich herausbildenden »internationalen Zivilgesellschaft« bilden soll. Was »Zivilgesellschaft« genau sein soll, wird allerdings nicht eindeutig definiert; ebenso fallen an mehreren Stellen uneinheitliche Interpretationen des Begriffspaares »internationale/internationalisierte Zivilgesellschaft« auf.

Festzuhalten bleibt, daß Zivilgesellschaft nicht als (hinsichtlich der Realität westlicher Gesellschaften) affirmativer, sondern als kritischer Begriff gebraucht werden soll, der die uneingelösten Versprechen der bürgerlichen Revolutionen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität einfordert. Auch wenn längere Ausführungen über die theoretischen Wurzeln dieses Konzepts bei Gramsci und Marx, die darin gipfeln, die »prinzipielle gesellschaftliche Unbestimmtheit nicht nur des Marktes, sondern auch der Zivilgesellschaft« zu konstatieren (77), nicht recht überzeugen, wird im darauf folgenden Abschnitt (79ff) doch auf die bei Gramsci eher anzutreffende Auffassung von Zivilgesellschaft als Kampfplatz um den gesellschaftlichen Grundkonsens, um Hegemonie verwiesen.

Während Zivilgesellschafts-Theoretiker üblicherweise die Sphäre der Ökonomie ausblenden, versuchen Kößler/Melber, die Problematik der materiellen Voraussetzungen

politischer Partizipation in ihr Konzept explizit miteinzubeziehen. Zivilgesellschaft im nationalen Maßstab setzt einerseits voraus, daß die Bürger von akuten materiellen Sorgen entlastet sind (durch ein ausreichendes garantiertes Mindesteinkommen), und andererseits, daß Einflußmöglichkeiten nicht durch ökonomische Macht definiert werden. Auf der Verhaltensebene kommt das Konzept »ziviler Solidarität« (85f) hinzu, das Köbler/Melber von Frankenberg/Rödel entlehnen und radikalisieren.

Jenseits von bloßem Interdependenz-Gerede ist die Weltgesellschaft als globale Ökonomie (samt ökologischer Folgelasten) längst Realität. Die Globalisierung ziviler Solidarität – konkret wohl: der Verzicht der Bewohner westlicher Industriestaaten auf ihren privilegierten Lebensstil zugunsten der Bewohner der Dritten Welt, und zwar autonom organisiert, jenseits der Vermittlung durch staatliche Entwicklungshilfe – würde dann einen der Grundbausteine zur Verwirklichung internationaler Zivilgesellschaft bilden. Ihre ideelle Grundlage stellen die Menschen- und Bürgerrechte dar, die im Gefolge der bürgerlichen Revolutionen in Europa und den USA formuliert wurden und deren Ausweitung und universelle Geltung Köbler/Melber gegen Beschneidungen (meist um die sozialen Grundrechte) und gegen den Eurozentrismus-Vorwurf verteidigen. Diese Menschen- und Bürgerrechte gegen staatliche Herrschaftsinteressen durchzusetzen, sehen die Autoren als zentrale Aufgabe der NGO in den nächsten Jahren und Jahrzehnten. Übertragen auf die Dritte Welt bedeutet dies, daß sich »Demokratisierung« nicht in der von westlichen Regierungen immer geforderten Abhaltung von Wahlen und Privatisierung der Wirtschaft erschöpft, sondern im Gegenteil am Grad der effektiven Partizipation der Bevölkerung (die zuallererst von der Sorge um das tägliche Überleben befreit werden muß) abzulesen ist. Partizipation wird aber nicht von oben gewährt, sondern kann nur durch Demokratiebewegungen erkämpft werden.

Fallstudien präsentieren Köbler/Melber anhand von Demokratiebewegungen in mehreren Staaten Afrikas, einem Kontinent, zu dem sie u.a. als Vorstandsmitglieder der in Bonn ansässigen Informationsstelle Südliches Afrika (ISSA) intensive Beziehungen haben. Die Demokratisierung auf staatlicher Ebene stagniert, und auch der Verlauf der Demokratiebewegungen stimmt wenig hoffnungsfroh. In der Fallstudie zu Benin tauchen selbst die ansonsten gepriesenen NGO als Vehikel von Korruption und privater Bereicherung auf (169). Gemessen an den Maßstäben des ausgiebig zitierten Frantz Fanon sind die aufgeführten afrikanischen Staaten dem Ziel »Massenpartizipation« bis zum Ende des Untersuchungszeitraums im Frühjahr 1993 keinen Schritt näher gekommen.

Die beiden Abschlußkapitel befassen sich mit der Problematik von ziviler Einmischung und militärischer Intervention. Hier zeigt sich das bekannte Dilemma: Die Durchsetzung von Menschenrechten kann nicht vor Souveränitätsansprüchen und dem daraus abgeleiteten Nichteinmischungsgebot haltmachen. Andererseits wurde auch der klassische Kolonialismus als zivilisatorischer Akt bemäntelt – und wenn Frankreich heutzutage seine Fremdenlegion nach Afrika schickt, dann nur unter dem Schleier humanitärer Begründungen. Am Beispiel des zweiten Golfkriegs und der Kritik des ihn begleitenden Kriegsgeschreis ehemals linker Intellektueller entwickeln Köbler/Melber ihre Position einer unbedingten Ablehnung jeglicher Militärintervention. Eine nicht-militärische und nicht-hierarchische Einmischung (also auch des Südens im Norden) wird hingegen von ihnen begrüßt. Nach der mißlungenen UNO-Intervention in Somalia, das von Köbler/Melber noch als Musterbeispiel einer Marginalisierung von regionalen Konflikten beklagt wird (25), könnte dem Buch, was die Rolle der UNO, die Begründung von Bundeswehreinätzen etc. angeht, ein weiteres Kapitel angefügt werden.

Die konkreten Konstruktionsbedingungen von internationaler Zivilgesellschaft bleiben noch in vielen Punkten unklar und widersprüchlich, von der Frage nach den Realisierungschancen ganz zu schweigen. Letzteres würde zwar die Tauglichkeit des Werks als Parteiprogramm einschränken, doch als Ansatzpunkt einer neuen internationalistischen Theoriebildung und als möglicher Anstoß für eine neue »zivile«, selbstorganisierte und staatskritische Solidaritätsbewegung ist es zu empfehlen.

Klaus Wardenbach (Brüssel)

Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hrsg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von J. Habermas. S. Fischer Verlag, Frankfurt/M 1993 (198 S., Ln., 36,- DM)

Ist die staatliche Anerkennung und institutionelle Förderung kultureller Besonderheiten mit einer auf dem Gleichheitsgrundsatz basierenden Verfassung zu vereinbaren? Oder gehört der Schutz von kulturellen Ressourcen, den Gruppen für ihre Identitätsbildung beanspruchen, gar zu den Grundrechten? Hat der Diskurs über Vorstellungen vom guten Leben in der Politik etwas zu suchen, oder geht es dort nicht vielmehr um den Ausgleich von Interessen und um formale Prinzipien für die faire Austragung von Interessenkonflikten? Das sind Fragen, die hier philosophisch und politikwissenschaftlich diskutiert werden.

Taylor, der den Kommunitaristen zugeordnet wird, sieht die Forderung nach Anerkennung kultureller Besonderheiten in der modernen Identitätsproblematik begründet. Gerade die Notwendigkeit eines individuellen Identitätsentwurfs bedingt demnach die Relevanz kultureller Identität. Taylor skizziert daher die historische Entstehung des universalistischen Menschenbildes (persönliche »Würde« statt Standesehre) und der Ansprüche des modernen Individuums, die sowohl an den einzelnen gerichtete wie auch von ihm getragene Ansprüche sind: sittliche Autonomie, Einzigartigkeit und Authentizität. Die Selbstverwirklichung ist auf gemeinsam geteilte symbolische Medien und auf den Dialog verwiesen. Aufgrund des prekären Charakters der modernen Identität verschärft sich nach Taylor das Problem der »Verkennung« durch Nicht-Anerkennung der jeweiligen Kultur. Das vorherrschende Gleichheitsprinzip sieht er aber in einem fundamentalen, wenn auch nicht unaufhebaren Gegensatz zu einer Politik der Differenz. Erstere basiere auf der Achtung des gleichen menschlichen Potentials, letztere hingegen auf der Gleichwertigkeit der verschiedenen aktuellen Ausformungen dieses Potentials. Die Kollision der beiden Prinzipien diskutiert Taylor exemplarisch am kanadischen Verfassungskonflikt um die Rechte der Frankophonen, das Problem des Kulturrelativismus am Beispiel der Political-Correctness-Bewegung in den USA. Dieses Thema wird auch von anderen Diskussionsteilnehmern aufgegriffen. Ein wichtiges Ergebnis der Überlegungen Taylors ist die Unterscheidung zwischen zwei Spielarten von Liberalismus: eines prozeduralen Liberalismus, der nur Verfahrensgrundsätze, formale Prinzipien sichern möchte, und eines anderen, der inhaltlich bestimmte Rechte einräumt. Taylor sieht darin die erweiterte Fassung von Liberalismus.

Mit der Frage der Kompatibilität dieser beiden Konzepte von Pluralismus und Rechtsstaatlichkeit setzen sich auch Susan Wolf und die anderen Kommentatoren auseinander. Wolf macht auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen feministischer Politik und Minderheitenfragen aufmerksam. Wichtig erscheint ihr Hinweis auf die Ambivalenz sozialer Konstrukte von Weiblichkeit und die Annahme analoger Dilemmata für Minderheiten. Sie formuliert aber auch über Taylors Position hinausweisende Überlegungen, was die Begründung kultureller Vielfalt betrifft.

Habermas unternimmt es, die Vereinbarkeit rechtsstaatlicher Prinzipien mit einer Politik der Anerkennung zu begründen. Da jede Verfassung als historisches Projekt verstanden werden müsse und der Prozeß der Rechtsverwirklichung notwendig in eine »ethisch-politische Selbstverständigung« der BürgerInnen eingebunden sei, seien ethisch-politische Fragen um Lebensformen ein unvermeidlicher Bestandteil von Politik, was impliziert, daß sich daran Kulturkämpfe entzünden können, wenn Minderheiten sich dominiert sehen. Habermas betont »die Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie«. Er expliziert dies am Kampf um die Gleichstellung der Frauen, die letztlich nur gewährleistet werden könne, wenn die Frauen die für sie relevante Sichtweise im öffentlichen Diskurs zur Geltung bringen können. Die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener kultureller Lebensformen, nicht mißzuverstehen als »Artenschutz«, wird zu einem Teil des Demokratisierungsprozesses. Im Hinblick auf Einwanderung fordert Habermas eine Entkoppelung der »ethischen« bzw. kulturellen Integration von der politischen Integration.

Alle AutorInnen sind sich trotz unterschiedlicher Begründung in der Forderung nach institutionellen Garantien einig, die allen Gruppen der Gesellschaft ermöglichen, nicht nur ihre Kultur zu leben, sondern auch zu entwickeln und im gemeinsamen Diskurs zur Geltung zu bringen. Der Band gibt viele Anstöße; er liefert im übrigen auch ein Muster angelsächsischer Diskussionskultur.

Georg Auernheimer (Marburg)

Kleger, Heinz: Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie. Campus Verlag, Frankfurt/M, New York 1993 (502 S., br., 79,- DM)

Die polnische Forscherin Nena Gladziuk mutmaßte kürzlich lakonisch, Polens lebendige *civil society* zu Solidarność-Zeiten verdanke sich möglicherweise einer staatssozialistischen Kombination aus Freizeit und Langeweile. Entsprechend ernüchtert diagnostiziert sie die weitere zivilgesellschaftliche Entwicklungsfähigkeit im kapitalistisch gewordenen Polen. Ganz gegenteilig erfrischt scheint hingegen die Debatte im Westen, wo unter anderem Dysfunktionalitäten des politischen Systems neue Erwartungen auf zivilgesellschaftliche Erneuerungsfähigkeit beleben. Selbst Habermas hat sich in *Faktizität und Geltung* zu zivilgesellschaftlichem Optimismus bekannt, indem er seine frühere Sicht auf die Neuen Sozialen Bewegungen, eine Fluchtbewegung vor der Kolonisierung der Lebenswelt zu sein, zugunsten ihrer Aufwertung zu zivilgesellschaftlichen Akteuren, die insbesondere in Krisensituationen Einflußmöglichkeiten auf das politische System besitzen, revidierte. Klegers Beschäftigung mit dem Ungehorsam der Neuen Sozialen Bewegungen in der vorliegenden, gekürzten Habilitationsschrift schafft, anders als Habermas' normativer Zugriff, eine empirisch-philosophische Basis für Erwartungshaltungen bezüglich ihrer Möglichkeiten, politische Systemdefizite aufzuzeigen und demokratisierend in die Bearbeitung von Fortschrittsdynamiken einzugreifen. Er entwickelt so einen Begriff des »Neuen Ungehorsams« als demokratisierender Zivilität, die die Gesellschaft zur öffentlichen Auseinandersetzung mit Sachfragen und Entscheidungsverfahren zwingt und damit Anstöße zu ihrer »Selbstkonfrontation« gibt.

Aus der Rekonstruktion des Widerstandsdiskurses gewinnt Kleger die Einsicht, daß die anhaltend dominante Sicht auf Widerstand als Widerstand gegen den *gesamten Staat* eine einseitig-totalisierende Verkennung darstellt. Wo klassisch ein Widerstandsrecht zugestanden wird, legitimiert es gewöhnlich lediglich den spezifischen Widerstand gegen Tyrannen. Eine solche Widerstandskonzeption ist folglich mit dem Rechtsstaat nicht kompatibel. In der Folge bemüht er sich, Widerstand ohne

(klassisches) Widerstandsrecht zu denken, was die Frage nach einem Widerstand auf der Grundlage der Verfassung aufwirft, in dem Recht als strategische Ressource berücksichtigt wird, hinter die demokratische Praxen dann nicht zurückfallen dürfen (vgl. 68ff). Im Unterschied zum »Zivilen Ungehorsam«, der vor allem offensichtliches Unrecht thematisierte, wird im »Neuen Ungehorsam« eine thematische Verlagerung zu neuen Fortschrittskonflikten sichtbar. Sachbezogene Entscheidungen werden hier – etwa bezüglich ökologischen, asylpolitischen oder stadtpolitischen Problemstellungen – durch »Zeit- und Dissensdramatisierung«, Verteidigung von Autonomieräumen, Sozialität und Selbstorganisation sowie Herstellung von Öffentlichkeit (vgl. 157ff) in den zivilgesellschaftlichen Raum gerückt. Normativ bestimmt Kleger Neuen Ungehorsam – und darin liegt seine Spezifik als Widerstandsform – als friedlichen, öffentlichen, gewissenbestimmten Protest, der tatbestandliche Rechtsverletzungen in Kauf nimmt. In einer sehr breit angelegten empirischen Untersuchung der Artikulationsmuster Neuer Sozialer Bewegungen kommt er zu dem Ergebnis, daß die genannten vier Normbestimmungen des »Neuen Ungehorsams« von den Bewegungen in der Tat eingeholt werden. Diese doppelte Operation, das vielschichtige Phänomen der Neuen Sozialen Bewegungen umfassend zu analysieren, diese zugleich aber darauf festzulegen, als zuverlässige Größe im zivilgesellschaftlichen Rahmen zu fungieren, hat Kleger einerseits Kritik eingebracht (vgl. Stefan Howald in: *Tagesanzeiger* vom 3.5.1994), wird andererseits in der Untersuchung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung über Printmedien selbstorganisierter Öffentlichkeiten prinzipiell bestätigt (vgl. Ulrich Rödel in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1, März 1994, 34–45). Auf der Grundlage seines Begriffs des Neuen Ungehorsams begründet Kleger insbesondere dessen zivilgesellschaftliche Qualitäten. Hierzu greift er auf einen Begriff des *civis* zurück, der nicht in *bourgeois* und *citoyen* aufgespalten wird, sondern den Menschen-Bürger im umfassenden Sinne rekonstruiert und die Zuständigkeiten der Zivilgesellschaft als die »öffentlichen Angelegenheiten des Gemeinwesens« bestimmt, »die in einem gemeinsamen Willensbildungsprozeß besprochen und entschieden werden sollten« (186). Der Neue Ungehorsam erfüllt durch seine qualitative Bestimmung, Grundfragen des Gemeinwesens in der öffentlichen Debatte zur Verhandlung zu stellen, die Funktion, Zivilitätsdefizite aufzuzeigen und die Entwicklung von Zivilitätspotentialen zu fordern und fördern. Von Zivilitätsdefiziten spricht Kleger »hinsichtlich der 'gesellschaftlichen Zivilitätsform' einerseits und hinsichtlich der 'praktischen Zivilität' andererseits«, wobei erstere auf die »Dimension der Entwicklung der gesellschaftsbasierten Infrastruktur im ganzen« verweist und letztere auf die »inter-differenzierte Dimension zivilen Handelns, auf aktorale Umgangs- und Auseinandersetzungsformen« (397). Die vom Neuen Ungehorsam hervorgebrachten 'Entwicklungs-', 'Betroffenheits-', 'Macht-/ Ohnmachts-' und 'Ungerechtigkeitsklagen' (402ff) indizieren Zivilitätsdefizite auf beiden Ebenen, indem sie sowohl systemische Mängel wie auch Handlungsdefizite kritisieren. Positiv gilt es, Zivilitätspotentiale zu entwickeln, die sich im Horizont demokratischen Handelns aus der Gegenüberstellung zu den Defiziten eröffnen: 'Fortschrittsfähigkeit als Freiheit', 'Normalität als Gleichheit und Solidarität', 'Demokratie als Selbst- und Mitbestimmungsmodus', 'Gesellschaftlichkeit als Gerechtigkeit' (415).

Politisch bettet Kleger seine Überlegungen ein in die Entwicklung einer »lernfähigen Demokratie« und eines »reflexiven Staates«. Hierin sollte die Konfrontation mit den »'Dissenters' und ungehorsamen Bürgern« zur »politischen Verpflichtung« (459) werden, die für eine lebendige und offene Demokratie Lernchancen eröffnen und Fragen des Gemeinwesens in diesem auch austragen lassen würde. Als Beitrag

einer politischen Aufklärung stellt Kleger sein Projekt gegen die »Abklärung der (soziologischen) Aufklärung« (Luhmann): »Die sich vermittelt neuer Konflikte zivilisierende Zivilität ist im Unterschied zur zerfallenden bürgerlichen Gesellschaft eine nicht-garantierte Zivilität ohne Hegemon. Weder eine politische noch eine soziale Klasse, aber auch keine appellative Allgemeinheit von Staat und Gesellschaft vermögen die Hegemonie der Zivilität zu tragen. Im Paradigma des zivilen Handelns ist soziale Praxis mit sich selbst(-verantwortlich) reflexiv konfrontiert. Diese Selbst-Konfrontation, die den universellen Kern der menschlichen Zivilität darstellt, kann keinesfalls in einem vermeintlich entlastenden Ende der alteuropäischen Politik preisgegeben werden, wie es eine überzogene soziologische Aufklärung propagiert.« (379) Klegers reichhaltiges Werk besticht vor allem dadurch, daß eingefahrene Diskurs-schienen in verschiedenen Feldern, wie die um »Widerstand«, durchbrochen und neue Denkansätze gewonnen werden. Dabei gelingt es ihm, in den Diskurs der Neuen Sozialen Bewegungen einzugreifen, indem die Perspektive entfaltet wird, wie sie demokratie- und zivilitätsfördernd wirken können. Allerdings unter Verwendung einer teilweise kommunikationerschwerehenden, fachsemantisch überbordenden Schreibweise. Nicht unerwähnt bleiben soll die schlechte Redaktionsarbeit durch den Verlag.

Daniel Barben (Berlin)

Duerr, Hans Peter: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß III. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1992 (742 S., Ln., 78,- DM)

»Wir bilden junge Männer aus, damit sie Bomben auf Menschen werfen, aber ihre Kommandeure erlauben ihnen nicht, daß sie 'Ficken' auf ihre Bomben schreiben, weil das obszön ist« – so lauten die letzten Worte des Colonel Kurtz in Francis Ford Coppolas Anti-Kriegs-Mythos *Apokalypse now*, die aus der Perspektive des völlig skrupellosen, einzig am Erfolg orientierten 'Bösen' die Bigotterie der 'Zivilisierten' geißeln. Anders artikuliert trifft diese Aussage einen Kernbestand des westlichen Zivilisations-Ideologems im politischen, wissenschaftlichen und Medien-Diskurs: »Zivilisation« fungiert häufig nur als Deckwort für (brutale) Ausbeutung und Unterdrückung und Legitimationsformel für Weltherrschaftsstreben in Gestalt der »Welt-polizei«. Mit *Nacktheit und Scham* (1988) und *Intimität* (1990; vgl. *Argument* 193, 463ff) hat Hans Peter Duerr zwei ebenso materialreiche wie umstrittene Attacken gegen eine bedeutende soziologische Zivilisationstheorie vorgelegt, der er vorwirft, als narzißtisches Selbst(miß)verständnis und Kolonialismus-Legitimation zu dienen. Diesen Vorwurf bekräftigend, geht er nun mit *Obszönität und Gewalt* in die dritte Runde seines Angriffs auf Norbert Elias.

Diesmal setzt Duerr sich in einer wahren Materialschlacht mit dessen These von der zivilisierenden Wirkung der Monopolisierung physischer Gewaltanwendung durch die Staatsbildung und der komplementären Ausbildung einer Selbstzwang-apparatur auseinander. Er fragt, »ob Elias recht hat mit der Behauptung, daß das Ausleben von Aggressivität und Grausamkeit und die 'Lust' an ihnen sowohl im Krieg wie in Friedenszeiten im Verlauf des 'Zivilisationsprozesses' tatsächlich von einer zu Selbstzwängen gewordenen 'Unzahl von Regeln und Verboten' gebändigt und unterdrückt worden sind« (29). Das Spektrum der behandelten Phänomene reicht von der aggressiven Entblößung der Brüste und der Vulva als Schreckmittel über die Bedrohlichkeit des Phallus zum »'Ficken' von Feinden und Gegnern« (242ff). Hier breitet Duerr früher bereits vorgelegtes Belegmaterial aus, das u.a. zeigt, daß Präsident Johnson dem zitierten Colonel Kurtz an Zynismus und aufrichtiger Amoralität nicht nachstand (vgl. 257f).

Gegen Elias' Argument von der disziplinierenden Wirkung der im Zivilisations-

prozeß sich verlängernden Handlungsketten macht Duerr vor allem geltend, daß Elias die Selbstzwang-Stimulanz durch das »Dorfauge« (28) vernachlässigt habe – so zieht sich ein Ausspielen der relativen Harmonie kleiner Lebenszusammenhänge gegen die Gewalt und Kriminalität fördernde Urbanität durch das Buch. Im Dorf habe man sein einziges Gesicht zu verlieren, in der Stadt nur eines von vielen.

Wie in den vorhergehenden Bänden ist eine klare Gedankenführung nur schwer zu freizulegen: Beleg folgt auf Beleg, von kontextueller Klärung seiner Einzelbeispiele hält Duerr nichts, Zeit zur Interpretation hat er keine; er verläßt sich auf suggestive Wirkung, die dem erschreckenden Belegmaterial auch nicht abgesprochen werden kann. Diese mangelnde Sorgfalt bei der Darstellung schadet dem Vorhaben immens. Ein Beispiel mag dies illustrieren: Paragraph 17 ist der homosexuellen Vergewaltigung gewidmet. Nach dem Referat der Täteraussagen US-amerikanischer Männer folgert Duerr überzeugend, daß nicht sexuelle Befriedigung, sondern Entwürdigung und Beherrschung anderer das Motiv sind. Vergewaltigung ist eben kein aggressiver Ausdruck von Sexualität, sondern sexueller Ausdruck von Aggression. Dann geht es Schlag auf Schlag. Auf eine weitere Schilderung einer mann-männlichen Vergewaltigung aus der Täterperspektive (vgl. 266) folgt als Ergebnis einer Umfrage unter türkischen Frauen, »daß die Hälfte der türkischen Männer, die regelmäßig ihre Frau verprügeln, unmittelbar danach ein heftiges Verlangen verspüren, die Frau zu koitieren, und die Widerstrebende dann auch meist vergewaltigen« (267). Dies ist nicht nur Wasser auf die Mühlen des von *Emma* immer häufiger propagierten anti-islamischen Rassismus (vgl. auch 459); vor allem fragt sich, was dies im Paragraphen zur homosexuellen Vergewaltigung zu suchen hat. Doch Duerr eilt über die Stationen Zentralguinea, die Sedang Moi u.a. zur sexuellen Erregung bei Wut und Zorn, und unter dem Stichwort Wutkopulation ist er sofort bei »See-Elefanten, Affen und anderen Säugetieren« (267). Wen wundert dann noch eine schwulenfeindliche Kulturleistung wie diese: »Ähnlich wie die exklusive Homosexualität ist auch das Vergewaltigen keine menschliche 'Kulturleistung'« (648).

Ein derart chaotisch zusammengestelltes Buch, das für eine leichtere Nutzbarkeit seines reichhaltigen Materials als Diskette vertrieben werden sollte, lebt von seinen Registern. Im Ethnienregister finden sich u.a. »Zigeuner«, »Russen« (vor allem als vergewaltigende »Rotarmisten«), Etrusker ebenso wie Germanen und Franken, aber keine Franzosen, keine US-Amerikaner und erst recht keine Deutschen, obwohl deren Glanzleistungen in Obszönität und Gewalt sehr wohl referiert werden. Erhellend ist auch der einzige Sachregister-Eintrag zum Stichwort »Rassismus«: Er verweist auf die »von manchen Afrikanern schamlos« ausgenutzte »Leichtgläubigkeit und ... Angst vieler Europäerinnen, für Rassistinnen gehalten zu werden« (617). In Sachen Rassismus besonders empfohlen seien die Seiten 268 bis 272.

Ob Duerr zur Behandlung des Verhältnisses von Gewalt und Zivilisation im Kontext der Eliasschen Prozeßtheorie die nötige Sensibilität aufbringt, muß bezweifelt werden: Wer mit dem Gegensatz zwischen der zivilisierenden Gewaltmonopolisierung und den antisemitischen Gewaltexzessen spielt und im Zuge einer Elias-Kritik ein Zitat des emigrierten deutschen Juden ironisch mit dem Satz »Und so schreibt er am Vorabend der 'Reichskristallnacht'« (29) einleitet, hat nichts verstanden von Elias' enormer Leistung in Engagement und Distanzierung, gerade angesichts des Nazi-Terrors der langfristigen Herausbildung der Gewalt-Bindung am französischen Beispiel nachzugehen. Deren Ambivalenz oder Widersprüchlichkeit soll nicht gelehnet werden: Elias sprach in seinen *Studien über die Deutschen* (Frankfurt/M 1990, 228) von einer »zweischneidigen Errungenschaft«.

Duerrs voluminöse Interventionen haben sicher das Verdienst, zur kritischen

Differenzierung dieser These anzuregen, womit der eifrig Belege sammelnde Ikonoklast indes nicht zufrieden ist. Es ist lange her, daß Duerr Elias' Buch *Über den Prozeß der Zivilisation* für »bahnbrechend« hielt und forderte, es müsse »heute neu geschrieben werden« (*Sedna oder die Liebe zum Leben*, Frankfurt/M 1984, 413). Nun will er die Zivilisationsthese destruieren, statt das zu einheitliche Zivilisierungsverständnis von Elias unter Betonung seiner Widersprüchlichkeit und Gewaltförmigkeit in Zivilisationsprozesse zu transformieren, wie dies von so verschiedenen Autoren wie z.B. dem Historiker Robert Muchembled oder dem Ethnopschoanalytiker Mario Erdheim durchgeführt wird. Solche theoretischen Vorschläge tituliert Duerr in Anspielung auf eine von Henning Eichberg geprägte Formel als »Balkanisierung« (vgl. 473).

