

DAS ARGUMENT 97

Editorials

Interview der Redaktion mit dem Leser	387
Das millionste ARGUMENT	389
Erich Wulff: Nähnadeln für Vietnam!	390

Marxismus und Kritische Theorie

Friedrich Tomberg Von der „Kritischen Theorie“ zur wissenschaftlichen Weltanschauung. Zur Problemlage bei A. Schmidt und W. F. Haug (I)	395
--	-----

Sexualität und Herrschaft (VII): Patriarchat

Ernest Borneman Geld im Patriarchat	449
Klaus Ottomeyer Zur Diskussion um das Patriarchat	466

* * *

<u>Kongreßbericht: 8. Internationales Krankenhaussymposium</u>	485
--	-----

<u>Besprechungen</u>	489
----------------------	-----

Schwerpunkte: Wissenschaftstheorie; Medien und
Kommunikation; Kulturpolitik; Schule und Erziehung;
Lehrerrolle; Literatur- und Geschichtsunterricht; Psychoanalyse;
Rolle der Frau; BRD

Zeitschriftenschau

DAS ARGUMENT

Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften

Herausgeber:

Wolfgang Fritz Haug

Ständige Mitarbeiter:

Wolfgang Abendroth (Frankfurt/Main), Wilhelm Alff (Bremen), Günther Anders (Wien), Hans Dieter Boris (Marburg), Frank Deppe (Marburg), Hans-Ulrich Deppe (Frankfurt/Main), Bruno Frei (Wien), Peter Furth (Berlin/West), Manfred Hahn (Bremen), Heinz-Joachim Heydorn † (Frankfurt/Main), Klaus Holzkamp (Berlin/West), Urs Jaeggi (Berlin/West), Baber Johansen (Berlin/West), Lars Lambrecht (Hamburg), Thomas Metscher (Bremen), Reinhard Opitz (Köln), Kurt Steinhaus (Düsseldorf), K. H. Tjaden (Kassel), Erich Wulff (Hannover)

Verlagsleitung und Anzeigen:

Dr. Christof Müller-Wirth, 75 Karlsruhe 21, Postfach 21 0730,

Telefon 0721 / 55 59 55, Fernschreiber 7 825 909

Redaktion:

Karl-Heinz Götze, Sibylle Haberditzl, Frigga Haug, Dr. W. F. Haug, Dieter Krause, Prof. Dr. Friedrich Tomberg, Gerhard Voigt

Redaktionssekretariat:

Rolf Nemitz, Karl-Ernst Lohmann

Redaktionsanschrift: 1 Berlin 33, Altensteinstraße 48 a

Telefon 030 / 8 31 49 15

Besprechungen

Philosophie

Zimmerli, Walter-Ch. (Hrsg.): Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik (M. Ewers) 489
(Fortsetzung auf S. VIII)



ISSN 0004-1157

Das Argument erscheint 1976 in 6 Heften (alle 2 Monate) mit einem Jahresumfang von insgesamt 1056 Seiten. Kündigung des Abonnements ist unter Einhaltung einer dreimonatigen Frist nur zum Jahresende möglich. — Preis des Doppelheftes 9,— DM; Schüler und Studenten 7,— DM (im Abonnement 7,50 DM bzw. 6,— DM). — Die Redaktion bittet die Leser um Mitarbeit am Argument, kann aber für unverlangt eingesandte Beiträge keine Haftung übernehmen. Eingesandte Manuskripte müssen in doppelter Ausführung in Maschinenschrift einseitig beschrieben und mit einem Rand versehen sein. Aufsätze sollen nicht mehr als 25 Manuskriptseiten, Rezensionen nicht mehr als 2 Manuskriptseiten umfassen. — Für unverlangt eingesandte Besprechungsbücher kann keine Haftung übernommen werden. — Copyright © Argument-Verlag GmbH, Berlin-Karlsruhe. Alle Rechte — auch das der Übersetzung — vorbehalten. — Konten: Deutsche Bank, Filiale Karlsruhe 105114, Postscheckkonto Karlsruhe 136360—759. — Gesamtherstellung: C. F. Müller, Großdruckerei und Verlag GmbH, 75 Karlsruhe 21, Rheinstraße 122, Telefon 0721/555955. I.—12. Tausend Juni 1976

Beilagenhinweis

Diese Ausgabe enthält 1 Bestellkarte des Argument-Verlages sowie einen Prospekt vom Institut für Marxistische Studien, Frankfurt/M., und vom VSA-Verlag, Berlin.

Editorial

Interview der Redaktion mit dem Leser

Auf das fiktive „Interview des Lesers mit dem Herausgeber“ (Editorial zu *Argument* 95) erhielten wir ungewohnt viele Zuschriften. Wir wurden mit Kritik und/oder Ermutigung bedacht. Aber selten waren die Urteile mit praktischen Vorschlägen verbunden oder durch uns in solche praktischen Vorschläge zu übersetzen. Wir machen deshalb ernst mit unserem Vorhaben einer Leserenquête und richten hiermit eine Reihe von (nicht fiktiv gemeinten!) Fragen an jeden Leser.

Wir bitten, die letzte Seite des vorliegenden Heftes, auf der die Fragen wiederholt sind, als Antwortformular zu verwenden. Die Auswertungsergebnisse werden wir in einem der nächsten Hefte an dieser Stelle veröffentlichen.

Fragen der Redaktion an die Leser (und die künftigen Mitarbeiter)

- 1 Seit wann und woher kennen Sie das Argument?
Sind Sie Abonnent oder beschränken Sie sich auf den Kauf einzelner Hefte (welcher?)
In welcher Ausbildung befinden Sie sich, bzw. welchen Beruf üben Sie aus?
- 2 Welche Themen, die im Argument bearbeitet worden sind, halten Sie für besonders wichtig? Welche Themen sind für Sie uninteressant, nutzlos? Welche Themen (mit welchem Nutzen?) sollten zusätzlich bearbeitet werden?
- 3 Wie beurteilen Sie das quantitative Verhältnis der Besprechungen zum Aufsatzteil? Wie die Vielfalt der im Besprechungsteil bearbeiteten Gebiete? Lesen Sie Besprechungen nur aus einigen (wenn ja, aus welchen) Gebieten oder aus allen?
Wie wären die Rezensionen besser zu schreiben? Welche Ansprüche sollen wir an unsere Mitarbeiter weitergeben?
- 4 Ist der Platz, den wir den unterschiedlichen linken Richtungen einräumen, einigermaßen sinnvoll aufgeteilt? Oder welcher politischen Richtung sollten wir mehr Platz einräumen? Welcher weniger?
- 5 Möchten Sie beim Argument als Autor mitarbeiten? Wenn ja, auf welchem Gebiet?
- 6 Halten Sie es für so sinnvoll, einen unabhängigen (bzw. nur von den Abonnenten abhängigen) Verlag wie den Argument-Verlag aufrechtzuerhalten, daß Sie sich dafür engagieren würden (z. B. Abonnenten gewinnen, Prospekte gezielt verteilen, Plakate aufhängen, an den Unis Büchertische organisieren usw.)?

Das millionste Argument

Vielleicht ist das Heft, das Sie in Händen halten, das millionste verkaufte Argument-Heft. Denn in diesen Tagen hat unsre Verkaufsaufgabe insgesamt die Millionengrenze überschritten. Die gedruckte Auflage aller bisher erschienenen Hefte liegt bei 1 121 000 (Stand: Juni 1976).

„Argument ist leider vergriffen und wird nicht wieder aufgelegt!“

„Vergriffen, wir bedauern!“ — Immer öfter schreiben uns Leser, daß sie diese Auskunft in einer Buchhandlung erhalten haben, wenn sie nach einem bestimmten Argument-Heft fragten. Die Auskunft ist unzutreffend und ihre Auswirkung für uns bedrohlich. Tatsache ist: Bis auf zwei Hefte (Nr. 25 und 27 über „Massenmedien und Manipulation“, die bisher noch nicht wieder aufgelegt worden sind) drucken wir alle vergriffenen Hefte sofort wieder nach. Es ist eine seltene Ausnahme, wenn ein Heft, wie derzeit AS 7 („Automation in der BRD“), aufgrund der Überarbeitungen zwischen der ersten und der zweiten Auflage ein paar Wochen vergriffen ist.

Der gutwillige Buchhändler kann also davon ausgehen, daß Argument-Titel so gut wie nie vergriffen sind.

Und der Leser wird lernen müssen, sich — auch in unfreundlicher werdenden Zeiten — nicht mit falschen Auskünften abspesen zu lassen, sondern auf der Bestellung der von ihm gewünschten Titel zu bestehen. Im übrigen bitten wir, uns von solchen Vorfällen zu informieren, damit wir uns mit der betreffenden Buchhandlung in Verbindung setzen können. Schließlich gibt es natürlich immer noch die Möglichkeit, direkt beim Argument-Verlag zu bestellen.

Eine Anfrage aus Portugal

„Liebe Genossen!

Eine kleine Gruppe marxistischer Studenten und Assistenten an der Universität Coimbra hat es unternommen, einen Arbeitskreis über Probleme der Literatur- und Sozialwissenschaften zu bilden. Wir meinen, daß es sehr wichtig ist (besonders nach dem 25. November!), den ideologischen Kampf mit allen Kräften zu führen — innerhalb und außerhalb der Universität . . .

Wie Ihr Euch vorstellen könnt, haben wir große Schwierigkeiten — und die finanziellen sind nicht die geringsten! Um unsere Tätigkeit fortzusetzen, brauchen wir viele Bücher und Zeitschriften, die für uns zu teuer sind.

Erst jetzt konnten wir einige Hefte des Arguments bekommen, die für uns sehr wichtig waren (als Schwerpunkt haben wir jetzt Erkenntnistheorie und Widerspiegelungstheorie), aber wir brauchen noch andere Hefte: 26, 28, 49, 64, 72, 77, 85, 90, AS 3, AS 5. Sehr wichtig wäre für uns auch ein Abonnement von Das Argument. Wir wissen, daß Ihr auch ökonomische Schwierigkeiten habt; aber wir brauchen dringend Eure Solidarität! Wenn Ihr uns diese Hefte und das Abonnement schenken könntet, wären wir Euch sehr dankbar;

Ihr könnt sicher sein, daß wir vom Argument einen guten Gebrauch machen werden! Wir hoffen, in kurzem einen guten Argument-Mitarbeiterkreis bilden zu können. Solidarische Grüße!“

Solche Bitten erreichen uns zunehmend. Da wir es jedoch seit zwei Jahren ökonomisch nicht leicht haben, stoßen wir rasch an die Grenze unserer Möglichkeit, ihnen zu entsprechen. Wir geben daher die Bitte aus Coimbra an die Freunde des Arguments weiter. Wer einen Beitrag zur Finanzierung solcher Frei-Abos leisten will und kann, der überweise eine Spende auf das Postscheckkonto des Argument-Verlags, 5745-108, Berlin/West, mit dem Stichwort „Patenschafts-Abo“.

Zum vorliegenden Heft

Nachdem es in unserem Lande, vor allem an den Universitäten, eine vielfältige Renaissance des Marxismus gibt, getragen von Teilen der jüngeren Wissenschaftlergenerationen, ist es an der Zeit, zurückzublicken auf die „Kritische Theorie“ als die — von wenigen Ausnahmen abgesehen — einzige Form, in der marxistische Gedanken bis zur Mitte der sechziger Jahre einige Verbreitung gefunden und ein esoterisches Dasein gefristet haben. Diese Form rückblickend würdigen scheint zu heißen: endgültig Abschied von ihr nehmen. Tomberg zeigt jedoch, daß dieser Abschied nicht ohne weiteres zu vollziehen ist. Wo die „Kritische Theorie“ endet und der Marxismus beginnt, das zu entscheiden fällt offenbar schon wieder in die aktuellen Kontroversen der sozialistischen Bewegung. Ein Stück dieser Kontroverse soll im nächsten Heft zwischen zwei Redakteuren dieser Zeitschrift ausgetragen werden. In einem zweiten Teil seines Aufsatzes wird Tomberg Elemente der theoretischen Konzeption von W. F. Haug kritisieren. In seiner Erwiderung wird Haug den in seinem Aufsatz „Wider den bloß verbalen Materialismus“ (Argument 92) vorgetragenen Grundgedanken präzisieren und weiterentwickeln. Im übrigen wird dieser Zweig der *Widerspiegelungs-Diskussion* mit diesen Beiträgen übergehen in die *Sozialismus-Diskussion*, weil der Angelpunkt der erkenntnistheoretischen Streitfragen letztlich auf politischer und organisatorischer Ebene liegt. Vor allem die weitgehend ungelösten Fragen des Verhältnisses der Intellektuellen und des Wissenschaftsprozesses zu den sozialistischen Organisationen und Institutionen werden im Fortgang der Diskussion behandelt werden müssen. — Auf Tombergs Aufsatz werden noch weitere Repliken erwartet. Natürlich ist auch A. Schmidt zur Erwiderung aufgefordert worden.

Der für dieses Heft angekündigte Beginn der *Sozialismus-Diskussion* mußte aus Termingründen um ein Heft hinausgeschoben werden. Zum ersten Mal erscheint im vorliegenden Heft ein Kongreß-Bericht. Diese Sparte soll in Zukunft regelmäßig ausgefüllt werden. Vor allem sollen Tagungsinformationen gebracht werden, die in der bürgerlichen Öffentlichkeit unterschlagen oder nur verzerrt wiedergegeben werden.

Erich Wulff

20 Millionen Nähadeln für Vietnam!

Vor etwas mehr als einem Jahr wurde der gigantische, von der US-Regierung unterhaltene Militär- und Unterdrückungsapparat des Thieu-Regimes von der Offensive der Befreiungstreitkräfte in wenigen Wochen hinweggefegt. Weit über eine Million Menschen hatte Thieu unter Waffen. Er besaß die dritt- oder viertstärkste Luftwaffe der Welt und das engmaschigste polizeiliche Überwachungssystem. Das alles zerbarst wie in einem apokalyptischen Traum. Die US-amerikanischen Herren und ihre wichtigsten Saigoner Befehlsempfänger brachten sich mit Hubschraubern in Sicherheit — nachdem sie in den letzten 14 Tagen ihrer Herrschaft versucht hatten, möglichst viele Ärzte, Lehrer, Techniker und Wissenschaftler dadurch aus dem Lande zu treiben, daß sie ihnen ein „kommunistisches Blutbad“ ankündigten. Dies gelang nur teilweise, der Sieg kam zu schnell. Auch die meisten Städte — vor allem Hue, Danang, Qui Nhon, Nha Trang und Saigon — fielen so unzerstört in die Hände der Befreiungsarmee.

Damit endete Vietnams 30jähriger Krieg — zwei Jahre nach dem Pariser Waffenstillstandsabkommen, in dem zugleich mit dem Abzug der Amerikaner ein militärischer status quo festgelegt worden war und politisch eine Dreier-Koalition aus der Befreiungsfront, den unabhängigen Neutralisten (der sog. Dritten Kraft) und dem Thieu-Regime der Weg bereitet werden sollte. Aber weder die Amerikaner noch Thieu hatten je beabsichtigt, die Vereinbarungen einzuhalten. Den Amerikanern gab das Abkommen die willkommene Gelegenheit, die Reste ihrer zermürbten, kaum mehr kampffähigen und in zunehmendem Maße dem Rauschgift verfallenden Armee, die eine ständige Infektionsquelle für die neuen Rekruten darstellte, aus dem Lande herauszuziehen, um damit — in einigen Jahren — in anderen Teilen der Welt wieder interventionsfähig zu werden. Die schmutzige Arbeit in Vietnam sollten nun Thieus Truppen besorgen: dazu wurden sie — vertragswidrig — ausgerüstet mit den modernsten und außer der Atombombe mörderischsten US-Waffen, wie z. B. Erstickungsbomben, und von über 25 000 technischen und politischen Beratern unterstützt, die als hochbezahlte Professionelle gegenüber „Zersetzungerscheinungen“ weniger anfällig schienen als die Millionen von Wehrpflichtigen, die von 1965 bis 1972 ihr Vietnam-Jahr absolviert hatten. Thieu war, als er zudem von Nixon das Versprechen erhielt, im Notfall würde die US-Flotte und Luftwaffe wieder eingreifen, auf diesen Handel eingegangen. Aber bereits am

Tage, an dem das Abkommen in Kraft trat, erklärte er, daß er es brechen werde. Eine Koalition mit Neutralisten oder Kommunisten komme nicht in Frage. Wo Kommunisten sich zeigten, würden sie „vernichtet“. Seine Armee erhielt den Befehl, Ortschaften, die zum Waffenstillstand die rot-blaue „Viet Cong Flagge“ hielten, zu bombardieren, oder, wenn dies militärisch machbar war, zu besetzen. Damit dies bei den ausländischen Journalisten im Land nicht zu viel unliebsames Aufsehen erregte, diese also gar nicht erkannten, welcher großer Teil des Landes sich dem Bereich der Provisorischen Revolutionären Regierung zugehörig erklärte, hatte der „Präsident“ bereits Wochen vorher Import und Verkauf blauer Textilien aller Art und blauer Farbe verboten — ja sogar ihren Besitz.

Thiëus Eroberungspläne schlugen fehl. Nach beträchtlichen Gebietsverlusten in den ersten Tagen nach dem Waffenstillstand konnte die Befreiungsarmee ihre übrigen Positionen halten, im Jahre 1974 darüber hinaus das zunächst verlorene Terrain wieder zurückgewinnen: trotz ständiger Bomben- und Artillerieangriffe und wiederholt versuchter „Befriedungs“-Aktionen. Der Abzug der meisten Amerikaner stürzte die vom Saigoner Regime verwalteten Gebiete zudem in eine von diesem nicht mehr beherrschbare wirtschaftliche Krise. Inflation und Arbeitslosigkeit gerieten in einen tödlichen Wettlauf — und dies in einem Lande ohne sozialpolitische Sicherung für den einzelnen. Die Zahl derer, die vom Krieg noch profitieren konnten, nahm rapide ab. Sie beschränkte sich nun auf die höheren Offiziere, Polizeibeamten und ministeriellen Bürokraten. So verlor das Regime seine letzte Massenbasis — die Arbeiter und Angestellten der US-Stützpunkte, die im Dienstleistungs- und Vergnügungsgewerbe Beschäftigten, aber auch die niederen Ränge der Armee, die kleinen und mittleren Beamten. Die Ersparnisse vorher reicher oder wohlhabender Familien schmolzen rasch dahin. Diese konnten für ihre verarmten Verwandten immer weniger einspringen, wie es die traditionelle Moral eigentlich gefordert hätte. Wer kein Geld mehr hatte und keine Arbeit mehr fand, dem blieb nur noch der Weg in die Bettelei oder ins Verbrechen. Diebstahl und Raub beherrschten das Straßenbild Saigons, Danangs und der anderen großen Städte des Südens. Von politischer Erpressung und Denunziation war fast jeder bedroht. Daraufhin demonstrierten im Jahre 1974 nahezu alle politischen und religiösen Gruppen im Lande gegen die Korruption und Ineffizienz des Regimes: von den Buddhisten angefangen bis zu den Rechtskatholiken und den Kriegsveteranen. Ein Ausweg aus dieser Lage wurde nirgends sichtbar, solange das Regime mit Hilfe amerikanischer Gelder und seines Polizeiapparates — der einzigen voll funktionierenden Institution — sich noch an der Macht und das Land im Krieg hielt. Kein Wunder, daß am Ende auch die Armee — eine Armee von zumeist Zwangsrekrutierten — keinen ernsthaften Widerstand mehr leisten mochte, als die entscheidende Offensive der Befreiungstreitkräfte im März 1975 begann. Sie hatte dies auch in den vorangegangenen Kämpfen kaum mehr getan — so räumte sie im letzten Quartal 1974 ein Drittel ihrer

Stützpunkte im Mekong-Delta und gab die Provinzstadt Phuoc Binh im Jahre 1975 nach wenigen Tagen matten Widerstandes auf.

Zum Schluß fing Thieu sich noch in der Schlinge seiner eigenen List. Nach dem Verlust einer Provinzstadt im zentralen Hochland (Ban Muoi Thuot), die in wenigen Stunden von den Befreiungsstreitkräften erobert werden konnte, ordnete er die kampflose Räumung dreier weiterer Provinzen an, angeblich zur „Frontbegradigung“, aber in Wirklichkeit vor allem deshalb, weil er damit den zahlungsunwillig gewordenen US-Kongreß alarmieren und zur Bewilligung einer weiteren Milliarde Dollar Militär- und Wirtschaftshilfe bewegen wollte. Aus dem geplanten Rückzug wurde die kopflose Flucht einer plündernden, brandschatzenden, mörderischen Soldateska. Diese wuchs zu einer alle militärische Disziplin niederwalzenden Lawine an und zog so rasch die noch intakten Truppenteile in ihren Sog, daß Thieu $\frac{3}{4}$ seiner Armee und seines Territoriums bereits verloren hatte und die Hauptmacht der Befreiungsarmee vor den Toren Saigons stand, als der US-Senat zur Entscheidung über die beantragte Militärhilfe kam. Für Thieus Regime war das zu spät. Einem weiteren Milliarden-Einsatz für eine so offensichtlich verlorene Sache zuzustimmen, hätte viele US-Abgeordnete ihre politische Karriere gekostet. Trotz Kissingers und Fords Beschwörungen lehnte der US-Kongreß jede zusätzliche Militärhilfe für Saigon ab. Dies nahm nun auch den letzten noch intakten Elitedivisionen Thieus den Widerstandswillen. Thieu trat zurück und verließ das Land unter dem Druck der Amerikaner, die nun, zum ersten Male seit dem Abschluß des Pariser Abkommens, plötzlich auf die Einhaltung seiner politischen Klauseln zu pochen begannen: die „nationale Versöhnung“ und die Einsetzung einer Koalitionsregierung in Saigon. Am Ende wurde das Trauerspiel noch einmal zur Posse: Thieus altersstarrer Stellvertreter Tran van Huong klammerte sich noch eine gute Woche an die „Macht“, und während Saigon dem Zugriff der Befreiungsarmee widerstandslos preisgegeben war, begann noch einmal das Gerangel um Ministerpositionen. Als die Amerikaner schließlich auch Huong zum Rücktritt zwangen und der Neutralisten-General Duong van Minh das Präsidentenpalais bezog, war dessen „Macht“ auf ein paar Kompanien von Palastwachen zusammengeschnitten. Für eine Koalition hatte er nichts mehr anzubieten. Ihm blieb nur noch die bedingungslose Kapitulation.

Nach der Befreiung blieb das von den Amerikanern angekündigte Blutbad aus. Die kluge Informationspolitik der Vietnamesen zwang Dutzende von westlichen Journalisten, die im Lande geblieben waren, sich davon zu überzeugen, daß die nationale Versöhnung tatsächlich praktiziert wurde. Noch nie haben die Sieger in einem Krieg — und schon gar nicht in einem, der auch ein Bürgerkrieg war — so vollständig auf Rache und Abrechnung verzichtet wie jetzt die Vietnamesen. Festzuhalten bleibt, daß es vietnamesische Kommunisten waren, die nicht nur der nationalen Sache, der Gerechtigkeit und dem Fortschritt, sondern auch der Vernunft und der Menschlichkeit zum Sieg verhalfen — nach ihrem Sieg.

Das hat für eine Weile die Propaganda-Strategie der US-Regierung und der mit ihrer Vietnam-Politik sympathisierenden Massenmedien aus dem Konzept gebracht. Es schien ihnen dann noch das Beste, eine Weile überhaupt zu schweigen. Zu schweigen, bis ihre Niederlagen in Danang und Saigon, den Dien-Bien-Phus¹ der neokolonialistischen Aggression, in Vergessenheit geraten waren. Zu schweigen aber auch, bis keiner mehr von der Vernunft und Menschlichkeit dieses Sieges sprach.