Was bietet Duerr zur Analyse aktueller Phänomene sexueller Gewalt, allem voran den Massenvergewaltigungen im Krieg, der auf allen Frauen lastenden Vergewaltigungsdrohung im sogenannten Frieden, der besonderen Vergewaltigungsdrohung gegen Lesben (vgl. 433) wie auch der Gewalt gegen Schwule? Jede Menge Fallbeispiele, sonst aber fast nichts. Duerr ist so fixiert auf die Totaldestruktion der Eliasschen Theorie, daß ihm ihre korrektive Ergänzung um eine langfristige und prozessuale Betrachtung der Veränderung der Geschlechterverhältnisse nicht in den Blick kommt. Im äußerst knappen § 30: »Notzucht und Zivilisationsprozeß« behauptet er lapidar, daß die Vergewaltigungsrate »im allgemeinen mit fortschreitendem 'Zivilisationsprozeß' immer mehr ansteigt« (411), weil die soziale Kontrolle schwächer werde (vgl. 459f) und der Hedonismus der Konsumgesellschaften ein übriges tue (vgl. 411). Differenzierungen in »vergewaltigungsarme« und »vergewaltigungslastige Gesellschaften« auf Grundlage der je institutionalisierten Geschlechterverhältnisse, wie sie in der feministischen Forschung vorgeschlagen werden, sind Duerrs Sache nicht. Entsprechend entfallen auch auf je spezifische Verhältnisse zugeschnittene Überlegungen zu gesellschaftlichen und politischen Interventionsmöglichkeiten.

Alfred Schobert (Aachen)

Staat und Politik

Esser, Josef, Christoph Görg und Joachim Hirsch (Hrsg.): Politik, Institutionen und Staat. Zur Kritik der Regulationstheorie. VSA, Hamburg 1994 (235 S., br., 34,- DM)

Die vorliegenden Beiträge bearbeiten das staats-theoretische Defizit des Regulationsansatzes, der die Vielfältigkeit und Kontingenz kapitalistischer Gesellschaften auf das strategische Handeln von Akteuren zurückführt, mit einer Vergewisserung der grundlegenden kapitalistischen Formen im Rückgriff auf die »Staatsableitungs«-Diskussion der Siebziger.

Christoph Görg skizziert einfürend »Kontinuität und Bruch« (22) im Verhältnis der Regulationstheoretiker zu Althusser sowie ihre Berührungspunkte mit dem Konzept der Selbstorganisation. Als Zielsetzung des Buches nennt er die Überprüfung der Möglichkeiten einer kritischen Gesellschaftstheorie, die »Gesellschaft als Ganzes, ... als einen umfassenden Vermittlungszusammenhang begreifen will« (14). Den Zusammenhang dieses theoretischen Entwurfs stellt Joachim Hirsch dar: Kapitalistischer Vergesellschaftungsmodus bedeutet, daß sich Gesellschaftlichkeit den Individuen nur fetischisiert, verdinglicht, als äußerer Zwangszusammenhang darstellt. In der Wertform der Waren liegt eine über Warentausch, Konkurrenz und Lohnarbeit vermittelte Form der Gesellschaftlichkeit der Produktion, die notwendig

das Ökonomische vom Politischen abtrennt, da das Verhältnis der herrschenden Klasse untereinander und zur Arbeiterklasse sich nicht auf unmittelbare Gewalt gründen kann, sondern freie Individualität, formelle Gleichheit und staatsbürgerliche Selbstbestimmung (169) voraussetzt, und da der Selbstverwertungsprozeß des Werts seine gesellschaftlichen Bedingungen und Naturvoraussetzungen tendenziell zerstört (163ff). Die gesellschaftliche Reproduktion geschieht in der Form von sozialen Kämpfen und »Grenzüberschreitungen« (als Staatsintervention bzw. gesellschaftlicher Einfluß auf den Staat), aber eben in der Form dieser Dualität, bei der die »politische« Form in widersprüchlicher Weise für die gesamtgesellschaftliche Reproduktion zuständig ist.

Diese sozialen Formen »begründen, unterstützen und begrenzen« (174) Institutionalisierungsprozesse, deren Materialität sie wiederum bedürfen, um überhaupt wirksam zu sein. Hier greift Hirsch das in unterschiedlicher Weise von Giddens und den Regulationisten thematisierte Verhältnis von Struktur und Handeln auf: »Soziale Form« bezeichnet demnach den Vermittlungszusammenhang zwischen gesellschaftlicher Struktur (Vergesellschaftungsmodus), Institution und Handeln« (174) (am Beispiel der Geld-Form: das Bankensystem und der Staatsapparat als Garant). Gesellschaftliches Handeln stützt und verändert dann konflikthaft und widersprüchlich gemäß strategischer Kalküle die Institutionen. Deren konkrete Ausgestaltung kann somit durchaus der sozialen Form widersprechen. Dies ist die Situation der Krise, also des Durchgangsstadiums, das zur Veränderung der Institution oder zur Gefährdung der Reproduktion der Gesellschaft führt.

Über eine bestimmte Phase hinweg kann sich jedoch eine relativ stabile Gestalt des Verwertungs- und Akkumulationsprozesses und eine Konfiguration von Institutionen der gesellschaftlichen Reproduktion (im ökonomischen und politischen Bereich) herausbilden, die Regulationsweise. Die Artikulation dieser Konfiguration ist prinzipiell widersprüchlich, nicht nur wegen der grundsätzlichen Konflikthaftigkeit der kapitalistischen Formbestimmung, sondern auch aufgrund der Dynamik des Akkumulationsprozesses im Verhältnis zum relativ inflexiblen, das vergangene soziale Kräfteverhältnis kristallisierenden regulativen System (201). Der Staatsapparat kodiert und garantiert zwar die Spielregeln im Bereich der politischen Regulation, diese vollzieht sich aber im gesamten Feld von Staat und »ziviler Gesellschaft« (192). Als Hegemonie muß im Gesamtzusammenhang der Regulation ein Interessenkompromiß verstanden werden, der über gesellschaftliche Konfliktlinien hinweg im institutionellen System des Nationalstaats eine Kräftekonstellation ökonomisch, politisch und ideologisch stützt (206f).

Die anderen Beiträge gruppieren sich um diesen theoretischen Entwurf. Görg arbeitet an Anthony Giddens' Theorie der »Dualität der Struktur« (Strukturen bedeuten nicht nur Zwang, sondern auch Ermöglichungsbedingungen für Handeln; 42) und ihrer Rezeption ein »Anforderungsprofil an einen Institutionenbegriff« heraus, der die Probleme der Regulationstheorie zu lösen helfen könnte (70). Institutionen stabilisieren gesellschaftliche Widersprüche phasenweise. Als Organisationsprinzipien der widersprüchlichen gesellschaftlichen Totalität ermöglichen sie sinnhaftes Handeln. Mit der Krise von Institutionen wird auch die Krise dieser Phase und die relative Offenheit der weiteren Entwicklung angezeigt (70ff).

Ein weiterer Beitrag von Görg variiert die Marxsche Werttheorie und versucht, Institutionen als Vermittlungskategorie des Wertgesetzes zu begreifen (86). »Gesetz« wird dabei als »immanente Grenze der Gestaltungs- und Reflexionskapazität sozialer Akteure« (96) aufgefaßt, »Wert« als Lösungsbewegung und zugleich Ausdruck der Unmöglichkeit einer Lösung des Widerspruchs zwischen privat organisierter Verausgabung

der Arbeitskraft und gesellschaftlicher Form der Produktion (97). Den Begriff des Akkumulationsregimes faßt Görg als Operationalisierung der Werttheorie (98). Der »stumme Zwang der Verhältnisse« wird in sozialer Regulation, d. h. in einem Zusammenhang von relativ stabilen Institutionen und Handlungskompetenzen der Akteure vermittelt. Dieser soziale Vermittlungszusammenhang ist, in einer weiteren Verschiebung von Marx zu den Regulationstheoretikern, Grundlage der Einteilung in Phasen (107). Gegenüber verschiedenen institutionentheoretischen Ansätzen, die in den Sozialwissenschaften als Alternativen zu den Modellannahmen der neoklassischen Ökonomie diskutiert werden, besteht Görg auf der Rückbindung an diese abstraktere Aussageebene (121). Die Konsequenz macht er am Begriff der Krise deutlich: »Eine Krise wäre dann zu beschreiben als ein Prozeß, der die Deutungsmuster der Akteure, soweit sie in die Institutionen eingegangen sind, zueinander und zu bestimmten Funktionsimperativen des ökonomischen Systems in Widerspruch bringt« (124). Diese Funktionsimperative können als gegenüber den Handlungsorientierungen der Akteure verselbständigte soziale Form analysiert werden.

Im Gegensatz zu den anderen Autoren greift Thomas Sablowski nicht auf dieses Konzept der Vermittlung mit den sozialen Grundformen der kapitalistischen Reproduktion zurück. Er begreift die Herangehensweise und die Grundbegriffe der Regulationstheorie als »radikale Historisierung ökonomischer Strukturen und Gesetze« (145). Zur Behebung ihres staats-theoretischen Defizits schlägt er den Rückgriff auf Gramscis Hegemoniebegriff vor. Dadurch könne die Konstituierung der Akteure und ihrer Handlungsdispositionen im Verhältnis Staat und »Zivilgesellschaft« (diese verstanden als Teil des »erweiterten Staates«) untersucht werden (153).

In einem abschließenden Beitrag fassen Esser, Görg und Hirsch ihre Argumentation noch einmal zusammen, um ihre politische Alternative eines »radikalen Reformismus« abzugrenzen. Dabei gehen sie aus von der Unterscheidung von »institutionellem« und »gesellschaftstransformierendem« Handeln: »Unter ersterem wäre ein der kapitalistischen Form, insbesondere der Trennung von 'Politik' und 'Ökonomie' unterworfenes und auf die im Staat sich manifestierende politische Form bezogenes Handeln zu verstehen, das gleichwohl die Grundlage für die historische Ausgestaltung des Kapitalismus darstellt. (...) Davon zu unterscheiden wäre ein die gesellschaftlichen Strukturen selbst veränderndes Handeln, also eine Praxis, die sich eben dieser Formbestimmung zumindest partiell entzieht und sie dadurch tendenziell überschreitet« (217). Weitergehende gesellschaftliche Veränderungen müssen geprägt sein von der grundsätzlichen Veränderung der Lebensweisen, der Vergesellschaftungs- und Arbeitsformen, von der Überwindung der im Produktions-, Natur- und Geschlechterverhältnis wurzelnden Antagonismen sowie des Primats der Ökonomie (222f). Sie erfordern den herrschenden Politikbegriffen und -formen entgegengesetzte, »autonome« institutionelle Formen (224).

Das Buch entwirft unzeitgemäß »große« Theorie: Gesellschaft wird als von den Grundformen bis zum Handeln der Subjekte widersprüchliche Einheit konzipiert, die in jeder der notwendigen Krisen unter Umständen grundsätzlich in Frage gestellt werden kann. Die Architektur dieser Theorie bedingt ein bestimmtes Bild der Alternativen zu dieser Einheit: Sie werden als Negation (Überwindung der Trennung von Politik und Ökonomie usw.), als »Bruch« und als »außerhalb« der grundlegenden Architektur der Gesellschaft liegend beschrieben. Hier liegt die praktisch-politische Pointe: Wie produktiv kann ein solches Denken für die Suche nach einer »erhaltenen« ökologischen Wirtschaftsweise sein, die einen anderen Lebensstil grundlegend voraussetzt?

Jörg-Michael Vogl (Marl)

Wehner, Burkhard: Nationalstaat, Solidarstaat, Effizienzstaat. Neue Staatsgrenzen für neue Staatstypen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992 (175 S., br., 24,80 DM)

Wehner geht von der Beobachtung aus, daß seit dem Ende des Kalten Krieges die territoriale Ordnung Europas in Bewegung geraten sei. Die Frage der Festlegung von Staatsgrenzen sei aus drei Gründen aktuell geworden: wegen des Wiederauflebens ethnischer Nationalismen in Osteuropa, aufgrund der Intensivierung des Prozesses der europäischen Integration und wegen der Zunahme von Problemlagen und Politikfeldern, die über nationalstaatliche Grenzen hinwegreichten, so z. B. die Umweltpolitik. Die Frage der Ziehung von Staatsgrenzen diskutiert Wehner aus der Perspektive der Staatszugehörigkeit: Wer kann über Staatsbürgerschaft entscheiden und aufgrund welcher Verfahren wird darüber bestimmt? Es müsse den Bürgern das Recht zustehen, über ihre Staatszugehörigkeit selbst zu entscheiden: das Selbstbestimmungsrecht des Staates müsse dem Selbstbestimmungsrecht des Bürgers weichen. Die Begründung für diese normative Festlegung gewinnt Wehner aus der Konzeptualisierung von Politik, die er strukturanalog zum Markt definiert (61). Der Bürger sei ein Verbraucher, der auf dem politischen Markt nach den Gütern suche, die seine Bedürfnisse befriedigten. Indem das Selbstbestimmungsrecht der Staatszugehörigkeit dem Bürger eine Exit-Option gebe, verschärfe es den Wettbewerb der Anbieter (Politiker): »Die Staatsführungen wären gezwungen, um ihr Staatsvolk und ihr Territorium zu jedem Zeitpunkt mit entsprechenden Leistungen zu werben.« (19)

Wehner setzt diese Bedürfnisse als gegeben voraus und diskutiert nicht, ob es möglicherweise angebrachter wäre, den Politikbegriff so zu fassen, daß die diskursive, kollektive Konstitution von Bedürfnissen ein zentrales Anliegen politischer Gemeinschaften ist. Dem ökonomistisch-individualistischen Politikbegriff entspricht die Schumpeterianische Definition von Demokratie als einem Verfahren der Eliten-selektion (46ff). Besonders deutlich wird dies in seiner Diskussion des »Spartenstaates«, der den traditionellen »allzuständigen Universalstaat« ablösen soll (43f). Es geht dabei um die Idee, einzelne Politikfelder eigenständig zu institutionalisieren und somit für diese Politikfelder eine staatliche Instanz zu schaffen, die allein zuständig sei und unabhängig entscheiden könne. So könne etwa die Geld- und Währungspolitik durch einen eigenständigen Geld-Staat betrieben werden. Die Bürger, die durch Mitgliedsbeiträge Mitglied der Währungsgemeinschaft geworden sind, wählen ein Währungsparlament, das seinerseits einen geschäftsführenden Währungsrat aus dem Kreise kompetenter Kandidaten kürte (47). Wehner erwähnt als weitere Räte etwa einen Militär- und Friedensrat, einen Kultur- und Bildungsrat sowie einen (Einkommens-)Verteilungsrat: »Jeder dieser Räte würde aus einem zugehörigen, seinerseits politisch unabhängigen und direkt gewählten Fachparlament hervorgehen.« (52) Politik wird somit definiert als Verwaltung von Sachfragen durch Experten. Diese Sachfragen werden als politikfeldspezifisch betrachtet, so daß etwa nicht in den Blick gerät, daß Geldpolitik Wirtschaftspolitik ist, Wirtschaftspolitik Außenwirtschafts- wie auch Sozialpolitik ist. Und dem Bürger verbleibt im 'demokratischen' Prozeß einzig, über die politische Elite abzustimmen oder sich einer anderen, nachfrageorientierteren Gemeinschaft anzuschließen. Ein Politikbegriff, der bürgerliches Handeln letztlich mit dem Abschließen einer jederzeit kündbaren Versicherungspolice und der Wahl der Aufsichts- und Verwaltungsräte in den jeweiligen Politikfeldern gleichsetzt, wird das von Wehner konstatierte Defizit politischer Partizipation kaum lösen können.

Roland Axtmann (Aberdeen)

Wieviorka, Michel: *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité. La Découverte*, Paris 1993 (174 S., br., 90 FF)

Der Essay des an der EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) lehrenden Soziologen basiert auf einer vergleichenden Untersuchung über Nationalismus, Populismus, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus in fünf westeuropäischen Ländern (Deutschland, Belgien, Frankreich, Großbritannien und Italien), die im Rahmen dieses Instituts durchgeführt wurde. Allerdings handelt es sich nicht um eine Darstellung der Ergebnisse (die an anderer Stelle veröffentlicht werden), sondern um den Versuch, von ihnen ausgehend theoretische Schlussfolgerungen zum Forschungsfeld Nationalismus, Populismus und Ethnizität zu ziehen.

Im (Wieder-)Erstarken nationalistischer, populistischer Bewegungen und Parteien sowie ethnischer Konflikte auf der ganzen Welt, vor allem aber in Europa, sieht der Autor nicht nur eine Gefahr für die demokratisch verfaßten Staaten und ihre »klassischen Formeln der Integration der Gesellschaft, des Staates und der Nation« (22), sondern auch eine grundsätzliche Antithese zur Moderne mit ihren Eckpfeilern: Internationalisierung der Ökonomie und auf der Vernunft basierende universelle Menschenrechte. Alle drei Konzepte, besonders das der Nation, seien jedoch ursprünglich mit dem Projekt Moderne verbunden. Ziel der Studie ist es, über die aktuellen »Schattenseiten« hinaus (bzw. dahinter) nach ihren positiven Aspekten zu fragen. Können Konzepte wie Nation, Populismus, Ethnizität Gestaltungskriterien liefern, nach denen sich die heutigen »nach-industriellen«, »postmodernen« Gesellschaften organisieren lassen?

Wieviorka widerspricht der Auffassung Hobsbawms, das Konzept der Nation habe seinen historischen Höhepunkt bereits überschritten, sei kein Hauptfaktor der historischen Entwicklung mehr, der Diskurs über die Nation sei überholt. Zwar bezweifelt auch er, daß die Nation »der Rahmen der ökonomischen Modernisierung« (66) sein könne; für die Sicherung und Anwendung der historischen Errungenschaften und Vermächnisse wie für die kulturelle Innovation und Modernisierung habe sie ihre Kraft jedoch noch nicht verloren. Habermas' Suche nach einer »post-nationalen« (68) Identität im Rahmen eines »Verfassungspatriotismus«, gestützt auf die Kriterien Staatsbürgerschaft (*citoyenneté*), Rechtsstaat und Demokratie, sei zumindest verfrüht – noch dazu in einer Situation, in der die Rechte im Diskurs der Nation über das Monopol verfüge. Außerdem laufe sie Gefahr, die Nation von ihren kulturellen Inhalten zugunsten einer rein politischen Definition zu befreien und damit der Rechten das Feld zu überlassen. Zu fragen sei nach den Möglichkeiten einer »Reintegration der Nation und der Vernunft« (64) und einer mit den universellen Prinzipien der Demokratie und der Menschenrechte versöhnten nationalen Identität. Wieviorka verliert sich dabei nicht im Versuch einer Definition, sondern plädiert dafür, den Nationalismus, besser die Nationalismen, heute in ihrem Agieren und in Interaktion mit anderen Phänomenen (etwa dem Rassismus, aber auch dem Problem der kulturellen und sozialen Marginalisierung) zu verstehen.

Eines dieser Phänomene ist der Populismus. Wie die meisten Untersuchungen dieses Phänomens betont auch Wieviorka dessen Uneinheitlichkeit. Für wesentlich hält er ein Gefühl des Abstands zwischen dem Volk und der politischen und ökonomischen Macht und den ihr verbundenen Intellektuellen, das der Populismus durch einen mythischen Rückgriff auf die Vergangenheit, die Tradition, die Kultur, die nationale Identität aufzuheben suche (daher auch seine Affinität zum Rassismus). Gleichzeitig sei er Ausdruck von Bestrebungen, die in die Zukunft gerichtet seien: der Forderungen nach einer größeren politischen und wirtschaftlichen Partizipation. Sowohl in Westeuropa wie in den nach-totalitären Staaten sei dieses Phänomen nicht

nur auf die Wiederkehr einer mythisch verklärten Vergangenheit gerichtet, sondern von dem erwähnten Doppelcharakter bestimmt; es bestehe kein Anlaß (gerade gegenüber Bewegungen in Osteuropa, die sich wesentlich auf die Verlierer der kapitalistischen Erneuerung stützten), den Populismus zu dämonisieren. Würden diese Forderungen und Bedürfnisse nicht aufgegriffen würden, er allerdings in differentia-listisches Sich-Abschließen, kulturelle Segregation und rassistische Identitätssuche abzuleiten.

»Ist das 'Recht auf Differenz' mit der Demokratie, dem Naturrecht, der Vernunft und der ökonomischen Entwicklung unvereinbar?« (97f) Das Konzept der Ethnizität birgt für Wieviorka die Chance, diesen die demokratisch verfaßten Gesellschaften bedrohenden Gefahren zu begegnen. Er sieht drei aktuelle Formen der Ethnisierung: Die älteste, seit den sechziger Jahren sich vollziehende, sei die des *ethnic revival*, die aus der Krise der Nationalstaaten resultiere und sich vor allem auf die Beziehungen zwischen »Land«/Region und Staat beziehe. Die zweite sei Resultat eines mit dem Ende des Industriezeitalters zusammenhängenden Ausschließungsprozesses und betreffe vor allem die Bevölkerungsgruppen, die aus der postkolonialen Immigration hervorgegangen seien. Dabei bezieht er sich zustimmend auf Untersuchungen, die auf dem situationsabhängigen Sich-Zugehörig-Fühlen zu einer ethnischen Gruppe insistieren, das also nicht Ergebnis einer kulturellen Selbstbestätigung ist, sondern auf soziale und politische Ausschließungspraktiken zurückgeht. Damit hängt ein dritter Ethnisierungsvorgang zusammen, der sich aus der Dialektik zwischen einer sich konstituierenden dominierenden Mehrheitsgruppe und ethnischen Minderheiten ergibt. Dieser resultiere nicht quasi »naturmäßig« aus der Existenz großer aus der Arbeitsmigration hervorgegangener Bevölkerungsgruppen, sondern setze einen Prozeß der (Re-)Konstruktion der nationalen Identität in der Mehrheitsbevölkerung voraus. (Diese Dialektik werde paradoxerweise unterstützt durch das Agieren eines auf die Anerkennung kultureller Partikularismen orientierenden Antirassismus.)

Ethnizität konstituiert sich für Wieviorka aus einem »Dreieck« von Individualismus, Gemeinwesen (*communautarisme*) und Subjektivität. Vor allem letztere enthält für ihn die Möglichkeit, zu einer Versöhnung zwischen den universellen Werten der Demokratie, der Menschen- und Bürgerrechte und den Partikularinteressen zu kommen, die sich aus den verschiedenen Phänomenen der Differenz und der unterschiedlichen Identitäten ergeben, wie sie von der wirtschaftlichen Entwicklung, den Tendenzen zum Zusammenbruch des Arbeitsmarkts, den Strategien der großen Unternehmen, den Mängeln des Versorgungsstaates hervorgerufen werden. Wird es zur Entstehung *ethnischer* sozialer Bewegungen kommen, die diesen Widerspruch artikulieren und gestalten? Das läßt Wieviorka offen. Daß die Ethnizität auf der Suche nach einem neuen Organisationsprinzip heutiger Gesellschaften eine wesentliche Rolle spielen wird, hält er für ausgemacht: Die Ethnisierung gesellschaftlicher Beziehungen könne verstanden werden »als vorübergehendes Anzeichen einer Krise der Gesellschaft, als Ausdruck einer Deregulierung (*dérèglement*) der nationalen Gesellschaften, die auf die eine oder andere Weise gelöst werden wird, sei es durch die völlige Destrukturierung dieser Gesellschaften bzw. durch ein erneuertes oder fortbestehendes Integrationsmodell« (154).

Man muß nicht Wieviorkas »metatheoretischem« Anspruch folgen, daß mit diesen Überlegungen ein Beitrag zur »Neugestaltung« (*recomposition*) der Soziologie im Sinne der »sociologie de l'action« von Alain Touraine (dessen Schüler und Mitarbeiter der Autor ist) geleistet werde (vgl. 16-19). Auch wirft das Konzept der Ethnizität viele in diesem Buch nicht beantwortete Fragen auf. Dennoch wird man an dem

Versuch, Konzepte wie Nation, Populismus und Ethnizität auf ihre Bedeutung für eine emanzipatorische Politik hin zu untersuchen, nicht vorbeigehen können.

Werner Mackenbach (Frankfurt/M)

Etzioni-Halevy, Eva: The Elite Connection. Problems and Potential of Western Democracy. Polity Press, Cambridge 1993 (239 S., br., 11,95 £)

Dieses Buch besticht durch Einfachheit seiner zentralen These sowie durch die Konsequenz, mit der diese These durchgehalten wird: Wenn man Demokratisierungsprozesse besser verstehen und die Möglichkeiten weiterer Demokratisierung ausloten will, dann muß man der (natürlich immer nur relativen) Autonomie der Eliten aus Staat (Parteien und Beamtenapparat) und Zivilgesellschaft (Wirtschaft, Gewerkschaften, Kirchen, Medien und der akademisch-intellektuellen Welt) weitaus größere Beachtung schenken, als dies üblicherweise geschieht. Ohne die Autonomie solcher Eliten gegenüber dem Staat kann es keine Demokratie geben (vgl. 101).

Das Buch besteht aus zwei Teilen, einem konzeptionellen sowie einem historisch-illustrativen. Im ersten Teil entwickelt die Autorin in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Theorien ihre »demo-elite perspective«. Unter dem Motto »bringing elites back in« wird zunächst der klassentheoretische Ansatz kritisiert, in dem die Klassen und in deren Namen bestimmte Organisationen die Akteure auf der politischen Bühne sind. Etzioni-Halevy zufolge wird hier ein »Mythos« (35) konstruiert, denn genau betrachtet seien sogenannte Klassenaktionen oder diejenigen anderer Großkollektive »elite actions« (43). Dies bedeutet auch, daß Modelle direkter Demokratie nicht realisierbar sind (75). Pluralistische Theorien dagegen, die den Eliten sehr wohl Beachtung schenken, scheitern bei der Beantwortung der Frage, was Eliten demokratisch macht. Der Verweis auf deren Pluralität reicht der Autorin nicht aus. Zudem unterlassen die Pluralisten es, »key elites« zu unterscheiden von Interessengruppen, und die Relevanz der Autonomie der Eliten wird nicht beachtet. Fruchtbarer für die Entwicklung einer Theorie, in welcher der Bedeutung der Eliten gebührend Rechnung getragen wird, ist die Tradition von Montesquieu, Madison, Weber sowie in jüngerer Zeit Schumpeter, Aron, Eisenstadt und Lipset. Diese Tradition des anfänglich liberalen und später demokratischen Elitismus betrachtet die Teilung der Macht sowie den Wettbewerb von Eliten als existenzielle Bedingungen der Demokratie. Zu dieser Tradition möchte Etzioni-Halevy mit ihrer »demo-elite perspective« einen Beitrag leisten.

Etzionis Erklärung des demokratischen Charakters autonomer Eliten ist spieltheoretisch: Da demokratische Verhältnisse ihre Existenz sichern, ist es das Selbsterhaltungsinteresse der Eliten, das sie zu Verteidigern dieser Verhältnisse macht (104, 117ff). Die normative Zurüstung der Eliten ist nicht entscheidend, und ein Elitensensus über die Grundregeln der Demokratie ist, wenn überhaupt (die Autorin ist hier nicht schlüssig), nur in sehr elementarer Weise erforderlich (109ff). Die Autonomie von Eliten ist jedoch nicht nur eine Bedingung der Stabilität der Demokratie, sie ist auch deren historische Bedingung (115). Im zweiten Teil des Buches wird diese These illustriert anhand der Demokratisierungsprozesse in Deutschland und England sowie, sehr aktuell, in Polen und Rußland. Da sich die Eliten in Deutschland im Gegensatz zu England im Vorfeld der Demokratisierung keine autonome Stellung erkämpft hatten, war ihr Widerstand gegen die Unterminierung der Demokratie gegen Ende der Weimarer Republik auch nur zaghaft. Und da in der Sowjetunion die Herausbildung halbwegs autonomer Eliten noch beschränkter war als im staatssozialistischen Polen, sind die Aussichten für die Demokratie in Rußland ungünstiger als im Nachbarland. In den beiden letzten Kapiteln werden schließlich

einige Gefahren für die Demokratie im Westen aufgezählt, aber auch die Möglichkeiten ihrer Bereicherung durch die »counter elites« der neuen sozialen Bewegungen skizziert.

Das Anliegen der Autorin ist begrüßenswert. Tatsächlich wird die Diskussion zur Demokratisierung beherrscht von Analysen der Kräfteverhältnisse zwischen Klassen oder ähnlichen gesellschaftlichen Großgruppen. Die Rolle von Eliten ist in diesen Studien meist nur eine abgeleitete und wird kaum systematisch thematisiert. Etzioni-Halevy schüttet allerdings das Kind mit dem Bade aus und unterläßt es ihrerseits, die Bedeutung der Eliten im Kontext gesellschaftlicher Großgruppen und Interessen zu erörtern. Daher tendiert sie dazu, Klassenreduktionismus durch Elitenreduktionismus zu ersetzen. Interessen und Interessenkonflikte kommen überhaupt nicht vor, und außer den Eliten und Sub-Eliten gibt es nur noch die vage Größe des »Publikums«, das ihnen unter bestimmten Umständen als Fußtruppe zur Verfügung steht. Aber diese Umstände werden nicht erörtert und folglich ebensowenig die Autonomie der Eliten gegenüber den Interessen des »Publikums« bzw. seiner Komponenten. Die Auseinandersetzung mit Arbeiten, worin dies zumindest versucht wird, fehlt. Autonomie der Eliten kommt nur als Autonomie gegenüber dem Staat ins Blickfeld. Richtig ist wohl, daß die Institutionalisierung des Liberalismus eine zentrale Bedingung für die Demokratisierung Europas gewesen ist. Aber dieser Prozeß ist eben mehr als nur die Autonomisierung von Eliten. Die Liberalisierung der Wirtschaft illustriert dies. Hierbei ging es um die Freisetzung des Marktes, nicht jedoch um die Autonomie einer »business elite« (I29f).

Ein weiteres Manko ist, daß nicht näher auf die Basis der Autonomie der Eliten eingegangen wird. Eliten sind »people who have an inordinate share of power, on the basis of their active control of resources« (94). Selbst wenn man einmal davon ausgeht, daß diese Macht den Eliten unabhängig von den Kräfteverhältnissen in ihrem Umfeld zugemessen werden kann, reicht es nicht aus, die (u.a. materiellen, administrativen und symbolischen) Ressourcen lediglich aufzulisten (98). Erforderlich wäre auch eine Analyse der Verteilung der Ressourcen zwischen den Eliten und im Zusammenhang damit die Untersuchung der Machtverhältnisse zwischen ihnen. Wahrscheinlich würde sich dann schnell zeigen, daß es wenig sinnvoll ist, die verschiedensten Eliten (beispielsweise die intellektuelle und die wirtschaftliche oder politische) in einen Topf zu werfen. Und so plausibel es in abstracto sein mag, daß Organisationen, die ihre legale Existenz der Demokratie verdanken, ein Interesse an deren Weiterbestehen haben: deutlich würde auch, daß dieser Mechanismus nicht unabhängig von den Machtverhältnissen zwischen diesen Organisationen und ihren Eliten wirksam ist. Er ist zudem nicht unabhängig von der von Etzioni-Halevy unbeachteten politischen Kultur; von den hegemonialen Normen und Werten, die über die Stabilität der Demokratie entscheiden können, wenn die Ressourcen zwischen den politischen Kräften und deren Eliten ungleich verteilt sind. Die »demo-elite perspective« ist zwar provokativ, aber äußerst fragwürdig. Uwe Becker (Amsterdam)

Ethik

Moser, Peter Daniel: Heraklits Kampf ums Recht. Ein antiker Beitrag zur Rechtsphilosophie. Peter Lang Verlag, Frankfurt/M. usw. 1993 (161 S., br., 53,- DM)

Die Salzburger Dissertation bei Michael W. Fischer gibt eine knappe (90 Seiten Text) und trotzdem detailreiche Einführung in Heraklit, Heraklitrezeption und nicht nur vorsokratisches Rechtsdenken. Der Autor, der sich als Anhänger der

Hermeneutik zu erkennen gibt (22), liefert eine teilweise wortwitzige und in ihren Voraussetzungen, Abgrenzungen und historischen Differenzierungen transparente Interpretation. Heraklits aus Fragmenten bestehendes Werk hat seit seiner Entstehung zwischen 547 und 480/79 v.u.Z. die gegensätzlichsten Deutungen erfahren. Es enthält so verblüffende Sätze wie »Eins ist alles« (Diels/Kranz, Frgm. 50) oder »Es ist unmöglich, zweimal in denselben Fluß zu steigen« (Frgm. 91). Der Neuplatoniker Simplicios hat Heraklits Denken 1000 Jahre nach dessen Tod auf die Formel »panta rhei« (»alles fließt«) gebracht, nachdem schon Platon (in seinem Dialog *Kratylos*) und Aristoteles ihn als 'Relativisten' behandelt hatten.

Die »panta-rhei«-Formel prägte die Rezeptionsgeschichte bis ins 19. Jahrhundert. Heraklits Fragmente wurden meist so verstanden, daß alle Dinge sich im Fluß befänden, überall nur Übergang und Wechsel, nirgends Dauer und Beharrlichkeit zu finden sei. Moser hält diese Deutung, die er das »'Alles-fließt'-Dogma« (29, 83) nennt, für einen »monströsen Irrtum«. Er schließt sich Karl Reinhardt und Emil Weerts an, die Heraklits »Botschaft« als »durchweg Dauer im Wechsel, Beharrung im Wandel, Konstanz in der Veränderung« (ebd.) interpretiert haben. Für die Bewegung, das Stürzen und Wiederentstehen, die wechselseitige Bedingtheit von Gegensätzlichem, die in den Fragmenten immer wieder Thema ist, und die Engels »naturwüchsige Dialektik« nannte, nimmt Moser den Begriff der »coincidentia oppositorum« (36, 61), den Nikolaus von Kues für die Auflösung der Widersprüche in Gott gefunden hat. Diese Formel, die in Giordano Brunos Pantheismus und in Schellings Naturmystik eine Rolle spielt, legt den Akzent eher auf den Aspekt der Bewahrung als den der Revolutionierung einer wenn auch prozeßhaft verstandenen Ordnung.

Das Recht als Dike, als den Kosmos durchwaltende personifizierte Ordnungsmacht, wird von Heraklit anthropomorph bzw. soziomorph verstanden (68). Als Dike und Nomos spielt es eine strukturanaloge Rolle in Kosmos und Gesellschaft. Die Ordnung in der Unordnung, das Bestehende im Wechsel, die Wahrheit als Anhaltspunkt für göttliches und menschliches Recht und der Vorrang des Allgemeinen vor dem, was sich davon abkehrt, sind die Eckwerte von Mosers Heraklit-Interpretation. Der Nomos der Polis sei »Gesetz im Sinne einer Ordnung, die die Unantastbarkeit des religiösen Gebots mit der Verbindlichkeit der Rechtsnorm vereint, und die durch ihre Verankerung im Bewußtsein der Bürger diese erst zu einem Gemeinwesen zusammenschließt« (80).

Mosers Interpretation der politischen Ideen Heraklits nimmt ihren Ausgang bei dessen Aufforderung an den Demos (das Volk), für den Nomos zu kämpfen, »wie für die Mauer« (Frgm. 44). Es sei aber nicht eine mögliche Veränderung des Nomos, für den das Volk sich einsetzen soll, sondern ausschließlich seine Bewahrung. Ein ungerechtes Gesetz im Unterschied zu einem gerechten konnte Heraklit sich, mangels entsprechender Vergleichsmöglichkeiten, wie sie die von Polis zu Polis reisenden Sophisten 100 Jahre später hatten, noch nicht vorstellen (88). Insofern kommt Moser zu dem Ergebnis: »Heraklits Begeisterung für den Nomos ist die Begeisterung eines Konservativen« und eben nicht Ausdruck einer »reformatorischen Gesinnung«, die z.B. auf den Kampf der Bürger für eine »Verfassung mit garantierten Menschen- und Bürgerrechten« gezielt hätte (80).

Was Moser an Heraklits Rechtsphilosophie hervorheben will, ist der Gedanke, daß das Nachdenken über die »rechtmäßige Ordnung« so alt ist wie das Nachdenken selbst. Mit der Vorstellung vom Logos als »rechtgemäßes (und Recht schaffendes) Prinzip, als 'das dem All Gemeine'« (89), sucht Moser die vorstaatliche Gemeinwesensfunktion des Rechts auf, mit der staatliche Ordnung kritisiert werden kann. Im Sinne eines dritten Weges zwischen dem Dualismus von Naturrecht und

Rechtspositivismus ruft er im Schlußwort zum aktuellen 'Kampf ums Recht', nämlich um die Demokratie, auf. Die Geschwindigkeit, mit der sich Rechtsordnungen wandeln können, verdeutlicht er am Zusammenbruch des Sowjetsystems, den er beifällig kommentiert, und am erschreckenden Aufkommen neuer Nationalismen, angesichts derer er eine Haltung des »Widerstands« (90) und des »zivilen Ungehorsams« (Anm. 1004f) fordert. Ihm geht es um das, was man den zivilgesellschaftlichen Aspekt des Rechts nennen könnte, die Einmischung in die Reformierung des Gemeinwesens.

Stefanie Haacke (Berlin)

Kauffmann, Clemens: *Ontologie und Handlung. Untersuchungen zu Platons Handlungstheorie.* Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1993 (484 S., Ln., 128,- DM)

Kauffmann arbeitet an einer Aktualisierung des platonischen Praxis-Begriffs, um daraus ein Moral- bzw. Sittlichkeitskonzept zu gewinnen. Er knüpft an Gegenwartsprobleme wie den »drohenden Zusammenbruch der natürlichen Lebensgrundlagen« (29) an. Aber es geht nicht um eine Analyse ökologischer, wirtschaftlicher und politischer Zusammenhänge. Er nimmt das Problem vielmehr zum Anlaß einer Kritik des technisch-wissenschaftlichen Handlungsbegriffs. Seine an Spaemann (bei dem er die Arbeit als Dissertation geschrieben hat) orientierte Diagnose spielt mit dem Mythos des Verlusts einer ursprünglichen Einheit: Wegen des »Interesses an progressiver Naturbeherrschung« gehe ein »ursprünglicher Konnex« verloren. Natur sei nur noch ein Objekt »der menschlichen Zielverfolgung«, sie werde nicht mehr »geachtet«, sondern »in den Dienst des Machens« gestellt (29f).

Sein Projekt besteht in der Umarbeitung eines intentionalen zugunsten eines medialen Handlungsbegriffs. Er spielt mit organisistischen Metaphern und kommt zu dem Ergebnis: »Eine Teilhandlung ist also immer nur Medium auf dem Weg zum eigentlichen, die Zwecke der Teilhandlungen umfassenden Gesamtzweck« (380f). »Das leitende Gesamtziel« soll »Teil« und »Ganzes« »auf einen gemeinsamen Ursprung« zurückführen, die verlorene »organische Einheit« wiederherstellen (381). Handlungen sollen nicht mehr als intentionales Verhalten in Sozialverhältnissen gedacht werden, sondern als Medium eines 'Prozesses', einer »Naturteleologie«, der sich die subjektiven Ziele und Zwecksetzungen anpassen (30). »Prozeß« soll »Intention« ersetzen (22), deshalb nennt er sein Projekt auch »Prozeßontologie« (26).

»Ontologie« ist das zweite Stichwort Kauffmanns. Es geht ihm um die Ausarbeitung eines »formalen Handlungsbegriffs«, »der unabhängig von materialen Festlegungen den Anforderungen wirtschaftlicher, ethischer, politischer, sozialer, psychologischer und vieler anderer Zusammenhänge mehr gerecht würde« (19). Alle diese verschiedenen Praxisfelder und die in ihnen sowie unter ihnen bestehenden Probleme zurtzt er zu einem einzigen ontologischen Problem zusammen: »Ontologie stellt die Frage nach dem Wesen des Seins als solchem, ohne von vornherein die verschiedenen Arten des Seienden zu berücksichtigen, die an ihm teilhaben und es repräsentieren« (26). Mit der unterstellten Repräsentationsbeziehung alles Seienden zum Sein desartikuliert er die Unterschiede der ausdifferenzierten Praxisfelder. Sie repräsentieren nun alle das Gleiche: ihr »Sein«. Worin soll nun das »Sein« einer Handlung bestehen, oder – wie Kauffmann mehrfach fragt – 'Was ist eine Handlung'?

Das Buch illustriert das Problem, in das man gerät, wenn man Handlungsziele nicht mehr aus Interessen oder Bedürfnissen rekonstruieren will. Es muß nun so etwas wie ein von uns unabhängiges »objektives Ziel« behauptet werden. »Praxis ist vernünftiges Handeln, das um sein objektives Ziel weiß« (162). Kauffmann sucht nach einer »übergeordneten Instanz, die über die Anwendung von Normen entscheidet ...

Nur diese übergeordnete Instanz kann Praxis letztlich begründen« (123). Sie soll in einer »objektiv genormten Ordnung« (325) bestehen und Objekt des Wissens sein. So tritt neben die Medialisierung die Vertikalisierung des Handlungsbegriffs kraft einer Theologie in ontologischem Gewand, einem »Akt der theologischen und ethischen Selbstbehauptung« (184). Handlung soll in der Vergewisserung eines Unverfügbaren bestehen, das über uns verfügt; sie soll Hinwendung zum »Transzendenten« (198) sein, der paradigmatischen platonischen Idee des Guten (372). »Das Konzept harmonischer Ordnung wird 'von oben' unter Rekurs auf Transzendenz begründet« (372f); »die sittliche Perfektion besteht nicht primär in einer bestimmten Qualität des Außenverhältnisses, sondern in einer bestimmten Binnenstruktur des Handelnden und seiner Handlung« (430). Handlungen werden zu einer »inneren Praxis« (171), deren »ontologischer Ort« die »Seele« ist (21, 178ff).

Um für diesen imaginierten und über uns verfügen sollenden »Seinsgrund« (370) aufnahmefähig zu werden, muß man alle Aktivitäten ('Praxis') darauf verwenden, sich von seinen subjektiven Interessen freizumachen. Kauffmann nennt dies »die mentale Aktivität des freien, sittlichen Subjekts« (186). Als Effekt soll die »natürliche Hierarchie der Herrschaftsverhältnisse« im Subjekt eingerichtet sein (231).

Kauffmann rekonstruiert Platons Philosophie unter dem Aspekt, daß eine solche Ordnung denkbar ist. Sein Konzept hat auch Konsequenzen für den Politikbegriff. Er weist der »Handlungstheorie die Funktion eines Prolegomenons zur Ethik und zur Politik« (19) zu. Wie bei Platon ist der Philosoph nicht nur diese mediale Figur, sondern soll auch der »politische Führer« sein (421). Er trägt »die Verantwortung für die sittliche Entwicklung der Gesellschaft, in der er lebt. Die objektive Struktur, die er erkennt und verinnerlicht, soll er als politischer Führer dem staatlichen Verband und wenn möglich auch dem Ethos des einzelnen vermitteln« (420f).

Wenn man Handlungen aber nicht mehr von Interessen her begründen kann, sondern als Realisierung einer 'transzendenten Ordnung' denkt, dann kann Politik weder bürgerlich-liberal als Vermittlung privater Interessen noch marxistisch als Klassenkompromiß antagonistischer Interessen begriffen werden. Kauffmanns Buch ist, soweit es sich als 'Prolegomenon zur Politik' begreift, das Vorspiel zu einer politischen Theologie. Recht wird zum Ausdruck einer substantiellen 'Sittlichkeit', die dem 'politischen Führer' qua privilegiertem Zugang zum 'Sein' erschlossen ist. Die moderne Trennung von Recht und Moral wird zurückgenommen. An die Stelle politischer Teilnahme 'von unten' tritt die Teilhabe am 'Oben'. – Die Dissertation bietet ein Beispiel für die 'geistig-moralische Wende' in der Philosophie, die sich reichhaltig aus dem Fundus des platonischen Œuvres bedienen kann.

Christoph Kniest (Berlin)

Koslowski, Peter: Politik und Ökonomie bei Aristoteles. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993 (106 S, br., 68,- DM)

Koslowski ist Spezialist für 'ethische Ökonomie' und (Gründungs-)Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover, das laut FAZ (2.6.92) ein »metaphysischer Mischkonzern« ist, der auf der Grundlage großzügigen »Ethiksponsorings« versucht, »aus der Krise der Moderne Kapital zu schlagen«. Das Buch ist die dritte Auflage seiner Magisterarbeit von 1977.

Koslowski knüpft an die politische Ethik von Aristoteles an, in der die Herrschaft der Grundherren über alle, die auf ihrem Besitz leben und arbeiten, sowie die richtige Verwendung des Besitzes im Hinblick auf das Gemeinwohl der Polis reguliert werden soll. Zunächst referiert er die Kritik an Platons politischer Einheitslehre, die er beiläufig, in Be- und Anmerkungen, mit der marxistischen Eigentumskritik (39)

und dem Zentralismus des Sowjetsystems (82) parallelisiert. Gegen Platons *Politeia*, die die Abschaffung der Familien und des privaten Besitzes bei den Mitgliedern der 'Staatsklasse' (den »Wächtern«) impliziert, stellt er Aristoteles' »Anerkennung der Pluralität menschlicher Lebens- und Gemeinschaftsformen«, von der er behauptet, sie weise Ähnlichkeiten mit dem »politischen Pluralismus« auf (32). Der Begriff des Pluralismus wird auf diese Weise mit einer Bedeutung versehen, der mit moderner Demokratie nichts mehr zu tun hat. Anstatt einer Vielfalt von Rechten, Meinungen und Interessen spricht Aristoteles nämlich von einer Vielzahl nebeneinander existierender Herrschafts- und Eigentumseinheiten.

Koslowski bedient sich (subversiv gegenüber der Sprache des heutigen Demokratieverständnisses) einer äquivoken Verwendung des Begriffs der 'Vielheit' und verdichtet vertikale und horizontale Gliederung, Herrschaft und Freundschaft im Modus des Eigentums, des 'Mein'-Sagens, zu Seiten derselben Medaille: zu wechselseitiger Bezüglichkeit und Verpflichtung im Rahmen von Vielfalt (43f). Aristoteles vermittele die Vielzahl voneinander getrennter Oikoseinheiten (44) und die Vielheit von Herrschenden und Beherrschten – Reichen, Armen, Adligen, Politen, Frauen, Metöken und Sklaven (51-56) – einerseits in der Form des Interessenskompromisses (gemischte Verfassung) und andererseits durch das (»überpositive«) (83) Konzept der proportionalen Gerechtigkeit (64). Koslowski stellt nun diese antike Philosophie der Stabilität in die Tradition dessen, was er – wiederum subversiv die Sprache der modernen Demokratie benutzend – »Gewaltenteilung« nennt: »In der Politie sind die politischen Kräfte ausbalanciert, und die politische Macht ist geteilt und kontrolliert.« (47) Auch die Aufgliederung verschiedener Herrschaftsrechte subsumiert er unter dem Begriff der »Gewaltenteilung«, auch in der mittelalterlichen Ständegesellschaft (72f) und in der Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft im 19. Jahrhundert (75ff). Das ist aber jeweils etwas ganz anderes als die verfassungsmäßige Trennung von Legislative, Exekutive und Jurisdiktion, die in Koslowskis Konzept keine ausdrückliche Rolle spielt. Sein Begriff der Gewaltenteilung schillert zwischen der Vermittlung zwischen Armen und Reichen (77) bei Aristoteles und der Trennung von politischer Staatlichkeit auf der einen Seite und ökonomischer Privatherrschaft des Eigentums (83) auf der anderen.

Entschieden kritisiert Koslowski Karl Poppers Auffassung von der Rolle des Staates als Rahmen für das »freie Spiel gesellschaftlicher Kräfte« (80) und das Konzept der Legitimation politischer Herrschaft durch Verfahren (Luhmann). Dagegen aktualisiert er Platons und Aristoteles' Konzeption »vernünftiger Herrschaft« (81) im Namen einer Idee des Guten. Als Zeugin dafür, daß diese Art von Herrschaft nicht totalitär sei, führt er Hannah Arendt an, die »Idealismus«, individuelle »Überzeugung von Inhalten«, »echte Sozialstruktur«, »menschliche Bindung« als Hindernisse totaler Herrschaft betrachtet (82). Der Totalitarismusverdacht Poppers gegen Platon und Aristoteles wird so aufgrund des Idealismus' beider Philosophen für gegenstandslos erklärt. Poppers Kriterien für totale Herrschaft, »Klassenteilung« und die »Identifikation des Schicksals des Staates mit dem Schicksal der herrschenden Klasse« werden zurückgewiesen (82f). Klassenteilung sei sogar eher ein Mittel gegen totale Herrschaft, da sie sich »zumindest durch reale Interessen und unterschiedliche Lebensgewohnheiten« auszeichne (83). »Vernünftige Herrschaft«, d.h. Herrschaft, die auf eine »gute Gesellschaft« zielt (85f), sei des Totalitarismus unverdächtig vor allem wenn, wie in Aristoteles' politischer Theorie, »in der Vielfalt ... die Freiheit (bewahrt)« wird (86) – freilich nur die der 'Frei-Herren'.

Im Nachwort von 1992 plädiert Koslowski für eine ethische Ergänzung von Wirtschaft und Politik. Obwohl der Marxismus angeblich darin gescheitert ist, »das

Verständnis von 'bürgerlich' als gleichbedeutend mit 'bourgeois' durchzusetzen« (88), verwendet Koslowski für sein Konzept einer durch Ethik und Kultur unterfütterten freien Marktwirtschaft neuerdings lieber den Ausdruck »Zivilgesellschaft«.

Stefanie Haacke (Berlin)

Schulte, Michael: Die »Tragödie im Sittlichen«. Zur Dramentheorie Hegels. Wilhelm Fink Verlag, München 1992 (453 S., br., 88,- DM)

Das Tragische begreift Hegel im ausgearbeiteten System seiner Philosophie als eine Erscheinung der (antiken) sittlichen Welt; es gehört demnach der Philosophie des objektiven Geistes zu. Die Tragödie aber als dramatische Kunst, die Tragisches reflektiert, wird in der Ästhetik als Teil der Philosophie des absoluten Geistes behandelt. Erstmals die *Phänomenologie des Geistes* (1807) unterscheidet beide Phänomene eindeutig. Der frühe Hegel allerdings hatte, nach dem Vorbild der von ihm angenommenen Einheit von Kunst, Religion und Sittlichkeit in der griechischen Polis, diese Sphären nicht klar getrennt. Hierin mag der Grund dafür liegen, daß Michael Schulte aus einer Interpretation einiger Passagen des Naturrechtsaufsatzes (1802) den Schluß zieht, die Betrachtung der Tragödie als Kunstwerk werde bei Hegel überlagert von »einer Sicht, in der Tragödie im dezidierten Sinne Sinnmodell politischen Handelns« (65) sei. Hier sieht er einen »Grundzug der Dramentheorie Hegels überhaupt« (ebd.) – also auch der späteren. In der Untersuchung geht es also wesentlich um den politischen Aspekt von Hegels Auffassung des Tragischen. Hegels Naturrechtsaufsatz gibt dieser Betrachtungsweise gewiß Recht, verhandelt er doch das notwendige tragische Opfer für das Gemeinwesen; allerdings gilt Hegel die Tragödie hier lediglich als »Bild«, das seine Theorie illustrieren soll. Wenngleich sich Hegels Verständnis des Tragischen als Konflikt göttlicher Mächte (am Beispiel der *Orestie*) hier erstmals deutlich ausspricht, so doch noch nicht in Form einer selbständigen Theorie der Tragödie.

Den Schwerpunkt legt Schultes Untersuchung auf die *Phänomenologie*, welche die Tragödie auch anhand der *Antigone* und des *Oidipus tyrannos* erläutert. Hier geht es einerseits um »einen Kommentar oder eine explication de texte« (21), und zwar hauptsächlich des Kapitels »Die sittliche Handlung«, andererseits um Hegels Verständnis dieser Dramen des Sophokles. Das »eigentliche Skandalon« (209) sei, daß Hegel auch angesichts des Konfliktes von Antigone und Kreon an der berühmten These der Gleichberechtigung sittlicher Mächte, die beide notwendig untergehen müssen, festhalte und so das Leiden und den Tod Antigones rechtfertigte. Schulte ist »interessiert zu erfahren, wer Recht oder wer zu Recht oder zu Unrecht gelitten hat« (425). Sein Augenmerk gilt also mehr Hegels Einschätzung des Handelns der Personen, weshalb ein Exkurs über Handlungstheorie eingeschoben wird, als der dialektischen Bewegung der *Phänomenologie*, welche die Position des sittlichen Bewußtseins als eine Weise des Für-wahr-Haltens in einen Widerspruch führen und so als unwahr erweisen soll. Daher wird mit Hegels Deutung des Prozesses gegen Sokrates ein Vergleichsfall herangezogen, um zu fragen, »ob Gestalten wie Antigone oder Sokrates und die *Prinzipien*, die sie vertreten, tatsächlich eine ernste Bedrohung des Gemeinwesens darstellen« (239). Der Verdacht liegt für Schulte nahe, daß Hegel in seiner »*Entschiedenheit für den Staat*« (224) das Recht des Individuums vernachlässigt, doch es zeigt sich ihm der Untergang des einzelnen als notwendig, ebenso wie der des Staates, und man sollte bedenken, daß Hegel die griechische Polis meint und nicht den modernen Staat, also dezidiert nicht fragt, wer nach modernen Maß stäben, in der Institutionalisierung eines modernen Staates, recht hätte. Die griechische Sittlichkeit war also nicht in der Lage, diese Konflikte aufzulösen, da das

sittliche Bewußtsein nicht über das hinauskann, was es als unmittelbares Wissen beansprucht. Insofern sieht Schulte, daß Hegels Theorie des Tragischen in der *Phänomenologie* ein gewichtiger Teil seiner Auffassung von der Auflösung der Polis-sittlichkeit ist. Er schließt – doch eher gegen als mit Hegel – aus dem Untergang beider Mächte, »daß Hegel in ihm den Entwurf einer herrschaftsfreien Konstituierung der Einheit des Gemeinwesens denkt« (430).

So handelt es sich bei Schultes Berliner Dissertation über die »Tragödie im Sittlichen«, die er entsprechend seiner Lesart über den Untergang des Staates als die »Tragödie des Sittlichen« (417) versteht, um eine Studie, die in detailreicher Textauslegung Hegels Begriff des Tragischen in den Blick nimmt und besonders in ihrer Sicht auf Hegels Behandlung der einzelnen Dramen (z.B. in der Analyse der Spannung von Wissen und Nichtwissen im *Oidipus*) überzeugt. Die im Untertitel angekündigte Untersuchung der Dramentheorie Hegels kommt dagegen etwas kurz, denn die Tragödie als Kunstwerk, der in der *Phänomenologie* im Kapitel über die »Kunstreligion« eine höhere Wahrheit als der Sittlichkeit, deren Phänomen das Tragische ja ist, zugesprochen wird, bildet nicht das eigentliche Thema der Untersuchung.

Stefan Keymer (Köln)

Schweppenhäuser, Gerhard: Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie (AS 213: Argument-Sonderbände Neue Folge). Argument-Verlag, Berlin und Hamburg 1993 (292 S., br., 29,- DM)

Der Autor möchte Adornos moralphilosophisches Projekt rekonstruieren. Obwohl dies nach seiner Auffassung die Errichtung eines eigenen Gebäudes aus in den Werken verstreut umherliegenden Bausteinen ist, nimmt er die zwei unveröffentlichten Vorlesungen zur Moralphilosophie als Leitfaden. Schweppenhäuser sieht Adorno an den Marxismus als ethisches Projekt anknüpfen. Die Perspektive einer Menschheit freier autonomer Individuen bestimme als moralische Verpflichtung ein historisches Interesse an der Veränderung beschädigten Lebens. Adorno habe sein moralphilosophisches Projekt aufgespannt zwischen der Kritik der »wirmächtigen Theorien vom richtigen Leben« (12) und der Analyse der »Moral in der falschen Gesellschaft«. Bestimmt werde es durch den Leitsatz: »es gibt kein richtiges Leben im Falschen« und durch die Suche nach einem neuen kategorischen Imperativ nach Auschwitz (14).