Diese Schweigepause der imperialistischen Propaganda an Sachen Vietnam scheint nun dem Ende zuzugehen. Sie meint, nun einen neuen Angriffspunkt gefunden zu haben: die Schwierigkeiten beim Wiederaufbau der Lebensgrundlagen der von ihren Auftraggebern wirtschaftlich, sozial und kulturell zugrundegerichteten Großstädte des Südens, besonders Saigons. Mehrere Millionen Menschen, die Offiziere und Soldaten, die Polizisten und Bürokraten, aber auch die Hoteliers, die Kleinhändler, die Dienstboten und die Prostituierten mitsamt ihren Familien, die von den — für die meisten von ihnen durchaus knapp bemessenen — Almosen der Amerikaner gelebt hatten, müssen nun — wie ihre anderen Landsleute auch — das Lebensnotwendige selber produzieren, — aber auch die Überschüsse, die nötig sind, um das zerstörte Land aufzubauen und aus seiner Armut zu befreien. Dazu ist Überzeugungsarbeit nötig, die von den bürgerlichen Zeitungen als „kommunistische Indoktrination“ ausgegeben wird. Und es geht für manchen einzelnen, besonders für diejenigen, die vorher von ihren Verbindungen zu den Amerikanern lebten und deshalb weniger mühevoll arbeiten mußten, auch nicht ohne Härten ab. Millionen Flüchtlinge müssen in ihre Dörfer zurück, um die landwirtschaftliche Produktion wieder voll eingang zu bringen. Bisher ist niemand dazu mit Polizeimaßnahmen gezwungen worden. Aber allein das Elend in den Städten treibt viele zurück

1 Jules ROY, ehemaliger Oberst der französischen Kolonialarmee, nannte die Schlacht von Dien-Bien-Phu, in der diese Armee 1954 von den vietnamesischen Volksbefreiungskräften vernichtend geschlagen wurde, das „Stalingrad des weißen Mannes“, d. h. den Anfang vom Ende des klassischen Kolonialismus. Der Sieg des vietnamesischen Volkes 1975 beinhaltet eine ähnliche historische Wende. Hier scheiterte — endgültig — der unter dem Einsatz aller modernen Vernichtungsmittel — außer der Atombombe — unternommene Versuch einer neokolonialistischen Aggression auf fast noch dramatischere Weise. Die USA mußten Waffen und Kriegsgüter im Werte von mehreren Milliarden Dollar unversehrt in Vietnam zurücklassen, darunter moderne Hafenanlagen, elektronische Überwachungssysteme, Tausende von Panzern und Lastwagen, und sogar frisch gelieferte, noch gar nicht ausgepackte Jagdbomber letzter Bauart. In den Bildern dieser Kriegsbeute, die vom Fernsehen und in Illustrieren in der ganzen Welt verbreitet wurden, ist das Ausmaß der politischen und militärischen Niederlage der US-Regierung sinnlich faßbar geworden.

aufs Land. Daß dies notwendig ist zum wirtschaftlichen Überleben Vietnams, zur Festigung einer agrarischen Produktionsbasis, ohne die eine industrielle und technische Fortentwicklung zu größerem Wohlstand aus eigener Kraft, befreit von neokolonialer Abhängigkeit, undenkbar wäre, dies muß der Propaganda von der Ausbeutung des angeblich „reichen“ (weil bislang „marktwirtschaftlich orientierten“) Südens durch den „puritanischen“ und „armen“ (weil kommunistischen) Norden immer wieder entgegengehalten werden. Denn diese Propaganda versucht, das Schwinden des Scheinwohlstandes in den Großstädten des Südens (genauer gesagt, der Warenfülle aus den Läden oder vom Schwarzmarkt) zum Beweis der Unterlegenheit der sozialistischen Gesellschaftsordnung aufzubauen.

Zum Notwendigen, das geschehen muß, gehört im Süden neben der vollen Wiederaufnahme landwirtschaftlicher Produktion auch die Wiederbelebung des dörflichen Handwerks. Dieses war, außer durch die Bomben, besonders in den letzten 15 Jahren vor der Befreiung auch durch die neokolonialistische Wirtschaftspolitik, durch Importe billiger Fertiggüter, zugrunde gerichtet worden. Mit der jetzt nötigen rigorosen Beschränkung dieser Importe findet das Kleinhandwerk wieder eine lebenswichtige Aufgabe. Zudem kann es zumindest einen Teil des Heeres der großstädtischen Arbeitslosen absorbieren. Zu den Gütern, die überall — auch auf dem Dorf — produziert werden müssen, gehören Kleidungsstücke aller Art — und damit sind wir bei den 20 Millionen Nähnadeln.

Die Vietnamesen haben die „Hilfsaktion Vietnam“ um diese Nähnadeln gebeten. Sie haben uns damit ihre Armut offenbart, was für ein gerade aus den Ketten des Kolonialismus und Imperialismus befreites Land beileibe nicht selbstverständlich ist. Diese Nähnadeln sind ein wichtiges Produktionsmittel. Auch mit ihrer Hilfe wird der Grund gelegt für den Wiederaufbau und die wirtschaftliche Entwicklung des Landes aus eigener Kraft. Der imperialistischen Propaganda von der Unterlegenheit des Sozialismus kann auf die Dauer nur eine auch materiell überzeugende Wirklichkeit entgegengesetzt werden, die dieser Lüge widerspricht. Menschen, die Arbeit — und Kleider — haben, tragen dazu bei. Also auch unsere Nähnadeln. Wir rufen deshalb dazu auf, für den wirtschaftlichen Aufbau Vietnams, für 20 Millionen Nähnadeln und andere wichtige Produktionsmittel zu spenden.

Spendenkonto:

Hilfsaktion Vietnam e. V., Bank für Gemeinschaft Düsseldorf Konto
10 16250300 oder Postscheckkonto Essen 900 40 430

Friedrich Tomberg

Von der „Kritischen Theorie“ zur wissenschaftlichen Weltanschauung

Gegenwärtige Tendenzen der Rezeption des Marxismus in ihrer unterschiedlichen Aufarbeitung durch Alfred Schmidt und W. F. Haug

Das Verhältnis der Intelligenz zur Arbeiterklasse hat sich im Laufe der Zeiten sehr gewandelt. Die gesellschaftliche Entwicklung hat eine Annäherung in der sozialen Existenz hervorgebracht. Den wissenschaftlich oder literarisch produzierenden *Intellektuellen*, denen aus ihrer Lebensweise wie aus ihrem Selbstverständnis heraus die ideologische Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft eine ihnen ganz natürlich erscheinende Angelegenheit ist, fällt es jedoch nach wie vor schwer, den Wandel zu begreifen und Konsequenzen daraus zu ziehen. Immerhin ist es auch früher schon nicht wenigen von ihnen gelungen, sich dem *Marxismus* zuzuwenden und damit die Sache der Arbeiterklasse auch zu ihrer eigenen Angelegenheit zu machen. Andere gelangten lediglich zu einer eher ambivalenten Haltung. Einerseits gestanden sie der Arbeiterklasse durchaus den bestimmenden Platz zu, den die marxistische Theorie ihr in der politischen Praxis zuweist, und sie waren auch bereit, nach Kräften in den Klassenkämpfen mitzuwirken; andererseits mochten sie jedoch ihre bürgerlich ungebundene Existenz nicht aufgeben und kamen von dem Gedanken nicht los, daß es in aller politischen Praxis letztlich doch nur um die Freiheit intellektueller Existenz gehen könne, den Intellektuellen daher auch die Funktion einer Avantgarde zukomme.

In dieser Ambivalenz wurzelt die sogenannte *Kritische Theorie*. Gegenwärtig scheint sie hierzulande bei den fortschrittlichen Intellektuellen weitgehend durch den Marxismus verdrängt. Es wäre jedoch merkwürdig, wenn ausgerechnet in jenem westeuropäischen Lande, in dem die Arbeiterklasse ihr Interesse nur erst wieder schwach wahrnimmt, die bürgerlichen Intellektuellen in Scharen auf den Standpunkt dieser Klasse gelangt sein sollten. Eher ist zu vermuten, daß häufig da, wo der Marxismus redengewandt vertreten wird, sich in Wirklichkeit nur eine Modifikation der Kritischen Theorie zu Wort meldet.

Wenn dem so ist, dann liegt auch die Umkehrung, daß nämlich die Kritische Theorie sich zum Marxismus erklärt, auf der Hand. Im Gegensatz zum sogenannten parteioffiziellen Marxismus ist die Kritische Theorie nicht unlösbar mit einer politischen Praxis verbunden. Nach ihrem Muster sich den Marxismus anzu eignen, erfordert nur ein bestimmtes Einverständnis und theoretische Sicht-

weisen, die durchaus in streitbarer Gesinnung zum Ausdruck kommen können, nötigt den einzelnen aber deshalb noch nicht, sich in seinem Denken und Tun von irgend jemand hereinreden zu lassen. Solange die bürgerliche Gesellschaft besteht und das Bewußtsein der Gebildeten auch unter ihren Verächtern prägt, werden also wohl Konzeptionen von Art der Kritischen Theorie im Schwange bleiben — sei es unter ihrem eigenen Namen, sei es als untergründige Strömung im marxistischen Fahrwasser.

Die Vermischung der ideologischen Standpunkte erschwert aber die Auseinandersetzung zwischen ihnen. Und ohne eine solche Auseinandersetzung kann es nicht zu jener theoretischen Klärung kommen, deren alle fortschrittlich gesinnten Kräfte, welcher Färbung auch immer, auf der Suche nach einem gemeinsamen Weg zur Erhaltung und Weiterentwicklung der demokratischen Tradition bedürfen.

Unter diesem Gesichtspunkt eignen sich die Schriften *Alfred Schmidts* ganz besonders zur Probe aufs Exempel. Nachdem nämlich Adorno noch Kritische Theorie und Marxismus so weit wie möglich auseinanderdividiert hatte, gibt sein Nachfolger Alfred Schmidt sich Mühe, sie wieder nahtlos ineinandereinzufügen. Kritische Theorie gilt ihm wiederum — wie zu den Zeiten des Anfangs — als Spielart des Marxismus (vgl. WM, 5)¹. Vielen Intellektuellen, die, in der bürgerlichen Bildungswelt großgeworden, sich mit dem Denken von Marx anzufreunden suchen, mag daher Schmidt als der Marxist comme il faut gelten, da er einen Weg zu weisen scheint, der es möglich macht, sich den ganzen Reichtum der Marxschen Theorie anzueignen, ohne dabei die Eigenständigkeit des Denkens zugunsten einer doktrinär verordneten Scholastik aufgeben zu müssen.

Den hauptsächlichen Differenzpunkt, zu dem die nachfolgende Analyse in beharrlicher Kleinarbeit endlich gelangt, hat kürzlich *Wolfgang Fritz Haug* in einem Beitrag zur Widerspiegelungsdiskussion dieser Zeitschrift unverblümt beim Namen genannt — wenn auch nicht in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie. Haug plädiert dafür, den Marxismus trotz aller möglichen Bedenken als *wissenschaftliche Weltanschauung* zu begreifen. Er argumentiert aber nicht von der Höhe eines vorhandenen Systems herab, sondern bemüht sich, von den Voraussetzungen her, die aus

1 Auf die Schriften von Alfred Schmidt wird durchgehend im Text selbst mit folgenden Abkürzungen verwiesen:

- Erkth = Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, hrsgb. v. A. Schmidt, Frankf. a. M. 1969 (Einleitung)
 Ex = Existentialismus und Marxismus, Nachwort, Frankf. a. M. 1965
 Fb = Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973
 Nat = Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankf. a. M. 2. Aufl. 1971 (1. Aufl. 1962)
 pol. Ök. = Kritik der politischen Ökonomie heute, hrsgb. von W. Euchner u. A. Schmidt, Frankf. a. M. 1968
 WM = Was ist Materialismus? München 1975 (Koautor Werner Post)

unserer besonderen Sozialisation heraus für unser bewußtes Denken mehr oder weniger maßgebend gewesen sind, einen Begriff wissenschaftlicher Weltanschauung allererst zu erarbeiten. Damit zwingt er nun auch die Kritische Theorie auf jenen Punkt, an dem sie nicht umhin kommt, Farbe zu bekennen.

Kein Intellektueller wird als Marxist geboren. In unserer Gesellschaft sind wir alle zunächst in gewissem Grade Anhänger der Kritischen oder einer ähnlichen Theorie, sobald unser Denken sich nur nach links wendet. Der erste Teil der vorliegenden Analyse wird hoffentlich überzeugend dartun können, daß auch noch so weitgehende Anleihen beim Marxismus die Kritische Theorie als eine Position fortschrittlicher Intelligenz heute nicht mehr retten können, so sehr es darauf ankommt, deren einst in ihren Anfängen gewonnene Einsichten nicht mehr preiszugeben. Im zweiten Teil geraten dann folgerichtig jene Probleme in den Blick, die sich jedem heute stellen, der weder durch die Dogmatik der Kritischen Theorie sich vom Fortschritt seines Denkens abhalten lassen will, noch es vermag oder auch nur für sinnvoll hält, sich in einem vorhandenen System wissenschaftlicher Weltanschauung bequem einzunisten, ohne durch eigene Einsicht sich dazu genötigt zu wissen. Auch hier ist Auseinandersetzung notwendig, aber sie ist von wesentlich anderer Art als im ersten Teil. Denn nun geht es nicht mehr um die Frage, ob und wie die Kritische Theorie durch den Marxismus wieder aufgewertet werden könnte, sondern wie man es anstellen muß, die Kritische Theorie durch den Marxismus zu überwinden bzw. ihr von der erkennend erreichten marxistischen Position her ihre wissenschaftlichen und politischen Schranken nachzuweisen. Ebenso wenig aber, wie in sozialistischer Politik die Errungenschaften der bürgerlichen Demokratie einfach zu negieren wären, kann es in der wissenschaftlichen Theorie des Sozialismus die Absicht sein, das Prinzip eigenständigen, kritischen Denkens, wie es der Kritischen Theorie immanent ist, außer Kraft zu setzen. Darf so die Argumentation für wissenschaftliche Weltanschauung durchaus Wesentliches auch aus der Kritischen Theorie mit aufnehmen, so wird es um so schwerer, die wirklichen Positionen, die in der Diskussion vertreten werden, auszumachen. Im Vordergrund des Interesses sollte auf dem Denkweg, auf dem wir uns gegenwärtig befinden, ohnehin weniger das starre Gegeneinander von Positionen stehen, als vielmehr der Prozeß der Bemühung um jene Erkenntnisse, um die heute in der gesellschaftlichen Praxis und um ihrer willen nicht mehr herumzukommen ist.

Wo die strittigen Punkte liegen, läßt sich der Widerspiegelungsdiskussion schon entnehmen. Doch blieb vieles noch ungeklärt. Aus der Auseinandersetzung mit Alfred Schmidt heraus und in Aufarbeitung wie in Kritik der Argumentation W. F. Haugs soll hier nun versucht werden, ein Stück Wegs weiter zu kommen. Je mehr es gelingt, in solidarischem Streit um Grundfragen der marxistischen Theorie diese selbst von ihren Begründungen her sich produktiv

anzueignen, um so deutlicher wird sich auch die Grenzlinie markieren lassen, die den Marxismus von der Kritischen Theorie unverwischbar unterscheidet.

I. Der „Kritischen Theorie“ neuerliche Bemühungen um den Marxismus: Über einen untauglichen Versuch Alfred Schmidts

1. Alfred Schmidt — ein orthodoxer Marxist?

Unter den Intellektuellen und Wissenschaftlern, die sich als Marxisten verstehen, herrscht ein lebhafter Streit über das Verhältnis des Marxismus zu seiner eigenen Tradition. Manche möchten, ein diesbezügliches Aperçu mißbrauchend, nicht einmal Marx selbst den Marxisten zurechnen, andere sehen erst in Engels den ersten Abweichler, vor allem aber ist immer wieder Lenin Stein des Anstoßes. Wer auch seinen Lehren im Prinzip uneingeschränkt zustimmt, gilt als Anhänger eines orthodoxen Marxismus, womit eine *contradictio in adjecto* ausgedrückt sein soll.

Zu unserer Überraschung scheint Alfred Schmidt keine Bedenken zu tragen, in den Ruf eines orthodoxen Marxisten zu geraten. Ebenso wie Lenin gilt auch ihm als „erkenntnistheoretische Ausgangsthese des Materialismus“ die Behauptung der „bewußtseinsunabhängige(n) Existenz des gegenständlichen Seins“, das er durch objektive Gesetze bestimmt sieht. „Materialismus überhaupt heißt“, so formuliert er einmal kurzgefaßt, „die Gesetze der Natur bestehen unabhängig und außerhalb von Bewußtsein und Willen der Menschen“ (Nat, 97; vgl. auch 55). Auch ist es für Schmidt keine Frage, daß wir vermöge unserer Sinne in der Lage sind, die an sich seiende Natur zu erkennen. „Für die materialistische Theorie“, erklärt er, „besteht wie für Hegel zwischen dem An-sich und dem Für-uns der Dinge ... keine prinzipielle Schranke. Mit den Erscheinungen der Natur erfassen die Menschen immer auch ihr Wesen“ (Nat, 124). Schmidt beruft sich ausdrücklich auf das auch bei manchen Marxisten verpönte „Alizarin-Beispiel“ von Engels und verteidigt es gegen die Einwürfe, die schon Lukács in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ dagegen erhoben hat (Nat, 124 Anm. 138). Schmidt hebt hervor, daß es sich bei der Realitätserkenntnis keineswegs um bloße „Ideologie“ im Sinne der Wissenssoziologie handele, sondern um „Spiegelung der wirklichen Natur“ (Nat, 127). Er zieht Lenin heran, der in „Materialismus und Empiriekritizismus“ dargetan habe, daß Objektivität und geschichtliche Bedingtheit der Naturerkenntnis einander nicht ausschließen. Als Beleg führt er eine Textstelle an, in der es heißt: „Geschichtlich bedingt sind die Konturen des Bildes, aber unbedingt ist, daß dieses Bild ein objektiv existierendes Modell wiedergibt“ (Nat, 126, Anm. 144). Ebenso wie Lenin beruft er sich auf die bekannte Äußerung, die Engels über das „Kriterium der Praxis“ getan hat (Fb, 233 Anm. 516). Kurz und gut: Im Materialismusverständnis Alfred Schmidts fehlt nahezu keines der wesentlichen Momente aus der Leninschen Materiebestimmung und des ihr inhärenten Widerspiegelungstheorems.

Auch der Gebrauch von Ausdrücken wie „Original“ und „Kopie“, die er schon bei Feuerbach zur Kennzeichnung der Erkenntnis findet, stört ihn nicht (Fb, 90 f.). Schmidt interpretiert die Feuerbachsche Auffassung im Sinne von Marx, der das „Ideelle“ als das „im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ bestimmt habe (Fb, 90 Anm. 51), sieht darin jedoch eine wenig glückliche Formulierung (Nat, 106). Er hebt die Auffassung Feuerbachs hervor, daß das Denken den objektiven Zusammenhang der Natur immer nur annähernd widerspiegele, und bemerkt anerkennend: „Sein Abbild-Realismus ist kritisch“ (Fb, 91). Demselben Alfred Schmidt gilt dieselbe Auffassung jedoch an anderem Ort als „dogmatischer Abbild-Realismus“. Freilich ist hier nicht von Feuerbach die Rede, sondern von Lenin. Sein „Materialismus und Empirio-kritizismus“, meint Schmidt jetzt mit deutlich entschuldigendem Unterton, sei wohl mehr parteigeschichtlich als philosophisch relevant (Erkth, 8).

Was macht den im Falle Feuerbachs als kritisch anerkannten Abbild-Realismus bei Lenin mit einem Mal dogmatisch? Schmidt läßt nur einen Unterschied erkennen: Feuerbach habe von der Identität von Denken und Sein gesprochen, womit er die Erkennbarkeit des Seins gemeint habe (Fb, 90); demgegenüber hält Schmidt Lenin vor, er behaupte die „unaufhebbare Differenz von Begriff und zu begreifender Sache“ (Erkth, 8). Ein seltsamer Vorwurf. Kann es denn eine materialistische Abbildtheorie geben, die Sein und Denken in eins zusammenfallen läßt? Feuerbachs Behauptung der Identität beider kann doch, wenn sie materialistisch gemeint sein soll, nicht in Frage stellen wollen, daß die Dinge, auch dann, wenn sie im Bewußtsein erkennend abgebildet sind, nach wie vor unabhängig von diesem Bewußtsein real vorhanden sind?! Ein Zusammenfallen von Begriff und Sache kann es doch nur da geben, wo die Sache selbst in ihrem Wesen begrifflicher Natur ist, so daß der begreifende Geist in der äußeren Sache schließlich nur sich selbst erkennt, sich daher in diesem Erkennen mit sich selbst zusammenschließt und Subjekt und Objekt auf der Seite des Subjekts zu ein und demselben in der Form eines alles umfassenden, eines „absoluten“ Wissens werden. Das aber ist kein Materialismus mehr, sondern purer Hegelscher Idealismus. Schmidt kann doch unmöglich gemeint haben, der *Materialist* Lenin habe eine *idealistische* Erkenntnistheorie vertreten müssen. Und er selbst, versteht er sich nicht als Marxisten und damit als Materialisten und hat er nicht ausdrücklich das „Dasein der Dinge unabhängig von unserem Bewußtsein“ als grundlegendes Theorem eines jeglichen Materialismus hervorgehoben (Fb, 233)?!

Sehen wir — mißtrauisch geworden — etwas genauer zu, so fällt uns auf, daß Alfred Schmidt da, wo er die objektive Realität der Natur hervorhebt, in der Regel ein gewisses Aber anschließt. Versteht er unter Materialismus, daß die Gesetze der Natur unabhängig von unserem Bewußtsein bestehen, so heißt ihm dialektischer Materialismus: „die Menschen können sich dieser Gesetzmäßigkeiten nur

versichern durch die Form ihrer Arbeitsprozesse hindurch“ (Nat, 97). Zwar spreche Marx wie Feuerbach von der Priorität der äußeren Natur, jedoch mit dem kritischen Vorbehalt, „daß alle Priorität nur eine innerhalb der Vermittlung sein kann“ (Nat, 18 f.). Das Vermittelnde ist auch hier wieder die Arbeit, in der die gesellschaftliche Praxis sich gründet. Damit ist eine richtige und wichtige Abgrenzung des marxistischen vom bürgerlichen Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts angesprochen. Freilich, nicht überall, wo die Natur zur Kenntnis genommen wird, wird sie im gleichen Augenblick und schon gar nicht von derselben Person auch bearbeitet. Dennoch ist auch hier die Vermittlung wirksam. Sie macht sich sowohl auf der Seite des Subjekts wie auf der Seite des Objekts geltend. Auf der Seite des Objekts, weil die Realität, die wir um uns herum erblicken, durchweg von menschlicher Einwirkung geprägt ist; nicht einmal am Himmel befindet sich — seit der Landung der sowjetischen Sonde auf dem Mond — mehr ausnahmslos unberührte Natur. Natürlich ist das An-sich-Sein der Dinge davon nicht betroffen. Nach einem bekannten Wort von Marx, das auch Schmidt zitiert, kann der Mensch in seiner Produktion nur verfahren wie die Natur selbst, „d. h. nur die Formen der Stoffe ändern“ (Nat, 121). Da die Menschen sich in der Natur, nachdem sie sie nach ihren Zwecken umformten, vergegenständlicht haben, verhilft ihnen die Erkenntnis der äußeren Realität auch immer zu einem näheren Begreifen ihrer selbst. Doch ist die Möglichkeit dieser Erkenntnis ebenfalls — und das ist nun die subjektive Seite — durch die historische Praxis bestimmt. Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewußtsein, und nur, was in ein so bestimmtes Bewußtsein hineinpaßt, kann von uns auch begriffen werden. Damit sind unserer Erkenntnis Schranken gesetzt, nicht aber ist Erkenntnis dadurch unmöglich gemacht. Es scheint ganz in diesem Sinne, wenn Alfred Schmidt bemerkt: „Das An-sich erscheint immer so, wie es für uns als jeweils historisch Begrenztes erscheinen muß, was bedeutet, daß Subjektivität . . . als gegenständliche Praxis eingeht in alle möglichen Fakten, ohne daß deshalb die Objektivität unseres Wissens ‚historisch‘ aufgelöst würde“ (pol. Ök., 50). Hier gibt es keine wesentliche Divergenz zwischen Lenin und Schmidt. Wir finden uns auf gutem orthodoxem Boden. Lesen wir aber Schmidts Ausführungen im Zusammenhang, so fühlen wir diesen Boden eigentümlich wanken. Wir erfahren z. B. über die Vermittlungsrolle der Arbeit näherhin folgendes:

„Die Arbeit ist uno actu ein Vernichten der Dinge als unmittelbarer und ihr Wiederherstellen als vermittelter. Weil immer schon durch geschichtliche Arbeit filtrierte, stellen die unabhängig vom Bewußtsein existierenden Dinge, gerade in dieser Unabhängigkeit etwas Gewordenes dar, ein ins Für-uns übersetztes An-sich. Damit entfällt auch die primitive Vorstellung von der Erkenntnis als Abbild, bei der Bewußtsein und Gegenstand einander schroff entgegengesetzt werden und die für letzteren konstitutive Rolle der Praxis außer Betracht bleibt. Die gegenständliche Welt ist kein bloß abzubildendes An-sich, sondern in hohem Maße ein gesellschaftliches Produkt“ (Ex, 154).