Zunächst folgt der Autor Adornos Kritik der Ethik der Antike – Sokrates, Platon, Aristoteles. Dieser Teil ist ein wenig mühsam zu lesen, weil Schweppenhäuser unständlich versucht, Adornos Verfahren zu rechtfertigen, die philosophischen Lehrgebäude nicht vollständig nachzuzeichnen, sondern lediglich im historischen Kontext nach den Spuren des moralischen Dilemmas zu suchen, wie nämlich Vernunft praktisch werden könne, wie die Idee politische Realität verändern könne. So erfährt man wenig mehr als daß Sokrates die Entstehung der Moral mit der Auflösung des Staatswesens begründet habe, daß Adorno in dieser Sicht Hegel folge, mit ihm aber kritisch verfare in der Bestimmung des moralischen Problems, als das Adorno bei Sokrates die Rettung traditionaler Seinsgehalte durch Besinnung aufs emanzipierte Individuum ausmache (22). Das Gute und das Nützliche gehen noch zusammen; die Instanz der Vernunft kann harmonisch angerufen werden, da gutes Handeln auf Wissen über das wohlverstandene Interesse beruhe. Erst Platon habe einen Widerspruch zwischen Polisansprüchen und individuellem Glück gesehen und diesen durch Abwendung von den Sinnen und Hinwendung zur Idee gelöst (27). Adorno entziffert in den antiken Klassikern Vorläufer des Gedankens, Lust aufzuschieben oder sie zu verschieben. Platon schiebt Lust auf zugunsten asketischer Moral; die Verschiebung

bei Aristoteles trifft die Position der Vernunft: da sie sich nicht verwirklichen könne, werde sie selbst oberstes Ziel der Moral. Überhaupt sehe Adorno bei Aristoteles die Bestandteile für sein eignes moralphilosophisches Projekt im Grunde versammelt: die Frage nach dem Zusammenleben der Menschen; die materialistische Begründung von Glück und die Überwindung der Platonischen Auffassung von der Abspaltung des Sinnlichen durch Bezug auf gesellschaftliche Praxis. Damit habe Aristoteles die Moralfrage in den Kontext eines gesellschaftlichen Widerspruchs gestellt und – trotz eigener Neigungen, sich mit dem Bestehenden zu verbinden – die Möglichkeit eröffnet, auf Praxis zu orientieren als Herstellung der materiellen Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben.

Schweppenhäuser fügt ein Kapitel an, in dem das Schicksal des Praxisbegriffs seit der Antike durch die bürgerliche Philosophie hindurch verfolgt wird: die Aufspaltung in kontemplatives und zweckrationales Handeln, der Verlust des emanzipatorischen Anspruchs, der bei Marx als revolutionärer auftritt und später bei Adorno wieder aufgenommen wird. Adornos Praxisbegriff, den der Autor etwas übergeneigt in vier Dimensionen aufteilt (48), zielt auf eigene Aufhebung: »Das Ziel richtiger Praxis wäre ihre eigene Abschaffung« (Ges. Schriften Bd. 10, 769, hier 49). Kritisch bezeichnet Adorno alle bisherige Praxis, da sie ihrem eigenen Begriff noch nicht genüge, als »Scheinpraxis« (54), und Schweppenhäuser resümiert: Seine Kritik bezieht sich auf die verselbständigte Dimension der Naturbeherrschung und auf die Heteronomie der Individuen (55). Der Autor arbeitet in Auseinandersetzung mit neueren Kritikern heraus, daß Adorno nicht die Unmöglichkeit politischer Praxis dekretierte, sondern nur ihre Problematik aufzeigte; zumindest negativ sei sie heute bestimmbar als »Nicht-Mitmachen« (60), als theoretisch reflektierter Widerstand. Das Praxiskapitel ringt mit antizipierten Lesarten, die Adorno mit dem Marxismus-Leninismus zusammenbringen könnten, und umgekehrt mit Aburteilungen aus dem DDR-Marxismus, mit der Intention, beide, Marx und Adorno, für eine undogmatische Lesart fruchtbar zu machen. Die löbliche Absicht wirkt im Buch allerdings etwas ablenkend vom Gesamtanliegen.

Das Kapitel über Adornos Kant-Kritik führt im einzelnen die Arbeitsweise vor, aus der Kritik am Bestehenden nicht das Sein-Sollende normativ zu setzen, sondern Negativität, also z.B. Kritik an der Unfreiheit, als Grundlage möglicher Moralphilosophie zu bestimmen (69ff). Als Kernstück und zugleich Grundlage seines eigenen Entwurfs bezeichnet Schweppenhäuser die Ausarbeitung des Kantschen Zugeständnisses an die subjektive Vernunft, Urheberin der Kausalität bzw. Objektivität zu sein. Adorno sieht hier die Grundlage des Bedürfnisses, Natur zu beherrschen statt sie zu erkennen, gestiftet durch Preisgabe des Gedankens, es könne trotz der Notwendigkeit, alles durch Reflexion erst zu setzen, den Dingen eine eigene qualitative Bestimmung zukommen (74). Ausweg sei, »dem Nicht-Identischen zu Ausdruck zu helfen« (GS 5, 336, hier 75). Schweppenhäuser zeichnet nach, wie Adorno jeweils an Kant anknüpfend die einzelnen Bestimmungen verschiebt ins Negative – dies als einziger Ausweg aus dem Paradox, entweder dogmatisch in der reinen Idee zu verharren oder durch empirische Einlassung ins Konkrete vom »Falschen« korrumpiert, vereinnahmt zu werden. Die Koexistenz von Freiheit und Unfreiheit im selben Prinzip begründet Adorno einerseits mit Marx' unfrei-freiem Lohnarbeiter, andererseits mit der »rationalen Identität«, deren Prinzip »Selbstbeherrschung« ist (80f). Kants freien Willen, der zugleich vernunftgeleitet und spontan sein soll, »befreit« er von solchem Paradox, indem er ihn mit »Widerstand« verbindet (GS 6, 240, hier 86). Er kritisiert die logischen Antinomien – etwa in der Frage der Freiheit – mit der realen Existenz von Inkonsistenzen und der Schlußfolgerung, daß es mithin gelte, nicht die

Widersprüche aus dem Denken zu nehmen, sondern aus der Realität, das Denken also praktisch werden zu lassen. »Er wendet so das affirmative Prinzip der Kantischen Ethik um in eine Negationsbestimmung, die aus der unnachgiebigen Kritik der bestehenden Negativität resultiert.« (110)

In Adornos Hegelkritik sieht der Autor eine neuerliche Problematisierung von Hegels Auflösung der Moral in der Absicht, das Individuum gegen Gesellschaft zu stärken. Auch dieses Vorhaben ist schwierig, weil Adorno mit dem Problem kämpfen muß, Individualität gegen falsche, durch falsche Gesellschaft (kulturindustriell) vermittelte Individualität gewissermaßen normativ als praktisch erst zu erstreitende zu setzen. Die hier strategische Negativität wird möglich im Kunstwerk.

Schweppenhäuser hat sein Buch gut aufgebaut. So folgt der Diskussion um das Individuum Adornos Nietzsche-Kritik, die dem »Eigeninteresse als Basis der Moral« (154) gilt. Er zeigt Adornos relative Zustimmung zu Nietzsche, der ihm »negativer Statthalter einer besseren Wahrheit« (156) war, und führt im einzelnen vor, wie er an den Begriffen der Herrenmoral, des Mitleids, des Übermenschen jeweils die Konsequenz hervorhebt, mit der Nietzsche die Verlogenheit der bürgerlichen Gesellschaft demaskiert – als eine »sich selbst nicht bewußte Kritik an den Unterdrückungsverhältnissen« (161). So kann Schweppenhäuser gegen Habermas festhalten, daß Adorno (wie auch Horkheimer) gerade nicht die Errungenschaften der bürgerlichen Gesellschaft preisegebe, sondern Selbstreflexion gegen Selbstzerstörung mobilisieren wollte; daß er keine totalisierende Vernunftkritik betriebe, sondern den Selbstwiderspruch der Rationalität nachweisen wollte (159). So wird auch Nietzsche als einer gelesen, der durch die Absage an Moral in der bürgerlichen Gesellschaft für die Selbstkorrektur der Moralphilosophie fruchtbar gemacht werden kann. (Interessant ist übrigens – was hier bei Schweppenhäuser keine Rolle spielt –, daß Brecht eine Figur, die Adorno bei Nietzsche herausarbeitet, übernimmt, die Problematik nämlich, daß Mitleid die schlechten Zustände, derentwegen es nötig wird, verewigt [vgl. die Problematik der Hilfe bei Brecht im »Badener Lehrstück vom Einverständnis«].)

Unter Einbeziehung der Kritik der politischen Ökonomie und auf Grundlage der entfaltenen Produktivkräfte besetzt Adorno die Begriffe Nietzsches mit anderer Bedeutung. So wird das »asketische Ideal« zur »Negation des Profitinteresses« (167), die »Tugend der Vornehmheit«, zur Fähigkeit »des Nennens überdrüssig zu werden« (GS 4, 107, hier 167). Freilich hält Schweppenhäuser solche Aneignung für zweifelhaft, da Nietzsche ja selbst in anderer Bedeutung das asketische Ideal negativ besetzte. Aber: »Die Transformation des asketischen Ideals in ein Element des Widerstands gegen die kapitalistische Ökonomie stellt für Adorno die legitime Gestalt dar, in der heute an Nietzsche angeknüpft werden könnte.« (168) Bleibt, daß seine Moralnegation *abstrakt* war, während Adorno aufweist, wann Moral unmoralisch wird. Es gehe mithin um eine kritische Theorie der Moral (169).

Das Kapitel »Umriss einer negativen Moralphilosophie« (174-213) verdichtet das wichtigste Resultat: Moral ist Widerstand; der kategorische Imperativ nach Auschwitz heißt »nie wieder« (185). Die Fähigkeit zum Widerstand im beschädigten Leben ist die Bedingung für Glück im umfassenden Sinn – in den Beziehungen der Menschen, im Denken, auch im Sexuellen. Es gelte, Modelle des richtigen Lebens zu erstellen. Die Moralfrage ist für Adorno revolutionär, denn das wichtigste ist das Zielen auf eine andere Gesellschaft (182), und »Moral muß den Gesellschaftszustand selbst angreifen« (GS 8, 263, hier 209).

Der stärkste Satz ist der Schlußsatz: »Die zur 'Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral' (Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 140) kann die negative Moralphilosophie nicht ersetzen.« (242) Zuvor werden knapp

Voraussetzungen und Leistungsaspekte des paradoxen Anspruchs von Apel und insbesondere von Habermas entfaltet, eine Ethik zu begründen, die selbst keiner Begründung bedarf, weil sie in Kommunikationssituationen, die mit Arbeit »gleichursprünglich« sein sollen, prinzipiell enthalten sei. Sprachliche Argumentation zielt auf Konsens – darin sind die Möglichkeiten von Gerechtigkeit, Gleichheit, Rationalität enthalten. Kants kategorischer Imperativ verwandelt sich in eine »Verfahrensregel normenprüfender praktischer Diskurse« (238). Für seine kritischen Einsprüche gegen die Diskursethik wappnet sich Schweppenhäuser mit Wellmer, der »gleichsam subkutan an Adorno anzuknüpfen scheint« (231), und Honneth. Ersteren läßt er einwenden, daß der Verzicht auf bestimmte Negation von Partikularismen die Konflikte übersehe, die in Ungleichbehandlungen stattfänden, und so Habermas Begriff der Lernprozesse infolgedessen verharmlosend sei. Daß Sprache selbst auf irrationalen Gewaltverhältnissen beruhe (230f), und daß die Diskursethik vor allem verabsäume, die Voraussetzungen ihres Projektes mitzureflectieren. Auch »benötigt das Programm der Diskursethik, Honneth zufolge, die materiale Bestimmung gesellschaftlicher Gerechtigkeit, die nicht als distributive Gerechtigkeit, sondern als »egalitäre Freiheit und Fähigkeit zur moralischen Stellungnahme« zu interpretieren ist« (236). Und schließlich wendet Schweppenhäuser mit Schnädelbach ein, daß die Frage nach dem Guten nicht von der nach dem Vernünftigen abzutrennen sei (235).

Das Kapitel über die Diskursethik beginnt mit einer Äußerung von Habermas, er wolle die Kritische Theorie um eine Ethik erweitern, die dieser bislang fehle (215). Nach dem umfangreichen Versuch, diese Ethik als eine des Widerstands und des negativen Einspruchs zu rekonstruieren, hätte man erwartet, daß der Autor nicht so bescheiden ist, Habermas lediglich ein »bescheidenes« Projekt zu attestieren. Er hätte seine Konsequenz aussprechen sollen, daß Habermas dem Projekt Adornos den Stachel genommen, es auf den Kopf bzw. den Mund gestellt hat, falls er überhaupt in der Nachfolge Adornos weitergedacht hat. Der Nachweis, daß Habermas immerhin in Adornos Worten formuliere (»negatorisch auf das beschädigte Leben beziehen«, 215), wirkt in diesem Kontext selbst »bescheiden«.

Wenngleich Schweppenhäuser umfangreiches Material, Kritik, Sekundärliteratur zusammengetragen und referiert hat – ein Vorgehen, welches die Lektüre zuweilen mühsam macht –, gibt es doch einen systematisch leeren Fleck. Die inzwischen international zu einem wahren Bücherberg herangewachsene feministische Vernunftkritik, die bei einem Projekt, welches zentral auf Kant Bezug nimmt, unmöglich fehlen darf, ist genauso abwesend wie die explizit sich auf Ethik und Kritische Theorie berufende, ebenfalls feministische Arbeit von Benhabib (*Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, vgl. die Rezension in diesem Heft), die beim Erscheinen von Schweppenhäusers Buch schon sieben Jahre in den USA veröffentlicht war. Solches Vorgehen ist nicht skandalös, weil es ein Einzelfall ist, sondern weil es zur Gewohnheit gehört. In dieser Weise kommt der Begriff der weiblichen Doppelarbeit ganz neuartig zu einem Recht. Frauen in der Wissenschaft müssen nicht nur ihre eigene Wissenschaftstradition zusätzlich zu der des patriarchalen Mainstreams aufnehmen und weiterarbeiten, sie werden zudem mit ihren Resultaten nirgends in »allgemeine« Wissenschaft eingehen, so daß der Prozeß der Zusammenarbeit zusehends komplizierter, fremder, unmöglicher wird. Dabei wäre selbst vom Standpunkt männlich-selbstzufriedener Wissenschaft einiges aus feministischer Kritik zu gewinnen. So wäre es Schweppenhäuser sicher nicht passiert, unreflektiert folgenden Satz als Essenz des Adornoschen Freiheitsdenkens zu formulieren: »Auf gesellschaftlich-praktischem Gebiet ist die Reproduktion des Lebens der Menschen verwirklichte Freiheit vom Naturzusammenhang und gleichzeitig dessen veränderte

Wiederherstellung: in Gestalt eines naturwüchsigen Vergesellschaftungsgesetzes, das als falsche Totalität des Allgemeinen die Individuen unter sich zusammenzwingt.« (113) Der Zweifel gilt nicht der Dialektik von Freiheit und Unfreiheit, sondern der Frage, ob beim »Leben von Menschen« ebenso wie beim Zwang nicht unter der Hand bloß von einer Menschheit erwachsener Männer ohne unmittelbare »Reproduktion von Ersatzmännern« ausgegangen ist. Und schließlich wäre der Autor in seiner etwas gewundenen Argumentation um die Diskursethik nicht so verloren auf Kohlbergs moralischen Prinzipien von Rationalität und Gerechtigkeit hingengeblieben, hätte er einen Blick in den seit zehn Jahren geführten feministischen Streit um diese Begründung der Moraltheorie geworfen.

Frigga Haug (Berlin und Hamburg)

Benhabib, Seyla: Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie. Aus dem Amerikanischen von Peter Kohlhaas. S. Fischer Verlag, Frankfurt/M 1992 (270 S., br., 26,80 DM)

Die Autorin will aus der Kritik von Kant, Hegel, Marx und Kritischer Theorie bis einschließlich Habermas ein Projekt einer kommunikativen Ethik formulieren, das den Befreiungsansprüchen einer Sozialwissenschaft genügt, die kritisch sein will. Angesichts der Wiederaufnahme kantianischer Positionen in zeitgenössischen Ethikentwürfen (sie bezieht sich insbes. auf Rawls und Habermas) rekonstruiert Benhabib die Aktualität der Hegelschen Kant-Kritik unter drei Gesichtspunkten: der Kritik am Universalisierungsgrundsatz, am institutionellen Defizit und an der Moralpsychologie (40ff). Sie wendet die Stärken der Argumentation Hegels sodann gegen dessen eigenen Entwurf, weil die Synthese von Autonomie und Sittlichkeit mit im wesentlichen vier (dogmatischen) Voraussetzungen erkaufte wurde: einem Einheitsmodell von Tätigkeit (dem Werk), dem Modell eines singulären Kollektivsubjekts, der Auffassung von Geschichte als Erzählung von Transsubjektivität und schließlich der Identität von konstituierender und konstituierter Subjektivität (37). Benhabib nennt dies eine »Philosophie des singulären Kollektivsubjekts« und verfolgt die These, daß diese vier Dimensionen »in ihrer Gesamtheit dasjenige Modell gesellschaftlicher und menschlicher Emanzipation formulieren, auf dem Horkheimers Konzeption einer Kritischen Theorie aus dem Jahre 1937 beruht« (37f).

In einem Kapitel zum Wandel des Kritikbegriffs in der Kritischen Theorie, das vornehmlich Adorno und Horkheimer gewidmet ist (77-110), führt sie vor, wie der Verlust des »revolutionären Subjekts« durch die Erfahrung des Faschismus und des Scheiterns des sozialistischen Projekts (Stalinismus) die Kritische Theorie zugleich der Positivität beraubte, nämlich der Möglichkeit, aus dem diesseitigen Stoff etwas für die Zukunft zu gewinnen. Aus der Kritik der politischen Ökonomie wurde Kritik der instrumentellen Vernunft mit dem Ergebnis der Undenkbarkeit der Alternativen innerhalb des kritisierten Vernunftdenkens. Die postulierte Negativität als einzige Möglichkeit, aus der »falschen« Gesellschaft auszusteigen, scheint ihr zugleich den Standpunkt von Kritik preiszugeben wie auch die Perspektive von Gesellschaftsveränderung. Wiewohl sympathisierend geschrieben, sieht sie nicht die fruchtbare Dimension einer Kritik, die in der Perspektive, es möge keine Knechtschaft und Herrschaft mehr geben, sich auf die prinzipielle Kritik aller Zustände beschränkt, in denen Unterwerfung auftaucht. Vielmehr werde der Kritikbegriff in der Kritischen Theorie nach 1937 zusehends reflexiv und abgelöst von kollektiver Praxis, von bestimmten Adressaten umgebaut, um schließlich nurmehr »in den uneingelösten Versprechen von Kultur, Kunst und Philosophie« (109) auffindbar zu sein: »die immanente Kritik wird zur negativen Dialektik, die defetischisierende Kritik zur

Kulturkritik, und die Krisendiagnose wird zu einer retrospektiven Geschichtsphilosophie mit utopischen Intentionen umgebildet« (100).

Im Grunde versucht die Autorin in der Bewegung hin zur »Kritik der instrumentellen Vernunft« eine Wegbewegung von Marx vorzuführen und sieht die Kritischen Theoretiker schließlich mit Begriffen operieren wie Brüche, Risse, Disharmonie und Widerspruch, in denen »der Schimmer eines anderen Lebens hervortritt« (110). In der Dialektik der Aufklärung sei die Marxsche Vorstellung einer »Humanisierung der Gattung« (96) durch Arbeit aufgegeben zugunsten der Vorstellung von Arbeit als Naturbeherrschung und Selbstverleugnung; ebenso wie in den kulturkritischen Ausführungen zum Monopolkapitalismus die Unterscheidung von Wesen (Produktion) und Erscheinung (Tausch) aufgegeben sei. Das Problematische an all solchen sich auf Marx berufenden Kritiken an der Kritischen Theorie ist, daß sie sich einer bestimmten Lesart des Marxschen Werkes verdanken, demgegenüber die NachfolgerInnen der Kritischen Theorie mit großem Nachdruck ihre Lesart als ebenso »marxisch« vorschlagen könnten. So sind Krise, Widerspruch, Bruch tragende Analysekatoren bei Marx; sehr wohl sah er den selbstverleugnenden, entfremdenden, entmenschlichenden Charakter der Arbeit im Kapitalismus, wie auch die Analyse des Warenfetischismus genug Möglichkeiten eröffnet, von der starren Wesen/Erscheinungs-Dualität wegzukommen. Benhabib berichtet nicht vom Pathos der Moral des Widerstands, vom Aufruf, nicht mitzumachen, vom »Nie-Wieder« gegen Auschwitz. Statt dessen mißt sie das politische Potential der Kritischen Theorie nach 1937 bis hin zur Nachkriegsperiode an den Möglichkeiten der Diskurs-Ethik. Sie entziffert, daß Adorno/Horkheimer und Marcuse ohnehin, das naturrechtliche »Consensus-Modell« ebenso aufgegeben haben wie die Vorstellung, daß Emanzipation mehr als eine Bewußtseinsfrage ist, daß Glücksverlangen zum Anspruch auf Gerechtigkeit hinzukommen müsse.

Nicht hier also, sondern an anderer Stelle möchte sie Marxsche Positionen verlassen: das betrifft sowohl die Vorstellung von der Arbeit als einheitlicher Tätigkeit, die Marx von Hegel übernehme, als auch die, daß die Arbeiterklasse als stellvertretendes revolutionäres Subjekt verallgemeinert handeln soll. Daher kann sie Habermas' Vorschlag, von Arbeit und Interaktion auszugehen, als befreiende Tat interpretieren. Die Auseinandersetzung mit Habermas bildet dann auch den Schwerpunkt des Buches. Obwohl es naheliegend scheint, daß ein feministischer Entwurf mit der Kritik der instrumentellen Vernunft viel anfangen kann, schließt sich Benhabib dem diskursethischen Projekt, wenngleich kritisch an. Sie hält Habermas' Vorschlag einer kommunikativen Ethik für ebenso notwendig wie machbar, wenngleich von ihm nicht eingelöst. Sie führt vor, wie Habermas daran scheitert, die ins Private abgedrängten und verschwiegenen Handlungen, die allesamt den Bereichen von Bedürfnisbefriedigung und Glück zuzuordnen sind, seiner herrschaftsfreien Diskursethik zur Seite zu stellen, weil er nicht erkennt, daß auch diese Handlungen einer Moral bedürfen, daher ebenfalls moralisch zu begründen sind. Die Menschen haben nicht nur die Pflicht, im anderen das Gemeinsame zu sehen und daher sich für Gerechtigkeit einzusetzen; sie haben ebenso die Aufgabe, im anderen das Differente zu sehen und daher unterschiedliche Bedürfnisse zu verstehen und zuzulassen. Benhabib übernimmt Gilligans Kritik der Kohlbergschen Gerechtigkeitsprinzipien als ausschließlich männlichen, widerspricht ihr aber in ihrer Preisgabe einer Moral, die für beide Geschlechter Geltung hat. Sie plädiert für eine »schwache Begründung« der Moral, so daß es unnötig wird, entweder Geist oder Sinnlichkeit, Vernunft oder Bedürfnis ins Zentrum zu rücken, um den üblichen Preis, das eine unter die Herrschaft des anderen zu stellen. Mit Bloch plädiert sie für eine antizipatorische Utopie, die

Gerechtigkeit und Bedürfnisbefriedigung verheißt: »Die Sozialutopie malte Verhältnisse voraus, in denen die *Mühseligen* und *Beladenen* aufhören, das Naturrecht konstruierte Verhältnisse, in denen die *Erniedrigten* und *Beleidigten* aufhören.« (*Naturrecht und menschliche Würde*, zit nach 237)

Nach Benhabibs Auffassung scheitert Habermas also daran, eine logisch befriedigende und gleichwohl kritische kommunikative Ethik zu formulieren, weil er den Bereich der Bedürfnisse und die dazugehörige Moral nicht selbst für gestaltungsnotwendig hält und damit seine Ethik nicht auch als prozessural, als erst noch zu schaffende auffaßt. Einzig die ständige Wiederaufnahme sowohl der Gerechtigkeitsfragen wie der der Bedürfnisse im Diskurs ermögliche die Annäherung an eine Gesellschaft, in der nach Maßgabe der Gleichheit und der Berücksichtigung der Vielfältigkeit der je individuellen Glücksverlangen gehandelt und entschieden wird. Nicht Konsens sei das Ziel, sondern die ständige Unterwerfung aller unter moralische Argumentation. Und eben weil die Individuen Kinder ihrer Verhältnisse sind, sei auch die Veränderung der Bedürfnisse notwendig, wobei dem autoritären Verdikt der »falschen Bedürfnisse« aus der Kritischen Theorie durch Einbeziehung aller in die Diskursethik entgangen werden soll.

Das Buch ist theoretisch und begrifflich klar geschrieben (und ausgezeichnet übersetzt) die Argumentation nachvollziehbar. Auf der Ebene der Moral ist es zwingend, daß alle an der Suche der »Wahrheit« beteiligt sind, daß die moralischen Normen, nach denen sie ihr Handeln ausrichten, gemeinsam streitend formuliert werden. Ein Problem ist in diesem Kontext wie so oft das Marx-Referat. Richtig zeigt Benhabib, wie Marx Hegel beerbt und damit Arbeit als allgemeine Handlung und die Arbeiterklasse als revolutionäres Subjekt ins Zentrum der Argumentation rückt. Jedoch übergeht sie den Paradigmenwechsel, der Marx aus Hegel herausführt. Nicht vorgängiges Bewußtsein, nicht vergegenständlichter Geist müssen wieder angeeignet werden, sondern die vielfältigen menschlichen Praxen selber sind es, die die Vergesellschaftung vorantreiben. In solchem theoretischen Konzept entfällt im Grunde eine Extra-Moral, welche die Handlungen der einzelnen leiten müßte, damit Herrschaft nicht aufkomme. Es erlaubt, die Moralform als für alle verbindliche Orientierung in herrschaftlicher Gesellschaft ideologiekritisch zu begreifen, ein Herangehen, welches für die Kritische Theorie der Frankfurter Schule grundlegend war. Herausbildung von Individualität und Befriedigung vielfältiger Bedürfnisse werden bei Marx zusammen mit Gerechtigkeit und Allgemeinheit als Resultat entwickelter herrschaftsfreier Produktion angenommen. Freilich gilt es, für die Bedingungen solchen Produzierens zu kämpfen. Das Augenmerk richtet sich auf die Veränderung der Verhältnisse, nicht auf die ihrer Symptome, der Moral oder Ethik.

Eine Reihe von Problemen haben andere Akzente notwendig gemacht. So ist inzwischen zumindest für Feministinnen sehr deutlich geworden, daß in der Tradition des Denkens von Werk und Arbeitstätigkeit nicht alle gesellschaftlichen Tätigkeiten theoretisch relevant wurden, so vor allem nicht jene im Privaten, die Frauen zugewiesen sind. Zudem erschwert die Tradition der untergegangenen Staatssozialismen, die zu ihrer Reproduktion eine »sozialistische Moral« installierten, die kritische Aufnahme des trans-moralischen Projekts bei Marx – übrigens auch der negativen Moralphilosophie von Adorno. Und zum Dritten zwingt der Raubbaucharakter kapitalistischen Produzierens geradezu, über eine Verantwortungsethik nachzudenken. Aber so überzeugend sich Benhabibs Vorschläge für eine Diskursethik lesen, und so sehr wir uns in Diskussionen die Einhaltung von Wechselseitigkeit wünschen mögen, so verloren scheinen doch auch solche Utopien, die die Bedingungen ihres Möglichs nicht mitreflektieren, wenn doch alle relevanten Entscheidungen, die

das Gemeinwesen betreffen, »woanders« und keinesfalls in herrschaftsfreier Kommunikation der vielen gewonnen werden. Oder sollte das Projekt der Diskursethik jenen Vorschein auf eine neue Welt zeigen, den einst die »assozierten Produzenten« darstellten, und so eine Weise möglicher Regelung von Gemeinwesen vorführen, für die zu kämpfen lohnt? Benhabib bleibt an dieser Stelle etwas vage, wiewohl sie anmerkt, daß etwa um Gleichheit bislang keineswegs im Gespräch argumentiert wurde, »vielmehr Kämpfe, Schlachten und Debatten« (212) den Ausschlag gaben. Jedoch weist sie solche Umgangsformen eher der Geschichte zu: »Die gegenseitige Anerkennung der gleichen, wechselseitigen Achtung ist ein Grundsatz, den die gesellschaftlichen Kämpfe der Vergangenheit erst durchgesetzt haben.« (212f)

Benhabib geht es nicht um die Funktion der Moral für die Gesellschaft, sondern um die logische Begründung einer Moral, die den Maßstäben des Projekts der Aufklärung genügt, die kritisch ist und an Emanzipation festhält. Dies ist gelungen, allerdings um den Preis, daß die Rückkehr zum Bewußtsein und seinen entsprechenden Artikulationen, ergänzt um Bedürfnisse, das »zeitgenössisch reformulierte« moralische Handeln in eine Position bringt, in der es das Gewicht tragen muß, die Lösung der Regulationsprobleme der Weltgesellschaft voranzutreiben, eine Erhöhung, die es gewiß überfordern muß.