Fangen wir bei dem letzten Satz an! Es wird gesagt, die gegenständliche Welt sei in hohem Maße ein gesellschaftliches Produkt. Hier kann wohl nicht vom unermesslichen Weltall, sondern nur von unserer kleinen Erde und auch da nur von ihrer Oberfläche die Rede sein. Und selbstredend haben wir kein einziges Atom dieser Welt selbst erzeugt, sondern wir haben das an sich Vorhandene nur in seiner Form verändert. Was soll dann aber heißen: Diese Welt sei kein bloß abzubildendes An-sich? Sie ist da; und sie läßt sich erkennen, also — im Sinne der marxistischen Erkenntnistheorie — abbilden. Darin liegt, daß ihr An-sich in ein Für-uns übersetzbar ist. Das alles geschieht, wie Marxisten wissen, innerhalb einer gesellschaftlichen Praxis, die selbst wieder als Kriterium für die Richtigkeit der Erkenntnis fungiert. Alfred Schmidt äußert sich häufig selbst in diesem Sinne. Hier aber diffamiert er auf einmal seine eigene Auffassung als primitiv. Der Grund dafür ist in dem geheimnisvollen ersten Satz des Zitats ausgesprochen, der sofort verständlich wird, wenn wir ihn als idealistisch gedacht auffassen. Hegel könnte so sprechen — aber der Materialist Alfred Schmidt?

Um herauszubekommen, was wirklich gemeint sein könnte, gehen wir im Text ein paar Zeilen zurück und werden noch mehr verwirrt.

„Zwar geht“, erfahren wir, „das materielle Sein jeder Gestalt der historischen Praxis als extensive und intensive Unendlichkeit voraus. Aber soweit es für die Menschen bedeutsam wird, ist es gar nicht jenes abstrakt-materielle Sein, das in seinem genetischen Primat von der Theorie als materialistischer unterstellt werden muß, sondern ein Zweites, ein durch geschichtliche Arbeit Angeeignetes“ (Ex, 151).

Hier wird, so darf man den Anfang des Zitats doch wohl verstehen, die Objektivität der äußeren Realität, des „materiellen Seins“, konstatiert, obgleich nicht einzusehen ist, wieso nur von einem genetischen Primat gesprochen werden soll. Sobald diese Materie jedoch für die Menschen bedeutsam wird, soll sie irgendwie aufhören, sie selbst zu sein, sie soll ein anderes geworden sein, ein „Zweites“, durch geschichtliche Arbeit Angeeignetes, ein „Naturbild“, wie es einen Satz später heißt. Was soll dieser — im folgenden so genannte — Gegensatz zwischen „abstrakt-materiellem“ und „gesellschaftlich vermitteltem“ Sein bedeuten? Gewiß, vom Sein bloß als von einem bewußtseinsunabhängigen zu reden, ist eine äußerste Abstraktion. Im Marxismus erfolgt sie im Zusammenhang mit dem Begreifen dieses Seins als eines in gewissem Grade durch Arbeit Angeeigneten. Dadurch wird diese Abstraktion aber nicht falsch. Falsch würde sie nur, wenn wir sie aus ihrer Beziehung auf den vorausgesetzten Zusammenhang herauslösen würden. Andererseits wird kein Marxist behaupten, er habe, indem er die objektive Realität als Materie bestimmte, damit schon irgendetwas Konkretes erkannt. Theoretisch, für den Behuf wissenschaftlicher Erkenntnis ist diese Definition wirklich das Allerallgemeinste, wenngleich nicht

überflüssig oder nebensächlich, da das Einzelne nur durch das Allgemeine und das Konkrete nur auf dem Weg über die Abstraktion bestimmt werden kann. In praktischer Hinsicht kann diese Reduktion der Vielfalt unseres Wissens auf die abstrakteste Bestimmung sogar von größter Bedeutung sein, wie wir aus der Auseinandersetzung Lenins mit den Empiriokritizisten ersehen.

Wo aber bleibt bei Schmidt die Materie, wenn sie erst angeeignet wurde? Ihr wurde ohnehin nur ein genetisches Primat zugestanden, das jedoch auch noch relativiert wird, indem von der Naturgeschichte gesagt wird, sie setze die von bewußten Subjekten gemachte Menschengeschichte voraus und sei nur als deren rückwärtige Verlängerung aufzufassen (Nat, 40). Schmidt gibt zwar, mit Feuerbach, zu, daß körperliches Tun die „Naturbasis als einen bewußtseinstranszendenten Gegenblock“ voraussetze, doch fügt er hinzu, die sinnliche Welt sei „immer auch ein Produkt der Industrie“ (Nat, 120). Die ganze sinnliche Welt — auch Himmel, Mond und Sterne? Und nicht nur das! „Alle Arbeit“, behauptet Schmidt in gemeinter Übereinstimmung mit Feuerbach, „ist Arbeit an einem festen Sein, das sich jedoch gegenüber den Subjekten ebensowohl ein Nichtiges, Durchdringbares erweist“ (Nat, 19). Das feste, materielle Sein ein Nichtiges? Was Lenin nicht glauben wollte, ist es also doch möglich, daß Materie verschwinden kann? Nein, denn dem „Vernichten“ entspricht, wie wir schon wissen, ein „Wiederherstellen“. Nur daß jetzt die Materie nicht mehr Materie, nicht mehr bewußtseinsunabhängige Realität ist, sondern ein „Zweites“, ein „Naturbild“. Soll das heißen: Wir haben die Natur nur als Bild, dem keine äußere Realität entspricht, in unserem Bewußtsein? Dann ließe sich freilich von Widerspiegelung nicht mehr sprechen. Der „schroffe Gegensatz von Subjekt und Objekt“ wäre überwunden, die Identität von Denken und Sein wäre hergestellt. Aber auch der Materialismus wäre verlassen. Und stattdessen wäre eine eindeutig idealistische Position bezogen worden.

Für Marx sei „alles Natursein ein je schon ökonomisch bearbeitetes und damit begriffenes Natursein“ (Nat, 58; Sperrung vom Autor), behauptet Schmidt. Heißt das, daß die äußere Realität für Marx—Schmidt auf die in der Arbeit Hergestellte reduziert, daß Natur („alles Natursein“) identisch ist mit menschlichem Produkt? Und soll etwa das Wesen dieser Produktion auch noch auf das Begreifen reduziert werden, so daß es sich nur um eine bewußtseinsimmanente Gegenständlichkeit handeln könnte? Dann wird allerdings, wie Schmidt fortfährt, „die Frage nach der dialektischen oder nicht-dialektischen Struktur dieses Seins . . . eine rein *scholastische Frage*“ (Nat, 58). Dann enthält vielmehr die „Theorie selber schon die Dialektik der Natur“ (Nat, 57), und die Materie, derart „als in sich dialektisch strukturiert“ dargestellt, hört auf, „Materie im Sinne der exakten Naturwissenschaft zu sein, auf welche Engels und seine russischen Nachfolger ihre Ansicht glauben stützen zu können“ (Nat, 56).

Natürlich weist Schmidt, als gestandener Materialist und Marxist, allen Verdacht des Idealismus weit von sich. Er grenzt sich ausdrücklich gegen Hegel ab, für den der Produktionsprozeß, trotz großartiger empirischer Einsichten im einzelnen, im ganzen doch ein geistiger bleibe (Nat, 21). Gleichzeitig gesteht er unbefangen: „Daß die Welt eine durchs Subjekt vermittelte ist, sieht der Idealismus richtig“ (Nat, 20). Also: Wo Welt ist, da ist sie durch das Subjekt vermittelt. Und wo kein Subjekt ist, kann demzufolge auch keine Welt sein. Wenn die Welt nicht als Materie, als subjekt-unabhängige Realität begriffen werden kann, was bleibt da noch, als sie vom Subjekt selbst produziert zu denken? Schmidt fährt denn auch fort, daß Marx das „Pathos des Erzeugens“ mit den Idealisten von Kant bis Hegel gemein habe, nur sehe er als Erzeuger einer gegenständlichen Welt weder den Hegelschen Weltgeist noch irgendeine materielle Weltsubstanz an, sondern den gesellschaftlich-historischen Lebensprozeß der Menschen (Nat, 20). Wie man sieht, eine ausdrückliche Absage an den Idealismus. Fragt sich nur, wo wir den gesellschaftlich-historischen Lebensprozeß denn finden. Soll er eine gegenständliche Welt erzeugen können, so muß er selbst gegenständlich real vorhanden sein. In der Tat ist er in der äußeren Realität auch anzutreffen. Diese äußere Realität soll aber genau besehen gar nicht so recht aus sich heraus und auch nicht als solche wahrnehmbar existieren, sondern sie soll Produkt sein, Produkt jenes Lebensprozesses, der ihr selbst objektiv schon angehört. Ist das nicht die berühmte Schlange, die sich selbst in den Schwanz beißt? Das nun wiederum auch nicht. Was Schmidt wirklich meint, läßt sich, mit seinen eigenen Worten, so ausdrücken: „es steckt in jedem Stück der von uns erfahrenen Realität die historische Praxis ganz“. Ein harmloser Satz, dem man sogar so, wie man glaubt, ihn verstehen zu müssen, zustimmen möchte. Doch dann folgt die Erläuterung:

„So haben wir es“, führt Schmidt aus, „zwar immer mit Sachen zu tun, die da sind, ob wir sie nun denken oder nicht, aber dieses An-sich der Sachen, ihre Unabhängigkeit von unserem kontemplativen Bewußtsein, ist gerade vermittelt durch ihre Abhängigkeit von unserem tätigen, dadurch, daß es sich bei ihnen allemal um ‚Produkte‘ handelt. Marx geht es um eine Welt von Produkten und nicht von abstrakten Dingen“ (pol. Ök., 49).

Wenn nur nicht immer dieses Aber dabei wäre! Schmidt gibt unumwunden zu, daß die Sachen, die wir wahrnehmen, objektiv, bewußtseinsunabhängig vorhanden sind. Nun sollen wir aber über zweierlei Bewußtsein verfügen: ein kontemplatives und ein tätiges. Und so kann die Unabhängigkeit von dem einen, dem kontemplativen Bewußtsein, das die Realität widerspiegelt, doch wieder in die Abhängigkeit von dem anderen, dem tätigen Bewußtsein aufgehoben werden. Es kommt also heraus, daß die Dinge in ihrer Existenz letztlich von unserem Bewußtsein doch nicht unabhängig sind. Begründung Schmidts: Es handelt sich allemal um Produkte, und

zwar, dem Text nach, um Produkte unseres Bewußtseins, das insofern als tätig betrachtet werden darf. So daß wir also sagen könnten: Unser Bewußtsein bringt, uns gegenwärtig nicht bewußt, die materielle Welt hervor, die sodann von uns bewußt wahrgenommen wird und auch dann nicht verschwindet, wenn wir gerade nicht hinschauen. So aber lehrt es der subjektive Idealist Fichte!

Worauf Schmidt, und zwar mit Recht, hinweisen möchte, scheint folgendes zu sein: Die Sachen, mit denen wir täglich umgehen, sind nicht bloß „abstrakte Dinge“, sondern sie sind von uns in unseren Lebenszusammenhang einbezogen, sie bedeuten uns etwas, und nur gemäß dieser Bedeutung nehmen wir sie wahr. Existieren keine praktisch agierenden Menschen mehr, so verlieren die Dinge auch die Bedeutung, die sie einmal hatten, denn diese ist nichts, was ihnen an sich zukommt. „An sich“ bedeutsam sind sie nur solange, wie sie „für uns“ sind. Diese Auffassung ist übrigens in ihrer Allgemeinheit nichts spezifisch Marxistisches, sie findet sich ebensowohl bei Heidegger und anderen. Schmidt verknüpft jedoch die Frage nach der Bedeutsamkeit, oder wie er gern sagt, nach der Relevanz der Dinge für unsere Lebenspraxis unablösbar mit der Frage nach ihrer objektiven Realität. Das Recht zu dieser entscheidenden logischen Verfälschung des marxistischen Ansatzes holt er sich — wir ahnen es schon — aus dessen historischem Beginn, aus Marxens Thesen über Feuerbach.

In der ersten These über Feuerbach hatte Marx, wie jeder nachlesen kann, dem Feuerbachschen wie allem bisherigen Materialismus vorgehalten, daß er sich auf das theoretische Verhalten des Menschen gegenüber der Realität, auf die Anschauung beschränkt habe. Feuerbach gelangt zwar, so der Marxsche Einwand, zur Voraussetzung sinnlicher, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedener Objekte, er durchbricht also die Schranken des Idealismus und geht zum Materialismus über, dem die wahrgenommenen Gegenstände nicht als bloße Vorstellungen, sondern als wirklich existierende Dinge gelten — aber er zählt zum echt menschlichen Verhalten nicht die Praxis, die er nur in verächtlich kommerzieller Form kennt, er begreift nicht, daß es zum Wesen des Menschen gehört, die objektiv existierenden Dinge nicht unberührt zu lassen, sondern sie anzufassen, umzuformen, sich in ihnen zu vergegenständlichen. Er begreift nicht die Bedeutung der gegenständlichen Tätigkeit des Menschen. Er sieht vielmehr seine Praxis in der Theorie, in Aufklärung und Kritik, nicht aber in der praktisch-kritischen, der revolutionären Tätigkeit.

Bei Schmidt wird daraus: Feuerbach habe die sinnlich-gegenständliche Wirklichkeit nur als physikalische Körperwelt interpretiert, unter der Form eines Objekts von Beobachtung und Anschauung, nicht aber zugleich als gegenständliche Tätigkeit, als gesellschaftliche Praxis (Fb, 229). Feuerbach hat also interpretiert — darin sieht Schmidt weiter keinen Mangel —, aber in seiner Interpretation wird die Welt zu physikalischen Körpern, gesellschaftliche

Praxis kommt darin nicht vor. Als wenn Feuerbach die wahrnehmbar handelnden Menschen auf bloße physische Körper hätte reduzieren wollen! Wenn es nach Schmidt ginge, so hätte er stattdessen die physische Wirklichkeit mit gesellschaftlicher Praxis identisch setzen sollen, ja noch mehr, als Produkt dieser Praxis oder gar nur als deren Moment, das an sich gar nicht vorhanden ist. Marx habe, heißt es gelegentlich, „in den Begriffen keine naiv-realistischen Abdrücke der Gegenstände selber, sondern Spiegelungen von geschichtlich vermittelten Beziehungen der Menschen zu ihnen erblickt“ (Nat, 111). So existiert für Schmidt—Marx lediglich die Menschenwelt, und es existieren Beziehungen dieser Menschenwelt zu Dingen, die als außer ihr an sich selbst bestehende gar nicht in Erscheinung treten und daher auch gar nicht vorhanden sind. Und also hat Marx an Feuerbach und an den seitherigen Materialisten auszusetzen gehabt, „daß sie die Natur als feste Gegebenheit und Erkenntnis als abbildenden Spiegel betrachten“ (Nat, 123). Das heißt: er hat ihnen ihren Materialismus vorgeworfen. Marx habe demgegenüber erkannt, daß die Natur aufgehört habe — so wörtlich Marx —: „als Macht für sich anerkannt zu werden“, daß sie inzwischen — wieder wörtlich Marx —: „rein Gegenstand für den Menschen“ geworden sei (Nat, 123).

Schmidt hat diese original wörtlichen Marx-Weisheiten aus den „Grundrissen“ geschöpft. Wir schlagen nach und erfahren, daß Marx an besagter Textstelle das spezifische Verhalten des Kapitals beschreibt, das sich der an sich vorhandenen Natur gegenüber in einer bestimmten Weise verhält; diese Natur wird nämlich, wie Marx hinzufügt, für den Kapitalisten „rein Sache der Nützlichkeit“. Marx fährt fort — und das zitiert Schmidt nicht mehr —: „und die theoretische Erkenntnis ihrer selbständigen Gesetze erscheint selbst nur als List, um sie den menschlichen Bedürfnissen, sei es als Gegenstand des Konsums, sei es als Mittel der Produktion zu unterwerfen“². Kein Zweifel an den „selbständigen Gesetzen“ der Natur und der Möglichkeit ihrer „theoretischen Erkenntnis“. Im Gegenteil: Diese letztere ist vielmehr die Voraussetzung dafür, daß dem Kapitalisten die Natur rein Gegenstand für seine Zwecke werden kann. Alfred Schmidt hingegen nimmt die „List“ des Kapitals für die Sache selbst. Man kann sich, das besagt gerade der von Schmidt herangezogene Marx-Text, gegenüber der Natur — und zwar selbstredend innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis — „beobachtend“, „anschauend“ und dann natürlich die Beobachtung im Experiment überprüfend — verhalten und dabei selbständige, d. h. der objektiven Realität inhärente Gesetze erkennen. Für Marx eröffnet sich hier die Möglichkeit des Sozialismus, denn wenn man die objektiven gesellschaftlichen Gesetze erst erkannt hat, muß die Gesellschaft ihrem blinden Wirken nicht mehr ausgeliefert sein, sondern die Menschen können sie zu selbstgesetzten Zwecken anwenden.

² Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1953, S. 313

Wenn sich, wie Schmidt Marx anhängen will, die physische Realität letztendlich bloß als Produkt gesellschaftlicher Praxis entpuppt, so ist es nur logisch, daß die Frage nach der Erkennbarkeit der Welt für Marx, wie Schmidt weiter behauptet, nur sinnvoll ist, „insoweit sie ein menschliches ‚Erzeugnis‘ ist“. Schmidt setzt den Ausdruck Erzeugnis in Anführungsstriche, da er natürlich, wenn es um die eindeutige Festlegung geht, nicht ernsthaft bei dem bleiben kann, was durch die Ambivalenz seiner Sätze sich gleichwohl überall durchdrängt. Er selbst hält sich im Vagen. Dem Leser, der den Eiertanz nicht mitmachen will, läßt er jedoch keine Wahl. So auch hier wieder: „Wir wissen erst wirklich, was ein Naturding ist“, erläutert Schmidt, Marx und übrigens auch Engels interpretierend, „wenn wir die Gesamtheit der industriellen und naturwissenschaftlich-experimentellen Veranstaltungen kennen, die es herzustellen gestatten“ (Nat, 123). Eine bedenkenswerte, wenn auch überzogene Vorstellung wissenschaftlichen Arbeitens. Schmidt dienen jedoch solche materialistisch klingenden Aussagen, die immer wieder eingestreut werden, in letzter Intention nur dazu, die Vorstellung der objektiven Realität als eines bloßen Erzeugnisses menschlicher Subjektivität zu festigen, ohne sie direkt aussprechen zu müssen. Er greift daher auch gern die Engelsche Kritik an Kants Ding-an-sich auf. Nur mit entgegengesetzter Absicht. Das Ding-an-sich Kants ist schließlich noch ein Zugeständnis an den Materialismus. Würde es gestrichen, was bliebe dann bei Kant noch von der objektiven Realität: die bloße Empfindung des Subjekts, das in dieses ihm selbst und aus ihm selbst Gegebene vermöge des Verstandes erst Ordnung hineinzubringen hätte. Erkenntnis wäre dann eine rein intersubjektive Angelegenheit, sie wäre „die subjektive Geformtheit des sinnlichen Materials und dessen zunächst chaotischen Charakters“ (Nat, 121). Und diese, von allem Materialismus gereinigte Ausgangsbasis schreibt Schmidt — implizit und unvermerkt — dem Marxismus zu. Allerdings mit folgender Modifikation: An die Stelle der „subjektiven Geformtheit des sinnlichen Materials“ setzt er bei Marx — und das klingt wieder ungemein materialistisch — die „gesellschaftliche Geformtheit einer selber bereits geformten Natur“, deutet diesen Satz aber sofort dahingehend, daß Marx damit unmittelbar an Hegel anknüpfe, der der Materie als solcher schon eine wesentliche Form zugesprochen habe. Schmidt gibt so unter der Hand dem Marxschen Begriff der Materie eine idealistische Färbung, denn natürlich kann bei Hegel Materie nicht geistunabhängige Realität bedeuten. Wer noch Zweifel hat, den belehrt das vollständige Hegel-Zitat: „Immer aber ist die Materie nicht ohne wesentliche Form, und nur durch diese ist sie etwas“ — also nichts aus und an sich selbst —, „je mehr ich diese Form aneigne, desto mehr komme ich auch in den *wirklichen* Besitz der Sache“. Worin besteht also das Wesentliche an der gesellschaftlichen Praxis? In der formenden Aneignung von Formen, die nicht mehr, wie bei Kant, als subjektiv, sondern als gesellschaftlich betitelt wird. Bei Hegel ist diese Aneignung idealistisch gemeint, materialistisch könnte sie

bestenfalls als Erkenntnisvorgang verstanden werden, denn nur hier komme ich der Materie nahe, indem ich sie selbst draußen lasse, mir aber ein Bild von ihrem Aussehen, ihrer Struktur, ihrer Form mache, so daß ich sagen kann: Je mehr ich diese Form abbildend aneigne, desto mehr komme ich auch in den wirklichen *ideellen* Besitz der Sache. Bestenfalls schaut also bei Schmidt, wenn wir ganz genau hinsehen, jener anschauende Materialismus heraus, gegen den er so gern zu Felde zieht.

Schmidt selbst versteht sich nach wie vor als dialektischen Materialisten. Die oben zitierten, genuin marxistischen Theoreme finden sich ja alle auch immer wieder in seinen Schriften und sind von ihm nicht widerrufen worden. Schmidt verteidigt sogar den Marxschen Materialismus ausdrücklich gegen Autoren wie Calvez und Cottier, die Marx einen „merkwürdigen soziologisch drapierten ‚Erzeugungsidealismus‘ andichten wollen“ (Nat, 95). Marx lasse eben nicht, wie Lukács in „Geschichte und Klassenbewußtsein“, die Natur formal und inhaltlich in den gesellschaftlichen Formen ihrer Aneignung aufgehen (Nat, 95). Er erkenne vielmehr die relative Wahrheit des „naiv-realistischen Moments an der Natur“ an (Nat, 96). Ja, man muß, meint Schmidt, mit Marx sogar klipp und klar sagen: „Die Materie existiert unabhängig von den Menschen. Diese schaffen jede ‚produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Voraussetzung der Materie‘“ (Nat, 94).

Haben wir unserem Autor also doch Unrecht getan? Haben wir seine idealistisch anklingenden Textpassagen vielleicht doch überinterpretiert? Wir haben Alfred Schmidt immer wieder als einen Idealisten erkannt, und er hat sich immer wieder für einen Materialisten erklärt. Wir finden in seinen Schriften Beweise für das eine wie für das andere, und zwar oft in ein- und derselben Formulierung. Kann man denn Materialist und Idealist in einer Person sein? Kann man ein- und demselben Sachverhalt gleichzeitig eine materialistische und eine idealistische Bedeutung geben?

2. Heimlicher Machismus

Materialismus und Idealismus sind Begriffe, die in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion je nach Standort Unterschiedliches bedeuten können. Gehen wir jedoch, wie Alfred Schmidt es beansprucht, von dem Sprachgebrauch aus, wie er sich bei Marx, Engels und Lenin findet, so gibt es da kein Deuteln. Materialismus und Idealismus benennen die beiden alternativen Antworten auf jene Frage, die Engels als die Grundfrage der Philosophie herausstellte. Sie bezieht sich auf das Verhältnis von Materie und Bewußtsein. „Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur?“ — in dieser Formulierung und deren Zuspitzung auf das religiöse Problem der Erschaffung der Welt sowie die daran anschließende erkenntnistheoretische Problematik wurde — nach der klassischen Bestimmung von Engels — die Grundfrage der Philosophie in der neueren

Zeit historisch relevant. Wesentliche Aussagen, die Alfred Schmidt dem dialektischen Materialismus zuschreibt, können als Momente einer materialistischen Beantwortung der Grundfrage angesehen werden. Ohne die Frage, auf die sie sich beziehen, hängen die Antworten jedoch in der Luft, werden unklar und mehrdeutig und lassen sich vielleicht sogar aus einer ganz anderen Fragestellung heraus verstehen. Ob Alfred Schmidt in seinem Materialismus mit den marxistischen Klassikern übereinstimmt, ob er überhaupt dasselbe meint, wenn er von Materialismus spricht, läßt sich daher nur von der genannten Grundfrage her ausmachen.

Wir bemerken mit einigem Erstaunen, daß Alfred Schmidt es ablehnt, sich auf die Frage nach dem Ursprünglichen im Verhältnis von Geist bzw. Bewußtsein und Materie überhaupt einzulassen. Die „materielle Dialektik“, so behauptet er, erhebt sich „über den — undurchdachten — Widerstreit der philosophischen Grundrichtungen“, denn, so argumentiert er, wiederum unter wörtlicher Inanspruchnahme Feuerbachs, „ebenso wie das Ich im Gegenstande, ebenso setzt und bewährt sich der Gegenstand im Ich. Die Realität des Ich im Gegenstande ist zugleich die Realität des Gegenstandes im Ich“ (Fb, 117 f.). Sollte aber doch von einem unmittelbar Ersten ausgegangen werden, „so kann dieses Erste stets nur das dieses Erste denkende Denken selbst sein“ (Fb, 123). Damit ist gemeint: Falls ich, Alfred Schmidt, die Grundfrage der Philosophie ernst nehme, vermag ich mich nur für den Idealismus auszusprechen. Ich entgehe dieser Festlegung, indem ich mich mit Friedrich Engels prinzipiell gegen eine „Philosophie erster Grundsätze“ (Fb, 124) wende und darin stillschweigend auch dessen grundsätzliche, wissenschaftlich wohl begründete Festlegung auf den Materialismus einbefasse. Als „Einsicht der idealistischen Philosophie, namentlich in ihrer Kantischen Gestalt“, spricht Schmidt aus, „daß die anschaulich gegebene Erfahrungswelt kein Letztes ist, sondern immer schon das Resultat formierender und Einheit stiftender Leistungen“ (Nat, 113). Materialistisch gesehen, geschieht dieses Formieren nach Schmidt durch gesellschaftliche Praxis, durch Arbeit (Nat, 115). In der Arbeit aber verhalten sich die Menschen „als sensualistische Materialisten und subjektive Idealisten zugleich“. Materialismus und Idealismus sind also Antworten nicht auf die Frage nach der Realität, sondern bloß auf die Frage nach dem Verhalten der so Fragenden zu einem Sein, das nicht den Charakter der Materie als einer objektiven, bewußtseinsunabhängigen und auch die arbeitenden Menschen mitumfassenden, weil einzig und ausschließlich seienden Realität hat — das hieße ja wieder ein „Letztes“ setzen — sondern das innerhalb des Arbeitsprozesses lediglich den Arbeitsgegenstand darstellt. Als sensualistische Materialisten verhalten sich die Menschen, „weil sie an einem selbständigen und spröden Material sich zu bewähren haben“ (Nat, 115). Die Bearbeitung selbst aber ist — unter dem Namen einer gesellschaftlichen Praxis! — ein, gemäß idealistischem Weltverständnis, geistiger, ideeller Akt. Denn: „Als subjektive Idealisten verhalten sich die Menschen, indem sie . . . die Marxsche

Aufforderung befolgen, von der Interpretation der vorhandenen (= als *Material* vorhandenen oder besser Heideggerisch *zuhandenen*, F. T.) Wirklichkeit zu ihrer Veränderung überzugehen“ (Nat, 115 f.). Nicht Idealismus allein, nicht Materialismus allein, sondern — unter Ausnutzung einer noch unreifen Formulierung des jungen Marx — „ihre beide vereinigende Wahrheit“. Und so gelingt es Alfred Schmidt denn auch mühelos, den Materialisten Lenin und den Idealisten Hegel auf einen Nenner zu bringen. Hat doch Lenin — wenn auch nur in einem Stadium vorübergehender Erleuchtung — gesagt, das Bewußtsein widerspiegele nicht nur die objektive Welt, sondern schaffe sie auch. Schmidt folgert daraus: „In Industrie überführt, wird Natur zu einem Nichtigen“. Das wiederum soll nichts anderes bedeuten, als was Hegel in seiner „Phänomenologie“ von der Natur sagt: „Ihr ‚Ansichsein‘ als eine dem tätigen Bewußtsein ‚entgegen-gesetzte Wirklichkeit ist zum leeren Scheine herabgesunken““ (Nat, 116). Also doch Idealismus contra Materialismus? Nein, denn Schmidt beruft sich ausdrücklich auf den „Naturalismus“ des jungen Marx, wonach „die wechselseitige Vermittlung von Natur und Gesellschaft innerhalb der Gesamtrealität Natur sich zuträgt“ (Nat, 115).

Hier wird nun doch ein Letztes benannt, und dieses Letzte oder, der Sache nach, Erste ist zugleich das Ganze, die „Gesamtrealität“, und sie ist als Natur bestimmt und nicht als Geist, mithin materialistisch und nicht idealistisch. „Jeder Schritt ihrer körperlichen Tätigkeit“, so Alfred Schmidt, lehre die Menschen darüber, „daß sie es mit wirklichen Naturdingen und nicht bloß mit ‚Empfindungskomplexen‘, wie es in positivistisch-machistischer Sprache heißt, zu tun haben“ (Nat, 115). Kann man sich noch unzweideutiger materialistisch ausdrücken? Da die Naturdinge sich nicht machistisch auf Empfindungskomplexe reduzieren, werden wir umgekehrt dann doch wohl mit Lenin unsere Empfindungen als Abbilder einer in ihnen nicht aufgehenden, also außer ihnen seienden Realität auffassen müssen, einer objektiven Realität, die Lenin Materie nennt. Nein, antwortet Schmidt, das ist eine Abstraktion. „In der wirklichen Geschichte sind Materie und Außenwelt immer schon ein Moment gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse“ (Nat, 115). Ergo: Die Gesamtrealität Natur umfaßt Natur und Gesellschaft in ihrer Vermittlung, so spricht der Materialist Alfred Schmidt. Diese Gesamtrealität, die Leninsche Materie, ist selbst aber wieder ein Moment menschlicher Subjektivität, nämlich der vom gesellschaftlichen Subjekt in der gesellschaftlichen Praxis, in der Arbeit produzierten Produktionsverhältnisse. Das ist praktizistisch verbrämter Idealismus. Was einmal die „Grundpositionen neuzeitlicher Erkenntnistheorie“ waren, das wird hier zur „praktischen Verschlingung von Objektivismus und Subjektivismus, wie sie die Dialektik der Arbeit bei Hegel und Marx kennzeichnet“ (Nat, 116; Sperrung vom Verf.). Gegen diese verschlungene Dialektik soll Lenin in seiner Schrift „Materialismus und Empiriokritizismus“ verstoßen haben, indem er in „einseitig-abbildrealistischer Weise das Moment der Bewußtseinsunabhängigkeit am materiellen Sein“ hervorhebt (Nat, 115 Anm.

101). Damit stelle seine Ansicht lediglich die „abstrakte Antithese zum subjektiven Idealismus der Mach und Avenarius und ihrer russischen Anhänger dar“ (ebd.).

Nicht schon Lenin, sondern erst Alfred Schmidt erweist sich als der wahre materialistische Machkritiker, weil er dessen Idealismus nicht einseitig dem Materialismus entgegengestellt, sondern beide „dialektisch“ miteinander „verschlungen“ hat. Ob wir uns als Idealisten oder Materialisten verstehen, hängt nicht von irgendeiner erkenntnistheoretischen Ausgangsposition ab, sondern bestimmt sich nach dem, was uns in der Praxis gerade als besonders relevant erscheint. Fassen wir die objektive Seite, das „Material“ unserer Arbeit ins Auge, so verstehen wir es als „wirkliche Naturdinge“ und sprechen insofern eine materialistische Sprache. Reflektieren wir auf die Seite des Subjekts, das diese Naturdinge empfindet, so verlegen wir uns, wenn es um die Veränderung des so Empfundene geht, auf eine idealistische Sprache, die doch wohl nur beinhalten kann, daß wir das Empfundene lediglich subjektiv fassen, es in unserer Sinnlichkeit aufgehen lassen, in ihm nur einen Empfindungskomplex sehen. Damit nähern wir uns aber der Ausdrucksweise Ernst Machs bis zum Verwechseln an.

Ernst Mach ist subjektiver Idealist, dies hat Lenin überzeugend herausgestellt. Mach selbst aber versteht seine philosophische Grundposition nicht als idealistisch, sondern, so könnte er mit Alfred Schmidt sagen, als eine „Verschlingung“ von Subjektivem und Objektivem. Und es ist dies auch nur, wie bei Schmidt, eine *praktische* Verschlingung. D. h. es ist eine Sache der Denkökonomie, ob wir die „Empfindungskomplexe“ idealistisch als bloß subjektive Empfindungen oder materialistisch bzw. „realistisch“ als materielle, der Außenwelt angehörige Körper auffassen. Betreiben wir Psychologie, so wird sich uns, wie Mach ausführt, die eine Sprechweise als nützlicher erweisen; als Physiker werden wir uns jedoch besser zu der anderen entschließen. Die Frage, wie denn nun die Realität als solche zu bestimmen sei, als Geist oder als Materie, die Grundfrage der Philosophie also, existiert für Mach nicht. Natürlich leugnet auch er nicht, daß unserem Denken Gegenstände gegeben sind. Aber es wäre schon zuviel, meint er, diese Bewußtseinsgegebenheiten als subjektive Empfindungen oder als physikalische Körper oder deren Abbilder zu bestimmen. Mach schlägt vor, sie schlicht als Elemente zu bezeichnen. „Man nennt“, bemerkt er, „diese Elemente gewöhnlich Empfindungen. Da aber in diesem Namen schon eine einseitige Theorie liegt, so ziehen wir vor, kurzweg von Elementen zu sprechen ...“³. Nicht deren Sein interessiert die Wissenschaft, sondern nur deren Beziehungen, deren Abhängigkeitsverhältnisse. Und da dürfen wir getrost behaupten: „An dem Tatsächlichen, an den Funktionalbeziehungen wird nichts geändert, ob wir alles Gegebene

3 Ernst Mach, *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (6. Aufl.) Jena 1911

als Bewußtseinsinhalt, oder aber teilweise oder ganz als physikalisch ansehen⁴.“ Wenn Mach nun doch statt von „Element“ oder „Elementenkomplex“ von „Empfindung“ oder „Empfindungskomplex“ spricht, so unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, „daß die Elemente *nur* in der bezeichneten *Verbindung* und *Beziehung*, in der bezeichneten *funktionalen Abhängigkeit* *Empfindungen* sind. Sie sind in anderer funktionaler *Beziehung* zugleich physikalische Objekte“ (Sperrung vom Verf.)⁵.

Ernst Mach kann mit all diesen Distinktionen seine idealistische Position nicht hinwegphilosophieren. Gleichzeitig sehen wir ihn jedoch noch auf einem Gegenpol zur idealistischen Tradition stehen, vor allem zu *Fichte*. Dieser Gegenpol ist in seinem „Empfindungsmonismus“ schon ausgedrückt. Der Idealist *Fichte* legte noch alle Realität in das Ich, und dieses war ihm ein „Ich denke“, eine geistige Prozeß-Wirklichkeit. Die Welt der Sinne galt ihm als vom Ich produziertes Nicht-Ich, von *Fichte* gern auch *Materie* genannt. „Der Mensch“, bemerkt *Fichte*, „gebietet der rohen *Materie*, sich nach seinem Ideal zu organisieren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf“⁶. Der Mensch gebietet — aber nicht aus individueller Willkür, sondern nach seinem Ideal. Und dieses bestimmt sich notwendig aus seiner Vernunft. Die Vernunft aber ist nicht lediglich eine seiner Eigenschaften, sondern er ist umgekehrt mit allen Eigenschaften seines denkenden Ich Individuation der Vernunft. Das Ich, das hier antritt, um die von ihm selbst produzierte Sinnenwelt sich zu unterwerfen, ist das Allgemeine, dem alle individuellen Menschen in ihrem Wesen, also denkend, angehören, es ist letztlich Gott selbst, verstanden als „moralische Weltordnung“, die im einzelnen Menschen als seine Pflicht gegenwärtig ist. Aus dieser unserer Pflicht leben wir Menschen, in ihr haben wir unsere Würde und Erfüllung, unsere Welt ist nur „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht . . .“⁷.

Von all dem bleibt bei Ernst Mach nur noch die nüchterne Feststellung: „Das Ich ist unrettbar⁸.“ „Nicht das Ich ist das Primäre“, behauptet er, „sondern die Elemente (Empfindungen)“. Sah *Fichte* dem Ich ein von ihm produziertes Nicht-Ich als materielle Realität entgegenstehen, so fällt für Mach der Gegensatz zwischen Ich und Welt weg, und es existiert lediglich noch der „Zusammenhang der Elemente“. Die Elemente sind Empfindungen und „Aus den Empfindungen baut sich das Subjekt auf, welches dann allerdings wieder auf die Empfindungen reagiert“. Die Sinnenwelt ist nicht mehr ein bloßer Stoff, auf den das denkende Ich einwirkt, vielmehr ist das Sinnliche der Produzent seiner selbst, und die „vermeintlichen Ein-

4 A.a.O. S. 29

5 A.a.O. S. 13

6 *Fichtes Werke* hrsgb. v. I. H. Fichte, Berlin 1971. Bd. I, S. 413

7 A.a.O. Bd. V, S. 185

8 Mach, *Analyse der Empfindungen*, a.a.O. S. 20; die weiteren Seitenzahlen im Text

heiten ‚Körper‘, ‚Ich‘“ sind nur „Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke“. Der Komplex der Empfindungen oder Elemente ist „im Grunde nur einer“, die Abgrenzungen von Körper und Ich gegeneinander sind unscharf und variabel, somit setzen sich die „Wahrnehmungen sowie die Vorstellungen, der Wille, die Gefühle, kurz die ganze innere und äußere Welt, aus einer geringen Zahl von gleichartigen Elementen in bald flüchtigerer, bald festerer Verbindung zusammen“.

Das menschliche Individuum, das sein Augenmerk auf sich selbst richtet und sich fragt, was an ihm selbst das Wesentliche sei, sieht sich nicht mehr auf ein über seine zufällige Existenz hinausweisendes Allgemeines verwiesen, sondern erkennt sich lediglich als einen Empfindungskomplex. Und nicht mehr, weil es aus seinem Denken heraus sich gedrängt sieht, vernünftig handelnd in die Realität einzugreifen, sondern nur noch, weil es sich getrieben sieht, die schmerzhaften Empfindungen in lustvolle zu verwandeln, muß es sich als ein relativ permanentes, auf Lust und Schmerz reagierendes Subjekt voraussetzen. „Die Zusammenfassung der mit Schmerz und Lust am nächsten zusammenhängenden Elemente in einer ideellen denkökonomischen Einheit, dem Ich, hat die höchste Bedeutung für den im Dienste des schmerzmeidenden und lustsuchenden Willens stehenden Intellekt“. Berücksichtigen wir, daß die Elemente nichts als Empfindungen sind, so werden wir sagen müssen: Stirbt das Individuum, so vergeht damit auch seine Welt. Es geht alles unter, was es jemals als Welt hat bezeichnen können, denn diese bestand ja nur aus seinen Empfindungskomplexen. Hier tritt der Idealismus der Machschen Philosophie rein hervor. Er wird aber sogleich wieder verdeckt durch die Möglichkeit, die Empfindungen lediglich als Elemente und von daher auch als Teile einer materiellen Welt zu denken. Der Tod eines Individuums stellt, so gesehen, nur eine besondere Form der Variation von Elementenkomplexen dar, die auch bei Lebzeiten in einem gewissen Grade schon stattfindet. Es vergeht so das Ich, aber nicht sein Inhalt. Der Inhalt aber, sagt Mach, ist die Hauptsache. Er ist nicht auf das Individuum beschränkt. „Bis auf geringfügige wertlose persönliche Erinnerungen bleibt er auch nach dem Tode des Individuums in anderen enthalten.“ Tod, wo ist dein Stachel?! Die Tröstungen, die bisher nur der Religion vorbehalten waren, hier kehren sie wieder unter dem Schein eines rigididen, streng wissenschaftlich gefaßten Materialismus.

Daß eine derartige Verschlingung von Idealismus und Materialismus, die beide zudem grob mechanistisch gefaßt sind, gänzlich unvereinbar mit dem dialektischen Materialismus der marxistischen Theorie ist, fällt in die Augen. Indem der Marxismus sich der Grundfrage der Philosophie stellt und sie materialistisch beantwortet, bedeutet die Materie ihm nicht nur eine zu praktischen Zwecken nützliche Denkkonstruktion, sondern sie gilt ihm als die objektive Realität, in der auch die Menschen selbst ihren Ursprung haben. Die menschlichen Individuen sind des Denkens fähig, sie haben Ver-

nunft, die aber nicht einfach aus der Zusammensetzung irgendwelcher Elemente verstanden werden kann. Das Ich, als das die einzelnen Menschen sich zu begreifen vermögen, ist aber nicht allein in die Vernunft zu setzen, wie Fichte dies wollte, sondern in die volle Existenz des Lebewesens Mensch. Daher ist die wesentliche menschliche Betätigung auch nicht auf das Denken oder Empfinden reduzierbar, sondern sie besteht in gegenständlich-sinnlicher Tätigkeit, der die geistige Tätigkeit inhärent ist, sie gründet in der materiellen Produktion und daraus hervorgehend in politischer Aktion, sie erschöpft sich nicht in irgendeiner Revolution der Denkungsart, sondern vollendet sich — nach dem Wortlaut der Feuerbach-Thesen — in „praktisch-kritischer Tätigkeit“, in „revolutionärer Praxis“. Sprechen wir der Materie den Charakter einer objektiven Realität im Sinne der Grundfrage ab, so fallen auch alle diese weiteren Bestimmungen dahin. Das Individuum sieht sich dann nur noch in den Kreis seines eigenen Bewußtseins eingeschlossen. Und zur Grundfrage gedeiht ihm nun das innerindividuelle Verhältnis von Empfindung und Denken. Und es stellt sich dann — auf idealistischem Boden — allerdings das Problem, ob der spezifische Idealismus eines Fichte noch akzeptabel ist, der alles, was dem Menschen Realität heißen kann, in ein Produkt des Denkens aufgehen läßt, oder ob nicht — wie sich aufgrund der Theorie Ernst Machs sagen ließe — das dem Denken Entgegenstehende, die Sinnlichkeit, ein eigenes vom bewußten Denken unabhängiges Sein und insofern eine „bewußtseinsunabhängige“ Realität darstellt, als deren Produkt vielmehr das denkende Ich zu begreifen wäre.

In der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung Lenins mit Mach und Gleichgesinnten stehen zugleich auch diese beiden Verhaltensweisen zur Disposition, nämlich ob man das „Erste“ oder „Letzte“, von dem auszugehen ist, dialektisch-materialistisch oder bloß anthropologisch faßt, ob die Grundfrage der Philosophie das Verhältnis von Denken und Sein betrifft oder nur das Verhältnis von Denken und Empfinden. Dem gegenüber sucht Alfred Schmidt einen *dritten Weg* einzuschlagen. Er lehnt sowohl die Position Lenins wie Machs als einseitig ab. Der Machismus stellt jedoch, wie wir sahen, selbst schon den Versuch einer „Verschlingung“ der entgegengesetzten Positionen dar, er kann geradezu als die klassische Philosophie des „Dritten Weges“ angesehen werden. Alfred Schmidt sehen wir trotz seiner ausdrücklichen Parteinahme für den Marxismus auf den Pfaden dieser Machschen Philosophie. Wurde Marx von seiten der Kritischen Theorie eines „heimlichen Positivismus“ bezichtigt, so kommen wir nicht umhin, nun umgekehrt die Kritische Theorie in einem heimlichen Machismus enden zu sehen, der selbst auch nur eine Spielart des Positivismus darstellt.

Aber vielleicht haben wir da doch zuviel hineininterpretiert? Wenn unsere Folgerung zutrifft, würde ja die wirkliche Front zwischen Marxismus auf der einen Seite und Kritischer Theorie samt Positivismus auf der anderen Seite verlaufen?! Zum Glück ist uns

Alfred Schmidt eine nähere Erklärung nicht schuldig geblieben. Sie findet sich bei ihm unter dem Stichwort „*Emanzipatorische Sinnlichkeit*“. So der Titel seiner schon erwähnten Schrift, die sich mit Feuerbachs „anthropologischem Materialismus“ (dies der Untertitel) befaßt. Sie gibt sich als marxistische Interpretation. Wir möchten jedoch behaupten, daß die Thesen, zu denen diese Interpretation gelangt, direkte Anti-Thesen zu dem sind, was Marx und Engels über Feuerbach gedacht haben. Und wenn wir recht sehen, kommen wir in dieser neuartigen Interpretation auch den Motivationen näher, die unseren Autor mit einer gewissen Notwendigkeit zu seinem heimlichen Machismus getrieben haben.

3. Feuerbach — gegen den Strich gelesen

Marx und Engels haben Feuerbach als wirklichen, jedoch im bürgerlichen Horizont sich haltenden Materialisten aufgefaßt. Alfred Schmidts Darstellung läßt — wenn auch ex negativo — deutlich werden, daß sie sich damit an der historischen Front des Feuerbachschen Denkens orientiert haben. Feuerbach hatte erst einen langen Weg zurückzulegen, bis er diese Front erreichte, er wurde den Idealismus, aus dem er ausgebrochen war, nie ganz los, seine materialistisch gemeinten Äußerungen sind oft noch von idealistischen Ansätzen her deutbar. Man kann Feuerbach daher auch von seinen erreichten materialistischen Positionen aus nach rückwärts lesen. Man hat dann ein weites Feld von fast unentwirrbarer Vermischung vor sich. Was aus den Texten von Marx, Engels oder Lenin heraus erst durch mühsame Umdeutung erzeugt werden muß, hier braucht es nur aufgelesen zu werden. Alfred Schmidt greift denn auch mit vollen Händen zu. „In Sachen Feuerbach“, behauptet er, „ist eine Revision angezeigt“ (Fb, 261). Schmidt versteht Feuerbachs Philosophie als „streitbare Aufklärung“, die hierzulande selten ein Ehrentitel gewesen sei. Er fährt fort: „Am wenigsten wurde es ihr verziehen, wenn sie anstelle bloßen Nivellements — produktive — Mehrdeutigkeit aufwies“ (ebd).

Schmidt sieht die Leistung Feuerbachs in dem Übergang vom Hegelschen Weltgeist zum „lebendigen Menschengestalt“ (Fb, 95). An die Stelle der Descartesschen *res cogitans*, der denkenden Substanz, trete bei ihm der „leibhaftige, individuell geprägte Mensch“ (Fb, 177). Wie die Idealisten mit einem im Denken sich erschöpfenden Ich die Philosophie zu beginnen, sei unmöglich (Fb, 114). Das Nicht-Ich, das Fichte als Setzung des Ich verstand, muß ins Ich selbst als sein Gegensatz verlegt werden (Fb, 113). Zum Menschen, diesem wahrhaft existierenden Ich, gehört wesentlich die Sinnlichkeit (Fb, 85). Der Verstand, das vermeintlich Übersinnliche, ist in Wahrheit „das auf seinen Begriff gebrachte Sinnliche selbst . . .“ (Fb, 84). Nicht das denkende Ich ist daher die alles übergreifende Wirklichkeit, der nach Fichte auch noch die Materie als ihr Produkt angehört, sondern die Sinnlichkeit ist — wie Feuerbach sich ausdrückt — „die existierende Einheit des Materiellen und Geistigen“ (ebd.).

Was Mach an den Empfindungen als den Elementen der Realität hatte, das hat Schmidt an Feuerbachs Sinnlichkeit. Setzen wir sie als die Realität, von der auszugehen ist, so haben wir die Möglichkeit, Subjektives jederzeit auch als objektiv und die Objektivität als subjektiv zu verstehen. Die Sinnesdaten sind für das Denken Objekt, aber ihnen ist nicht anzusehen, ob sie eine von ihnen unabhängige Realität widerspiegeln oder aus nichts anderem als aus Empfindungskomplexen bestehen. Alles, was mir bewußt wird, alles für mich Objektive, gehört meiner Subjektivität an, und zwar weniger dem Teil, der früher Ich genannt wurde, dem abstrakten Denken, als vielmehr dem Nicht-Ich in diesem Ich, eben der Sinnlichkeit. Sie darf daher nicht mehr als Rezeptivität, als konstant passives Vermögen begriffen werden (Fb, 126), vielmehr läßt sich — wieder mit den originalen Worten Feuerbachs — sagen: „... Das passivum des Ich ist das activum des Objekts. Weil auch das Objekt *tätig* ist, bildet das Ich — ein Leiden, dessen sich übrigens das Ich nicht zu schämen hat, denn das Objekt gehört selbst zum innersten Wesen des Ich“ (Fb, 122). Damit ist uns die Brücke gebaut, um den Übergang von Feuerbach zu Marx noch einmal zu vollziehen, jedoch korrigiert entsprechend der Revision, die Schmidt in Sachen Feuerbach für angebracht hält. Feuerbach hat, so Schmidt, begriffen, das es darauf ankommt, „die Sinnlichkeit als ‚tätig‘ und die ‚Tätigkeit‘ als ‚sinnlich‘ zu bestimmen ...“ (Fb, 126). Und so gleiten wir denn sanft von der tätigen, weil sich im „innersten Wesen des Ich“ selbst beeindruckenden Sinnlichkeit zu jener Praxis hinüber, die Marx als sinnlich-menschliche, als gegenständliche Tätigkeit bestimmte. Daß Marx gerade das Moment der Tätigkeit bei Feuerbach vermißte und ihm ausdrücklich entgegenhielt, glaubt der Interpret stillschweigend revidieren zu dürfen. So kommt denn heraus, daß Marx und Engels lediglich konkretisierend weitergeführt haben, was Feuerbach schon grundsätzlich formulierte. Schmidt bezeichnet denn auch die Begründer und Klassiker des Marxismus als „marxistische Anhänger“ Feuerbachs (Fb, 164). Schon Feuerbachs Verdienst sei es gewesen, was Marx und Engels dann nur von ihm übernehmen, daß er die Grundfrage der Philosophie nicht etwa mit dem Hegelianismus über Bord geworfen, sondern nur neu gestellt habe.