Frigga Haug (Berlin und Hamburg)

Wellmer, Albrecht: Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1993 (332 S., br., 24,80 DM)

In den für diesen Band zusammengestellten Aufsätzen entwickelt Wellmer sein politisches Konzept einer nachmetaphysischen Moderne, die dennoch nicht auf Universalitätsansprüche verzichtet. Sein Ausgangspunkt ist die Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Restgehalt der kritischen Theorie (212). Er kritisiert ihren »Negativismus«, der keine geschichtliche Perspektive, außer einer messianischen – und hierin liege eben das metaphysische Moment – mehr ermögliche (228f). Ihre »normativen Voraussetzungen« (101) will er aber bewahren. Indem er diese zum Thema macht, kommt er zur Ethik (vgl. dazu: Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M 1986). Wellmer ist der Ansicht, daß es der Voraussetzung »universalistischer Moral- und Rechtsprinzipien« bedarf, um das politische Ziel einer liberal-demokratischen »Welt-Bürger-Gesellschaft« (78) zu verfolgen. Diese – recht verstanden – zerstöre nicht kulturelle Identitäten, sondern ermögliche erst eine »Politik der Differenzen« (78, 272). Der Universalismus sei heute, »in einem Sinne des Wortes, unser Schicksal, in einem anderen unsere Aufgabe« (272).

Wellmer bezieht einen zwischen Individualismus und Kommunalismus vermittelnden Standpunkt. Negative Freiheit, die Freiheit, gegen die Gesellschaft zu handeln, sich ihren Ansprüchen zu verweigern – »verstanden als ein Menschenrecht der Selbstbestimmung« (39) –, hält er für eine externe Bedingung kommunikativer Rationalität. Er widerlegt Habermas' These, daß sich universale Prinzipien aus den Regeln des rationalen Diskurses ableiten lassen. Eine Begründung universaler Pflichten könne erst durch die Verknüpfung von Individualrechten und kommunikativer Rationalität gewonnen werden (42ff). Zwar glaubt Wellmer, daß die Idee der Selbstbestimmung eine normative Implikation enthalte, daß sie sich auf *kommunikative* Vernunft richte (18), aber dies ist nicht zwingend, die Möglichkeit der Ablehnung universaler Prinzipien bleibt offen (39). Aus dieser dialektischen Spannung beziehe die Moderne ihre Dynamik (52).

In paradoxer Anknüpfung an Hegel bezeichnet Wellmer das politische Prinzip der Moderne als *demokratische Sittlichkeit* (60). Dieses Prinzip sei aber nur noch als formales, genauer: »prozessurales« denkbar. Die liberalen Grundrechte benötigen

zwar zu ihrer Verwirklichung kommunitäre Verbindlichkeiten, diese können aber nur formal sein, da sie ansonsten diese Grundrechte beseitigen würden. Die *demokratische Sittlichkeit* sei dieses formale Prinzip, das es den Individuen erlaube, sich aus traditionellen Zwängen zu befreien und ihnen zugleich die Sicherheit gebe, sich in einem variablen Geflecht »freiwilliger Assoziationen und Loyalitäten, die nicht territorial, sondern thematisch, beruflich und personal bedingt sind« (69) zu verorten. Dieses Modell dient Wellmer auch als Grundlage seines Konzepts internationaler Politik. Zur universalistischen Logik der Moderne gehöre nämlich die Tendenz, die Differenz zwischen Bürger- und Menschenrechten aufzuheben (78). Einerseits muß auch Bürgern anderer Staaten ein Mindestmaß an Rechten garantiert werden (Genfer Flüchtlingskonvention, die alte Fassung des § 16II GG), andererseits muß den von den globalen Auswirkungen politischer Entscheidungen Betroffenen die Möglichkeit eingeräumt werden, an ihrem Zustandekommen mitzuwirken. Um dies zu verwirklichen, müssen aber die Macht- und Reichtumsdifferenzen zwischen den hochentwickelten kapitalistischen Staaten und den Ländern der sogenannten Dritten Welt abgebaut werden (78f). Dieses Modell lehnt sich an die tragenden Prinzipien des Grundgesetzes (Art. 1ff [Menschenrechtskatalog], Art. 20 [Demokratie-, Rechts- und Sozialstaatsprinzip]) an. Nur wenn dies gelinge, könne die Moderne als ein System der *demokratischen Sittlichkeit* bestehen, und nur dann könne der Universalismus die Grundlage einer »Politik der Differenzen« werden.

Wellmers Ziel einer liberalen Weltgesellschaft ist sympathisch; realistisch gesehen ist auch die Gefahr der Zunahme von Nationalitätskonflikten. Aber braucht man zur Verwirklichung ersterer und zur Abwehr letzterer *universalistische Normen*? Die Berufung auf sie ist das Druckmittel des »kleinen Mannes«; denn es ist Wellmers Problem, daß die Staaten, die die Macht hätten, die Voraussetzungen eines solidarischen und gleichberechtigten Miteinanders global durchzusetzen, eben diejenigen sind, die dabei gravierende Abstriche an ihren Privilegien machen müßten. Daher setzt Wellmer auf den argumentativen *Zwang* des Universalismus. Während die metaphysischen Konzepte der Moderne stets mit einem Fortschrittsdenken (egal, ob unter negativen oder positiven Vorzeichen) einhergingen, ist der nachmetaphysische Universalismus Wellmers verbunden mit einem Denken des *Alles oder Nichts*: entweder die liberal-demokratische Weltbürgergesellschaft oder die *Barbarei*. Diese Alternative ist keine. Ob es gelingen wird, die von den Auswirkungen politischer Entscheidungen Betroffenen – egal, ob global oder national – gegen die Interessen der Herrschenden an den politischen Prozessen zu beteiligen, entscheidet sich nicht daran, ob sie ihre Ansprüche aus universalen Normen ableiten können, sondern ob es ihnen gelingt, die Machtverhältnisse zu ihren Gunsten zu verschieben. Erst wenn die Berufung auf Normen, die den Menschen angeblich nicht zur Disposition stehen, aufgegeben wird, kann ein gleichberechtigtes und selbstbestimmtes Zusammenleben möglich werden.

Thomas Heinrichs (Berlin)

Schönrich, Gerhard: Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1994 (187 S., br., 16,80 DM)

Schönrich geht es nicht um eine Fundamentalkritik der Diskursethik, sondern darum, noch offenen Flanken dieses Programms rekonstruierend nachzuspüren. Er setzt sich mit drei zentralen Fragen auseinander: 1. Wie löst die Diskursethik das Problem der Erfassung und Bewertung der (Neben-)Folgen menschlichen Handelns? 2. Wie verhandelt sie das Problem des »Bösen«? 3. Wie steht es um die diskurs-ethische Letztbegründung bei Apel?

Ausgangspunkt der Überlegungen ist der Vorwurf der Diskursethiker gegenüber Kant, er habe eine rigoristische Gesinnungsethik vertreten, da die reine Qualifizierung von Maximen die Folgen ihrer Anwendung mißachtet (9). Diskursethik habe die moralische Perspektive in dieser Hinsicht zu schärfen (17). Habermas stellt sich dem Problem, indem er ein zweistufiges Verfahren konzipiert, das in einem Begründungsdiskurs eine Norm als Norm qualifiziert und in einem Anwendungsdiskurs die Adäquanz von Norm und situativem Kontext prüft. Die Qualifizierung einer Norm als Norm erfolgt durch Anwendung des Universalisierungsprinzips, das verlangt, daß die aus der allgemeinen Normbefolgung sich ergebenden (Neben-)Folgen von allen Betroffenen akzeptiert werden können (vgl. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M 1991, 12). Hier erkennt Schönrich eine nicht-triviale moralische Unschärfe, die sich aus der impliziten Gleichsetzung von beabsichtigten und unbeabsichtigten Folgen ergibt (35f). Die Diskursethik muß diese Unschärfe – in Verfolgung ihres eigenen Programms – durch strenge Prozeduralisierungsbedingungen kompensieren (38). Genau dies gelinge jedoch nicht, da das Universalisierungsprinzip sich zwar als Rechts-, nicht jedoch als Moralprinzip empfehle (68ff). Damit droht dem Habermasschen Ansatz der Verlust der Orientierung am moralischen Gesichtspunkt.

Karl-Otto Apel hat sich dem Problem der Verantwortungsethik in anderer Weise gestellt. Moralisches Handeln hält er nur unter den Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft für zumutbar. Er erweitert das Universalisierungsprinzip daher um ein moralisch-strategisches Ergänzungsprinzip, das es erlaubt, mit strategischen Mitteln für die Herstellung von idealen Kommunikationsbedingungen zu sorgen (*Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M 1988, 141ff). Damit verschwindet jedoch die Unterscheidbarkeit von moralischem (kommunikativem) und strategischem Handeln, so daß letztlich der Sinn der moralischen Orientierung selbst bezweifelt wird (106ff).

Mit dieser Feststellung hat Schönrich die Bühne für die Behandlung seiner zweiten Frage bereitet. Er macht deutlich, daß die Diskursethik im Hinblick auf den Fall des »Bösen« erhebliche Explikationsprobleme bekommt: »Wer böse handelt, läßt sich eben gerade nicht durch das bestimmen, was alle gemeinsam wollen, sondern durch seine egoistisch gegen den gemeinsamen Willen aufrechterhaltenen Interessen. Die Gemeinsamkeit des Willens hat er aber durch seine Teilnahme am Diskurs anerkannt. Das Böse – so scheint es – kann dann nur als kognitive Fehlleistung, als Mißverständnis des gemeinsamen Willens erklärt werden, an dem man doch selbst partizipiert« (115). In seiner weiteren Argumentation überschreitet Schönrich durch Rekurs auf Kant diese Deutung und expliziert das »Böse« in der Diskursethik als Diskursverweigerung und als zynische Lüge (139ff). Abschließend setzt er sich kritisch mit dem von Apel vertretenen Letztbegründungspostulat auseinander. Er weist Selbstwiderspruch im Versuch der Bestreitung und Zirkel im Versuch deduktiver Begründung als Kriterien der Letztbegründung aus (152) und zeigt schließlich, daß Letztbegründung möglich ist, wenn die Regeln der Argumentation als unhintergebar vorausgesetzt werden (167ff).

Schönrich hat eine sorgfältige Auseinandersetzung vorgelegt, die aber nur solchen Lesern Gewinn bringt, die über hinreichende Kenntnisse der Diskursethik verfügen.

Volker Offermann (Köln)

Henkenborg, Peter: Die Unvermeidlichkeit der Moral. Ethische Herausforderungen für die politische Bildung in der Risikogesellschaft. Wochenschau Verlag, Schwalbach/Ts 1992 (303 S., br., 58,- DM)

Daß sich politische Opposition angesichts der Ökologiekrise, der Friedensbewegung, der Ausbeutung der Dritten Welt auch mit Hilfe moralischer Optionen artikuliert, wird man zugestehen können. Daß solche moralischen Optionen allerdings nicht nur Basis von Kritik, sondern zugleich das Medium ihrer gesellschaftlichen Paralyse sind (12), ist ebenfalls häufig gesehen worden. Wenn nun in diesem Zusammenhang von einer »Wiederverzauberung der Moral« gesprochen wird (8), davon, daß »die Bedeutung von Ethik, Moral und Moralerziehung als Ziel, Gegenstand und Aufgabe emanzipatorischer politischer Bildung ... aus historischen und systematischen Gründen als zentrales Anliegen« eben dieser politischen Bildung zu betrachten ist (24), dann wird die Beweislast für die Möglichkeit einer Moralität und Moralerziehung übernommen, die deren beschriebener Dialektik nicht verfällt.

Henkenborg versucht, diesen Beweis durch den Rückgriff auf die Habermassche Diskursethik anzutreten. Gegen das antimoralische (und nicht etwa: skeptische) Erbe der älteren Kritischen Theorie (39ff), die systemtheoretische Einschmelzung der Moral in Funktionszusammenhänge (48f) und die handlungstheoretische Überdehnung der Moral (51f) wird als Erziehungsziel die Entwicklung kommunikativer Rationalität postuliert (61). Die Darstellung der Habermasschen Theorie nimmt den größten Raum innerhalb des Buches ein (71-193), wobei auf pädagogische Anschlüsse, aber auch auf die Probleme solcher Rezeptionen hingewiesen wird. Diese Probleme aber werden bagatellisiert. Wenn man davon ausgeht, daß die Diskursethik keine eigenständige pädagogische Theorie begründen kann (96), daß die Asymmetrie des pädagogischen Verhältnisses zu berücksichtigen ist (188), daß in der Habermasschen Theorie und ihrer Rezeption die Möglichkeiten moralischer Bildung überschätzt werden (258), dann ist es zumindest theoretisch kurzschlüssig, wenn man trotzdem zur pädagogischen Tagesordnung übergeht mit Hinweisen darauf, daß diese Theorie zur Begründung von Erziehung beitragen kann (96), daß man sich der Gefahr des Machtmißbrauchs bewußt sein müsse (188) oder daß es gar keine Alternative zur Diskursethik gebe, weil man sonst »einer weiteren technologischen Einschmelzung der Moral« (260) das Wort rede.

Henkenborg stellt dementsprechend Lernzielkataloge auf: »Erziehung zur Mündigkeit in allen Orientierungszusammenhängen und zu interrationaler Urteilskraft am Projekt einer kommunikativen Begründung von Normen in praktischen Diskursen« (191), »Identitätskommunikation« (ebd.), Adaption der »universalen Möglichkeiten von praktischen Verständigungsprozessen ... als 'Vorschein' und als Basis für pädagogische Verkehrsformen, die durch (tendenziell) symmetrische Kommunikation gekennzeichnet sind« (193). Doch nicht erst die 'Risikogesellschaft' (Darstellung im Anschluß an Beck: 194-226), nicht erst die Überformung der Lebenswelt mit Systemimperativen (258) verlangt »Selbstbegrenzungen« solcher Optionen. Die Notwendigkeit solcher Begrenzungen liegt schon im pädagogischen Zugriff selbst. Attraktiv ist die Diskursethik, weil sie quasi unter der Hand Grundprobleme der Pädagogik löst: das Machtproblem; die Möglichkeit, sich auf Normen zu beziehen, die man nicht inhaltlich vorzugeben braucht; die Motivation zur Übernahme dieser Normen in die eigene Lebenspraxis. Jedoch sind dies Scheinlösungen – nicht nur weil gesellschaftliche »Dilemmata« sich in »institutionelle Dilemmata« der Erziehungseinrichtungen niederschlagen, sondern weil »die Moral des Denkens«, die Henkenborg im Anschluß an Adorno im letzten Abschnitt des Buches fordert, das Aushalten und Austragen unentrinnbarer Widersprüche verlangt: in der Gesellschaft

wie in der individuellen Lebenspraxis. Dann aber geht es um jenes skeptische Engagement der älteren Kritischen Theorie, deren Problemgehalt vielleicht einen adäquateren Reflexionszugang bietet als das (neukantianische) Anschließen an die Diskursethik im Spannungsfeld von abstraktem Ideal und nicht-einlösbarer Realisierung.

Alfred Schäfer (Köln)

Zahlmann, Christel (Hrsg.): Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung. Rotbuch Verlag, Berlin 1992 (153 S., br., 28,- DM)

Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Campus Verlag, Frankfurt/M, New York 1993 (226 S., br., 39,- DM)

Brumlik, Micha, und Hauke Brunkhorst (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Fischer Verlag, Frankfurt/M 1993 (384 S., br., 19,90 DM)

Was in Nordamerika vor rund zehn Jahren als Reaktion auf John Rawls' *Theory of justice* seinen Ausgang nahm, ist längst auch in der Bundesrepublik angekommen: die anglo-amerikanische Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte. Furore machten die sogenannten »communitarians«, weil sie mit einem Begriffspaar operieren, das im europäischen Kontext hinreichend ideologisch belastet ist, war doch die prekäre Dichotomie von Gesellschaft und Gemeinschaft, wie sie Ende des vergangenen Jahrhunderts von der romantischen Kulturkritik ausgearbeitet worden war, von den Nazis zur pseudowissenschaftlichen Legitimation einer ethnisch-ständisch strukturierten Volksgemeinschaft umfunktioniert worden. Daß der aus der Tradition des amerikanischen Pragmatismus stammende Terminus der *community* damit nur wenig gemein hat, darauf verweist zu Recht Hans Joas (Brumlik, 50). Trotzdem halten nicht wenige der deutschen KritikerInnen beharrlich am Generalverdacht neokonservativer Mobilmachung fest, wie beispielsweise eine Artikelserie zur sozialwissenschaftlichen Ebene der Debatte im »Forum Humanwissenschaft« der *Frankfurter Rundschau* (1991-92) demonstrierte.

Leider kommen in dieser von Christel Zahlmann nun als Buch herausgegebenen Textsammlung außer dem Autorenteam Bellah, Madsen, Sullivan, Swindler und Tipton gar keine »Kommunitaristen« zu Wort. Bellah u.a. plädieren dafür, den von der »Tyrannei des Marktes« verursachten Individualisierungs- und Entfremdungstendenzen durch die Stärkung derjenigen Bande zu begegnen, »die nicht über das Geld vermittelt sind« (68). Ein neues Paradigma der »Kultivierung« würde, so versichern die Autoren, »nicht eine Rückkehr zu den Siedlungsformen des frühen neunzehnten Jahrhunderts bedeuten, aber es wäre der Versuch, unter den heutigen Umständen eine soziale und ökologische Balance zu finden« (70). Verdächtig macht derartige Formulierungen der puritanische Geist von Familie und religiöser Gemeinde (60), der diese Hoffnung auf die sinnstiftende Kraft einer Gemeinschaft, die sich »als viel stärkere Basis einer effektiven Ökonomie erweist als die individualistische Verfolgung von Eigeninteressen« (ebd.), offensichtlich inspiriert. Wolfgang Fach verweist mit Recht auf den repressiven Charakter dieses religiösen Republikanismus »öffentlicher Blockwarte« (46), und Beate Rössler wittert die »Um-Interpretation« bestehender Herrschaftsverhältnisse (84), denn »nur dem 'männlichen Blick' kann sich die Familie darstellen als ungetrübter Ort gemeinschaftlich geteilter Werte, kooperativ genutzter Freiheit« (82). Ob der Kommunitarismus, wie Holmer Steinfath behauptet, nur »einen unverkennbar konservativen Trend« markiert, »der seit längerem auch das intellektuelle Klima hierzulande beherrscht« (86), scheint aber damit nicht ausgemacht. Trotz wertkonservativer Anklänge bei mehreren Kommunitaristen – unter diesem Etikett segeln neben Rechtsaristotelikern wie Alasdair MacIntyre

ebenso Linksliberale wie Charles Taylor, Michael Walzer oder Amitai Etzioni (politischer Berater von Jimmy Carter und Bill Clinton) – hat ihre Zustandsbeschreibung moderner westlicher Gesellschaften als tendenziell autodestruktiv mindestens diagnostischen Wert: »Jede Theorie der Demokratie, die sich mit der Auszeichnung von institutionellen Prozeduren der Willensbildung begnügt, hat sich der Frage zu stellen, ob sie die moralisch-kulturellen Voraussetzungen der Reproduktion von demokratischen Institutionen hinreichend berücksichtigt hat« (121) – so formuliert Axel Honneth die »Herausforderungen des Kommunitarismus« am Ende des Bandes, der übrigens mit einer sehr kenntnisreich kommentierten Bibliographie von Otto Kallscheuer versehen ist.

Gegen kulturpessimistisch anmutende Töne verwehrt sich auch Michael Walzer in der von Honneth herausgegebenen Dokumentation der anglo-amerikanischen Debatte und weist damit den Weg in die gesellschaftstheoretisch interessanteste Dimension der Auseinandersetzung. In der kommunitaristisch vorgetragenen Gesellschaftskritik identifiziert Walzer zwei sich widersprechende Einwände gegen den Liberalismus. Während nämlich eine Linie davon ausgeht, daß die liberale Theorie eine korrekte Zustandsbeschreibung liberaler gesellschaftlicher Praxis liefert (159), behauptet eine zweite, daß sie die Realität von Grund auf verzerre (162). Gemeinsam ist beiden ein Gemeinschaftspostulat, das entweder in einen historisch verschütt' gegangenen Zustand oder in eine als tieferliegend imaginierte Realität des Bestehenden projiziert wird. In Anbetracht äußerster Mobilität und Unstetigkeit in modernen Gesellschaften (164ff) findet Walzer, der in die erste Tradition übrigens auch den frühen Marx einordnet (159): »Die amerikanischen Kommunitaristen müssen einsehen, daß es auch unter der Oberfläche und jenseits des Horizonts nichts gibt als voneinander getrennte, mit Rechten ausgestattete, freiwillig sich zusammenschließende, in freier Rede sich äußernde, liberale Individuen.« Trotzdem müßten sie als »soziale Wesen« aufgefaßt werden, »als die historischen Produkte und partiell auch als die Verkörperungen von liberalen Werten« (170). Nichts anderes als die selektive Stärkung dieser Werte könne die »kommunitaristische Liberalismuskorrektur« sein (ebd.).

Walzers Aufsatz steht am vorläufigen Ende einer Debatte, deren Stationen der Band durch eine geglückte Textauswahl dokumentiert. Michael Sandel eröffnet die erste Runde mit einer Kritik an Rawls' Konzeption des Urzustandes, der auf einer atomistischen Subjektmetaphysik basiere (24). Individuelles Handeln schöpfe seine normativen Grundlagen immer aus der Loyalität gegenüber historisch gewachsenen Wertvorstellungen im Horizont gemeinschaftlicher Tradition (29). Rawls entgegnet, die umfassenden moralischen Ideale von Autonomie und Individualität würden in seiner Konzeption von »Gerechtigkeit als Fairneß« nicht zu anthropologischen Prämissen (60). Weil es ihm um eine politische, nicht metaphysische Gerechtigkeitstheorie gehe (37), stehe der Begriff der Person als Bürger (47) im Zentrum. Trotz partieller Zugeständnisse an Sandels radikalen Kontextualismus hält Rawls am Vorrang des Gerechten vor dem Guten fest (54ff).

Eine neue Runde wurde durch Charles Taylors Vorschlag eingeläutet, ontologische Fragen von Fragen der Parteinahme zu trennen (103). Der kategoriale Rahmen (Atomismus versus Holismus) lege eine bestimmte Auffassung von Gesellschaft (individualistisch oder kollektivistisch) nicht notwendig fest (105), weswegen Sandels Kritik auf die Frage verweise, ob egalitäre Umverteilung in einer Gesellschaft ohne starken Gemeinschaftssinn denkbar ist, und ob eine Gemeinschaft mit festem kommunitärem Verständnis allein um den Wert der Gerechtigkeit geschmiedet werden könne (107). Taylors Interesse richtet sich auf letzteres, womit er den Bezugspunkt für die Debatte seit Ende der achtziger Jahre bestimmte: Welche kollektiven Wertschätzungen

können zur moralischen Aufrechterhaltung freiheitsverbürgender Institutionen dienen?

In der nordamerikanischen Kommunitarismus-Liberalismusdebatte geht es aber nicht nur um die Konstitution des Selbst (183ff) oder um Begründungsfragen nach dem Vorrang individueller Rechte versus gemeinschaftlicher Vorstellungen des Guten (189ff). Rainer Forst schlägt in seiner übersichtlich strukturierten Zusammenfassung am Ende des Bandes die Brücke zu Themen, die im Rahmen der kommunikationstheoretischen Gesellschaftstheorie auch in Europa bereits länger diskutiert werden: Voraussetzungen und Bedingungen politischer Integration und Legitimation (196ff), Begründungsmöglichkeiten für universalistisch-formalprozeduralistische Gerechtigkeitstheorien (203ff). Damit ist angesprochen, was Jürgen Habermas vor Jahren mit dem Stichwort »Verfassungspatriotismus« in die Diskussion geworfen hat. Die interessantesten Passagen der von Brumlik und Brunkhorst herausgegebenen Vorträge, die auf einem Kongreß im Mai 1992 in Frankfurt am Main gehalten wurden, beziehen sich auf diesen Aspekt. Auch Karl-Otto Apel knüpft ausdrücklich hier an (165), wenn er vermutet, daß eine deontologische Moralphilosophie nur real greifen kann, wenn sie durch eine Ethik des guten Lebens – der zwar durch die Moral »einschränkende Bedingungen« auferlegt werden müsse – ergänzt wird (166). Um angesichts der exzentrischen Vielfalt individueller Entwürfe des Guten in modernen Gesellschaften Freiheit und Gerechtigkeit als gemeinschaftliche Werte abzustützen, bedürfe es einer Ethik, die als »demokratische Sittlichkeit« paradoxerweise »nicht substantiell«, sondern »formal-prozedural« zu verstehenden sei, konstatiert Albrecht Wellmer, der darunter »im Grunde nichts anderes als die soziale Verkörperung liberaler und demokratischer Prinzipien in einer politischen Kultur« (185) versteht. »Universalismus und Kontextualismus« sind für ihn »keine Gegensätze; eine 'Politik der Differenz' läßt sich ohne den Hintergrund einer universalistischen Moral gar nicht kohärent praktizieren« (194). Gegen eine radikal kontextualistische Normenlegitimation aus real existierenden Gemeinschaften wendet sich ebenso Martin Löw-Beer, weil soziale Geltung noch kein Beleg für die Gültigkeit von Normen sei. »Die Begründung der Richtigkeit politischer Toleranz ist also nicht an Lebensformen gebunden, die die Fähigkeit ausbilden, eigene Überzeugungen aus der Perspektive Andersdenkender zu relativieren. Jedoch ist diese Fähigkeit zur Selbstrelativierung für die Institutionalisierung politischer Toleranz erforderlich« (215). Offen bleiben muß bei allen Beiträgen, ob und wie diese Fähigkeit über bestimmte politische Praktiken auf empirischer Ebene verankert werden könnte.

Die Veranstaltung orientierte sich ohnehin wenig an solchen Fragen, sondern spreizte sich auf in ein weites Gefilde von Themen: den politisch schillernden Gemeinschaftsbegriff der europäischen Tradition, den Kontextualismus postmoderner Theoretiker, den Streit zwischen Intersubjektivismus und Bewußtseinsphilosophie. Eine solche Vielfalt muß zu Lasten einer substantiellen Auseinandersetzung mit den anglo-amerikanischen Gesellschaftstheoretikern gehen. Trotzdem erhellend der Beitrag von Hinrich Fink-Eitel, der Gemeinschaften unter foucaultschem Blickwinkel als »Dispositive der Macht« charakterisiert, oder Gvozden Flegos Versuch, das Erbe des Realsozialismus in postsozialistischen Ländern unter dem Blickwinkel einer »Gemeinschaft ohne Gesellschaft« zu beschreiben. In Zeiten eines fast schon formalpragmatischen Konsenses unter bundesrepublikanischen GesellschaftstheoretikerInnen unbedingt diskutierenswert ist auch der aristotelisch inspirierte Beitrag von Martha C. Nussbau, die quer zur Kommunitarismus-Liberalismusdebatte in doppelter Frontstellung gegen kulturrelativistische und formalistisch-liberalistische Positionen einen essentialistischen Minimalkatalog menschlicher Grundfunktionen

zu verteidigen sucht. Gestützt auf empirisches Material aus der Dritte-Welt-Arbeit plädiert sie für einen »Gang auf dem Hochseil« zwischen Ethnozentrismus und Barbarei (353).
Mathias Richter (Tübingen)

Rössler, Beate (Hrsg.): Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse. Campus Verlag, Frankfurt/M 1993 (225 S., br., 39,- DM)

Der Band macht die wesentlichen Texte der moralphilosophischen Quotierungsdebatte aus den USA der siebziger Jahren zugänglich. Die Herausgeberin gibt einen Überblick über Fragestellungen und Positionen, der didaktisch für politische Einführungsseminare geeignet ist. Ein umfangreicher Anmerkungsapparat und ein ebensolches Literaturverzeichnis geben nicht nur einen Einblick in den Bücherberg, der zum Thema erschienen ist, sie vermitteln auch zwischen der US-amerikanischen und der deutschen Diskussion. Danach bleibt kein Zweifel, daß die Forderung nach Quotierung »die Gesellschaft« empfindlich getroffen hat, so daß BefürworterInnen und GegnerInnen sich zuhauf in spitzfindige Argumentationen stürzen. Wie die Herausgeberin bemerkt, steht am Ende mit der Frage nach der moralischen Begründbarkeit von Quoten die Frage an, welche Vorstellung wir von Gesellschaft haben, wie wir uns richtiges Zusammenleben denken (25).