„Sie markiert damit“, erläutert Schmidt, „nicht länger den *innerphilosophisch* bestimmten Gegensatz zweier ‚Substanzen‘, sondern geht über in den von ‚praktischer‘ Materialität und Philosophie als bloß kontemplativem Verhältnis zur Welt, handle es sich um idealistische oder materialistische... Der Abschnitt über Feuerbach in der *Deutschen Ideologie* trägt zwar den Untertitel ‚Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung‘. Gemeint jedoch ist nicht der ‚alte‘ schon von Feuerbach erledigte Gegensatz bloßer Gedankendinge, sondern der qualitativ neue von ‚Spekulation‘ und ‚Darstellung... des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen‘; mit ihr ‚verliert‘ die ‚selbständige Philosophie... ihr Existenzmedium“ (Fb, 164 f.).

Schmidt muß nun zwar andererseits den „strengen Objektivismus“ Feuerbachs zugeben. Hiernach haben wir, wie Feuerbach sich einmal ausdrückt, „innerhalb der Haut eine heile Welt, und nur diese ist der Grund, daß wir eine ihr entsprechende außer unserer Haut hinaussetzen“ (Fb, 196). Das will Schmidt aber nicht im erkenntnistheoretischen Sinne verstanden wissen, sondern als Lebensnotwendigkeit. Wir sind eben aus praktischen Gründen genötigt, zu unterstellen, es gebe außer uns noch eine von uns unabhängige Realität. Was für Mach eine Sache der Denkökonomie ist, das ist für den Feuerbach Alfred Schmidts eine Sache der „Praxis“. Gleichwohl ist der Hang zu einem wirklichen Materialismus bei Feuerbach nicht zu übersehen, so daß Schmidt in diesem Punkte doch wieder zu Hegel Zuflucht nimmt, der, wie er rühmend hervorhebt, „— gegenüber Feuerbach und den Begründern des Marxismus — die mit der Praxis immer auch vorhandene Erfahrung des Verschwindens der Unmittelbarkeit, ihres Scheins, ein absolut vom Subjekt Unabhängiges zu sein, hervorkehrt, während sie für jene Autoren — zunächst — das Kriterium von Objektivität (des Seins wie der Erkenntnis) bildet“ (Fb, 257).

Reichte es nicht aus, den Machismus einfach auf den altbekannten subjektiven Idealismus zurückzuführen, so läßt sich Alfred Schmidts in seiner Feuerbach-Interpretation mehr oder weniger versteckte Weltauffassung ebenfalls nicht bloß als eine Neuauflage des Machismus hinreichend bestimmen. Ein Hauptunterschied liegt darin, daß der Naturwissenschaftler Mach aus den Empfindungskomplexen immerhin noch die ganze physikalische Körperwelt sich aufbauen ließ, während Schmidt, mit einem entsprechend zurechtgelesenen Feuerbach, die Natur sich fast ganz in den Leib des Menschen zusammenziehen läßt. Der Leib, sagt Schmidt, repräsentiere bei Feuerbach im durchaus Leibnizschen Sinne die *ganze* Natur (Fb, 178). Werde das traditionelle „Cogito“ durch folgerichtige Anerkennung der Sinnlichkeit ersetzt, so zeige sich: „Der Leib gehört zu meinem Wesen; ja, der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber“ (Fb, 178). Und da, wie wir hörten, die äußere Welt sich uns nur dadurch ergibt, daß wir sie aus der Haut, in der unser Leib steckt, heraussetzen, dürfen wir den Leib, so wieder Feuerbach, „Grund der Welt“ nennen (Fb, 113). „Subjektivität, Leib und Welt“, sagt Feuerbach, „bilden eine konkrete Einheit“ (Fb, 122). Das Bewußtsein hat also im Leib schon die Natur, es braucht nicht über sie hinauszugehen, wohl aber muß es sozusagen weiter in sie einzudringen suchen, denn es hat diese Natur als Unbewußtes: Feuerbach, sagt Schmidt, antizipiert hier *Freud*. Natur, das ist Trieb, vor allem ist es Sexualität (Fb, 178). Von daher verstehen wir es dann auch recht, wenn Feuerbach, wie Schmidt referiert, von der Natur sagt, sie sei im Menschen ebenso sehr bei sich selbst wie mit sich entzweit. Was der Mensch über sie ausspreche, spreche sie über sich selbst aus; Schmidt fügt hinzu: „zugleich aber offenbart der Mensch in dem, was er über Außermenschliches sagt, immer nur sein eigenes Wesen“ (Fb, 214) („Immer nur“

und nicht etwa „immer auch“!). Wer fragt da noch nach der Natur „an sich“, der Körperwelt da draußen mit ihren kalten Gesetzen?! Für uns ist Natur nur existent, darauf verweist uns Schmidt immer wieder, soweit sie für unser Leben relevant ist. Und unser Leben, das ist unsere Sinnlichkeit, ist unser Triebleben, dem auch das Denken zugehört, denn Geistigkeit ist, wie Feuerbach sagt, nichts anderes als „universelle Sinnlichkeit“ (Fb, 222). Das bedeutet nicht nur, daß jene auf dieser beruht, „sondern auch, umgekehrt, daß sich die — universell gewordenen — Sinnesorgane von partikulären Bedürfnissen befreien, in ihrer unmittelbaren Praxis: A n e i g n u n g von Welt sich *geistig*-theoretisch verhalten“ (Sperrung vom Verf). Schmidt resumiert: „Darin besteht die immanente Utopie emanzipatorischer Sinnlichkeit“ (Fb, 223).

Die wahre Praxis der Sinne, so hat nach Schmidt Marx schon in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten festgestellt, ist gerade „theoretischer“ Art. Nur wenn dem so ist, ist es nämlich möglich, Natur anzueignen, ohne sie zu vergewaltigen (Fb, 191 f.) Schmidt verweist auf die Bemerkung von J.-P. Osier: „Der Feuerbachsche Mensch sucht aufgrund seines ‚Naturells‘ . . . Verständigung mit dem Weisen bei Aristoteles (dem der Nikomachischen Ethik) oder zumindest mit den weisen Griechen. Syssitium, Symposium, Eros, Philia und schließlich Theoria, dies sind die Werte des Griechen und die Feuerbachs, welcher . . . wie seine Meister ‚der Natur folgen‘ will . . .“ (Fb, 192). Theorie wurde von Aristoteles in der Form des Theorie-Lebens, des *bios theoretikós*, als Praxis verstanden, und zwar letztendlich als die höchste und eigentliche Praxis des Menschen. Sie bedeutete ihm, wie den Griechen überhaupt, nicht allein abstraktes Denken, sondern sinnlich-geistige Gesamtschau. In unserer Gegenwart hat vor allem *Heidegger* versucht, die aristotelische Theorieauffassung wieder zur Ansehen zu bringen. Ist aus dem Feuerbach im marxistischen Geiste also unversehens ein Feuerbach im Geiste Heideggers geworden? Schmidt verneint die Frage. Als wichtigsten Unterschied „zwischen Heideggers und Feuerbachs Unternehmen“ hebt er hervor, „daß jenes trotz radikaler Geste akademisch bleibt, während Feuerbachs Anthropologie aufklärerisch-antizipierend ist. Ihr streitbarer Humanismus zielt ab auf den ‚universellen Menschen‘, der als Philosoph Mensch ist und als Mensch Philosoph“ (Fb, 229).

Lenin, der Mann der politischen Praxis, hat zur Begriffssprache seines „Materialismus und Empiriokritizismus“ entschuldigend gesagt, er sei nur ein einfacher Marxist, kein Philosoph. Im Sinne von Feuerbach-Schmidt werden wir hier eine menschliche Unzulänglichkeit konstatieren müssen. Wer wahrhaft Mensch sein will, bemüht sich um die „Praxis“ des Philosophen. Diese ist keineswegs als weltfremd anzusehen. Hat ja doch Feuerbach von seiner „Philosophie der Zukunft“ gesagt, sie solle von der „nichtsbedürftenden Gedankenlosigkeit“ ins „menschliche Elend“ hinabsteigen. Wie könnte dies anders geschehen als durch Publikationen? Schmidt kommentiert:

„Deshalb ist Feuerbachs Schriftstellerei ‚praktisch‘. Ihr methodischer Ansatz enthält Kritik und Anklage: er zielt auf Emanzipation der Individuen“ (Fb, 168).

Die Philosophen haben die Welt nur interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern — so Marx in seinen Thesen über Feuerbach. Der Gegensatz zwischen Marx und Feuerbach hebt sich auf, wenn wir Feuerbach mit Alfred Schmidt gegen den Strich lesen. Dann heißt, von Marx zu Feuerbach zurückgehen, nicht Marx verlassen, vielmehr ihn ergänzen. Und die 11. Feuerbachthese hätte, solchermaßen ergänzt, zu lauten: Die Philosophen haben die Welt bloß aus der Distanz selbstgenügsamer Geistigkeit interpretiert, es kommt aber darauf an, sie durch aufklärende Interpretation zu ändern.

Nach der idealistischen Version des heimlichen Machismus Alfred Schmidts ist es das Bewußtsein, das die Welt konstituiert⁹. Alfred Schmidts Feuerbach sucht demgemäß die Welt zu ändern, indem er das Bewußtsein ändert. Aufklärung ist seine Praxis. Es ist eine Praxis, zu der es keiner *Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse* und also auch keiner Arbeiterklasse als des Subjekts einer solchen Revolution bedarf. An dessen Stelle tritt der Mann des *bios theoretikós*, der Philosoph, der, ohne sein philosophisches Leben zu verlassen, dieses Unternehmen ins Werk setzt, allein durch die Macht seines Wortes.

4. Die Kritische Theorie im Verwesungsprozeß des absoluten Geistes

Max Horkheimer hat in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts seine „Kritische Theorie der Gesellschaft“ in ausdrücklichem Gegensatz zur „traditionellen Theorie“ konzipiert. Die Feuerbach-Interpretation Alfred Schmidts macht uns bewußt, in welcher ehrwürdigen Tradition sich diese Kritische Theorie gestellt weiß. Marx und Engels erscheinen als „marxistische Anhänger“ Feuerbachs und Feuerbach als Repräsentant jenes *bios theoretikós*, den seit Platon und vor allem *Aristoteles* die Philosophen in ununterbrochener Kette immer wieder als das wahre Leben hervorgehoben haben. Die Kritische Theorie ist daher, entgegen dem Schein, den sie zu erwecken sucht, eine äußerst traditionelle Theorie, die sich jedoch kritisch gegen sich selbst wendet. Horkheimer charakterisiert diese Wende folgendermaßen: „Die Selbstanschauung der Vernunft, die für die alte Philosophie die höchste Stufe des Glücks bildete, ist im neueren Denken in den materialistischen Begriff der freien, sich selbst bestimmenden Gesellschaft umgeschlagen . . .“¹⁰.

Die Selbstanschauung der Vernunft — das ist der aristotelische *bios theoretikós*, das der Theorie, dem geistigen Schauen gewidmete Leben, das freilich, indem es sein Schauen zum Gegenstand seiner

⁹ Zur „Weltkonstitution“, einen für A. Schmidt zentralen Begriff, vgl. u. a. Nat, 113 ff.

¹⁰ Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937), in: Kritische Theorie, Bd. II, hrsgb. v. A. Schmidt, Frankf. a. M. 1968, S. 196

selbst macht, darin auch dessen ansichtig wird, was überhaupt sich im sinnlichen Schauen widerspiegelt: die wirkliche Welt. In seiner Anschauung hat das Individuum so die ganze Wirklichkeit bei sich, es hat sich ihrer aus Eigenem bemächtigt, hat sich zu ihrem geistigen Eigentümer erhoben und ist darin zugleich frei bei sich selbst, sich selbst genügend und sich selbst bestimmend, *autark* und *autonom*. Die Kritische Theorie setzt dieser individuellen, in geistiger Autarkie sich verwirklichenden Selbstbestimmung nicht einfach nur den Begriff der „freien, sich selbst bestimmenden Gesellschaft“ entgegen, sondern versteht sich als Ausdruck des epochalen Umschlags von einem in das andere. Damit sind die gegensätzlichen Denkart in einen historischen Prozeß eingeordnet, der einst dort begann, wo die Kritische Theorie wieder angekommen zu sein glaubt: Die „Selbstanschauung der Vernunft“ resultiert selbst auch schon aus einem Umschlag, sie wurde von einigen griechischen Philosophen konzipiert, als sich erwies, daß sie die Gesellschaft, der sie angehörten, die *Polis*, nicht mehr als eine freie, sich selbst bestimmende wahrhaben konnten, daß also die antike Demokratie sich als dem Verfall unwiderruflich anheim gegeben erwies. Der *bios theoretikós* sollte leisten, was im *bios politikós*, in der politischen Praxis, nicht mehr machbar schien: die Bestimmung der Menschen über sich selbst. Der *bios theoretikós* ist die Transposition der demokratischen Polisgemeinschaft in die geistige Gemeinschaft des einzelnen mit sich selbst, ist insofern selbst der *bios politikós* in Reduktion auf die Autonomie des individuellen Denkens. Nur der Mann des freien Denkens konnte noch als frei gelten — äußerlich zwar den Einflüssen seiner Umwelt noch ausgesetzt, in seinem Geiste aber die ganze Welt umfassend. Insofern können wir in ihm den Typus des unversellen Menschen sehen, um den es Feuerbach nach Alfred Schmidt zu tun war, einen Menschen, „der als Philosoph Mensch ist und als Mensch Philosoph“ (Fb, 229).

Der *bios theoretikós* ist — nach einer geläufigen Übersetzung — das „philosophische Leben“. Und das philosophische Leben ist das wahre menschliche Leben, was nach antikem Verständnis bedeutet: es ist das Leben des *wahren Glücks*. In einer beispiellosen Gedankenarbeit hat Aristoteles versucht nachzuweisen, daß in das philosophische Leben die ganze Fülle der Lebenslust einzugehen vermag, die nach verbreiteter Meinung ohne angenehme, aus körperlichem Kontakt erfolgende Sinnesreizungen nicht zu denken ist. Eine lediglich auf die Lust sinnlicher Betätigungen gerichtete Lebenspraxis nennt Aristoteles verächtlich *bios hedonikós*, Leben der *hedoné*, der *sinnlichen Lust*. Demgegenüber verlagert er die wahre Sinnenlust auf das bloße, nicht eingreifende, die Dinge nicht verändernd berührende Hinsehen, das sich zur denkend distanzierenden Anschauung der Welt zu vergeistigen und darin seine höchste Erfüllung zu finden vermag¹¹. Im Bewußtsein dieser *Welt-Anschauung*, im selbst-

11 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch X

genügsamen Verweilen bei dieser Anschauung des eigenen Schauens — darin ist das Glück zu suchen. Von störenden Mißhelligkeiten, soweit sie ins Auge zu fallen drohen, muß daher abgesehen werden. Und so hebt sich in der Nachfolge der antiken Philosophie die geschauete Wirklichkeit von der sinnlich unmittelbaren Realität immer mehr ab. In dem Maße, wie die einzelnen Individuen ihre wirkliche Existenz durch die sozio-ökonomischen Umstände beeinträchtigt sehen, verklärt sich die Welt freien Denkens zu einer kosmischen und sogar göttlichen Gegebenheit, die mit der sinnlich-unmittelbaren Realität nicht mehr viel gemein hat. Die *christliche Religion* des *Mittelalters* hat die Welt, die es anzuschauen gilt, völlig außerhalb der Welt angesiedelt, als eine zweite Welt, als den Himmel jenseits der Erde, zu dem diese Erde jedoch einst selbst sich verklären soll, damit sodann zwar nicht alle, aber doch alle Guten in der „Anschauung Gottes“ eine Lust ohne Ende, eine „ewige Seligkeit“ genießen können. Gegenüber der geistig verklärten Sinnlichkeit, die den Menschen für den jüngsten Tag verheißen ist, erscheint jetzt die bloß irdische Sinnlichkeit nicht nur als das Niedrigere, sondern auch als das Verabscheuenswerte, weil das ewige Heil Gefährdende.

Dem mittelalterlichen Christentum ist seine Sinnenfeindschaft wieder und wieder angekreidet worden. Übersehen wurde dabei in der Regel, daß der moderne, sinnesfrohe Materialismus, wenn er sich gleichzeitig auch als vernunftgemäß versteht, ohne die vorhergehende christliche Zwietracht zwischen dem Geist und den Sinnen nicht zu denken ist. Nur vermöge der säuberlichen Trennung beider Welten war den idealistischen Nachfolgern der mittelalterlich-feudalen Theologie das begriffliche Instrumentarium zur Hand, um im Zuge der bürgerlichen Zuwendung zur materiellen Realität diese wirkliche Welt in ihrem menschlichen Ungenügen wieder in den Blick nehmen und sie an ihrem verklärten Gegenbild kritisch messen zu können. Die Kraft zu diesem Gegenbild begreift die *neuzeitlich-bürgerliche Philosophie* als *Vernunft*, als das Vermögen zu geistigen Bildern, zu Ideen, die die Welt der sinnlichen Erfahrung weit überfliegen. Abstrakt auf der Vernunft bestehend, hält sich die idealistische Philosophie zur Sinnlichkeit und damit auch zur sinnlich erfahrenen Realität in Distanz. In diesem Gegensatz spricht sie — ihr selbst oft unbewußt — die Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse als eine kommende historische Notwendigkeit aus, die einer disziplinierten Praxis bedarf, in der die sinnlichen Neigungen der sittlichen Pflicht untergeordnet bleiben müssen. Aber diese Änderung geschieht nicht und kann noch nicht geschehen, das philosophische Individuum verbleibt daher in der Isolierung des bios theoretikós.

Aus den Intentionen der bürgerlichen Vernunft heraus läutert sich in der *Hegelschen Philosophie* der jenseitige christliche Himmel zum absoluten Geist. Dieser Geist steht der Realität nicht mehr als ein bloßes Jenseits gegenüber, sondern er ist einerseits wirklich im Leben der Vernunft, im bios theoretikós, oder, wie es jetzt heißt, im

„Selbstbewußtsein“; andererseits glaubt Hegel diesen Geist, diese Vernunft, in der Realität, die dem Bewußtsein gegeben ist, selbst wirksam, er glaubt die Wirklichkeit dieser Realität selbst als vernünftig interpretieren zu dürfen. Und als den wahren Vollzug des menschlichen Lebens sieht er den Akt der Versöhnung zwischen den beiden Existenzweisen des absoluten Geistes an, der im Vollendungsprozeß des absoluten Wissens sich vollzieht. Im absoluten Wissen hat das menschliche Individuum — insofern es sich als Vernunftwesen verstehen darf — den absoluten Geist ganz als sein Wesen und ist darin nun wahrhaft autonom, sich selbst bestimmend, frei.

Demgegenüber markieren die *Feuerbach-Thesen* von Marx jenen historischen Punkt, der nicht nur die Hegelsche Versöhnung als Illusion demaskiert, sondern dem bios theoretikós überhaupt seine reale Motivation entzieht. Die Philosophen haben die Welt bisher nur interpretiert, jetzt kommt es darauf an, sie zu verändern — und zwar unter Inanspruchnahme und im wahrhaften Sinne dieser philosophischen Interpretation, die im Hegelschen System sich vollendet hat. Insofern ist die notwendig gewordene Weltveränderung Verwirklichung der Philosophie, die jedoch nicht mehr den Philosophen in die Hand gegeben ist, sondern einer ganzen Klasse von Menschen, dem *Proletariat*, das mit der Spezifik seiner Arbeitstätigkeit die Elemente einer freien, sich selbst bestimmenden Gesellschaft bereits erzeugt, die Marx, den Sprachgebrauch seiner Zeit aufgreifend, *Kommunismus* nennt.

Der Kommunismus, wo er sich vollendet hat, ist eine Gemeinschaft von Menschen, die ihre materielle Wirklichkeit gemeinschaftlich zum bewußten Zwecke der Verwirklichung ihrer menschlichen Natur produzieren und darin ungebrochen ihrer Vernunft gemäß sich selbst bestimmen. In dieser gesellschaftlichen Arbeit, als dem sie wesentlich verbindenden Allgemeinen, haben sie ihr Leben, so auch die Lust ihres Lebens, die allen partikulären Genuß ihrer vielfältigen Betätigungen erst mit substanziellem Gehalt erfüllt: die Arbeit selbst wird daher im Kommunismus „das erste Lebensbedürfnis“. ¹²

Die Konstitution des Kommunismus ist nach Marx eine aus der kapitalistischen Produktionsweise heraus sich ergebende Naturnotwendigkeit des Fortschritts der gesellschaftlichen Produktion, die sich freilich nicht von selbst realisiert, sondern einer politischen Aktion bedarf, einer „praktisch-kritischen“ Tätigkeit, wie die Feuerbach-Thesen sich ausdrücken. Es ist daher von jetzt ab auch eine Notwendigkeit der menschlichen Natur, Freiheit nicht mehr bloß im Denken zu suchen, sondern in der vollen menschlichen, und das bedeutet: in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Aus der *humanistischen Intention* heraus, der sich der bios theoretikós verdankt, verließ Marx daher die Isolation der Theorie und setzte sein Wesen

12 Karl Marx, Kritik des Gothaer Programms, in: Marx/Engels, Werke (MEW), Bd. 19, S. 20

in den bios politikós, aus dem bloßen Ideologen bürgerlicher Herkunft wurde der revolutionäre Praktiker im Verband der sich politisch organisierenden Arbeiterklasse.

Wo gleichgesinnte Intellektuelle diesen Schritt nicht mitvollzogen, mußten sie erfahren, daß ihnen ihr Hegelsches Selbstbewußtsein gewissermaßen in ihrem eigenen Kopf dahinschwand. Angesichts der Provokation, die von der Existenz des Proletariats ausging, fühlten sie sich mit der Weltvernunft nicht mehr im Einklang; da ihnen die zunehmenden Klassenkämpfe jedoch als ebenso vernunftlos erschienen, wurden sie „kritisch“ nach allen Seiten hin, immer bestrebt, wenigstens die Freiheit ihres Denkens sich zu bewahren, eines Denkens, das, indem es sich selbst dachte, nicht mehr zugleich damit auch die Welt vernünftig begreifend erfassen konnte, sondern nur noch zum Bewußtsein der Haltlosigkeit und Bedürftigkeit der eigenen individuellen Existenz gelangte. Marx und Engels sahen damit beginnen, was sie den „Verwesungsprozeß des Hegelschen Systems“, den „Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes“ nannten¹³.

Solange die kapitalistische Gesellschaft besteht, finden sich die Intellektuellen, die aus der bürgerlichen Klasse hervorgehen, immer wieder neu vor der Alternative, vor die zum ersten Mal Marx, Engels und ihre Zeitgenossen sich gestellt sahen. Doch haben sich die Entscheidungsmomente inzwischen wesentlich modifiziert. Marx hatte die Arbeiterklasse in einem erst keimhaften Zustande vor Augen, in dem ihre ganze Zukunft noch beschlossen war. Nur in dieser Situation eines noch von den späteren negativen Erfahrungen freien Aufbruchs war es möglich, sich der historischen Mission des Proletariats, unbeirrt durch den Schein des Gegenteils, unmittelbar bewußt zu werden, freilich nur dann, wenn diese Unmittelbarkeit des Hinschauens in einem Kopf erfolgte, der, wie dies bei Marx der Fall war, das wesentliche, von der Gesellschaft in ihrer Geschichte erarbeitete Wissen bewußt in sich trug. Dieses Wissen war es auch, das Marx dazu befähigte, seiner spontanen Entdeckung die wissenschaftliche Begründung durch die logische Argumentation seines Hauptwerks nachfolgen zu lassen.