Bis auf die Einführung der Herausgeberin (Assistentin am Philosophischen Institut der FU Berlin) stammen alle Beiträge von PhilosophieprofessorInnen an US-Universitäten. Judith Jarvis Thomson vom MIT in Cambridge schreibt 1973 über »Bevorzugung auf dem Arbeitsmarkt«. Sie überlegt, ob Rasse und Geschlecht nicht selbst eigene Qualifikationen seien, die in den Verhandlungen auf dem Arbeitsmarkt positiv bewertet werden sollten. Vergangene Diskriminierung von Frauen müsse heute kompensiert werden; Männern geschehe dadurch kein Unrecht, weil sie ohnehin kein Recht auf einen bestimmten Arbeitsplatz hätten. – Kritisiert wird diese Auffassung von Robert Simon vom Hamilton College in New York (1974) mit dem Argument, daß hier die Idee der redistributiven Gerechtigkeit von Individuen auf Gruppen übertragen werde; dies sei insofern unzulässig, weil dann eine ganze Gruppe angerufen werde, während in der Wirklichkeit wiederum nur ein Teil von ihnen daraus Nutzen zöge. – Einer der Klassiker der moralphilosophischen Begründung der Quotierungsdebatte, Thomas Nagel von der New York University, streitet (1973) für die Quote, weil er die Ungleichverteilung von Chancen in der Gesellschaft mit ihrem meritokratischen Vorgehen zusammenbringt, das er prinzipiell für ungerecht hält. Er argumentiert jenseits von Rassismus und Sexismus, denn Hauptproblem ist ihm, daß Qualifikationen oder Leistung überhaupt mit gestaffelter Honorierung zusammengehen. Sein Problem ist nicht, ob Intelligenz, Qualifikation, Leistung in sich herrschaftlich konstruiert seien, sondern warum mehr Intelligenz mit mehr Wohlstand einhergehen soll. – Der in Deutschland ebenso bekannte Ronald Dworkin vom University College in Oxford (die Texte von Nagel und Dworkin erschienen schon 1984 in deutscher Sprache) setzt sich (1977) prinzipiell für eine bessere Gesellschaft ein, in der mehr Gleichheit herrschen solle. In Auseinandersetzung mit US-amerikanischen Rechtsprechungsfällen plädiert er für die Quotierung, obwohl noch offen sei, ob sie zu mehr Gleichheit führen könne. – Aufschlußreich ist der Beitrag von Lisa Newton von der Fairfield University (1973): Unter Berufung auf Aristoteles möchte sie das Recht der Gleichen unter Ungleichen – in Reichtum und Begabung – schützen und sieht dieses kostbare Gut in jedem Fall gefährdet, ja zerstört, gleichgültig, ob Frauen und Schwarze bevorzugt oder diskriminiert werden. Sie buchstabiert richtig, daß die derzeit Bevorzugten ja gar keine Mehrheit sind, der gegenüber Minderheitenrechte geltend gemacht werden könnten, sondern selbst Minderheit,

und daß daher positive Diskriminierungen wie Quotenregelungen die ganze Gesellschaft in ein »Gerangel« zwischen »eigensüchtigen Gruppen« (101) auflösen würden. »Jede versucht aus der zeitweiligen Beliebtheit soviel Kapital wie möglich zu schlagen, bis der ruhelose Pöbel sich auf eine andere Gruppe stürzt, die er bemitleiden kann.« (Ebd.) – Dagegen hält Robert Fullinwider von der University of Maryland gut zehn Jahre später (1986) Quotenregelungen für moralisch begründbar. Er besichtigt die kompensatorische rückwärtsgewandte Argumentation (etwa von Nagel) und die in der Perspektive einer besseren Gesellschaft zukunftsorientierte (etwa von Dworkin) und verwirft die kompensatorische als unhaltbar, trotz ihrer unmittelbaren moralischen Anziehungskraft. Dies einfach deshalb, weil die einzelnen weißen Männer im diskutierte Fall einer Quotenregelung für Frauen und Schwarze keinen nachweisbaren »Nettonutzen« (107) aus der Vergangenheit gezogen hätten. Unter Berufung auf die Quotenpraxis bei der Telefongesellschaft AT&T (deren Vorgehen genauestens dokumentiert wird) plädiert er ebenso für eine zukunftsorientierte Bevorzugung. – Mary Ann Warren von der San Francisco State University (1977) hält »schwache Quotenregelungen« (im Verhältnis zum Anteil, den Frauen in der jeweiligen Gruppe haben, nicht in der Gesamtbevölkerung) für notwendig, weil es eine implizite Diskriminierung von Frauen gebe, die sie »sekundärer Sexismus« nennt (120); so etwa, wenn ein Mann einer Frau bei einer Stellenbesetzung vorgezogen wird, weil er für seine Familie sorgen muß. In der Folge plädiert sie dafür, auf die Berücksichtigung jener Faktoren zu verzichten, welche die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung sanktionieren. (Bei einem so eindeutigen Plädoyer für »schwache Quoten« ist es ein wenig erstaunlich, daß die Herausgeberin schreibt, Warren halte fest, »daß allenfalls Frauenförderpläne und keine starren Quoten moralisch zu rechtfertigen seien«, 27) – Onora O'Neill vom Newham College in Cambridge, hierzulande schon mit einem Beitrag zur feministischen Ethik bekannt (vgl. *Argument* 203, 103), problematisiert formale Gleichheitsvorstellungen einer »meritokratischen Konkurrenzgesellschaft« (147). Sie führt Vorstellungen »substantieller Gleichheit« vor, die auf eine Gesellschaft mit nicht allzu großen Unterschieden zielen, und untersucht, welche Änderungsnotwendigkeit dies für die Stellenauswahl vorgelagerter Institutionen wie etwa der Schule nach sich ziehe. Sie hält es für unmöglich, daß »Liberale« einem solchen Konzept der »Überwachung« der Schüler zustimmen könnten (152) und sieht die zentrale Aufgabe darin, »Freiheit sowohl gegen Gleichheit als auch gegen Effizienz abzuwägen« (154). Sie hält Quoten in dieser Hinsicht für eine Preisgabe von Effizienz; d.h. sie ist wie die meisten AutorInnen in diesem Band selbstverständlich überzeugt, daß Leistung und Effizienz tatsächlich die bisherigen Stellenbesetzungen und den Erfolg in der Gesellschaft bestimmt haben. – James Rachel von der University of Alabama schließlich stellt (1978) das meritokratische Prinzip in einen anderen als den gewohnten Kontext. Verdienst, so regt er in der Tradition protestantischer Ethik an, könne ausschließlich an vergangenen Taten, an Arbeit festgemacht werden. Manche – etwa Schwarze, Frauen – müßten aufgrund vielfältiger Hindernisse für gleiche Ergebnisse viel härter arbeiten als andere (weiße Männer z.B.). Daher sei eine positive Diskriminierung am Maßstab geleisteter Arbeit gerecht. (Allerdings problematisiert er keineswegs, wie die Herausgeberin [26] behauptet, die »Relevanz des Verdienstes für die Vergabe von Stellen«; im Gegenteil.) – Virginia Held vom CUNY Graduate Center, New York, untersucht eine »vernünftige Fortschrittsrate« in Richtung Gleichheit im Verhältnis zur Selbstachtung von Personen (176). Ihr kommt das Verdienst zu, in die Debatte um Prinzipien harte Fakten zu bringen, so daß deutlich wird, worum es geht. So erfährt man, daß in den USA 96 Prozent der Stellen mit einem Einkommen von mehr als 15 000 Dollar pro Jahr an weiße Männer gehen und

die verbleibenden 4 Prozent je zur Hälfte auf Frauen und Nichtweiße entfallen (178). (Es bleibt übrigens hier wie bei all solchen Angaben über die Diskriminierungen von Frauen und Schwarzen unklar, zu welcher Menge eigentlich schwarze Frauen gerechnet werden.) Sie diskutiert das »Pareto-Kriterium«, welches empfiehlt, Ungerechtigkeiten nicht dadurch ausgleichen zu wollen, daß bisher Privilegierte auf Privilegien verzichten, sondern dadurch, daß lediglich neue Stellen mit den zuvor Diskriminierten besetzt werden. Als Frage bleibt, mit welcher Geschwindigkeit sich unter solchen Bedingungen Gesellschaft verändern würde. An einem beliebigen Beispiel errechnet Held 94 Jahre, bis etwa Frauen die gleichen beruflichen Chancen hätten (183). Sie schlußfolgert, daß schon an sich, aber erst recht in Zeiten abnehmenden Wachstums, »Pareto-Kriterien« nichts dazu beitragen, »verabscheuungswürdige« Gesellschaften gerechter zu gestalten. Gerechtigkeit ist also nicht ohne Verluste zu erreichen, und es ist falsch, »den gegenwärtigen Nutznießern ungerechter Privilegien weiterhin zu erlauben, andere ungestört zu Opfern zu machen« (187). Allerdings problematisiert sie eine Lösung, die einfach die frühere Ordnung umstürzt, weil nichts dazu Anlaß gebe, zu glauben, die »Geschichte der Unterdrückung« würde einfach aufhören (189), solange die Grundlagen, auf denen die Ungerechtigkeit gedieh, weiterbestehen. Jedoch sei eine solche wahrscheinliche Niederlage der sicheren Niederlage nach den Pareto-Kriterien schon aus Selbstachtung vorzuziehen. (Eigentümlicherweise charakterisiert die Herausgeberin diesen sehr kämpferischen Beitrag als »ein wenig technisch« und findet ihn deswegen interessant, weil er die »Innenperspektive der betroffenen Personen hinzufügt«; 27) – Das Buch wird durch einen neueren Beitrag von Alison M. Jaggar (1990) von der University of Colorado (vgl. *Argument* 203, 101) zur Problematik von Gleichheit und Differenz abgeschlossen. Es ist ein wenig irritierend, daß in diesem Fall nicht eine der vielen in Deutschland vertretenen Positionen zu diesem Problem zu Wort kam, zumal Jaggar wenig mehr tut als bisherige Debatten zur Gleichheitsfrage zusammenzufassen und für eine Kombination von Differenz- und Gleichheitsgesichtspunkten in Richtung einer Gemeinschaft zu plädieren, die fürsorglich und gerecht zugleich ist.

Folgt man den einzelnen Argumentationssträngen, ist keinem eine gewisse Plausibilität abzuspüren. Allerdings fühlt man sich ein wenig wie auf jenem von Brecht vorgestellten Philosophenkongreß, bei dem die Frage, ob der gelbe Fluß außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von diesem existiere, nicht entschieden werden konnte, weil der gelbe Fluß über die Ufer trat und das Tagungshaus verschlang. Anders: zwar ist es noch möglich, in den Argumentationen die Interessen für und wider zu benennen, aber es fehlt im Grunde die eigentliche Frage, nämlich die nach dem Eingriff ins Patriarchat. So geht es ja nicht einfach bloß um Chancen und Positionen in der Gesellschaft, sondern um weit mehr, um Werte, um Charakter, um die sozialen Konstruktionen von Mann und Frau, um Leistung, um Arbeit, um Liebe, kurz: der Gesamtzusammenhang der Gesellschaft samt ihrer symbolischen Artikulation steht in Frage. Jener kulturelle Umbruch und die für ihn nötige Quotenregelung ist daher kaum von einem Standpunkt innerhalb des herrschenden Moral-systems begründbar, sondern nur kritisch, von einem Standpunkt außerhalb.

Frigga Haug (Berlin und Hamburg)

Buse, Gunhild: Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993 (124 S., br., 28,80 DM)

Feministische Theologinnen nehmen seit es sie gibt wissenschaftstheoretische und methodische Anleihen bei allgemeinen feministischen Theorien auf. Gunhild Buse

macht den umgekehrten Vorschlag: wenn die Theologie mit Hilfe der Methode der kollektiven Erinnerungsarbeit (Frigga Haug) die moralische Vergesellschaftung auch in religiöser und kirchlicher Hinsicht untersucht, könnten diese Ergebnisse wiederum auch Haugs psychologische und soziologische Forschungen weiterführen und auf größere Zusammenhänge aufmerksam machen. Viele Frauen aus dem Umfeld Theologie und Kirche – und weit mehr, als im Buch aufgezählt werden – arbeiten schon mit Spaß, Erfolg und Ausdauer mit ihrer Methode zu den unterschiedlichsten Bereichen.

Buse konfrontiert Gilligan (*Die andere Stimme*, 1984) und ihre Kritikerin Frigga Haug (vgl. *Argument* 149, 113f, und den Exkurs »Frauen und Staat bei Carol Gilligan« in *Erinnerungsarbeit*, Hamburg 1990) mit ihren eigenen Kriterien einer feministischen Befreiungstheologie, die aus der »Verwirklichung des christlichen Auftrags zur Befreiung« (11) als einem konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Ereignis gegen jede Form gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Patriarchats kämpft. Sie »nimmt die Erfahrungen von Frauen zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Reflexion« (12) und arbeitet dabei kontextuell mit den drei analytischen Grundkategorien der Frauenforschung: Androzentrismus, Sexismus und Patriarchat. Ihr weitergehendes Interesse liegt in der Frage nach einer praxisrelevanten Ethik, die nicht beim Deskriptiven stehenbleibt und begründen kann, »was das Feministische an dieser Ethik ausmacht« (114). In Frigga Haugs Arbeit, weit mehr als in der Carol Gilligans, findet sie dazu wesentliche Ansätze, auch wenn dieser kritische Entwurf empirisch weniger abgestützt ist als Carol Gilligans Thesen. Indem Haug zeigt, wie »Moral zweigeschlechtlich« ist, den Frauen gesellschaftlich untergeordnete, den Männern dominante Tätigkeiten zuweist, stellt sie Moral als ideologisches Machtwerkzeug radikal in Frage in der Perspektive »größtmöglicher Handlungsfähigkeit für die einzelnen« (110). Sexismus- und Patriarchatskritik als Kriterien sind also erfüllt, Androzentrismuskritik ebenfalls. Allerdings bemerkt die Autorin zu Recht, daß Frigga Haugs Sexismuskritik hier noch nicht in einen Zusammenhang mit der Analyse des Rassismus oder Kolonialismus gestellt ist.

Ethik bei Carol Gilligan erscheint eher implizit, indem sie zwischen einer weiblichen 'Moral der Fürsorge und Verantwortung' und einer männlichen 'Moral des Rechtedenkens' deskriptiv unterscheidet – damit die Untersuchung ihres Lehrers Lawrence Kohlberg kritisierend – und dann doch das abwechselnde Praktizieren beider von beiden Geschlechtern für die größtmögliche Entwicklung des Persönlichkeitspotentials postuliert. Was Androzentrismuskritik betrifft, so besteht Carol Gilligan ihr befreiungstheologisches Examen, nicht aber im Blick auf Sexismus- und Patriarchatskritik; weibliche und männliche Moral stehen schließlich nicht komplementär auf einer Stufe nebeneinander. Ihre Ziele bleiben außerdem hinter den gesteckten Anforderungen nach Befreiung zurück. Gunhild Buse weist ihr auch eine nur partielle Rezeption der Thesen Nancy Chodorows nach, so daß die Existenz zweier Moralkonzepte zwar mit deren Untersuchungen zur Identitätsbildung zwischen Ablösung (Jungen) und Bindung (Mädchen) übereinstimmt, Chodorows Unterscheidung zwischen biologischer und sozialer Mutterschaft aber nicht aufgegriffen wird und der Ursprung der Unterschiede auf diese Weise offenbleibt. Ebenso offen bleibt dann, was denn das Weibliche an der weiblichen Moral sein soll. Buse zeigt schlüssig auf, wie solche Unklarheiten zu den unterschiedlichsten, ja widersprüchlichsten Rezeptionen führen müssen. Sie wählt je drei Rezeptionen aus verschiedenen Disziplinen aus, die Carol Gilligans Ansatz entweder befürwortend weiterverarbeiten (Irmgard Hülsemann/Wilfried Wieck, Christa Mulack, Jean Bethke Elshtain) oder in Zweifel ziehen (Linda J. Nicholson, Karin Meyer, Frigga Haug).

An diesem Punkt wird deutlich, warum es spannend und lohnend ist, Arbeiten aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen zu untersuchen, die von Theologinnen breit rezipiert werden. In solcher Rezeption werden oft vorschnell Thesen zu Tatsachen erhoben und in einer Weise weitergeführt, die mit dem Rezipierten nicht mehr viel gemein hat. Christa Mulack jedenfalls erhebt die 'weibliche Moral' zur 'jesuanischen' – obwohl Jesus ein Mann ist! – und bewertet sie höher als die 'männliche'. Da sie ihr ein biologisches Fundament gibt, fordert sie die Männer auf, sich der Moral der Frauen als Lernende unterzuordnen. Ein Paradebeispiel für die Vieldeutigkeit Carol Gilligans und das oberflächliche Passendmachen eines Ansatzes für die Belange der Theologin.

Bei Frigga Haug als Kritikerin Carol Gilligans und Autorin eines Gegenentwurfs entdeckt Buse bei aller Sympathie Kritikwürdiges: Gilligan könne weder eine Höherbewertung weiblicher Moral noch eine Trennung weiblicher und männlicher Moral unterstellt werden. Sie plädiert vielmehr, wenn auch ohne verständliche Begründung, für die Integration beider gleichwertiger Perspektiven. Ansonsten gibt die Autorin Haug völlig recht, daß Gilligan die gesellschaftlichen Bedingungen weder bei der Entstehung noch bei den Praxen der beiden Moralen berücksichtigt.

Widersprüchlichkeiten gibt es allerdings auch bei Gunhild Buse: Einerseits begrüßt sie bei der Methode der kollektiven Erinnerungsarbeit (Haug), daß die Unterschiede zwischen weiblicher und männlicher Moral nicht mehr biologisch oder sozial, sondern als gesellschaftliche Aneignung erklärt werden. Wie sie feststellt, steht feministische Befreiungstheologie ohnehin dem Gleichheitsfeminismus näher und versteht Weiblichkeit als gesellschaftliche Projektion auf Frauen. Andererseits möchte sie dann doch der Frage nachgehen, »inwieweit es auch sinnvoll sein könnte, neue feministische Werte zu benennen« (115; s.o.), die über Frigga Haugs Prinzip der größtmöglichen Handlungsfähigkeit hinausgehen. Sie leugnet nicht ihr Interesse an gynozentrischen Positionen. Woran würde sie 'neue feministische Werte' festmachen? Wie stünden Gleichheits- und Differenzfeminismus dann zueinander? Einerseits konstatiert sie, daß das Thema Moral immer schon implizit behandelt wird, wenn der Vergesellschaftungsprozeß methodisch erarbeitet wird, so daß es überflüssig ist, explizit Szenen zum Thema Moral zu schreiben; andererseits redet sie stets, gerade auch in den Schlußfolgerungen, von moralischer Vergesellschaftung.

Buses Arbeit ist ein Plädoyer dafür, als Theologinnen mit der Methode der kollektiven Erinnerungsarbeit die eigenen Themen und Fragestellungen zu bearbeiten. Wichtig erscheint mir auch die Aufforderung zu interdisziplinärer Zusammenarbeit, da die akademische Theologie außer im Bereich der Praktischen Theologie noch immer kein großes Interesse an den Sozialwissenschaften zeigt und Gesellschaftskritik als Patriarchatskritik nicht gerade einen guten Ruf hat.

Gisela Matthiae (Stuttgart)

Basen, Gwynne, Margrit Eichler, Abby Lippman (Hrsg.): *Misconceptions. The Social Construction of Choice and the New Reproductive and Genetic Technologies*. Webcom Ltd., Toronto 1993 (287 S., br., 8,95 \$)

Dies ist die erste von bislang zwei geplanten Flugschriften. Die über die Entwicklung der Gentechnologie beunruhigten Autorinnen wollen in der Hauptsache eine öffentliche Diskussion initiieren. Daher organisieren sie vielfältige Stimmen, die nicht beanspruchen, mehr als persönliche Stellungnahmen zu sein. Da findet man die eindruckliche Skizze (von Gena Corea) über ein altes Paar, das den Konzentrationslagern knapp entkam und nun in Jerusalem einen Kongreß über Gentechnologie erleben muß, auf dem derjenige, der für einen Eingriff an ihrer Tochter, der tödlich

ausging, verantwortlich ist, sprechen darf. Die Parallele liegt auf der Hand: es geht um totalitäre Kontrolle über Leben und Tod, Gentechnologie ist gleich Faschismus. Andere der fünfzehn hier versammelten Beiträge informieren über die niedrige Erfolgsrate von In-Vitro-Befruchtung, die physischen und psychischen Folgen für Frauen, die möglichen Ursachen von Unfruchtbarkeit wie ökologische Probleme und Geschlechtskrankheiten; über die Problematik der Mehrlingsgeburten, die Abwesenheit von Frauen bei allen Ethikdiskussionen in diesem Bereich und schließlich auch über das Verhältnis der Frauenbasisgruppen zur »Royal Commission on New Reproductive Technologies«.

Gwynne Basen gibt als Reflexionsrahmen die Verhältnisse an, in denen Gentechnologien entstehen: Ungleichheiten in Rasse, Klasse und Geschlecht. Daraus folge die Möglichkeit, Frauen als Material und Babys (bzw. insbesondere Föten) als Ware benutzen zu können (27ff). Sie informiert über den Stand der Technik des Einfrierens von Eizellen und des damit gegebenen Handels und zieht die Linie zu »Frankenstein«, der männlichen Schöpfung eines Mannes ohne Dazwischentreten von Frauen, Sexualität oder gar von Liebe. Die zweite Herausgeberin Abby Lippman liest textanalytisch die Erzählungen (Berichte) der Wissenschaftler (39ff). Sie beobachtet eine Verschiebung sämtlicher Themen um Gesundheit und Krankheit in Probleme der Gene – eine »Genitisiierung« (40), die auch pränatale Diagnostik bestimmt. Sie problematisiert die »Wahlfreiheit« für und nach einer pränatalen Diagnose (48f). Ihr Fazit: pränatale Diagnostik ist immer eugenisch (50). Und die Konzentration auf Gene läßt die Hauptfaktoren für Gesundheit vergessen: nämlich die sozialen Verhältnisse und das Gesundheitssystem (55). Die dritte Herausgeberin Margrit Eichler beschreibt unter dem Titel »Frankenstein trifft Kafka« (196ff) die Royal Commission, die 1989 bis 1993 über Gentechnologie forschte, als eine hierarchische Struktur mit undemokratischer Führung und obskurer Geheimhaltung. Im Detail zeichnet sie den Forschungsprozeß in dieser Kommission nach und vermittelt den Eindruck von Furcht, Alptraum und Kontrolle, den die Forschenden in der Mehrzahl hatten: dem Bericht der Kommission ist offenbar nicht zu trauen.

So eindrücklich solche Empörungen sind, so richtig es ist, daß alle technologische Entwicklung unter dem Imperativ des Profits fragwürdig ausgeht, so sehr wäre zu wünschen gewesen, die Herausgeberinnen hätten auch einen Reflexionsrahmen mitgegeben, der stärker problematisierende Stellungnahmen in die Diskussion brächte. So wenig die Versuche um Gentechnologie außerhalb von Macht und Herrschaft, von Produktionsverhältnissen und der Frage, wie wir leben wollen, zu sehen sind, so wenig können wir davon ausgehen, daß jenseits von solcher Entwicklung gewissermaßen reine Natur und Schöpfung unschuldig existieren und von uns vor Eingriffen zu bewahren sind. Die Frage kann nicht die der katholischen Kirche sein, für die Schöpfung unangetastet sich selbst überlassen werden muß, Abtreibung tabu ist. Die Frage ist vielmehr in einem Raum zu stellen, wo keine sozial unschuldige Natur existiert, wo Herzschrittmacher, Organtransplantationen, medizinische Eingriffe zum Überleben selbstverständlich sind, wo es im Prinzip also nicht darum gehen kann, Natur zu bewahren, sondern das, was als Natur bedeutet wird, immer als Produkt sozialer Konstruktion, wo nicht herrschaftlicher Setzung zu sehen, und wo es heute darum geht, die Grenzen neu festzusetzen. Die bisherigen Definitionen weiblicher Natur haben Frauen in Unterwerfung und Abhängigkeit gebracht. Bei der Neufestsetzung sollten sie sich beteiligen. Aus diesem Grund ist öffentliche Diskussion so dringend wie partizipierende Einmischung. Dies zu befördern ist das Verdienst dieses Buches.

Frigga Haug (Berlin und Hamburg)

Eckensberger, Lutz H., und Ulrich Gähde (Hrsg.): Ethische Norm und empirische Hypothese. Suhrkamp, Frankfurt/M 1993 (396 S., br., 27,80 DM)

Die Beziehung zwischen Ethik und Empirie ist mit dem gewachsenen Interesse an Fragen der angewandten Ethik wieder stärker in den Blick der philosophischen Diskussion geraten. Sie war auch das Thema eines im DFG-Forschungsschwerpunkt »Ethik – interdisziplinärer Ethikdiskurs« durchgeführten Symposiums mit dem Titel »Empirische versus begriffliche Analysen in Fragestellungen der angewandten Ethik«. Die Mehrzahl der Beiträge in dem von dem Saarbrücker Psychologen Eckensberger und dem Bayreuther Philosophen Gähde herausgegebenen Band sind erweiterte und überarbeitete Fassungen von Vorträgen im Rahmen dieses Symposiums.

Der erste, philosophiehistorisch ausgerichtete Teil diskutiert das Wechselverhältnis von begriffsanalytischen Untersuchungen und empirischen Einsichten anhand der »klassischen« moralphilosophischen Theorien exemplarisch. Dabei wird deutlich, daß empirische Hypothesen nicht nur für die Entstehung und Entwicklung des klassischen Utilitarismus eine wichtige Rolle gespielt haben (was es der utilitaristischen Ethik einerseits ermöglichte, praxisnäher und konkreter auf die Probleme zu reagieren als ihre Konkurrentinnen, sie aber gleichzeitig in verschiedener Hinsicht, wie der Beitrag von *Gähde* zeigt, den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften auslieferte und sie immer wieder zu theoretischen Revisionen zwang). Überraschender ist vielleicht, daß auch die Modelle der vermeintlichen »Anti-Empiristen« an zentraler Stelle, wie *Höffe* für die Kantische Rechtsethik zeigt, »mit Erfahrung durchwirkt« (42) sind. Am Beispiel Humes und Fichtes kann man studieren, wie das Voraussetzungsverhältnis von Ethik und Anthropologie im englischen Empirismus bzw. im deutschen Idealismus sich gleichsam umkehrt (*Schrader*). *Engels* schließt diesen ersten Teil ab mit einer Untersuchung zu Moores Argument des »naturalistischen Fehlschlusses« und leitet damit schon über zum zweiten Teil, in dem die Problematik empirischer vs. begriffsanalytischer Untersuchungen, empirischer vs. normativer Aspekte von Theorien unter systematischen Gesichtspunkten erörtert wird. *Meggle* diskutiert diesen Zusammenhang am Begriff des kommunikativen Handelns, *Spohn* für die Theorie der Rationalität, *Lenk* und *Maring* für das Konzept der Verantwortungszuschreibung in verschiedenen wissenschaftlichen Kontexten. In seinem »Normativität und Deskriptivität in der Ethik« überschriebenen Aufsatz sieht *Vossenkuhl* einen der Gründe dafür, warum der von ihm behauptete »semantische Vorrang der deskriptiven vor der normativen Bedeutung« so wenig beachtet worden ist, darin, »daß das Begriffspaar 'normativ/deskriptiv' ähnlich wie das Begriffspaar 'empirisch/begrifflich' eine falsche Symmetrie unterstellt. Sätze können zwar deskriptiv sein, ohne normative Bedeutung zu haben, aber das Umgekehrte ist nicht möglich« (143). Anders als die Philosophen, die eher die Bedeutung empirischer Einsichten für die (ethische) Theorie hervorheben, plädiert der Psychologe *Brandstädter* umgekehrt für die Notwendigkeit begriffsanalytischer Untersuchungen, zumal sich der Verdacht, daß in der Psychologie oft mit großem Aufwand Hypothesen »empirisch geprüft werden, die auf strukturelle (z.B. formale oder begriffliche) Beziehungen zwischen den Variablen oder Konstruktionen zurückgeführt und insofern als strukturelle Implikationen rekonstruiert werden können« (247), durch Beispiele aus einer Vielzahl von Forschungsbereichen erhärten lasse.

Im dritten Teil wird schließlich der Zusammenhang von Ethik und Empirie an konkreten Fragestellungen der angewandten Ethik vorgeführt. *Kuttig* zeigt, daß dem normativen Anspruch auf Autonomie in medizinethischen Kontexten die »nur empirisch zu beantwortende Frage nach der Autonomiekompetenz und ihren Grenzen« (268) gegenübersteht. Indem die Begriffsanalyse die »präskriptiv-normative Doppeldeutung

des Autonomiebegriffes« (282) aufzeige, weise sie der empirischen Forschung aber zugleich ihren Platz an und ihre Grenzen auf. *Wiesing*, von Haus aus Mediziner, zeigt anhand der Reproduktionsmedizin, wie bereits die diagnostische Durchdringung und Systematisierung eines Fachgebietes die nachfolgenden – ethisch umstrittenen – Entscheidungen präformiert. Einen ähnlich motivierten Versuch, versteckte, unzureichend reflektierte ethische Vorannahmen aufzudecken, unternimmt *Reiter-Theil* anhand von Begriffen, die in der Psychoanalyse bzw. der Familientherapie von zentraler Bedeutung sind. *Eckensberger* diskutiert das Problem im Kontext eines (empirischen) Forschungsprojektes zum Konflikt zwischen ökonomischen und ökologischen Wertorientierungen.

Die Heterogenität der Beiträge wird von den Herausgebern freimütig eingeräumt. Eine das Problem- und Diskussionsfeld absteckende Einführung hätte dem Band nur gut tun können. Unklar bleibt zum Beispiel, was die beiden thematisierten Dimensionen, das Zusammenspiel von Normen und Tatsachen in (ethischen) Theorien einerseits, der Zusammenhang von präskriptiv-normativen und deskriptiven Bedeutungskomponenten von Begriffen oder (moralischen) Urteilen andererseits, miteinander zu tun haben – wenn überhaupt etwas. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, daß man zwar in der Tat mannigfaltige Anregungen erhalten hat, viele Fragen aber offenbleiben (etwa, um nur eine zu nennen, ob Idealisierungen bzw. »Einstiegs-simplifizierungen« [Meggle] tatsächlich nicht irreversibel und damit so unschuldig sind, wie PhilosophInnen gerne glauben), daß einige der Beiträge ursprünglich deutlich in einen anderen Kontext gehörten und daß v.a. ein systematischerer Überblick über die problematische Wechselbeziehung zwischen »ethischer Norm und empirischer Hypothese« noch aussteht.

Johann S. Ach (Münster)

Onfray, Michel: Philosophie der Ekstase. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Campus Verlag, Frankfurt/M 1993 (198 S., br., 29,80 DM)

Während Elisabeth Badinter das Zeitalter der großen Leidenschaften für beendet erklärt und partnerschaftlich verbundene androgyne Menschen das Tor zum 21. Jahrhundert durchschreiten sieht, kämpft Onfray um die Wiederbelebung des hedonistischen Ideals, der Kunst des enthusiastischen und orgiastischen Genießens – *l'art de jouir*, wie sein Buch (titelgleich dem Hauptwerk des hedonistischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, La Mettrie) in der französischen Originalausgabe heißt

Onfray, ehemaliger Philosophielehrer, lebt heute als freier Autor in Paris. Von katholischen Priestern erzogen – in seiner Erinnerung eine Zeit voll Angst, Abscheu und Wut – entwickelte er früh eine starke Aversion gegen moralische Bevormundung und jede Form der Idealisierung von Askese. Auf den Spuren Foucaults sucht er in der Geschichte der Philosophie eine Entwicklung aufzuzeigen, in welcher der Körper nicht nur als Materie zunehmend vom Geist getrennt betrachtet, sondern auch radikal abgewertet wurde. Allen »Aufrufen zur Anstrengung, zum Verzicht, zum Universalen, dem ganzen Arsenal des asketischen Ideals« – Nährboden für »Christentum«, »Nazismus« und »Stalinismus« – schleudert er seinen »Imperativ der Lust« entgegen und singt das Hohe Lied einer »hedonistischen Ethik«, in der Ethik und Ästhetik verschmelzen und das Leben selbst zum »Meisterwerk« werden möge. »Das ethische Modell ist nicht mehr die Wissenschaft, sondern die Kunst.« (187) Mit Nietzsche (»Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe als in deiner besten Weisheit«, 31) plädiert Onfray dafür, den Körper als »sinnproduzierenden Mechanismus« (32) anzuerkennen und beschreibt u.a. am Beispiel des augustinischen Bekehrungserlebnisses und der cartesianischen Traumerkenntnisse körperliche Grenzerfahrungen, Spannungszustände, Depressionen, Ekstasen, Träume etc. als Quelle von geistigen

Visionen und Inspirationen. »Eine Philosophie ist der Versuch zu sagen, was ein Körper verlangt.« (78) Erkenntnis durch Intuition (Bataille: »innere Erfahrung«, 57; Bergson: »ursprüngliche Intuition«, 35; Sartre: »ursprüngliches Projekt«, 35; Starobinski: »affektiver Zyklon«, 66) sieht er bei vielen bedeutenden Philosophen gleichsam als geistiges Geburtserlebnis (»ein Hapax mit philosophischen Folgen«, 84). Oft zwingen Krankheiten den Philosophen auf seinen Weg. Nicht wenige beflügeln den Geist durch Einnahme von Rauschmitteln. Gilles Deleuze (wie vor ihm W. Reich u. a.) sucht »die Energie, die den Körper durchzieht und der abendländischen Vernunft zusetzt (91): »flux« nennt er sie; sie durchströmt die Materie, aus der die Körper-Maschine geformt ist. »Man kann hier an den Körper des Philosophen als einen Ort denken, in dem, auch hier nach dem Modus der Produktion, ein als Strom verstandenes Denken stattfindet: das Fleisch des Denkers erlebt die Ekstase, die Erleuchtung, den Schock, die Erschütterung und die Auflösung der fluktuierenden Störungen nach dem Modus der Idee, der Intuition.« (93) Der an die Materie und damit an die Immanenz gebundene Geist wird jedoch nach Onfray in der Philosophie traditionell gelehrt. Mit GUSDORF spottet er: »Die unbefleckte Empfängnis des modernen Rationalismus hüllt sich in barocke Phantasien ... « (46) Der Philosoph kann nur für sich selbst sprechen. Ziel muß es also sein, sich auf die eigene Körperlichkeit zu besinnen und Fühlen, Denken und Handeln in Einklang zu bringen. Zu zeigen, daß es zu allen Zeiten Männer und Frauen gegeben hat, die ihre Bedürfnisse körperlich bewußt und ungehemmt ausgelebt haben, als Protest gegen geistige, moralische, zum Teil auch patriarchalische Bevormundung, ist Anliegen des zweiten Teiles des Buches.

In einem weiträumigen Streifzug von der Antike bis zur Neuzeit beschreibt Onfray die Adepten der »jubilenden Gegenmoral«, die »immer in der Perspektive eines Kampfes gegen die Verfechter des Todes, der Entsagung und des Hasses auf die Sinne« stehen (123). Kritiklos verherrlicht er die »Aussteiger« aller Zeiten, die sich der freien Liebe, dem (Alkohol-)Rausch, der sexuellen Befriedigung in jeder Form, incl. Päderastie, Sodomie, Satanskulten etc. bis hin zum Verbrechen (»Eine Handlung ist moralisch, wenn sie die Verwirklichung einer Lust erlaubt«, 109) hingegen – und nicht selten mit dem Leben dafür bezahlen mußten, sei es aus staatlicher oder kirchlicher Hand, sei es infolge körperlicher Ekzesse. Der Anspruch auf universelle Gültigkeit ihrer Lebensform, der auch von diesen meist patriarchalisch geprägten Gruppen oder Einzelpersonen (de Sade, La Mettrie) ausging, scheint ihm keine Hinterfragung wert. Zornig übt Onfray (185) Rache an denen, »die uns zwischen zwei Medienereignissen und einer Vorlesung ex cathedra an der Universität sagen, was das Gute, das moralische Gesetz, das Richtige, das für andere Wünschenswerte ist« (ebd.) und bezichtigt sie der Heuchelei: »Alle sind mit den mosaïschen, epikureïschen, spinozistischen oder kantschen Gesetzen befaßt und erliegen dem erstbesten General, wenn er verlangt, die Ethik für die Rakete fahren zu lassen.« (Ebd.)

Trotz aller Begeisterung für die, die man »eher in einem Bett oder auf der Straße ... als in Bibliotheken oder Kirchen« (103) trifft und für die Ethik »zu einer alltäglichen Lebenskunst, weit entfernt von der schwerverständlichen Wissenschaft der kastroierenden Kodifizierungen« wird (104), kehrt Onfray am Ende zur Theorie zurück: »In der Perspektive einer vom Heil und von der Verdammnis befreiten Ethik ist die Strafe für eine Geste ohne Schönheit sie selbst: ihre Häßlichkeit« (188). An welchen Maßstäben die ästhetische Kategorie der »schönen Geste« zu messen sei, bleibt vage: sie sei »diejenige, die einen Stil ausdrückt, eine evidente Subjektivität, die sich außerhalb aller Erwartung entwickelt und den anderen in einen hedonistischen Willen mit einschließt.« Sein »hedonistischer kategorischer Imperativ« reduziert sich auf »genießen und genießen lassen« (ebd.).

Gisela Düllberg (Berlin)

Verfasser/innen

V: Veröffentlichungen A: Arbeitsgebiete M: Mitgliedschaften

Ach, Johann S., 1961; M.A., Wiss. Mitarb. an der Univ. Münster. V: »Abtreibung und Tötungsvorwurf«, *Argument* 189 (1991); *Herausforderungen der Bioethik* (Hrsg., 1993). A: Prakt. Philosophie, Bioethik

Alheit, Peter, 1946; Dr. Dr., Prof. für nichtinstitutionelle Weiterbildung an der Univ. Bremen. V: *Alltagsleben* (1983); *Arbeitsleben* (Mitautor, 1985); *Zivile Kultur* (1994). A: Bildungs- und Kultursoziologie, Biographieforschung

Auernheimer, Georg: siehe *Argument* 203

Axtmann, Roland, 1956; PhD, M.A., Lecturer in Politics an der Univ. Aberdeen. A: Polit. Soziologie, Polit. u. soz. Theorie

Balibar, Etienne, 1942; Prof. f. Phil. an der Univ. Paris-I. V: *Lire le Capital* (mit L. Althusser, 1965, dt. 1972); *Race – Nation – Classe* (mit I. Wallerstein, 1988, dt. 1990); *Les frontières de la démocratie* (1992, dt. 1993); »Europa nach dem Kommunismus«, *Argument* 191 (1992)

Baratta, Giorgio, 1938; Prof. f. Moralphilosophie an der Univ. Urbino und 2. Vorsitzender der International Gramsci Society. V: »Gramsci befreien«, in *Argument* 162 (1987); *Modern Times: Gramsci e la critica dell'americanismo* (Mithrsg., 1990); *Gramsci, un progresso intellettuale di massa* (Mithrsg., 1994). A: Philosophie, Medien, Film

Barben, Daniel, 1961; Dipl.-Soz., Wiss. Mitarb. an der TU Berlin. A: Gesellschaftstheorie, Techniksoziologie

Becker, Uwe, 1951; Dr. phil., Wiss. Mitarb. an der Univ. Amsterdam. V: *Nederlandse politiek in vergelijkend en historisch perspectief* (1993). A: Demokratisierungsprozesse und Demokratieformen

Boer, Dick, 1939; Dr. theol., Hauptdozent an der Univ. Amsterdam. V: »Thesen zur Intervention ins Religiöse«, *Argument* 177 (1989); *Protest gegen eine verkehrte Welt: Eine Geschichte der protestantischen Theologie des 19. und 20. Jh.* (niederländ. 1991). A: Ideologietheorie, Theologiegeschichte

Brinkmann, Johannes, 1950; Dr. phil., Hochschullehrer an der Norw. School of Marketing (NMH), Oslo. Buchveröff. (norw.) zu allg. Soziologie (1980, 1991), Theorie und Methoden (1993), Wirtschaftsethik (1993) und Aufsätze (norw., dt., engl.)

Buttigieg, Joseph A., 1947; Prof. f. engl. Literatur an der Univ. of Notre Dame, Indiana (USA) und Vorsitzender der International Gramsci Society. V: *The Legacy of Antonio Gramsci* (1990); *Antonio Gramsci: The Prison Notebooks* (Hrsg., 1991ff.); »Gramscis Methode«, *Argument* 185 (1991)

Demirović, Alex, 1952; Dr. phil., wiss. Mitarb. am Inst. f. Sozialforschung und Priv.-Doz. an der Univ. Frankfurt/M. V: *Jenseits der Ästhetik* (1982); *Nicos Poulantzas* (1988); »Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie«, *Argument* 185 (1991).

Dallberg, Gisela, 1951; Lehrerin, Aufbaustudium Philosophie an der FU Berlin

Fallschessel, Helmut, 1960; M.A., Doktorand (Philosophie) an der FU Berlin

Haacke, Stefanie, 1961; M.A., Doktorandin (Philosophie) an der FU Berlin. V: *Zuteilen und Vergelten. Figuren der Gerechtigkeit bei Aristoteles* (1994)

Haraway, Donna, 1944; PhD, Prof. an der Univ. of California in Santa Cruz (History of Consciousness Board). V: *Crystals, Fabrics, and Fields* (1976); »Von Affen und Müttern«, *Argument* 188 (1988); *Primate Visions* (1989); *Simians, Cyborgs, and Women* (1991)

Haug, Frigga: siehe *Argument* 203

Haug, Wolfgang Fritz, 1936; Dr.phil., Prof. für Philosophie an der FU Berlin, Hrsg. des *Argument*. V: *Kritik der Warenästhetik* (1971, ¹⁰1990); *Vorlesungen zur Einführung ins »Kapital«* (1974, ⁴1987); *Pluraler Marxismus* (1985/87); *Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts*, AS 80 (1986); *Vom hilflosen Antifaschismus zur Gnade der späten Geburt* (1987); *Gorbatschow* (1989); *Das Perestrojka-Journal* (1990)

Heinrichs, Thomas, 1963; M.A. (Philosophie)

Holland-Cunz, Barbara, 1957; Dr. phil. habil., 1993-94 Vertr. der Professur f. politikwiss. Frauenforschung an der FU Berlin. V: *Utopien der neuen Frauenbewegung* (1988); *Soziales Subjekt Natur* (1994).

Jehle, Peter, 1954; Dr.phil., Lehrer, Redakteur des *Argument* und Mitarbeiter im Deutschen Gramsci-Projekt. V: *Der innere Staat des Bürgertums*, AS III (Mitautor, 1987); *Werner Krauss und die Romanistik im NS-Staat* (i.E.). M: GEW

Jelinek, Elfriede, 1946; freie Schriftstellerin in Wien. V: *Die Ausgesperrten* (1980); *Die Klavierspielerin* (1983); *Lust* (1989); »Wie Bäche vereinigen sich jetzt die Reden«, *Argument* 200 (1993)

Keymer, Stefan, 1965; wiss. Hilfskraft an der Univ. zu Köln

Kniest, Christoph, 1963; M.A., Doktorand (Philosophie) an der FU Berlin

Kubicek, Herbert, 1946; Dr. rer. pol., Prof. f. Angewandte Informatik an der Univ. Bremen (FG Telekommunikation)

List, Elisabeth, 1946; Dr.phil., Ass.-Prof. für Philosophie an der Univ. Graz. V: *Alltagsrationalität und soziologischer Diskurs* (1983); *Denkverhältnisse: Feminismus und Kritik* (Mithrsg., 1989); *Die Präsenz des Anderen: Theorie und Geschlechterpolitik* (1993)

Lädke-Höher, Peter, 1958; Dipl.-Päd., wiss. Mitarb. an der Univ. Dortmund und Lehrbeauftragter an der FHS für öffil. Verwaltung NRW. A: Organisationsentwicklung

Mackenbach, Werner: siehe *Argument* 204

Markner, Reinhard, 1967; M.A., Doktorand an der TU Berlin. V: *Literatur über Walter Benjamin*, AS 210 (Mithrsg., 1993). A: Moderne englische Literatur, Literaturtheorie

Mathiae, Gisela, 1959; Dipl.-Theol., Studienassistentin an der Ev. Akademie Bad Boll. M: Europ. Ges. f. theolog. Forschung von Frauen (ESWTR)

Narr, Wolf-Dieter, 1937; Dr. phil., Prof. am FB Polit. Wiss. der FU Berlin, Ko-Sprecher des Komitees für Grundrechte und Demokratie. V: *Weltökonomie – die Misere der Politik* (Mitautor, 1994); *Jahrbuch Menschenrechte* (Mithrsg., 1994)

Offermann, Volker, 1965; Dipl.-Kfm., wiss. Mitarb. an der Univ. Köln. V: *Rationale Investitionsplanung* (1993). A: Sozialpolitik. M: GEW, SPD, BdWi

Pauer-Studer, Herlinde, 1953; Dr.phil., wiss. Ass. an der Univ. Wien. V: *Denkverhältnisse: Feminismus und Kritik* (Mithrsg., 1989); *Jenseits der Geschlechtermoral* (Mithrsg., 1993)

Rehmann, Jan, 1953; Lehrer, Mitarb. der Berliner Volksuni, Redakteur des *Argument*. V: *Theorien über Ideologie*, AS 40 (Mitautor, 1979); *Faschismus und Ideologie*, AS 60/62 (Mitautor, 1980); *Die Kirchen im NS-Staat*, AS 160 (1986). A: Religionswissenschaft

Richter, Mathias, 1960; M.A., Maître en Philosophie, freier Journalist. A: Gesellschaftstheorie, Frz. Nachkriegsphilosophie. M: IG Medien

Schäfer, Alfred: siehe *Argument* 205

Schmid, Ulrich, 1962; Dipl.-Medienwiss., Dipl.-Pol., wiss. Mitarb. an der Univ. Bremen. A: Neue Medien

Schobert, Alfred: siehe *Argument* 205

Vögl, Jörg-Michael, 1954; Gesamtschullehrer. A: Parteientheorie

Wardenbach, Klaus, 1958; M.A., Mitarb. der Regenbogen-Fraktion im Europ. Parlament in Brüssel. A: Europa- und Entwicklungspolitik, Menschenrechte

blätter des 3w

200

Aids: Wozu die Aids-in-Afrika-Legende dient

Bevölkerungspolitik: Interview mit Angela da Silva aus Brasilien

Brasilien: Wirtschaft und Parteien vor den großen Wahlen

Rwanda: Gegen den Mythos vom Stammeskrieg

Internationalismus in den 90er Jahren

Internationalismusbearbeitung heute

Zur Politisierung der Subsistenz

Ein neuer Anti-Imperialismus

Der große Renner: Was heißt sustainable development?

Politik und HipHop: Der Inter-Nationalismus der Subkulturen

Zum Beispiel Los Angeles: Die Entgrenzung der Dritten Welt

Afghanistan: Drogenhandel finanziert den Bürgerkrieg

Türkei/Kurdistan: Prozesse gegen den Belge-Verlag

BMZ I: 12 Jahre CSU-Herrschaft in der Entwicklungspolitik

BMZ II: Wie eine grüne Nord-Süd-Politik aussehen soll

Debatte: Strukturanpassung im Norden

Jemen: Von der Einheit in den Bürgerkrieg

Nord-Süd-Boulevard: Merkwürdigkeiten der Kuba-Solidarität

Jährlich 8 Hefte, Einzelheft 6 DM, Jahressabo 54 DM (erm. 46 DM), Aktion Dritte Welt e.V., Informationszentrum Dritte Welt, Postfach 5328, 79020 Freiburg i. Br.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

4 '94

H.Nagl-Docekal: Geschichtsphilosophie als Theorie der Geschlechterdifferenz – Das Beispiel Rousseaus

Michel Foucault – Zehn Jahre danach

J.W.Bernauer/M.Mahon: Foucaults Ethik

J.Sawicki: Foucault, Feminismus und Identitätsfragen

N.Bierich: Foucault und Japan

Symposium zu Emmanuel Lévinas

S.Critchley: Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Lévinas' »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht«

S.Gürtler: Der Begriff der Mutterschaft in »Jenseits des Seins«

H.Vetter: Zeichen des Anderen. Zum zweiten Hauptwerk von Lévinas mit Bezug auf Heidegger

Interview

Panajotis Kondylis: Nur Intellektuelle behaupten, daß Intellektuelle die Welt besser verstehen als alle anderen

Archiv

Th.Lenke: Zur deutschsprachigen Erstpublikation zweier Texte Michel Foucaults

M.Foucault: »Autobiographie«

M.Foucault: Politik und Ethik

Literaturessay

U.J.Wenzel: Ein Streifzug durch neuere »Lévinasiana« anlässlich des Erscheinens von »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence«

42. Jg. 1994

Herausgeber: Axel Honneth, Hans-Peter Krüger, Herta Nagl-Docekal, Hans Julius Schneider. Redaktion: M.Dammaschke. – Erscheint zweimonatlich. Jahressabo 162 DM/Studentensabo 90 DM, Einzelheft 31 DM incl. Versand. – Akademie Verlag GmbH, Postfach, 13162 Berlin

Berliner Debatte
INITIAL
 Zeitschrift für Sozialwissenschaftlichen Diskurs

4 '94

Frauenforschung Ost

H.M.Nickel: Mit dem DDR-Gleichstellungsvorsprung in die bundesdeutsche Modernisierungsfälle?

B.Bütow: Zur sozialpädagogischen Mädchen- und Frauenarbeit in Ostdeutschland

I.Dölling: Zu modernen und traditionellen Aspekten im Lebenszusammenhang von Frauen

E.Mezenceva: »Renaissance« des Patriarchats in Rußland

M.Kriszjo: Hochschulerneuerung an der Humboldt-Universität

B.Baume/Ch.Felber: Wissenschaftlerinnen (Ost) in Berlin und Brandenburg

P.Drauschke/M.Stolzenburg: Alleinerziehenden und Emanzipation

A.Hampele: Überlegungen zum Unabhängigen Frauenverband

Geschichtswissenschaft im Dissens

I.-S.Kowalczyk: Historische Gründe für das Scheitern der Selbsterneuerung an den ost-deutschen Universitäten

W.Küttler: Perspektiven auf die Historiographiegeschichte der DDR

Besprechungen und Berichte

K.Haucke: Lyotard, das Erhabene und die Avantgarde

H.Schmidt: Nachdenken über das neue Deutschland

Hrsg. v. d. Ges. f. sozialwiss. Forschung und Publizistik mbH i.A. des Vereins Berliner Debatte INITIAL e.V., Präsident: Peter Ruben. – Redaktion: H. Bluhm, E. Crome, T. Ehrke, W. Hodeler, Th. Plumper, H. Schmidt, P. Strykow, U. Tietz, J. Wielgohs; verantw.: R. Land. – Erscheint zweimonatlich, Einzelheft 15 DM, Jahresabo 70 DM, Stud. etc. 37 DM. – Anschrift: Postfach 158, 10412 Berlin

konkret

Konkret: Politik & Kultur

10 '94

Titel

Sterben für Godesberg? H.L.Gremliza über eine Zukunft für Kubas Vergangenheit

United Killers of Pentagon. Chronik der US-Interventionspolitik in Lateinamerika

Die Szenarien des US-Militärs für die Zeit nach Castro

Welche Folgen hatte die Einbindung in den RGW für die kubanische Wirtschaft?

Politik

Was sind die außenpolitischen Optionen der nächsten Regierung Kohl?

O.Köhler über das Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung

Der fünfte Weg. Eine Erwiderung auf H.L. Gremlizas Kolumne »PDS ist gleich SED minus Sozialismus« von G.Fülberth

Th.Ebermann über den Neuen Menschen

Wahl der Waffen IV. Der Staatsschutz verfolgt die Antifa

Nationalismus in der österreichischen Linken

Juristische Weltanschauung und deutsche Lebenslüge I. Ein Gespräch mit H.Ridder

Kultur

F.J.Degenhardt über das neue Album der Goldenen Zitronen

Ch.Dormagen über die Feminismustheoretikerin Judith Butler

3. Jg. 1994

Herausgeber: Hermann L. Gremliza. Redaktion: W.Schneider, B.Gründahl, J.Schäfer. – Erscheint monatlich. Einzelheft 8 DM, Jahresabo 90 DM. – Verlagsadresse: Gremliza Verlags GmbH, Postfach 306139, 20327 Hamburg. Büroschrift: Schulterblatt 58C, 20357 Hamburg.

Die Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte

9 '94

Neue konservative Intelligenz

C.P.Haase: Die Rehabilitierung des Konservatismus

M.Brümlík: Arnulf Baring und der abenteuerliche Realismus

B.Mosebách: Michael Wolffsohn: Deutsch, jüdisch und Patriot

H.-U.Weher: Ernst Nolte und die Kontinuität der Unbelehrbarkeit

B.Witte: Botho Strauß – der *Idiot* in der Mediengesellschaft

Th.Noetzel: Weltbild und Wollen Wolfgang Schäubles

A.Pfahl-Traugber: Ullsteins Beiträge zu einer nationalkonservativen Tendenzwende

W.Kowalsky: Comeback oder Abgesang der Rechtsintellektuellen?

Kontrovers

A.Hamilton: Frauen in der Defensive?

Kultur

P.Brandt: Deutsche Identität

S.Quack: Brauchen wir Patriotismus?

Kritik

O.Lepsius: Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik

J.Baumgarten: Mythen des Realsozialismus

P.Kern: Was heißt Rassismus?

J.Strasser: Verteidigung des Nichtwählers

41. Jg. 1994

Hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung von H.Börner, G.Grass, K.Harpprecht, J.Rau, C.Stern, H.-J.Vogel. Redaktion: P.Glotz (Chefredakteur), U.Ackermann, N.Seitz (beide verantw.) - Erscheint monatlich. Einzelheft 14,80 DM frei Haus; Jahresabo 99 DM frei Haus. - Verlag J.H.W. Dietz Nachf., In der Raste 2, 53129 Bonn

PSYCHOLOGIE & GESELLSCHAFTS KRITIK

70

Gewalt-Erfahrungen

K.v.Münchhausen: Vom Widerstand jüdischer Frauen gegen die Hitler-Diktatur

R.B.Folson: Auswirkungen von rassistischer Gewalt

B.Schuster: Leben im Transit: Über Verlust, Perspektivlosigkeit und Trauma

G.Brockhaus: Gewalterleben und die Krise der Moderne

K.Weber: Der »gerechte Rebell«

M.Försch: Realitätsdeutungen in der Nicaragua-Solidaritätsbewegung

A.Zemann: Zur männlichen Identität in der Postmoderne am Beispiel eines Krimihelden

69

Entgegnungen

K.Weber: Die Unterdrückten gegen die Herrschenden

H.Gess: Positive Jung-Kritik als Entsorgung der Vergangenheit

A.Hanf: »Führer« ins Management? Analyse ausgewählter Führungskonzeptionen

C.Klingemann: Über das Verschwinden des Subjekts in der sozialwissenschaftlichen Devianzforschung

G.Hellerich: Die Dekonstruktion der Macht: ihr künstlerisches Phänomen

18. Jg. 1994

Herausgeber: Initiative kritischer Psychologinnen und Psychologen e.V. - Redaktion: W.Freese, R.Großmaß, S.Grubitzsch, P.Mattes, F.Nestmann, Ch.Schmerl, K.Weber. - Erscheint mit 4 Hefen im Jahr. Einzelheft 14 DM, Doppelheft 22 DM, Jahresabo 48 DM (Studenten etc. 40 DM) - Redaktion: Bürgerbuschweg 47, 26127 Oldenburg. - Verlag und Abonnements: Mabuse-Verlag, Postfach 90 06 47, 60446 Frankfurt/M.