Inzwischen hat die Arbeiterklasse eine über hundertjährige Geschichte unaufhörlichen Wachstums hinter sich. Kaum irgendwo hat sie sich reicher entfaltet als in Westeuropa, aber gerade hier hat sie ihre historische Mission immer noch nicht erfüllt. Der Schein spricht also heute auch schon gegen den Eindruck, von dem aus Marx einst zu seiner Theorie gelangte. Das gilt aber nicht auch für diese Theorie selbst, da sie nicht in dem Schein begründet ist, sondern in wissenschaftlicher Erkenntnis. Heutzutage kann sich der Schein nur dann noch zu jener spontanen Gewißheit korrigieren, von der Marx einst ausging, wenn er vermöge der Logik der Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus in seinem Wesen begriffen wird. Wer ebenso wie Marx aus der unmittelbaren Wahrnehmung des Proletariats zur

13 Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, S. 17

Gewißheit von dessen Mission gelangen möchte, fällt in Wirklichkeit hinter Marx zurück, weil er die historischen Vermittlungen seiner eigenen gegenwärtigen Unmittelbarkeit zu überspringen sucht und sich daher, im Unterschied zu Marx, abstrakt gegenüber der Wirklichkeit verhält.

In den Klassenkämpfen zwischen den beiden Weltkriegen drängte sich die revolutionäre Kraft der Arbeiterklasse dem Bewußtsein der bürgerlichen Intellektuellen nach langer Zeit wieder *unmittelbar* auf. Die historische Mission dieser Arbeiterklasse konnte aus der Lektüre der Marxschen „Kritik der politischen Ökonomie“ erkannt werden. Sofern beides zusammen jemanden dennoch nicht bewegte, tatsächlich auch sein persönliches Interesse mit dem proletarischen Klasseninteresse zu identifizieren und demgemäß sich in den revolutionären Kampf einzuordnen, konnte der Kommunismus ihm lediglich als begründete Hoffnung, nicht aber als eine „reale Bewegung“ erscheinen. Denn die Marxsche Theorie gewinnt ihre zwingende Beweiskraft erst in der Befreiungspraxis der Arbeiterklasse selbst. Sie ist Theorie eben dieser Praxis und daher außerhalb ihrer nicht voll zu begreifen.

Das war die besondere Situation, die *Horkheimer* zur Konzeption seiner „Kritischen Theorie“ veranlaßte. Auch Horkheimer sah sich auf der Suche nach dem wahrhaften Leben zunächst, wie auch Marx, auf den bios theoretikós verwiesen. Und auch ihn zwang die Wahrnehmung des Proletariats zu der Einsicht, daß das philosophische Leben nur in der revolutionären Praxis sich verwirklichen könne. Die Wahrnehmung des Proletariats vermittelte ihm, der den Niedergang der deutschen Sozialdemokratie, des einst mächtigsten revolutionären Vortrupps der Arbeiterbewegung, vor Augen hatte, aber nicht mehr die unbedingte Gewißheit ihres kommenden Sieges. Er vermochte die von Marx konstatierte Notwendigkeit daher auch nicht mehr als gesellschaftliches Gesetz, sondern nur noch als moralisches Postulat zu fassen, als eine Idee, aus der sich das politische Handeln zu bestimmen hatte. So wie für Aristoteles die Polisdemokratie die vorgegebene gesellschaftliche Realität war, deren ökonomische Fundierung und damit verbundene Zwangsläufigkeit ihm jedoch verborgen blieb, so daß er den bios theoretikós nur als einen aus freiem Entschluß in geistige Selbstbestimmung umgeschlagenen bios politikós denken konnte, so versteht Horkheimer den umgekehrten Umschlag als Rückgang zu einer politischen Form der Freiheit, für die aus den ökonomischen Verhältnissen heraus lediglich die *Ermöglichung* gegeben ist.

Wer seine Existenz in das Bewußtsein der Souveränität seines Denkens gesetzt hat, wird um einer bloßen Möglichkeit willen diesen bios theoretikós, über den er allein bestimmt, nicht für einen bios politikós eintauschen, in dem er mit und neben vielen anderen zumindest dem Zwang der objektiven Kampfesnotwendigkeit unterworfen ist. Er wird daher zwar die revolutionäre Praxis zu befördern suchen, jedoch aus der Distanz des Theoretikers heraus. Diese

Distanz firmiert mit Vorliebe unter dem Namen der Kritik. Die neue Dimension politischer Ökonomie, die Marx mit seinem „Kapital“ erreichte, reduziert sich vermöge dieser Distanzierung auf „Kritik der politischen Ökonomie“ im Sinne einer bloßen, von aller „positiven Wissenschaft“ (Marx) entleerten „Ideologiekritik“; die Marxsche Auffassung von der Gesetzlichkeit der gesellschaftlichen Prozesse gerinnt zur „Kritischen Theorie der Gesellschaft“. Der Umschlag vom bios theoretikós zum bios politikós, den Marx einst im Wechsel seines Klassenstandpunktes vollzog, bleibt daher selbst auch — Theorie. Die Selbstanschauung der Vernunft schlägt nach Horkheimer nicht etwa in ihre praktische Verwirklichung um, sondern nur in deren „Begriff“. Verbleibt aber der bios, der sich in der Kritischen Theorie artikuliert, auf der Seite der Theorie, bleibt er bios theoretikós, so kann er sich auch nicht dem Sog des Verwesungsprozesses entziehen, der sogleich nach Hegel alle jene Intellektuellen erfaßte, die, wie Marx und Engels hervorheben, trotz aller Kritik den Boden des Hegelschen Systems, mithin den Standpunkt des „Selbstbewußtseins“ nicht wirklich verlassen haben¹⁴.

Aus dem Blickpunkt der letztlich immer noch festgehaltenen Identität von Geist und wesentlicher Wirklichkeit haben denn auch Horkheimer und vor allem *Adorno* nicht nur den modernen Gesellschaftszustand, sondern die gesamte Geschichte als einen Prozeß anzusehen gesucht, in dem sogar die theoretische Betätigung der Aufklärung, die der Kritischen Theorie als die eigentlich vernunftgemäße Praxis gilt, nur immer noch mehr Unvernunft erzeugt. Die Vernunft selbst scheint dazu verurteilt, zu Unvernunft zu werden. Nicht zur Befreiung der Arbeiterklasse, sondern zur Entfesselung bestialischer Triebe hat die Aufklärung geführt. In der Tat hat ja die revolutionäre Bewegung der zwanziger Jahre nicht den Sozialismus hervorgebracht, sondern sie ist durch den Faschismus überwältigt worden.

Im *Faschismus* konnten die Vertreter der Kritischen Theorie ihre grundsätzliche Revision des Marxismus bestätigt sehen, daß nämlich die von Marx behauptete Naturnotwendigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus eine Illusion sei, daß die gesellschaftlichen Prozesse lediglich Grund zur Hoffnung auf eine andere Gesellschaft geben könnten. Der Faschismus war es aber auch, der für eben diese Hoffnung keinen Raum mehr ließ. Es ergab sich also, daß die Kritische Theorie gerade durch ihre empirische Bestätigung zu einer im wahrsten Sinne hoffnungslosen und daher sich selbst aufhebenden Position wurde.

Der nationalsozialistische Faschismus war nicht das letzte Wort der Geschichte. In seinem Gefolge wurde der Sozialismus erst recht zu einer bestimmenden Macht in Europa. In einigen europäischen Ländern erhielt oder restituierte sich die bürgerliche Demokratie, so auch in Westdeutschland. Die Kritische Theorie Horkhei-

14 Dt. Ideologie, a.a.O. S. 19

mers und Adornos sah sich durch diesen Umschlag der politischen Wirklichkeit keineswegs widerlegt. Vielmehr durfte ihr die westdeutsche Restauration sogar als eine weitere und womöglich letzte Stufe im Verwesungsprozeß des absoluten Geistes erscheinen. Denn wenn der Faschismus noch als ein Zwang sich erwies, ohne den es nicht gelingen konnte, die Arbeiterklasse den Interessen des herrschenden Monopolkapitals unterzuordnen, so vollzog diese nunmehr den Schritt ihrer Unterwerfung aus freien Stücken. Dieser Vorgang der äußeren und inneren Integration der westdeutschen Arbeiterklasse in den Kapitalismus, dem die Situation in anderen Ländern der sogenannten westlichen Welt zu entsprechen schien, nötigte die Kritische Theorie zu einer weiteren Revision ihres marxistisch inspirierten Ansatzes: Was als objektiv möglich angesehen werden mußte, die proletarische Revolution, erwies sich jetzt als subjektiv unmöglich und setzte damit auch die objektive Möglichkeit außer Kraft: denn ohne revolutionäres Subjekt keine Revolution.

Damit hatte sich das Programm Horkheimers als undurchführbar herausgestellt: Der Umschlag von der Selbstanschauung der Vernunft in die gesellschaftliche Selbstbestimmung war nicht einmal mehr in Gedanken vollziehbar. Da aber die Vernunft selbst sich als mit Unvernunft behaftet erwiesen hatte, konnte da das Leben der tätigen Verwirklichung der Vernunft noch als die „höchste Stufe des Glücks“, ja überhaupt noch als ein glücklicher Zustand angesehen und erstrebt werden?

Die Antwort auf diese Frage lag bereits vor. Schon bevor Horkheimer und Adorno ihre Hoffnung überhaupt auf die vernünftige Aktivität der Menschen setzten, war diese Hoffnung aufgrund detaillierter Erforschung der Psyche einzelner Menschen durch Sigmund Freud der Boden entzogen worden. Zwar gehörten die Individuen, mit denen Freud sich befaßte, dem Bürgertum an und nicht der Arbeiterklasse, in die Horkheimer und Adorno im Gefolge von Marx ihre Erwartungen gesetzt hatten. Jetzt, nach dem zweiten Weltkrieg, bekam Freud jedoch sein spätes Recht: Indem die Arbeiter, wie es schien, ganz die bürgerliche Lebensweise angenommen hatten, konnten sie auch nicht mehr als eine eigene Klasse angesehen werden. Der Mensch, wie er nun einmal war, wollte nichts anderes sein als Bürger. Die menschliche Natur war offensichtlich bloß auf *bürgerliche* Humanität angelegt. Der Verlust dieser Humanität mußte daher mit Entmenschlichung selbst gleichgesetzt werden. Wenn der absolute Geist in den Bürgern, also in den Menschen verwest war, so blieb ihnen nur ihre sinnliche Existenz mit allen ihren Trieben und Begierden. Die Forschungen Freuds bestätigten dies aufs eindringlichste. Freud selbst schon sah sich daher zu weitergehenden philosophischen Folgerungen berechtigt.

Was die Menschen vom Leben fordern, was sie in ihm erreichen wollen, ist, wie wir z. B. in Freuds Schrift über das „Unbehagen in der Kultur“ lesen, kaum zweifelhaft: „sie streben nach dem Glück,

sie wollen glücklich werden und so bleiben“¹⁵. Glück ist aber identisch mit *Lust*. „Es ist, wie man merkt, einfach das Programm des Lustprinzips, das den Lebenszweck setzt“. Stärkste Befriedigung gewährt dem Menschen die „geschlechtliche (genitale) Liebe“. Sie dient ihm daher als das „Vorbild für alles Glück“. Nur die „genitale Erotik“ kann, wenn möglich, den Mittelpunkt im Leben des Menschen ausmachen (136). Sie, oder jedenfalls die Sexualität, verstanden im Sinne einer weiter gefaßten sinnlichen Libido. Die uneingeschränkte Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, wenngleich die verlockendste Art der Lebensführung, würde sich jedoch sehr bald selbst aufheben. Wollen wir dem Lustprinzip nicht unsere Existenz aufopfern — auch dies eine Verlockung, die sich im Todestrieb zu Wort meldet — so werden wir die Konditionen der Realität beachten müssen. Diese zwingt uns, oft nur auf Leidvermeidung aus zu sein und den Anspruch auf Lustgewinnung in den Hintergrund zu drängen. Um des Lustprinzips willen bedürfen wir eines zweiten Prinzips, des Realitätsprinzips, vermöge dessen wir uns mit der Welt außer uns so arrangieren, daß sie nicht mehr bedrückend auf uns einwirkt. Es geht darum, „die Triebziele solcherart zu verlegen, daß sie von der Versagung der Außenwelt nicht getroffen werden können“ (109). Dies kann vor allem auch durch deren „Sublimierung“ erreicht werden. Die Triebe werden erhöht und verfeinert, die Lust wird aus psychischer oder intellektueller Arbeit gewonnen oder sogar, das wäre eine weitere Steigerung, aus dem Genuß der Kunst.

Freuds Überlegungen zeigen, wie das Lustprinzip uns bestenfalls doch wieder zum *bios theoretikós*, zu einem Leben geistigen Genusses zurückführt. Aber dieser *bios theoretikós* erscheint nun nicht mehr, wie bei Aristoteles, als ein Anderes gegenüber dem Leben der sinnlichen *hedoné*, es geht auch nicht darum, das Leben der denkend bewußten Bewältigung der Realität mit der Vielfalt sinnlicher Genüsse in Einklang zu bringen, sondern nur eines ist Sinn und Zweck menschlicher Existenz: die Libido, die, wenn es anginge, sich rein auf die Sexualität konzentrieren würde, jedoch auch in der Lage ist, sich mit einem Teil ihrer Energie zu vergeistigen. Sinn und Zweck der geistigen Tätigkeit liegt nicht anders, als dies für das Leben überhaupt gilt, im Genuß. Das Gewicht, das dem Geist beigemessen wird, ist eine Frage der „individuellen Libidoökonomie“ (115).

Dem Prinzip nach ist hier dem Extrem des absoluten Geistes das Extrem absoluter Sinnlichkeit entgegengesetzt. Wie in der idealistischen Philosophie der Geist jedoch nicht ohne seine Inkarnation, den Körper, auskam, so gibt die sich als materialistisch verstehende Theorie Freuds durchaus auch eine vergeistigte Sinnlichkeit zu, was

15 Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in: Studienausgabe, hrsgb. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974, S. 208. Im folgenden wird auf die Auffassung Freuds fast ausschließlich nur insoweit Bezug genommen, wie sie in dieser einen Schrift dargelegt ist. Die weiteren Seitenzahlen im Text.

am Grundsachverhalt jedoch nichts ändert. Es geht um das Glück, also um die Lust, also um die Sexualität — sei es in ihrer direkten oder in ihrer sublimierten Form.

Freud glaubte, die Menschen müßten, um zu ihrer Triebbefriedigung zu gelangen, sich der Realität hinreichend anzupassen suchen. Statt aber uns durch Leidvermeidung möglichst immun gegen die Realität zu machen, könnten wir doch wohl auch versuchen, sie so zu ändern, daß sie uns zu positivem Lustgewinn gelangen läßt. Dazu wäre freilich der tätige Abbau repressiver Institutionen der Gesellschaft und in diesem Sinne Politik notwendig. Auf diesen Punkt zielt Alfred Schmidt, wenn er bemerkt: „Politik und Sexualität: ihre Einheit und Wechselbeziehung sollte sich während der späten sechziger Jahre als konstitutiv erweisen für die kämpferische Ideologie studentischer Protestgruppen in den Vereinigten Staaten und Westeuropa“ (Fb, 266). Es ist jedoch nicht Freud, sondern hinter diesen zurück Feuerbach, den Schmidt als den geistigen Ahnen der Studentenbewegung ins Gedächtnis ruft. „Nicht daß Feuerbachs Lehre dabei Pate gestanden hätte; man griff lieber auf marxistische Ökonomie, südamerikanische Revolutionäre, Bakunin, gar Stirner zurück. Der Sache nach enthielt jedoch jene heroische, in manchem vormärzliche Phase ein gutes Stück Feuerbachianismus“ (ebd.). Man brauche, fährt Schmidt fort, in Feuerbach nicht gerade den, allerdings weithin anonymen „Kirchenvater“ des letzten Drittels unseres Jahrhunderts zu erblicken — wie ein kritisch eingestellter Autor gemeint habe — jedenfalls könne man aber seiner Philosophie eine beachtliche Zukunft voraussagen, und zwar weniger in der offiziellen Kultur als im Lager der Neuen Linken (ebd.).

Die Neue Linke, hervorgegangen aus der antiautoritären Studentenbewegung, kennzeichnet einen Punkt der Nachkriegsentwicklung Westeuropas, der bei Horkheimer und Adorno nicht vorgesehen war. Sie hat eine politische Kraft erwiesen, die es in den Zeiten zunehmender Finsternis gar nicht mehr geben dürfte. Diese Kraft ist aber — dem unmittelbaren Anschein nach — gerade aus jener sinnlichen Bedürftigkeit der bürgerlich isolierten Individualität hervorgegangen, auf die Horkheimer und Adorno den Menschen herabgekommen sahen. Die alten Herren der Kritischen Theorie haben — mit Ausnahmen, wie z. B. Herbert Marcuse — die neue Erfahrung nicht mehr theoretisch verarbeiten mögen. Die Feuerbach-Interpretation Alfred Schmidts bemüht sich, diesen Rückstand aufzuholen. Bleiben wir bei der angeblichen Erkenntnis der Integration der Arbeiterklasse in das Bürgertum, so darf uns die Studentenbewegung so gut als eine gesellschaftliche Macht gelten wie die Arbeiterbewegung. Indem sie nunmehr die politischen Ansprüche der Menschen — gleichviel ob Arbeiter oder Bürger — anmeldet, nimmt sie damit auch den Platz ein, den einst die Arbeiterbewegung innehatte, einfach deshalb, weil jetzt sie es ist, die sich in Bewegung zeigt. So wie das Auge der Kritischen Theorie in den zwanziger Jahren vom revolutionären Kampf der Arbeiterklasse angezogen wurde, so be-

eindrückt jetzt die Rebellion der Studenten. Das Gefühl einer endlosen Stagnation schwindet, die Möglichkeit einer besseren Zukunft scheint wieder gegeben. Der Umschlag, von dessen Notwendigkeit die Kritische Theorie einst ausging, wird wieder denkbar. Zwar kann eine Studentenbewegung, die für das Ganze der gesellschaftlich progressiven Kräfte steht, nicht zur politischen Selbstbestimmung gelangen, wie Horkheimer dies von der Arbeiterbewegung erwartete, sie beweist jedoch allein schon durch ihre Existenz, daß es dem Menschen nicht aufgegeben ist, die erfahrene Unlust des Lebens wie ein unabwendbares Schicksal hinnehmen zu müssen. Die Rebellion selbst ist ja schon der Akt der Befreiung von inneren Zwängen, das bewußte Wahrhabenwollen der eigenen Triebnatur nimmt der Triebunterdrückung ihre zeitlose Unantastbarkeit, macht sie zu einem Produkt der Geschichte, das in die Hand der Menschen gegeben und daher änderbar ist.

Mit dieser Perspektive kommt gegenüber der Freudschen Resignation der Marxismus doch wieder in sein Recht. Denn indem es marxistische Auffassung ist, daß der Mensch durchaus sein Glück in dieser Welt zu finden vermag, läßt sich von daher auch begründen, daß die Reduktion des Menschen auf seine sinnliche Bedürftigkeit nicht sein Ende, sondern im Gegenteil den Anfang seiner Befreiung bedeutet. Nun ist es aber nicht die dem Realitätsdruck abgerungene sinnliche Lust, sondern die Befriedigung vernünftig angemessener *Arbeit*, aus der heraus der Marxismus sich das durchaus auch lustvolle Glück der Menschen verwirklichen sieht. Soll der Marxismus gleichwohl die neuen Erfahrungen der Kritischen Theorie theoretisch begründen können, so muß dargetan werden, daß ihm in Wirklichkeit das Lustprinzip zugrunde liegt. Freud und Marx sind in diesem Punkte unveröhnbar. Gleiches gilt jedoch nicht für Freud und Feuerbach. Gelingt es, Feuerbach als einen frühen Vertreter des Freudschen Lustprinzips darzustellen, so dürfen Marx und Engels, sofern sie sich als „marxistische Anhänger“ Feuerbachs erweisen, der Sache nach ebenso als Anhänger Freuds gelten. Es müßte dann allerdings deutlich gemacht werden können, daß Marx unter *Arbeit* im Grunde nichts anderes versteht, als was Freud meint, wenn er die Lust zum Prinzip des menschlichen Lebens erhebt.

5. *Marxismus — frei nach dem Lustprinzip*

Das Verbindungsglied zwischen dem philosophischen Grundansatz von Marx und Freud findet Alfred Schmidt in Feuerbachs Begriff der *Sinnlichkeit*. Diese kann mit Marx als sinnlich-gegenständliche Tätigkeit und mit Freud als sinnliche Lust verstanden werden. Wenn Horkheimer in Übereinstimmung mit der Marxschen Theorie die Notwendigkeit des Umschlags von der Selbstanschauung der Vernunft zum Begriff einer sich selbst bestimmenden Gesellschaft konstatieren konnte, so glaubt Schmidt sich genauso auf marxistischen Bahnen, wo er Feuerbach die Forderung eines Umschlags von der „nichtsbedürftigen Gedankenseligkeit“ (Fb, 168) zur „Sinnlichkeit“

zuschreibt. Diese ist charakterisiert als „seelisches und physisches Leiden, Schmerz, Organlust, Leidenschaft und Glück, Bedürfnisse, Wünsche und Triebe . . .“ (Fb, 110). Verlagern wir dahinein den Schwerpunkt menschlichen Lebens, so läßt sich am idealistischen Gedanken einer individuellen Autarkie nicht mehr ungeschmälert festhalten. Können wir uns immerhin einbilden, das Denken bedürfe keines anderen, das es bedingt, so steht es mit den Sinnen anders. Sie sind ihrer Natur nach auf etwas angewiesen, das nicht mit ihnen identisch ist, auf ein „Nicht-Identisches“ — wie es der Materialismus seit je dem Idealismus vorgehalten hat. Die Sinnlichkeit ist, mit Feuerbachs eigenen Worten, „das gerade Gegenteil der asketischen Philosophie“. Sie ist notwendigerweise „außer sich vor Wonne und Schmerz . . .“ (Fb, 196). Wir sehen wieder einmal: In der Kontroverse zwischen Idealismus und Materialismus geht die Grundfrage lediglich dahin, ob Denken oder Empfinden für den Menschen für den Wesentliche sei. Setzen wir auf das reine Denken, so sind wir Idealisten, setzen wir auf das Empfinden, so sind wir Materialisten. Denn — so wiederum Feuerbach — „die Empfindung ist durchaus materialistisch, körperlich . . .“ (Fb, 249 Anm. 560). „Keine Empfindung ohne somatisches Moment“, schreibt Adorno, von Schmidt zitiert, in seiner „Negativen Dialektik“. Jegliche Empfindung sei „in sich auch Körpergefühl“. Alfred Schmidt sieht hierin Adornos „Übergang zum Materialismus“ vollzogen, er bewege sich völlig auf dem durch Feuerbach geebneten Wege (ebd.). Feuerbach habe weniger die Wahrheit des Materialismus bekümmert als vielmehr der „Materialismus der Wahrheit: ihr praktischer Gehalt“ (Fb, 215). Kategorien wie „realer Widerstand, Materie, Praxis“ gehören daher zu den Kategorien der Sinnlichkeit.

Die wesentliche Praxis, so erfahren wir, ist die Theorie, jedoch, dies wird jetzt deutlich, Theorie nicht als abstraktes Denken, sondern als Sinnlichkeit, als Betätigung der Sinne. Von Materie aber sprechen wir als von dem vorauszusetzenden Material; nicht mehr, wie bei Fichte, dem Material der Pflicht, sondern, wie bei Hegel ausgedrückt, des Verzehrs, des Genusses. Die „offenherzige aufrichtige Anerkennung der Sinnlichkeit ist die . . . des sinnlichen Genusses . . .“ sagt Feuerbach (Fb, 215). Sinnlichkeit ist Genuß, Genuß ist Verzehr und Verzehr ist — so dürfen wir weiter folgern — Umformung der Naturstoffe durch den Menschen zu seinen Zwecken, also, wie wir aus der Marxschen sowohl wie aus der Hegelschen Definition wissen, Arbeit (vgl. WM, 42). So gesehen, differieren Marx und Hegel im entscheidenden gar nicht. Verstehen beide doch die Arbeit als Aneignung der Realität durch den Menschen und damit als Versöhnung von Subjekt und Objekt. Nur daß diese sich für Marx nicht in der Praxis des absoluten Wissens ereignet, sondern in der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit. Und es ist hier nicht der absolute, aus dem Selbstbewußtsein und in Subjektivität und materielle Realität aufgespaltene Geist, sondern es ist die dem Menschen ebenso inhärent gedachte Natur, die, in Sinnlichkeit und Geistigkeit entzweit, daher auch als bewußtseinsunabhängig erscheinend, den Geist in sich zurückholt und damit zu

ihrer Einheit findet. Hegel hat die „Versöhnung“ dadurch als möglich denken können, daß er das Wesen des Menschen ganz in sein Denken setzte, im absoluten Wissen ist die ins Denken nicht auflösbare Sinnlichkeit als unwesentlich abgetan. Zwingt uns jedoch die Erfahrung des „Nichtidentischen“, die Sinnlichkeit als ein dem Menschen absolut Wesentliches anzuerkennen, so ist „Versöhnung“ nur noch dann zu erhoffen, wenn eine in der Sinnlichkeit nicht aufgehende Geistigkeit geleugnet werden darf, so daß dann, wenn die sinnliche Natur im Menschen zu sich selbst gekommen ist, der Mensch nur noch in reiner Sinnlichkeit und damit in reiner, ungetrübter sinnlicher Lust existent ist.

So schließt sich der Kreis: Die Arbeit, wie Marx sie dem Kommunismus als erstes Bedürfnis zuschreibt, ist mit Hegel als „Verzehr“ der Realität durch den subjektiven Geist zu fassen, doch gilt es, wie Marx gefordert hat, Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen: Aus der Versöhnungseligkeit des absoluten Wissens wird die Befriedigungslust absoluter Sinnlichkeit; „Arbeit“ schlägt um aus der Praxis der Wahrheitserkenntnis in die „sinnlich-gegenständliche Tätigkeit“ sinnlichen Genusses.

Wenn wir Alfred Schmidt glauben dürfen, so finden wir diese Einheit des Menschen aus seiner Sinnlichkeit heraus, also die philosophische Grundlage der Freudschen Theorie, in Feuerbachs „Theorie des menschlichen Wesens“ deutlich ausgesprochen. Die menschlichen Wesenszüge, erläutert Schmidt, sind bei Feuerbach als solche „sinnlich“ (Fb, 184). Das „Übersinnliche“ ist lediglich „das auf seinen Begriff gebrachte Sinnliche selbst“, ist „uneingeschränkte, universelle Erfahrung“ (Fb, 84). Der Geist „ist nur deswegen nichts Sinnliches, d. h. nichts bestimmtes Sinnliches, um *alles* Sinnliche in sich zu fassen“ (wörtl. Feuerb., Fb, 225). Er ist die „Zusammenfassung, die Einheit der Sinne, der Inbegriff aller Realitäten, während die Sinne nur Inbegriffe bestimmter, exklusiver Realitäten sind“ (ebd.). Heißt der Geist un- oder übersinnlich, so nur, „inwiefern er über die Partikularität... der Sinne hinaus ist, ihren Provinzialgeist zum Gemeingeist verschmilzt“ (wörtl. Feuerb., ebd.).

Der Feuerbach, den Alfred Schmidt uns hier in wortwörtlicher Zitation vorstellt, unterscheidet sich offensichtlich in einem entscheidenden Punkte gleicherweise vom dialektischen Idealismus wie vom dialektischen Materialismus, aber auch von jenem Feuerbach, den Marx in seinen Thesen vor Augen hatte. Nach der sechsten Feuerbach-These hat das menschliche Wesen seine Wirklichkeit in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Marx kritisiert damit Feuerbach, der dieses Wesen in die Gattung Mensch setzte. Feuerbach wiederum sah sich mit seiner Auffassung im Gegensatz zu Hegel, der das menschliche Wesen vom absoluten Geist her verstand. So vereinbar diese Bestimmungen untereinander sind, eines haben sie alle gemeinsam: Was dem Menschen als Menschen wesentlich ist, mag im Individuum

beschlossen oder außer ihm wirksam sein, niemals reduziert es sich bei diesen Autoren auf die einzelne Individualität. Immer ist es ein Allgemeines, die Einzelheit Übergreifendes, was die Substanz des individuellen Lebens ausmacht, das daher auch nicht an die Existenz dieses einen bestimmten Einzelnen gebunden ist. Und jedenfalls für Hegel, aber auch für Marx gilt, daß dieses Allgemeine im Individuum selbst als sein Denken, seine Vernunft präsent ist. Die einzelne konkret sinnliche Existenz ist dieses Allgemeine, ist Vernunftwesen. Vermöge seiner Vernunft hat der Mensch teil an der menschlichen, ja überhaupt an der realen Allgemeinheit, sei es im wissenschaftlichen Wissen, sei es in der gesellschaftlichen Produktion. Indem er darin existiert, gehört er mit seinem ganzen vernunftig-sinnlichen Dasein dieser Allgemeinheit an. Was das Wesen der einzelnen Individuen ausmacht, überdauert daher deren eigene Existenz.

Diese Einsicht suchte, wie wir sahen, Ernst Mach noch festzuhalten. Beim Feuerbach Alfred Schmidts ist sie preisgegeben. Ein solcher Feuerbach kann mit Recht in unserem Jahrhundert besondere Aufmerksamkeit für sich beanspruchen. Denn hier hat eine ganze Strömung der spätbürgerlichen Philosophie ihre zentrale Problematik: die an die Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts anschließende Existenzphilosophie der fünfziger Jahre, deren Erbe die antiautoritäre Studentenbewegung der sechziger Jahre angetreten und gewissermaßen ins Politische transzendiert hat. Alfred Schmidt versteht die Sinnlichkeit bei Feuerbach denn auch als „existenzialistisch“ (Fb, 110) und schlägt zur Kennzeichnung seiner Philosophie den Ausdruck „Existenzialismus der Leiblichkeit“ vor (Fb, 121). Schmidt meldet an diesem von ihm in seiner Aktualität vorgestellten Feuerbach nun allerdings ausdrücklich Kritik an. Indem Feuerbach die idealistische Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff aufhebe, gelinge es ihm nicht immer, „zugleich an der *qualitativen* Differenz dieser Momente des einheitlichen Erkenntnisprozesses festzuhalten“ (Fb, 223). Zwar leugne Feuerbach die Realität des Denkens nicht, aber es sei ihm nur — mit dessen eigenen Worten — ein „erweitertes, auf Entferntes, Abwesendes ausgedehntes Empfinden ...“ (ebd.). Die Kritik Schmidts zielt aber, näher besehen, nicht etwa auf die Entsubstantialisierung, die mit der Einebnung des Geistes in eine wenn auch noch so universelle Sinnlichkeit notwendig gegeben ist, sondern er moniert lediglich, daß Feuerbach damit die „immanente Utopie emanzipatorischer Sinnlichkeit“ als schon verwirklicht unterstelle. Deren Begriff aber nehme „eher ein Künftiges vorweg, als daß er bereits Gegebenes beschreibt“ (Fb, 223).

Soll also in irgendeiner Zukunft sich die Sinnlichkeit doch derart emanzipieren können, daß es einer qualitativen Differenz zwischen ihr und dem Geist nicht mehr bedarf? Daß Natur in der Universalität sinnlichen Existierens unmittelbar zu sich selber kommt und nicht mehr äußerer Gegenstand eines denkenden Begreifens zum Zwecke technischer Handhabung zu sein braucht, wie dies in der gegenwärtigen

tigen Naturwissenschaft notwendig der Fall ist? Soviel ist für unseren Autor jedenfalls klar, daß nämlich „alle Herrschaft über die außermenschliche Natur mit Herrschaft über die menschliche . . . einhergeht“, und diese ist identisch mit „Versagung, Triebverzicht“ (Fb, 36 Anm. 80). Ist es dem Menschen nicht möglich, seine Triebe hemmungslos auszuleben, muß er sich noch selbst beherrschen, dann bleibt er sich solange auch noch eine unerreichte Utopie, denn — daran zweifelt doch kein Marxist — es ist, wie Freud sagt, das Programm des Lustprinzips, das den Lebenszweck setzt¹⁶. Worum anders könnte es dem Menschen denn gehen als um das Glück?! Dieses aber besteht — so wiederum Freud — im „Erleben starker Lustgefühle“ oder wenigstens doch in „Abwesenheit“ von Schmerz“ (105). Freilich: „Das Programm, welches uns das Lustprinzip aufdrängt, glücklich zu werden, ist nicht zu erfüllen, doch darf man — nein, kann man die Bemühungen, es irgendwie der Erfüllung näherzubringen, nicht aufgeben“ (105). Alfred Schmidt kann sich auch Marx und Engels selbst nur als marxistische Anhänger Freuds vorstellen und hält ihnen daher ihren mit den Einsichten Freuds gar nicht übereingehenden Optimismus vor. Marx, merkt er an, habe seine Hoffnung gerade auf die fatale Naturbeherrschung gesetzt und daher den destruktiven Charakter von Naturwissenschaft und Industrie übersehen, und in der Freiheitsdefinition des Anti-Dühring von Engels vermisste man „alles Freudsche ‚Unbehagen in der Kultur‘ . . .“ (Fb, 35 f.).

Nehmen wir Freud ganz beim Wort, so steht es um den Menschen jetzt wie in aller Zukunft nicht gerade zum besten. Alle Einrichtungen des Alls, meint Freud feststellen zu können, widersprechen dem Lustprinzip. Die Absicht, daß der Mensch glücklich sei, sei sozusagen im Plan der Schöpfung nicht enthalten. Lust, die dauert, ist, wenn überhaupt, nur als ein „Gefühl von lauem Behagen“ denkbar. Als wirkliches Glück kann Lust nur ein „episodisches Phänomen“ sein, im Sinne einer „eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgestauter Bedürfnisse“ (105). — „Doch alle Lust will Ewigkeit —, . . . will tiefe, tiefe Ewigkeit“, so sang schon Nietzsches Zarathustra¹⁷. Eine solche ewige Lust, die im Sinne des Lustprinzips allein den Namen des Glücks verdiente, ist in einer Welt des Realitätsprinzips, auf das Freud verweist, und der Naturbeherrschung, die Alfred Schmidt zu schaffen macht, ewig nicht möglich. Wer in sie den Zweck des Lebens setzt, sieht sich nolens volens doch wieder an die Religion verwiesen. „Ewige Seligkeit“ ist nur überirdisch denkbar. Wundert es da noch, daß das letzte Wort der Feuerbach-Interpretation Alfred Schmidts der *Religion* gehört?

¹⁶ Freud, Das Unbehagen . . . a.a.O. S. 208. Weitere Seitenzahlen im Text.

¹⁷ Friedr. Nietzsche, Werke, Bd. 2, hrsgb. v. K. Schlechta, München 1960, S. 558

Es zeigt sich — bei Schmidt —, daß Feuerbach die Religion genauso beschreibt, wie ein vom Lustprinzip bestimmter Mensch ihrer bedarf. Feuerbach setzt die Religion von der spekulativen Philosophie ab. Dieser gehe es nur um Wahrheit, „um abstrakte, theoretische Wahrheit; d. h. um die Wahrheit der Abstraktion...“, der Religion aber gehe es um Leben und Wirklichkeit. Die Philosophie beziehe sich nur auf die denkenden, die Religion aber auf die sinnlichen, praktischen Menschen. Religion sei die Position des *ganzen*, wirklichen Menschen. Dem Gotte der Religion gehe es darum, daß auch das Fleisch selig werde, das Christentum glaube an die „fleischliche Unsterblichkeit und Seligkeit“ (Fb, 258). In der Tat: Die christliche Religion verheißt dem Menschen in seiner ganzen sinnlichen Existenz ewiges Glück, sie lehrt als das zukünftige Ende nicht, wie Engels — worauf Alfred Schmidt schauernd hinweist (WM, 64 ff.) — den Untergang der Menschheit und der Erde, sondern eine „neue Erde“ und die „Auferstehung des Fleisches“, sie allein, und nicht der Marxismus, ist „Utopie emanzipatorischer Sinnlichkeit“.

Natürlich verschweigt Alfred Schmidt nicht, daß es Feuerbach um die Aufhebung der Religion zu tun ist. Er versteht Feuerbachs Lehre als „anthropologischen Materialismus“. Materialismus bezeichnet historisch eine Position, die sich in unversöhnlichem Gegensatz zu aller Religion weiß. Ein Materialismus, der vom Lustprinzip ausgeht, gelangt jedoch, wie wir sahen, notwendig zu religiösen oder wenigstens quasireligiösen Konsequenzen. Religion und Materialismus — sind sie etwa doch miteinander vereinbar? Es komme darauf an, bemerkt Alfred Schmidt, und das ist nun wirklich das allerletzte Wort seiner Feuerbach-Interpretation, „Religion... durch ‚Aufhebung‘ zu verwirklichen“ (Fb, 260). Und in der nachfolgenden „Abschließenden Betrachtung“ nennt er die Philosophie Feuerbachs eine „materialistische Eschatologie“ (fügt allerdings, erschrocken über soviel Offenherzigkeit, ein „sit venia verbo“ hinzu) (Fb, 262).

Materialistische Eschatologie — Erwartung eines Himmelreichs auf Erden, der Marxismus als Heilslehre, seine wissenschaftliche Stringenz als Heilsgewißheit und Marx der Prophet eines kommenden Reiches der Freiheit, das dem Reich Gottes der christlichen Religion in jeder Hinsicht ebenbürtig zu sein verspricht? — Wenn dieses Bild, das dem Marxismus unzähligemale vorgehalten worden ist, der Wirklichkeit auch nur ansatzweise entspricht, dann wäre der Marxismus ja wie die Religion eine *Weltanschauung*, und zwar eine, die der Religion ebenbürtig ist, und wir dürften erwarten, daß Alfred Schmidt, wie jeder andere, dem der Marxismus aus Lustprinzipien lieb und teuer ist, diesen gerade seines weltanschaulichen Charakters wegen zu schätzen weiß. Von eschatologischer Weltanschauung ist im Marxismus freilich nicht die Rede, sondern nur von *wissenschaftlicher* Weltanschauung, und das macht denn doch einen Unterschied, der Alfred Schmidt, wie wir sehen werden, die Lust an der Sache gründlich verdirbt.

6. *Das Ärgernis der wissenschaftlichen Weltanschauung —
und wie man es beseitigt*

Unter Weltanschauung versteht die marxistische Philosophie, nach der Definition eines angesehenen Wörterbuches, „die zu einem System gebrachte Gesamtauffassung von Natur, Gesellschaft und Mensch, einschließlich von Regeln für das Verhalten des Menschen in der gesellschaftlichen Praxis“¹⁸. In diesem Sinne ist Weltanschauung der bewußte oder unbewußte Ausdruck für die faktische Einheit von Theorie und Praxis im allgemeinen Bewußtsein gesellschaftlicher Klassen. Jede Klasse verfolgt in der gesellschaftlichen Lage resultierende Interessen, *Klasseninteressen*, und bedarf dazu einer hinreichenden Kenntnis über den Weltzusammenhang, innerhalb dessen sie zu wirken genötigt ist.

Der Marxismus versteht sich als Weltanschauung der Arbeiterklasse. Diese Weltanschauung nimmt für sich die Besonderheit in Anspruch, zum ersten Mal in der Geschichte uneingeschränkt wissenschaftlichen Charakter aufzuweisen. Die Arbeiterklasse, bedeutet dies, hat es im Gegensatz zu allen bisher herrschenden Klassen nicht mehr nötig, sich Illusionen über die Realität zu machen, um guten Gewissens ihren Interessen nachgehen zu können, sie braucht die Wahrheit über die objektive Realität nicht zu fürchten. Im Gegenteil: Nur aus der wissenschaftlichen Erkenntnis der realen Gesetze in Natur und Gesellschaft ergeben sich die Richtlinien für eine ihrem Klasseninteresse gemäße gesellschaftliche und politische Praxis.

Indem die Weltanschauung der Arbeiterklasse sich der Möglichkeiten der Wissenschaft versichert, bindet sie sich damit zugleich auch an deren Grenzen. Im Resultat wissenschaftlicher Erkenntnis der Realität sind wir nicht berechtigt, irgendwo hinter der materiellen Welt noch ein zweites, ganz andersartiges Sein anzusetzen, Prinzip unserer Forschung kann vielmehr nur die materielle Einheit der Welt sein. Wir werden die Welt als unbegrenzt erkennbar voraussetzen dürfen, müssen zugleich jedoch zugestehen, daß der Realitätsgehalt dieser Welt als unerschöpflich anzusehen ist, so daß die Wissenschaft zu einem absoluten Abschluß nicht gelangen kann. Eine wissenschaftliche Weltanschauung kann daher von vorneherein gar nicht beanspruchen, was die Religion zu leisten vorgibt: eine ewige Wahrheit über das Wesen des Seienden unmittelbar und mit absoluter Gewißheit auszusprechen. Hier offenbart sich kein Absolutum in unerschütterlichen Dogmen, sondern es wird die absolute Wahrheit nur in einer historisch bestimmten Relativität erfaßt, und zwar durch die Menschen selbst, die damit aufgefordert sind, über den erreichten Stand des Wissens permanent zu einer angemesseneren Sicht der Welt weiterzuschreiten.

¹⁸ Georg Klaus/Manfred Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, Bd. 2, Leipzig 1975 (11. Aufl.), S. 1287

In ihrer von der Wissenschaft her vorgeschriebenen Selbstbescheidung ist die wissenschaftliche Weltanschauung des Marxismus für jede Art einer materialistisch genannten „Eschatologie“ also untauglich. Natürlich ist sie nicht dagegen gefeit, dennoch als Quasi-Religion mißverstanden zu werden. Das war, wie Alfred Schmidt hervorhebt, vor allem in der Periode der II. Internationale der Fall. Damals wußte sich der Arbeiter „in den großen Seinszusammenhang einbezogen, wußte sich auf dem aufsteigenden Ast der menschlichen, weil kosmischen Entwicklung; von daher nicht selten seine praktisch-politische Gewißheit, die uns heute so nicht mehr gegeben ist“ (WM, 53). Die Annahme einer Naturdialektik, moniert Schmidt, hat Heilsgewißheiten mit sich gebracht, so daß etwa in den Parteien der II. Internationale der gesellschaftliche Fortschritt als bloße Verlängerung des naturgeschichtlichen Prozesses verstanden wurde. „Diese Heilsgewißheit“, so Schmidt, „ist heute dahin“ (WM, 53). Das klingt wie die Stimme eines enttäuschten Gläubigen. Nicht daß die Heilsgewißheit seit je fehl am Platze war, hält Schmidt für bemerkenswert, sondern nur, daß sie zu seiner Zeit nicht mehr möglich ist.

Einst schien es, daß der Marxismus in der Lage war, ein kommendes Heil ebenso sicher aus den Naturgesetzen abzuleiten, wie dies die Religion vergeblich aus der Offenbarung versuchte. Wäre die Natur, so mag es unserem Autor durch den Kopf gegangen sein, wirklich das, wofür sie in der Glaubensgewißheit der II. Internationale gehalten wurde, so hätte das Reich der Freiheit, das ihr Prophet Marx uns unter Berufung auf ihre unerbittlichen Gesetze verheißen hat, längst eintreffen müssen. Das Gegenteil aber hat sich erwiesen: Nach der Lehre der Kritischen Theorie, dargelegt in Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung“, hat sich das Reich der Finsternis immer mehr ausgebreitet. Und es ist — diesen Autoren zufolge — gerade der Glaube an die Gesetzmäßigkeit einer uns vorgegebenen Natur, der das Unheil über uns gebracht hat. Denn er hat die Naturwissenschaft hervorgebracht und diese eine immense Naturbeherrschung. Wenn wir die Natur als ein Ursprüngliches ansehen und uns Menschen als ihr von ihr abhängiges Produkt, dann können wir uns allerdings nur so gegen sie in Freiheit setzen, daß wir sie zu beherrschen suchen. Nun zeigt sich aber doch augenfällig, daß unsere autonome Existenz heute, obwohl die Naturbeherrschung rapide zugenommen hat, weit mehr bedroht ist als etwa zur Zeit Hegels oder gar des Aristoteles. Darin eben offenbart sich, wie Alfred Schmidt hervorhebt, die Problematik der Dialektik der Aufklärung: „Mit fortschreitender Beherrschung der Natur geht wachsende Verstrickung in Natur einher“ (WM, 30). Wollen wir gleichwohl an unserer „Utopie emanzipatorischer Sinnlichkeit“ festhalten, so bleibt uns nur der Ausweg, Nietzsches befreiendes „Gott ist tot“ auch auf jene Natur auszudehnen, die uns bis vor kurzem noch unser Heil naturgesetzlich zu garantieren schien, auf jene objektiv existierende Realität, von der die Naturwissenschaft wie von etwas selbstverständlich Vorgegebenem redet.

Wollen wir unsere Utopie retten, so darf die Natur, in die wir uns verstrickt sehen, nicht das letzte Wort der Wissenschaft bleiben. Der *Naturwissenschaft*, und damit der *wissenschaftlichen Weltanschauung* des Marxismus, muß ihr *gegenständliches Fundament* entzogen werden. Dazu ist aber allein imstande — der *Marxismus*. Wenn wir nämlich unter Marxismus lediglich die Lehre von Marx verstehen, wie sie in seinem Hauptwerk „Das Kapital“ dargelegt ist — und *nichts außerdem*. Über dieses Buch hat Friedrich Engels seinerzeit berichtet, es werde als die Bibel der Arbeiterklasse bezeichnet. Wir haben nichts anderes zu tun, als diesen Ausdruck wörtlich zu nehmen, dann ist für unsere Eschatologie noch alles zu hoffen. Der christlichen Bibel wird zugesprochen, daß sie uns die Wahrheit über das Sein offenbart, und zwar in der Art, wie es zu unserem Heil erforderlich ist. Unser Heil, das hat die Kritische Theorie mit Alfred Schmidt endlich herausgefunden, liegt in unserer Sinnlichkeit. Unsere Welt, das ist diese unsere sinnliche Existenz und ein mit ihr nicht Identisches, Äußeres, das wir gegenwärtig als ein Störendes, uns in Unlust Versetzendes erfahren. Die Bibel der Arbeiterklasse lehrt uns nun, dieses Äußere als *Gesellschaft* zu verstehen. Vom Standpunkt einer „Kritischen Theorie der Gesellschaft“, also aus dem Bedürfnis autonomer Individualität heraus, muß uns die klassische bürgerliche Gesellschaft als die menschliche Gesellschaft schlechthin erscheinen. Denn nur sie setzt ihrem Prinzip nach jeden einzelnen zu individueller Verfügung über sich selbst frei: ökonomisch in der privaten Warenproduktion, politisch in der bürgerlichen Demokratie, geistig in der Freiheit des Denkens und der Meinungsäußerung. Für die tatsächlich erfahrenen Beschränkungen der Freiheit findet sich im „Kapital“ von Marx die plausible Erklärung: Die politische Ökonomie der gegenwärtigen Gesellschaft, von Marx Kapitalismus genannt, darf als die Wurzel des Übels angesehen werden. Der Kapitalismus ist von Marx als die notwendige ökonomische Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft dargetan worden. Wird die bürgerliche Gesellschaft mit der menschlichen Gesellschaft schlechthin identifiziert, so ist der Kapitalismus auch die politische Ökonomie schlechthin. Eine Befreiung dieser Gesellschaft von den ökonomischen Beschränkungen individueller Existenz ist daher nur so zu denken, daß mit dem Kapitalismus ganz und gar auch die politische Ökonomie aufgehoben wird. Da Marx in seinem „Kapital“ weder eine politische Ökonomie jenseits des Kapitalismus entwickelt, noch die politische Praxis der Aufhebung des Kapitalismus samt dem dazu notwendigen revolutionären Bewußtsein thematisch abhandelt, scheint es wissenschaftlich legitim, sein ökonomisches Werk lediglich im wortwörtlichen Verständnis seines Untertitels als „Kritik der politischen Ökonomie“ zu lesen, als Denunziation des bestehenden Übels, nämlich der Ökonomie. Das Hauptwerk von Marx wird uns so zur Verheißung einer gewissermaßen in der Luft hängenden Gesellschaft, die nur noch in herrschaftsfreiem Dialog und auch ansonsten freier Interaktion sich ergeht, ohne von irgendwelchen das gesellschaftliche Ganze bestimmenden Gesetzmäßigkeiten der mate-

riellen Produktion noch behelligt zu sein: ein wahres kleinbürgerliches Himmelreich!