S P W

Zeitschrift für
Sozialistische
Politik & Wirtschaft

79

Solidarisch umbauen

R.Krämer: Alternativen der sozialökonomischen Entwicklung

K.Bartsch u.a.: Grundzüge eines Modernisierungs- und Beschäftigungsprogrammes

M.Weg: Ein Arbeits- und Strukturförderungsgesetz als Kernstück einer neuen Beschäftigungspolitik

M.Müller: Ökologische Modernisierung oder Anpassung an den Weltmarkt?

V.Offermann: Konzeptionen und Probleme einer sozialen Grundsicherung

H.Tofaute: Finanzierungsmöglichkeiten sozial- und beschäftigungsorientierter Politik

A.Sörgel: Bankenmacht und demokratische Kontrolle des Finanzsektors

H.Schui: Fakten zur deutschen Standortdebatte

U.Kremer: Allen wohl und niemand weh? Zum Regierungsprogramm der SPD

Kreislaufbeschwerden

Ch.Ewen: Lean Environmental Administration

Außenpolitik

L.Gutjahr: Kohl versus Kohl-light?

17. Jg. 1994

Hrsg.: H.Albrecht, E.Bulmahn, K.Benz-Overhage, D.Dehm, K.Fuchs, C.Hanewinkel, Dv.Larcher, S.Möbbeck, K.Neumann, P.v.Oertzen, H.Peter, S.Skarpellis-Sperk, Th.Westphal. — Redaktion: G.Becker, U.Kremer, H.Kockerbeck, F.Saß, R.Schmitz, C.Wulther, B.Zoerner. — Erscheint zweimonatlich. Jahresabo 58 DM, erm. 49 DM, Ausland 61 DM. Redaktion und Verlag: Schanzengasse 31, 51063 Köln

TEXT+KRITIK

124

Literaten und Krieg

J.Goytisolo: Der Rückzug der Demokraten

L.Kopelew: Literaten und Krieg

R.Herzinger: Aufstand gegen die Pax Romana. Heinrich von Kleist, Adam Müller und die Aktualität des *organischen Kriegs*

Th.F.Schneider: Endlich die »Wahrheit« über den Krieg. Zu deutscher Kriegsliteratur

K.Kraus: Reklamefahrten zur Hölle

H.Krauss: Bungee fürs Hirn. Nachkriegsliteraten entdecken den Krieg

H.-P.Preusser: Troja als Emblem. Mythisierungen des Krieges bei Heiner Müller, Christa Wolf, Stefan Schütz und Volker Braun

L.Baier: Sprachgewalt. Vom Krieg gegen Wörter, die sich erinnern

D.Karahasan: Die Angst vor dem Unterschied (1981). Und ein Postskriptum

Y.Karsunke: Aus den Bekenntnissen eines Bellizisten

F.Meyer-Gosau: Kopf-Kriege, Kopf-Frieden. Notizen zur Geschichtsvergessenheit

Herausgeber: H.L.Arnold. Redaktion: Frauke Meyer-Gosau, Michael Scheffel, Ulrich Schmidt und Michael Tötterberg. Redaktionssekretariat: Axel Ruckaberle. — Erscheint viermal jährlich. Abopreis 63 DM zzgl. Versand, Preis für dieses Einzelheft 26 DM — Verlag: edition text + kritik, Postfach 800529, 81605 München

WECHSEL WIRKUNG

TECHNIK NATURWISSENSCHAFT
GESELLSCHAFT

69

Interdisziplinäre Technikenwicklung

B.Hamacher: Interdisziplinäre Technikgestaltung braucht Vehikel zur Verständigung

S.Grinda: Die Rechnung ohne den Betriebswirt gemacht

J.Asdon/U.Kowol: Die Lücken der Konstruktion werden in der Werkstatt geschlossen

M.Pactau u.a.: Neue Herausforderung an die Zusammenarbeit zwischen Informatik und Sozialwissenschaften

P.Euler: Lebenswelt, Interdisziplinarität und Bildung

Zum Tod von Jens Scheer

Naturwissenschaft & Technik

H.G.Helms: Die Kapitalfabrik

W.Canzler/M.B.Brown: Das Elektroauto als staatliches Projekt wider die Luftverschmutzung

Gesellschaft & Politik

P.Wyderka: Bahnreform und Regionalisierung des Nahverkehrs

Frauen

B.Heintz: Die Auflösung der Geschlechterdifferenz

16. Jg. 1994

Redaktion: Eva Wußing, Carsten Freiberg, Rudy Kothe. – Erscheint zweimonatlich. – Einzelheft 9 DM, Jahresabo 54 DM. – Verlag und Redaktion: remember e.G., Mariabrunnstraße 48, 52064 Aachen

WIDERSPRUCH

Beiträge zur
sozialistischen Politik

27

Sicherheit contra Solidarität

P.Niggli: Innere Sicherheit ohne Zukunft

D.Vischer: Kontrollgesellschaft und die Grundrechte

R.Gössner: Die »Neue Unsicherheit« im vereinten Deutschland

B.Leuthard: Die »Zwangsmaßnahmen im Ausländerrecht«

M.Schubert: NATO-Strategie und kurdischer Unabhängigkeitskampf

Dossier Kurdistan: Rechtsverordnungen der türkischen Regierung zum Völkermord – und NATO-Waffen

W.Schöni: Standortwettbewerb versus Sozialpartnerschaft

H.Baumann: Der Angriff auf den Sozialstaat in der EU und in der Schweiz

A.Rieger: Vertragspolitik am Wendepunkt?

Diskussion

H.Kleger: Was ist und vermag Solidarität?

R.Hungerbühler-Savary: Politik mit Familie statt neuer Familienpolitik

R.Gruber/S.Howald: Moralpolitik gegen alleinerziehende Mütter. Zum Scheitern der Back-to-basics-Kampagne in Großbritannien

M.Vester: Soziale Milieus, Klassenmentalitäten und Solidarität. Ein Interview

13. Jg. 1993

Herausgegeben vom Redaktionskollektiv »Widerspruch«: P.Frauenz, R.Graf, S.Howald, G.Schiesser, W.Schöni, U.Sekinger, J.Tanner, R.Tognina. – Erscheint zweimal jährlich. – Einzelheft 18 Fr., im Abo 2 Hefte pro Jahr: 32 Fr. – Redaktion und Bestelladresse: »Widerspruch«, Postfach 652, CH-8026 Zürich

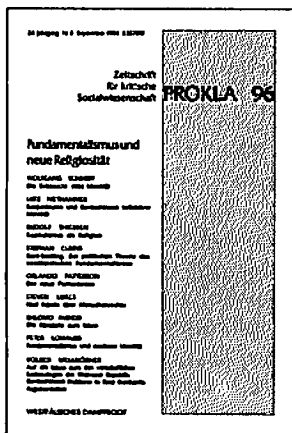
Sigrid Jacobeit/
Wolfgang Jacobeit
**Illustrierte
Alltags- und
Sozialgeschichte
Deutschlands
1900-1945**

1994 - ca. 600 S. - DM 98,00
ÖS 764 - SFR 100,00
ISBN 3-929586-38-X



Dieses Buch bietet einem größeren LeserInnenkreis mit einer Fülle historischer Fakten und einer großen Anzahl von Abbildungen Geschichte aus der Sicht "von unten" dar. Geschichte "von unten" - auf dem steten Hintergrund des großen politisch-sozioökonomischen und kulturell-ideologischen Geschehens - manifestiert sich in den vielfältigen Formen des Alltags der sozial differenzierten Bevölkerung, der "vielen Kleinen", aber auch der "wenigen Großen" in Stadt und Land.

Die Autoren veranschaulichen ihn vor allem an der Problematik der "Arbeit", die zwischen 1900 und 1945 zahlreichen Wandlungen, Verwerfungen und Pervertierungen unterlag und die nicht zuletzt den Habitus der Arbeitenden geprägt haben.



ca. 160 S. - DM 18,00
ÖS 141 - SFR 19,10
ISBN 3-929586-06-1

Zeitschrift PROKLA

Mit Beiträgen von:

PROKLA-Redaktion: Fundamentalismus und neue Religiosität

W. Schmidt: Die Sehnsucht nach Identität

L. Niethammer: Konjunkturen und Konkurrenzen kollektiver Identität

R. Thiessen: Kapitalismus als Religion

St. Elkins: Rent-Seeking

O. Patterson: Der neue Puritanismus

St. Lukes: Fünf Fabeln über die Menschenrechte

Sh. Avineri: Die Rückkehr zum Islam

P. Lohauß: Fundamentalismus und moderne Identität

V. Wellhöner: Auf der Suche nach den wirtschaftlichen Sachzwängen der Weimarer Republik

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Dorotheenstr. 26 · 48145 Münster · Tel. 02 51 / 6 08 60 80



Summaries

Peter Jehle: The Absence of Hegemony Theory in the Debates about Civil Society

The German discussion of the concept of civil society has neglected Gramsci. According to Habermas, the »actors of civil society« have »influence«, but »political power« is explicitly left to professional politicians. The problem of the acquisition of hegemony by subaltern groups, decisive in Gramsci, remains unarticulated. Sabine Kebir's study of »Gramsci's Civil Society« repeats this omission by retranslating his ideas into problematics which Gramsci overcame in the process of developing his theory.

Joseph A. Buttigieg: The Concept of Civil Society in Gramsci and the Debate on Civil Society

Numerous sections of Gramsci's *Prison Notebooks* make no explicit mention of the concept of civil society and yet are of fundamental importance to Gramsci's development of the concept. Concentration on the explicit passages has concealed the full implications of the relations Gramsci establishes between hegemony and civil society. The »liberal« tendency to portray Gramsci as »democratic« is misguided not because Gramsci was an undemocratic thinker but because his work reveals the limits of the democratic systems we inhabit, exposing how and why subaltern groups are denied access to power.

Giorgio Baratta: People, Nation, Civil Society, and the Masses in Gramsci's Thought

Gramsci's concept of the »popular-national« has often been misunderstood as »populism« or a »weakening of class instinct.« For Gramsci, the nation was not an »imaginary community.« If the working class does not win and maintain a national function, if it does not practice a prudent alliance politics and learn to move between »division« and »unity«, it will not even be able to assert the goal of claiming hegemony and power.

Dick Boer: The Meaning of Gramsci for a Left without Hegemony

Marxists have found it difficult to think the fiasco of their project and thus can neither make weakness a source of resistance nor take the powerlessness of the victims of capitalist society seriously. An interpretation of Gramsci's concept of civil society as »civilized« society makes it impossible to find a place of resistance on the margin between »civilization« and »barbarism.«

Reinhard Markner: Deliberate Self-limitation

Cohen/Arato's *Civil Society and Democratic Theory* (1992) is both the most ambitious attempt at drafting »a systematic theory of civil society« to date and a comprehensive discussion of its conceptual history since Hegel. Taking Kuron's notion of the »self-limiting revolution« as their cue, the authors develop a programme of self-limiting democratisation instigated »from below.« Drawing heavily on Habermas's *Theory of Communicative Action*, they seek to transform discourse ethics into a fully-fledged political philosophy.

Wolf-Dieter Narr: How Far from Reality Can the Theory of Social Science Go?

It is surprising that the idea of »civil society« has remained largely undefined. Thus, the relationships between this concept and both the global expansion of the capitalist economy and the penetration of society by the state remain vague. The normative demands which overburden the concept block rather than support the development of democratic theory and practice.

Peter Alheit: The Fragility of the Concept of »Civil Society«

Alheit reinterprets the history of the concept of civil society by examining the intersections between various theoretical traditions: for example, the astonishing affinity between Gramsci's idea of »civil society« and Habermas' concept of the »public sphere.« Such an unexpected connection between unorthodox Marxism and Critical Theory expands the concept of civility as well as both the theories themselves.

Jörg-Michael Vogl: Paradigm Shift in the Discussion of the State

In current contributions to state theory, a shift in the fundamental question towards a dissolution of the state as a centre of decision and implementation seems to be taking place.

Étienne Balibar: Is a European Citizenship Possible?

The Maastricht Treaty makes a complete rethinking both of the relations between »citizenship« and »nationhood« and of the political mediations between »State« and »Civil Society« necessary. An examination of the aporias of internal exclusion in Europe as well as of the issues of limited sovereignty and »constitutional patriotism« shows that a notion of democratic citizenship in Europe is the only remedy against the various forms of »new nationalism« which have arisen from the crisis of the national social State.

Frigga Haug: Research into Everyday Life as a Project for Civil Society

Feminist research into everyday life alters the relationship of women scientists to those they study, the position of those studied, and the connection between research and possible social projects. Such research reveals the existence of a specifically feminist method, which can both retain the claim to scientific generalizability and remain connected to the demand for the liberation of women.

Barbara Holland-Cunz: The Public Sphere and Intimacy

For more than 25 years now, feminist theory and practice have criticized the patriarchal division of society into public and private spheres and demanded a »feminization« of the public-political realm. In contrast, modern political theory considers the separation of the two spheres necessary for democracy. An examination of the classic feminist position through the theories of Habermas, Arendt, and Sennett leads to an outline of an independent feminist concept of the public sphere.

Alex Demirović: Hegemony and the Public Sphere

A Gramscian concept of civil society provides a starting point for a critique of the normative understanding of the concepts of the public sphere and civil society. Not only does the concept of the public sphere not provide a sufficient explanation of specific processes of cultural power, its emancipatory potential remains far behind the expectations which it generates.

Dorothy Smith: The Relations of Ruling, Textuality, and Hegemony

Gramsci's formulation of civil society and hegemony has been rendered inapplicable by history. An analysis from the standpoint of women cuts across his distinctions between civil and political society to describe the contemporary organization of power as a complex of objectified relations of ruling. These relations undermine the civil society which Gramsci saw as an arena for a class struggle for cultural hegemony.

Ulrich Schmid and Herbert Kubicek: On the Information Highways into Civil Society?

The Clinton/Gore administration has politicized new catchwords like »Information Highways« and »National Information Infrastructure« (NII). If electronic networks for the production and distribution of multi-media information raise high expectations for economic development, the NII, as an attempt to improve participatory processes, can also be seen as a step towards a more »sustainable democracy« and an enlargement of civil society.

Donna Haraway: Cat's Cradle

»Cat's Cradle« uses the trope of the game of string figures played by children around the world to argue for a practice of critical science studies woven from threads of feminist and anti-racist theory, social studies of science and technology, and cultural studies. The complex boundary objects of technoscience require an analysis that takes account of the implosion into each other of mythical, technical, textual, organic, political, and economic dimensions.

Elsabeth List: Politics, »Civil Society«, and the Feminist Critique of Science

The feminist critique of science does not limit itself to the problematization of the »male bias« of science and its institutions; it also thematizes both the conditions in which scientific activity originated and the economic and political contexts of its extrascientific uses. Such a critique contributes to the creation of a critical public sphere for the discussion of science, and thereby also to the realization of the founding principles of »civil society«: the democratic formation of opinion through public discussion of socially relevant questions, democratic participation in scientific decisions with political implications, etc.

Frigga Haug: The Imaginary Woman of Morality

If moral structures contain dimensions of subjection and power, then the idea of a connection between ethics and liberation, which is central to the call for a feminist ethics, is problematic. Examining the different sketches of such a theory, including her own previous ideas, F. Haug concludes that a feminist ethics must be a critique of power, that is, of patriarchy and capitalism, which criticizes the involvement of the individual in structures of power and connects the changing of the self to the changing of society.

Herlinde Pauer-Studer: Feminist Criticism of Liberalism and Communitarianism

Despite certain parallels between the communitarian and feminist critiques of liberalism, a more precise determination of the position of feminism in the spectrum of contemporary debates about liberalism and communitarianism shows that a feminist reformulation of liberal theory centered on a »social self« and »community values« must nevertheless be clearly distinguished from communitarianism.

Johannes Brinkmann and Peter Lüdke-Höher: The Boycott of Siemens

In order to force Siemens out of the nuclear power plant business, BUND, the German environmentalist organization, has started a boycott of their medical-technical equipment. The authors provide thorough documentation of the boycott and discuss its role as a test case both for various approaches to business ethics and for the development of counter-power in »civil society.«

Translated by Andrew Shields

Inhalt der letzten Hefte

205: Umweltfeminismus

T.Brennan: Arbeitskraft und Natur als Reproduktionskosten / M.Eichler: »Umwelt« als soziologisches Problem / M.Mellor: Für einen ökosozialistischen Feminismus / Z.Bauman: Vom Pilger zum Touristen / M.Creydt: »Individualisierung« als Ursache rassistischer Gewalt? / L.Schmidt: Neue Politik in Süd-Kurdistan / N.Kohan: J.C.Mariátegui zum 100. Geburtstag / Besprechungen: Literatur und Macht; Feministische Filmtheorie; Professionalisierung in der Pädagogik; Faschismus; Rosa Luxemburg; Frauenbewegung in der Dritten Welt; Gewerkschaftliche Frauenpolitik; Monetärkeynesianismus; Industrielle Beziehungen

204: Globale Modernisierungs-Krise

M.Brie: Kollaps der Modernisierung oder globale Revolution der Modernisierungsweise? / M.Oppen: Modernisierung als Privatisierung / Y.Krasin und A.Galkin: Russische Wahlen in den Ruinen sowjetischer Modernisierung / O.Kreye: Weltschuldenkrise revisited / C.Meillasoux: Kapitalistische Produktion von »Überbevölkerung« in Afrika / B.Wielenga: Reorientierungsversuch in der Modernisierungskrise / D.Goldschmidt: Universitäten in der Dritten Welt / N.Kohan: Chiapas – Aufstand und Moderne / Kuba-Diskussion: M.Franzbach, W.Mackebach. / Besprechungen: Philosophie und Marx; Arnold Zweig; Kunstgeschichte; Filmtheorie; Black Feminism; Bildungsreform; Geschichte Rußlands und der Sowjetunion

203: Die Krise des Postfordismus und der Rechtsextremismus

J.Hirsch: Vom fordistischen Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat / G.Steinmetz: Die (un-)moralische Ökonomie rechtsextremer Gewalt / K.Holzcamp: Antirassistische Erziehung als Änderung rassistischer »Einstellungen« / B.R.Büchner: Rechtsextreme Frauen als verfolgende Opfer / Ch.Ober: Enrique Dussels Entwurf einer Transzendentalökonomie im Anschluß an Marx / A.Sánchez Vázquez: Die Utopie des Don Quijote. / Besprechungen: Feministische Vernunft- und Ethik-Diskussion; Faschismus und Literaturgeschichte; Lateinamerikanische Literatur; Neue Kommunikationsverhältnisse, Moralische Erziehung; Psychologie der Geschlechterverhältnisse; Anti/Faschismus; Despotie und Moderne; Ökologie

202: Re-Maskulinisierung

P.Watson: Osteuropa: Die lautlose Revolution der Geschlechterverhältnisse / N.Fraser: Clintons Umbau des Sozialsystems / K.Hauser: Maskulinisierungsprozesse und Frauenforschung / F.Haug: Zur Diskussion um die Kategorie »Geschlecht« / F.Haug: Das Bild der Anderen und weibliche Angst / R.Azria: Juden und Araber / E.Messer-Davidow: Die Neue Rechte der USA im Kampf um die Hochschulen. Besprechungen: Marxistische Philosophen; Rhetorik; Peter Weiss; Feministische Medientheorie; Wissenschaft in der Geschichte; Austromarxismus

201: Metamorphosen der Öffentlichkeit

A.Mattelart: Neue Horizonte der Kommunikation / J.Becker: Die Lateinamerikanisierung der osteuropäischen Öffentlichkeit nach 1989 / J.Koivisto und E.Välvirronen: Das Comeback kritischer Theorien der Öffentlichkeit / M.Piercy: Die Gestaltwechsler / M.-L.Angerer: Beziehungsgeflechte in einer telematischen Kultur / C.Klingemann: Massen-Wirklichkeiten und Massen-Konstruktionen im NS-Staat und in der Mediengesellschaft / K.Ruoff: Ortsbetrachtungen in Clintons Amerika / U.Menzer: Georg Simmels Geschlechterphilosophie / K.Hauser: Montage von Rezeptionen einer Theaterinszenierung / Besprechungen: Ideengeschichte; Geschichte und Politik in der englischsprachigen Literatur; Feministische Medientheorie; Gesellschaftliche Krisen und Pädagogik; Frauengeschichte; Rassismus; Antisemitismus

200: Brauchen wir einen neuen Antifaschismus?

K.-D.Bogdal: Von Glatzen und Gaffern / Z.Baumann: Das Urteil von Nürnberg hat keinen Bestand. / L.Baier, P.Bordieu, R.Rürup: Vor-Überlegungen / O.Negt und W.F.Haug: Ende der Nachkriegszeit – Ende des Antifaschismus? / W.Bialas: Antifaschismus in der DDR – historisch-kritische Aufräumarbeiten / W.Kowalsky: Nicht Antifaschismus, sondern Anti-Rechtsextremismus / A.Klönne: Abschied vom Antifaschismus? / A.Hauff: Der alte Antifaschismus ist tot / Th.Laugstien: Das Heiber-Syndrom / U.Schmid: Biologen im NS-Staat / R.Alich: Neuere Forschungen zur Anthroposophie im NS / Besprechungen: Politische Philosophie; Christoph Hein; Judenbilder; Fußball; Deutscher Faschismus, Regulation und Staat

Buchhandlungen, die das Argument-Verlagsprogramm führen

- Augsburg »probuch« GmbH, Gögginger Str. 34; Tel. 0821/57 91 73
Berlin Buchladen am Savignyplatz, Carmerstr. 9; Tel. 030/313 40 17
Berlin Buchhandlung G. Zimmermann, Schloßstr. 29; Tel. 030/341 74 32
Berlin Buchhandlung Tell, Thielallee 32; Tel. 030/832 40 51
Berlin Jürgens Buchladen, Königin-Luise-Str. 40; Tel. 030/831 50 89
Berlin Argument-Buchladen, Reichenberger Str. 150; Tel. 030/611 39 83
Berlin Wohlthat'sche Buchhandlung, Rheinstr. 11; Tel. 030/851 15 09
Bremen Georg-Büchner-Buchhandlung, Vor dem Steintor 56; Tel. 0421/7 20 73
Essen Heinrich-Helne-Buchhandlung, Viehofer Platz 8; Tel. 0201/82 07 00
Frankfurt/M. Uni-Buch, Jügelstr. 1; Tel. 069/77 50 82
Frankfurt/M. Wiss. Buchhandlung Theo Hector, Gräfstr. 77; Tel. 069/77 73 03
Frankfurt/M. Karl-Marx-Buchhandlung, Jordanstr. 11; Tel. 069/77 88 07
Freiburg Jos Fritz, Politische Buchhandlung, Wilhelmstr. 15; Tel. 0761/2 68 77
Fulda Sozialwissenschaftliche Fachbuchhandlung, Friedrichstr. 24; Tel. 0661/7 49 34
Gießen Buchladen Kleine Freiheit, Bismarckstr. 9; Tel. 0641/7 18 50
Göttingen Rote Straße-Buchladen, Rote Str. 10
Hamburg ARGUMENTE, Rentzelstr. 1; Tel. 040/45 36 80
Hamburg Heinrich-Helne-Buchhandlung, Grindelallee 26; Tel. 040/441 13 30
Heidelberg Buchhandlung Schöbel & Kube, Plöck 64
Kassel ABC-Buchladen, Goethestr. 77; Tel. 0561/7 77 04
Köln Der andere Buchladen, Wahlenstr. 1; Tel. 0221/52 05 79
Köln Der andere Buchladen, Zölpicher Str. 197; Tel. 0221/41 63 25
Konstanz Zur Schwarzen Geiß, Obermarkt 14; Tel. 07531/1 54 33
Marburg Politische Buchhandlung Roter Stern, Am Grün 28; Tel. 06421/2 47 87
München BASIS, Sozialwiss. Fachbuchhandlung, Adalbertstr. 41b; Tel. 089/280 95 22
Münster ROSTA-Buchladen, Aegidiistr. 12; Tel. 0251/4 49 26
Nürnberg Bücherkiste, Jakobstr. 26
Oldenburg Carl v. Ossietzky Buchhandlung, Achternstr. 15/16; Tel. 0441/1 39 49
Osnabrück Dieter zur Helde, Osterberger Reihe 2-8; Tel. 0541/2 10 51 und 2 64 05
Regensburg Ulrich Dombrowsky, Wollwürgergasse 4; Tel. 0941/56 04 22
Saarbrücken Der Buchladen GmbH, Försterstr. 14; Tel. 0681/3 11 71
Stuttgart Buchhandlung Wendelin Niedlich, Schmale Str. 9; Tel. 0711/22 32 87
Tübingen Die Gruppe, Alternativer Buchladen GmbH, Münzgasse 15; Tel. 0707/2 33 58
Würzburg Werner Beyer, Sanderstr. 33/35; Tel. 0931/5 99 43
Schweiz Basel, Buchlade Theaterpassage, Theaterstr. 7.; Tel. 061/271 84 04
Bern, Münsterergass-Buchhandlung, Münsterergasse 41; Tel. 031/22 82 18
Zürich, Limmatbuchhandlung, Pinkus-Genossenschaft, Froschauergasse 7; Tel. 01/251 26 74
- Österreich Wien 1, Buchhandlung Heinz Kolisch, Rathausstr. 18; Tel. 0222/43 32 21
Wien 10, Karl Winter OHG, Landesgerichtstr. 20; Tel. 0222/42 12 34

Frauenbuchläden, die das Argument-Frauenprogramm führen

- Berlin Lilith Frauenbuchladen, Knesebeckstr. 86-87; Tel. 030/312 31 02
Berlin Frauenbuchladen Labrys, Hohenstaufenstr. 64; Tel. 030/215 25 00
Bielefeld bambule e.V., August-Bebel-Str. 154, Tel. 0521/6 84 61
Bochum Frauenbuchladen Amazonas, Schmidtstr. 12
Bonn Nora-Frauenbuchladen, Wolfstr. 30; Tel. 0228/65 47 67
Braunschweig Frauenbuchladen Im Magniviertel, Magnikirchstr. 4; Tel. 053/4 07 44
Bremen Frauenbuchladen Hagazussa, Friesenstr. 12; Tel. 0421/7 41 40
Dortmund frauenbuchladen zimpzicke, Adlerstr. 45; Tel. 0521/6 84 61
Düsseldorf Frauen-Bücher-Zimmer, Duisburger Str. 50, Tel. 0211/46 44 05
Frankfurt/M. frauenbuchladen gmbh, Klesstr. 27, Tel. 069/70 52 95
Göttingen Frauenbuchladen Laura, Burgstr. 3
Hamburg Frauenbuchladen »Von heute an«, Bismarckstr. 98; Tel. 040/420 47 48
Hannover Annabee Frauenbuchladen, Hartwigstr. 7; Tel. 0511/32 40 24
Heidelberg Frauenbuchladen GmbH, Theaterstr. 16; Tel. 06221/2 22 01
Kassel Aradia Frauenbuchladen, Reginastr. 14; Tel. 0561/1 72 10
Mainz Cardabela Buchladen GmbH, Frauenlobstr. 40; Tel. 06131/61 41 74
Mannheim Frauenbuchladen Xanthippe, T 3, 4; Tel. 0621/2 16 63
München Lillemor's Frauenbuchladen, Arcisstr. 57; Tel. 089/272 12 05
Tübingen Frauenbuchladen Thalestris, Bursagasse 2; Tel. 07071/2 65 90
Schweiz Bern, Frauenbuchladen, Münsterergasse 41; Tel. 031/21 12 85
Zürich, Frauenbuchladen, Stockerstr. 37; Tel. 01/202 62 74
- Österreich Innsbruck, Parnasse, Müllerstr. 6; Tel. 05222/2 39 80
Wien, Frauenzimmer, Lange-gasse 11; Tel. 0222/43 86 78
Wien, Sprachlos, Radelzkystr. 6; Tel. 0222/752 42 45