Als einzigen ernstzunehmenden Widersacher der Lehre vom Himmelreich haben wir, wie seit je, so auch hier wieder, die *positive Wissenschaft* zu fürchten. Da ist einmal die politische Ökonomie, die die Menschen für alle Zeiten ihren Gesetzen zu unterwerfen sucht. Sie konnte von der Methode des Marxschen Werkes her paralytisiert werden: In der Kritik der politischen Ökonomie sahen wir die politische Ökonomie selbst zu einer Ausgeburt des „Szientismus“ herabsinken. Noch bleibt aber die *Naturwissenschaft*. Sie ist jedoch vom Gegenstand her in eben diese Kritik der politischen Ökonomie auflösbar. Der Gegenstand ist die Natur. Marx zeigt uns nun aber im „Kapital“, daß wir, was uns als Natur erscheint, in Wirklichkeit als Gesellschaft anzusehen haben. Das Geheimnisvolle der Warenform, heißt es im „Kapital“, bestehe darin, daß sie den Menschen „die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“¹⁹. Die Menschen, lehrt Marx, haben sich aus Gründen der Ökonomie die gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie selbst hergestellt haben, damit zugleich entfremdet, haben sie „verdinglicht“, und nun werden sie von ihnen als ein äußeres Verhängnis, das sie bedrängt und bedroht, empfunden. Die Menschen stehen in der ökonomischen Wirklichkeit, ohne sich ihrer in ihrem Gesamtzusammenhang bewußt zu sein. Ihnen erscheint diese Wirklichkeit nicht als von ihnen produzierte und daher änderbare Gesellschaftlichkeit, sondern als Naturgegebenheit.

Von daher verstehen wir nun — immer noch in Ergründung der kritischen Gedankengänge der Kritischen Theoretiker —, wie es kommt, daß wir, unter den Bedingungen des Kapitalismus lebend, uns einbilden müssen, einer objektiven, von unserem Bewußtsein unabhängigen Realität gegenüberzustehen, die unaufhebbar ist und mit ihren Gesetzen das menschliche Leben bestimmt. Das eben ist ja gemeint, wenn die Naturwissenschaft von Natur spricht. Gewiß ist da eine Realität vorhanden, und sie ist auch in gewissem Sinne von unserem Bewußtsein unabhängig, indem wir sie zunächst nicht durchschauen und daher ihrer auch nicht habhaft werden können. Gerade dieser Zustand ist aber, wie das „Kapital“ lehrt, aufhebbar. Diese Aufhebbarkeit wird durch die Rede von einer objektiven, bewußtseinsunabhängigen Natur allerdings verdeckt. Wir sollten daher, meint Alfred Schmidt, weniger von der „Bewußtseinsunabhängigkeit der Gegenstandswelt“ sprechen — wie das die „leninistische Orthodoxie“ tue — sondern „mehr wie der frühe Engels von der ‚Bewußtlosigkeit der Beteiligten‘ hinsichtlich des gesamtgesellschaftlichen Charakters der Arbeit“ (WM, 41).

19 Karl Marx, Das Kapital I, MEW Bd. 23, S. 86

Also: Wenn die Naturwissenschaft ihren Gegenstand als bewußtseinsunabhängig angenommen hat, so hat das denselben Sinn, wie wenn Marx vom Kapitalismus als „naturgeschichtlichem Prozeß“ spricht (WM, 55). Es ist darin nämlich die Eigenständigkeit des gesellschaftlichen Prozesses gegenüber den subjektiven Wünschen und Hoffnungen der Beteiligten bezeichnet (WM, 55 f.). „In solcher Eigenständigkeit aber drückt sich der Zustand der Entfremdung aus, der aufzuheben ist“ (WM, 56). Im Reich der Freiheit, in dem die Entfremdung nicht mehr besteht, wird somit den „subjektiven Wünschen und Hoffnungen“ nichts „Eigenständiges“ mehr gegenüberstehen, auch nicht irgendeine objektiv existierende Natur.

Verlassen wir aber nicht, wenn wir die objektive Realität in ihrer Eigenständigkeit als aufhebbar durch das Subjekt betrachten, den Materialismus eines Marx und begeben uns auf die idealistische Position eines Hegel? Aber was heißt da schon Idealismus?! Es ist doch nicht so, daß bei Hegel „die Objektwelt gleichsam verdunstet“ (WM, 41), es gewinnt bei ihm vielmehr nur „die Gegenstandswelt eine gewisse ‚Luftigkeit‘, wird ätherisch und büßt so ihre widerständige Realität ein“ (WM, 41 f.). Marx hat deshalb auch ohne Schwierigkeit an Hegel anschließen können, denn er hat sich nie eingebildet, „Hegels *Phänomenologie* vertrete einen schlecht-subjektiven Idealismus, der die gesamte Dingwelt ins bloße Bewußtsein aufnimmt“ (WM, 42). Es gibt sogar, und das macht den wesentlichen Inhalt der Marxschen Theorie aus, „Stufen der sogenannten Bewußtseins-Unabhängigkeit der gegenständlichen Welt...“ (WM, 42). Natürlich ist dies immer nur eine „sogenannte“ Bewußtseins-Unabhängigkeit. In der geschichtlichen Arbeit stellt sich erst eine „bewußtseinstranszendente Gegenstandswelt“ stufenweise her und ist daher, wie von Alfred Schmidt wieder und wieder hervorgehoben, eine durch diese Arbeit „mehr oder weniger vermittelte Gegenstandswelt“ (WM, 42 f.).

Wo wir hingegen mit der „leninistischen Orthodoxie“ und der klassischen Naturwissenschaft der Gegenstandswelt wirkliche Bewußtseinsunabhängigkeit zuerkennen, da handelt es sich, wie Schmidt jetzt in unverblümter Übereinstimmung mit dem Positivismus argumentiert, um eine „ziemlich massive Metaphysik“, nämlich um ein „Überbleibsel der stoisch-christlichen Weltkonzeption“ (WM, 26). Metaphysisches von dieser Art gehört schon zu den unmittelbaren, ersten Voraussetzungen der modernen Wissenschaft. „... es ist keineswegs so, daß — wie man oft meint — Metaphysik erst, nachdem die Welt empirisch erforscht ist, gleichsam am Horizont erscheint“, metaphysisch ist vielmehr schon die mehr oder weniger stillschweigende Annahme, „daß wir es bei unseren Forschungsgegenständen mit einem ‚An-sich-Seienden‘ zu tun haben, mit etwas, *das sich in unserem Bewußtsein nicht erschöpft*“ (WM, 26, Hervorhebung FT). Streichen wir also, kritisch wie wir sind, die Metaphysik aus der Wissenschaft, so fällt damit auch die Voraussetzung einer objektiv existierenden Realität dahin, die materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie wird obsolet.

Wenn die Bedeutung „objektive Realität“ aus dem Begriff der Materie als unwissenschaftlich, weil metaphysisch gestrichen ist, so bleibt übrig: „Materialität“ — wie wir unter Hinweis auf die entsprechend zurechtgelesenen Marxschen Feuerbach-Thesen sagen dürfen. Diese Materialität ist nach dem zuvor Gesagten nichts An-sich-Seiendes, nichts, was sich „in unserem Bewußtsein nicht erschöpft“, woraus sich denn wohl ergibt, daß sie etwas ist, was sich in unserem Bewußtsein erschöpft — obgleich wir soeben noch das Gegenteil beteuert haben. Und solcherart ins Bewußtsein aufgenommen, dürfen wir die Materialität nun auch wieder Materie nennen und dürfen sie auch im Sinne des dialektischen Materialismus verstehen, nämlich nicht als ein „unterschiedslos einheitliches Substrat“, sondern als existierend „nur in ihren qualitativ verschiedenen Formen“ (WM, 35). Die Dialektik der Materie ist damit auch nichts Objektives mehr, sondern, wie Materie überhaupt, rein subjektiv, oder — in der gewohnten sibyllinischen Ausdrucksweise unseres Autors —: „Die Dialektik ist dann auch nicht im Objekt gleichsam eingesargt; sie ist nur in dem Maße real, wie Menschen: leibhaftige, leidende und kämpfende Wesen als Subjekte in den materiellen Bestand des Seins eingehen“ (ebd.).

Nicht, daß damit der Naturwissenschaft ihr Gegenstand überhaupt abgesprochen werden sollte. Wir leben ja noch im Zustand der Entfremdung, und diesem entspricht es, daß wir die Empfindung eines uns störenden, fremden Äußeren haben, welches wir als objektiv und bewußtseinsunabhängig existierende Natur auffassen. Was die Materialisten als ewiges An-sich behauptet haben, dem müssen wir für unsere Gegenwart einen unauflösbaren Schein von Realität zugestehen, einen objektiven Schein, im Marxschen Sinne. Insofern müssen wir den Materialisten recht geben und selbst auch den Materialismus vertreten. Wir sind nun einmal in der Verlegenheit, das Nicht-Identische zugeben zu müssen und uns nicht mit ihm versöhnen zu können. Es hieße aber der „Utopie emanzipatorischer Sinnlichkeit“ den Abschied geben, wenn wir annehmen wollten, so sei die Welt ein für allemal und wir hätten uns darein zu fügen. Nein, es ist sehr fragwürdig, „Natur, wie sie hier und jetzt erscheint, zur Norm zu erheben“ (WM, 96). Vielmehr sind die „Aussagen über den Vorrang des Objektiven gegenüber dem Subjektiven Aussagen auf Widerruf“, keineswegs aber „ontologische Letzaussagen“. Gewiß, solange wir diesen Vorrang zugeben müssen, treten wir geborenen Idealisten als Materialisten auf. Aber: „Materialistische Philosophie verkörpert gegenüber dem Idealismus nicht ein- für allemal das höhere Bewußtsein“ (WM, 96). Haben wir doch gerade einen entscheidenden Aspekt der Marxschen Theorie in dem Gedanken „möglicher Aufhebung des materialistischen, sprich: naturgeschichtlichen Charakters der menschlichen Entwicklung“ (WM, 57).

Wir sehen: So einfachhin als Idealismus tritt die Kritische Theorie bei Alfred Schmidt nicht auf. Sie ist vielmehr ein aufgestörter, um nicht zu sagen verstörter Idealismus. Sie nimmt ein Nicht-Identisches,

genannt Natur, als Störenfried wahr, erkennt dieses Nicht-Identische aber zugleich als ein notwendiges Moment menschlicher Sinnlichkeit, in die sie sich genötigt sah, das Wesen des Menschen zu setzen. Versichert sie sich des einen, dessen sie im Interesse ihrer Utopie nicht entraten kann, so kommt ihr damit immer auch das andere ins Gehege, das alle Utopie zunichte macht. Beidemale handelt es sich um die ganze Natur, nur daß sie entgegengesetzt begriffen wird. Natur, definiert Alfred Schmidt, ist das „uns von außen bedrückende, bedingende Sein“. Natur ist aber auch „das, was in uns selbst drin steckt“ (WM, 29). Entsprechend unterscheidet er auch zweierlei Materialismus: 1. den „Materialismus der extensiven Quantität“ und zweitens den „Materialismus der intensiven Qualität“, der im ersteren immer schon gespukt habe und später dann zum Durchbruch gekommen sei (WM, 29). Muß nun Naturbeherrschung als unhintergehbare Existenzbedingung des Menschen anerkannt werden, dann geraten wir in die Schwierigkeit, „Natur einmal als das uns Begrenzende zu bestimmen, zum anderen aber als Gegenstand unserer ungestillten Sehnsucht freisetzen zu wollen“ (WM, 30). Oder anders ausgedrückt: Wir befinden uns in dem Dilemma, „einerseits der Naturbeherrschung nicht entraten zu können, andererseits aber eine menschliche Natur emanzipieren zu wollen, die durch die Beherrschung der objektiven Natur selbst schon stark beeinträchtigt ist“ (ebd.). Als eine der letzten Fragen der Marxschen Theorie formuliert Schmidt daher: „Wie entsteht eine Gesellschaft, welche Natur so beherrscht und in der Beherrschung mit sich versöhnt, daß Naturverfallenheit, im Grunde mythisches Verhängnis, wirklich gebannt ist?“ (ebd.)

Also doch Natur und ihre Beherrschung und sodann — wenn auch sehr mystifizierend verklausuliert — die Frage, wie der Mensch durch sie zu seiner Freiheit gelangt. Und also, so müssen wir doch wohl weiter folgern, wissenschaftliche Erkenntnis der Realität durch eine gesellschaftliche Klasse, die in der Lage ist, die menschenfeindliche Form der Naturbeherrschung, den Kapitalismus, aufzuheben und, gewappnet mit einer wirklich wissenschaftlichen Weltanschauung, eine der menschlichen Natur wirklich angemessene Gesellschaft aufzubauen. Anders geht es doch wohl nicht! Doch leider gibt es da eine Schwierigkeit. Sie besteht, wie Alfred Schmidt uns versichert, darin, „daß die unverstümmelten, wirklich lebendigen Menschen, die sich einer neuen Gesellschaft verdanken würden, schon dasein müssen, damit sie entsteht“ (WM, 90). Womit ein hoffnungsloser *circulus vitiosus* konstruiert ist, der jede politische, auf Gesellschaftsänderung gerichtete Praxis von vorneherein als sinnlos erscheinen läßt — mit Ausnahme der einen, der Praxis des Theoretikers, der, etwa durch eine passende Feuerbach-Interpretation, erst einmal zur Emanzipation der Sinnlichkeit, aus der der neue Mensch hervorgehen müßte, ermuntert. Dazu bedarf es nun wahrlich keiner wissenschaftlichen Weltanschauung. Im Gegenteil! Alfred Schmidts Votum ist eindeutig: „Wenn der offizielle Kommunismus, um eine verbindliche Weltanschauung durchzusetzen, was stets ein Herrschafts-

element einschließt, von objektiven Gesetzen der Natur, der Gesellschaft und des Denkens spricht, welche im Grunde identisch sein sollen, so widerstrebt das der Marxschen Theorie. Dem liegt vielmehr die szientistische Definition der Dialektik bei Engels als dem Inbegriff der allgemeinsten Bewegungs- und Entwicklungsgesetze zugrunde. Die lebendigen Subjekte, ihr gemeinsamer geschichtlicher Entwurf, die antizipatorische, utopische Funktion des Bewußtseins werden von dieser Definition unterdrückt“ (WM, 61). Demgegenüber sei es Horkheimer und Adorno mit ihrer Kritischen Theorie darum gegangen, „einen falschen, aufzuhebenden Zustand zu denunzieren, nicht eine allgemeine Weltanschauung zu verkünden. Transponiert man kritisch-negativ gemeinte Formulierungen ins allgemein Weltanschauliche, so verlieren sie ihre Schärfe, ihren humanistischen Protestcharakter, und sie verkümmern zu seichtem Naturmonismus“ (WM, 58).

Das also ist die Alternative: Entweder: Erkenntnis der objektiven Gesetze der Natur, der Gesellschaft und des Denkens oder: Denunziation und Protest. Entweder: positive Wissenschaft oder: negative Kritik. Entweder: Marxismus, d. h. wissenschaftliche Weltanschauung oder: Kritische Theorie!

7. Die Kritische Theorie — eine Magd der Theologie?

„Der Begriff einer materialistischen Philosophie“, belehrt uns Alfred Schmidt, „ist in sich paradox; denn er erhebt zum Prinzip, was sich gerade dem Charakter eines solchen entzieht: den Stoff, der als einheitliche Substanz gar nicht vorkommt, sondern als qualitativ gegliederte Mannigfaltigkeit von Stoffen — weshalb auch bei Demokrit das Wesen der Dinge in einer Vielheit von Atomen gesehen wird“ (WM, 12). Bei aller Schätzung der Verdienste Demokrits für die materialistische Weltauffassung: Wo Natur lediglich als Stoff und sei es in der Vielfalt von Atomen aufgefaßt ist, da befinden wir uns noch auf der Stufe der mechanistischen Denkweise, wie sie erst durch den dialektischen Materialismus von Marx und Engels epochemachend überwunden wurde. Alfred Schmidt hingegen scheint nicht in der Lage, über den Horizont eines mechanischen Materialismus auch nur hypothetisch hinauszuschauen. Wo die Realität als mechanisch determiniert angesehen wird, ist kein Platz für freie Entscheidung, daher auch nicht für selbstverantwortliches Handeln. Sehen wir den mechanischen Materialismus als einzige Möglichkeit an, die Natur materialistisch zu erklären, so werden wir mit logischer Notwendigkeit zu einer idealistischen Weltansicht getrieben, sobald wir die Gesellschaft zum Gegenstand unserer Forschung machen, da diese ohne die Voraussetzung menschlicher Freiheit nicht zu denken ist. Fassen wir hingegen mit dem Marxismus die Natur dialektisch auf, so brauchen Notwendigkeit und Freiheit einander nicht mehr auszuschließen, und die Gesellschaft kann sowohl als ein Produkt der Natur angesehen werden, das ihren Gesetzen weiterhin unterliegt, wie zugleich als ein Raum freien Handelns,

beides kann in einer materialistischen Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit als zusammengehörig dargetan werden. Da diese marxistische Lösung eines alten philosophischen Problems Alfred Schmidt nicht unbekannt sein dürfte, müssen wir annehmen, daß er die wissenschaftliche Weltanschauung nur deshalb auf einen „seichten Naturmonismus“, wie er es nennt, herunterbringt, um sich für seinen Idealismus ein wissenschaftliches Alibi einzuhandeln. Aber auch zu diesem traut er sich, wie wir gesehen haben, nicht einmal offen zu bekennen. Wie schlecht muß es um eine Theorie bestellt sein, die nur bei soviel Realitätsverleugnung meint überdauern zu können!

So leicht ist die materialistische Dialektik jedoch nicht außer Kurs zu setzen. Kaum zur Vordertür hinausgeworfen, kommt sie zur Hintertür wieder herein. Indem die Kritische Theorie zur Neube-gründung des bios theoretikós das „Kapital“ von Marx nicht entbehren kann, hat sie sich damit auch dessen philosophische Voraussetzungen eingehandelt. Marx stellt den Kapitalismus von Grund auf als „naturgeschichtlichen Prozeß“ dar und entwickelt seine Aufhebung als gesellschaftliche Naturnotwendigkeit. Mit anderen Worten: Die ökonomische Theorie von Marx basiert theoretisch auf der Philosophie des dialektisch-historischen Materialismus, der selbst wieder im Erkenntnisstand der empirischen Wissenschaft — einschließlich der klassischen bürgerlichen Wissenschaft — seine Gewähr hat. Es reicht für die Zwecke Alfred Schmidts daher nicht, den dialektisch-historischen Materialismus als mechanistisch abzuqualifizieren, würde doch davon dann auch das „Kapital“ betroffen sein, so daß die in diesem Werk analysierte Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft nur als ein mechanisch-automatischer Prozeß erscheinen könnte. Vielmehr kann die Marxsche Theorie nur dann fürs kritisch-negative Geschäft nutzbar gemacht werden, wenn es gelingt, ihre philosophische Grundlage überhaupt zu paralysieren. Das scheint auch leicht zu bewerkstelligen, wenn wir die marxistische Weltauffassung nur recht beim Wort nehmen. Weit deutlicher als bei Marx finden wir sie bei Engels ausgesprochen. In seiner Einleitung zur „Dialektik der Natur“ hat Engels frei heraus gesagt, was die Welt, als materielle Realität aufgefaßt, für den Menschen letztlich bedeutet: Im ewigen Kreislauf der Materie ist die Menschheit für eine kurze Weile hervorgetrieben worden, sie wird in Zukunft wieder ausgerottet werden, irgendwann und irgendwann wird dann eine neue Menschheit entstehen, der das gleiche Schicksal beschieden ist — und so fort ins Unendliche (WM, 65). Obgleich Engels diese Erwägungen ausdrücklich in optimistischer Intention anstellt, sind sie für Alfred Schmidt so unfasßbar, daß er darin eine augenscheinliche Widerlegung des „offiziellen Optimismus der Kommunisten“ sieht (WM, 64). Für Schmidt ist es gar kein Zweifel, daß Engels hier eine Philosophie vertritt, „die wie Schopenhauer und Nietzsche die letztlich ephemere Situation des Menschen im Kosmos ausspricht“ (WM, 66). Bei Engels, meint Schmidt, sei, wie bei allen bedeutenden Denkern des späteren neunzehnten Jahrhun-

derts, ein „großartiger Zug von Resignation hinsichtlich der Stellung des Menschen im Kosmos“ anzutreffen (WM, 67). Ähnliches gilt ihm für Marx. Es liege ein „metaphysisch-pessimistischer, fast an Schopenhauer erinnernder Zug in seinen Überlegungen“. Natur sei bei ihm „im ganzen ein Negativum“ (WM, 63).

Was finden wir also, wenn wir über den Rahmen der „Kritik der politischen Ökonomie“ hinausschauen? Lediglich Motive, „die in den metaphysisch-pessimistischen Zusammenhang spätbürgerlicher Philosophie gehören“ (WM, 66). Und was bleibt da noch von jener materialistischen Philosophie, auf die wir das „Kapital“ gegründet meinten? Lediglich noch die „Einsicht in die Hinfälligkeit und Bedingtheit des Menschen“, die vom Materialismus „aufrichtiger, wohl auch demütiger“ ausgesprochen werde als in jenen Theorien, „die den Menschen zwar als erhabenes Geistwesen bestimmen, sich in der Praxis jedoch nicht selten zur Rechtfertigung geistloser, unterdrückender Zustände hergeben“ (WM, 11). Selbst den vulgären Materialismus dürfe man deshalb nicht so leicht abtun, „... gibt es doch ein unausrottbar Vulgäres am Menschen selbst: täglich zu stillende Bedürfnisse, Krankheit, Alter und Tod — schlechthin Sinnwidriges“ (WM, 10).

Ein solcher Materialismus, dem der Mensch als hinfälliges Wesen, sein Tod als sinnwidrig erscheint, ist mit dem traditionellen Christentum nicht nur vereinbar, er bildet vielmehr seine Legitimationsgrundlage. Wer sich in dieser jämmerlichen Befindlichkeit weiß, fragt nicht mehr: Was hat es mit dem Mond oder den Sternen auf sich? Existieren sie auch noch, wenn ich nicht mehr bin? Sondern ihn drängt es allein, einen Ausweg aus dem Jammertal zu finden, sei es auch, wenn es nicht anders geht, jenseits von Mond und Sternen. Mit einem Mal wird da die Grundfrage der Philosophie zu einem existentiellen Anliegen. Denn wenn ich mich nicht mit einem resignativen Nihilismus bescheiden will, wenn ich glaube, doch noch irgendwie mein Glück machen zu können, so werde ich eben nicht jene Natur, von der die Naturwissenschaft spricht, als die ursprüngliche Realität ansehen dürfen, denn das hieße, worüber die faschistische Theorie und Praxis letzthin uns noch belehrt hat: „Du bist bloß Natur, Dreck unter meinem Stiefel“ (WM, 28). Es hieße, — in der Sprache der katholischen Kirche —: Du bist aus Staub geworden und wirst wieder zu Staub werden — und das ist alles. Es hieße mit Brecht: „Ihr sterbt mit allen Tieren / Und es kommt nichts nachher“²⁰. Wenn darüber hinaus noch etwas sein soll, was uns unser Glück garantiert, dann darf dies alles eben nicht das Letzte sein, es muß eine Welt geben, der ich noch ursprünglicher angehöre, ein anderes Sein, von anderer Art als jene Natur, ein Sein, das bleibt, auch wenn alles, was an mir Materie ist, zerfällt. Damit ist aber dem Materialismus der Stachel gezogen, der ihn aller überlieferten Religion unverträglich machte.

20 B. Brecht, *Gegen Verführung*, in: *Ges. Werke* Bd. 8, Frankf. a. M. 1967, S. 260

„Im Anspruch, die Welt aus sich selbst zu erklären, widerspricht der Materialismus vor allem theologischen und traditionellen philosophischen Lehren“ (WM, 1), so läßt sich der Kösel-Verlag im Vorpruch zu der Schrift verlauten, aus der wir hier fortlaufend zitieren. Sie trägt den Titel „Was ist Materialismus?“ und hat die Form eines Gesprächs. Wie kommt ein katholischer Verlag dazu, seiner christgläubigen Stammleserschaft die Schrift eines erklärten Marxisten und Materialisten „Zur Einleitung in Philosophie“ — so der Untertitel — anzuempfehlen? Die Frage, sofern es noch eine ist, klärt sich vollends, wenn wir bemerken, wie Alfred Schmidt seinem Gesprächspartner Werner Post alle Gelegenheit gibt, die Integration seines Materialismus der Hinfälligkeit in die theologische Denkweise voranzutreiben. Er nimmt zustimmend zur Kenntnis, wenn gesagt wird, man habe es in dieser spätbürgerlichen Philosophie, der auch, wie wir vernahmen, Marx und Engels verhaftet sind, „mit einem Einschub zu tun von *theologia naturalis*“, einer Theologie in philosophischem Gewande, „die sich als ‚Lust nach Ewigkeit‘ bei Nietzsche als ‚Hoffnung‘ bei Bloch, als ‚Postulat‘ bei Kant, als absolutes Identitätsprinzip bei Hegel und in anderen philosophischen Theorien darstellt“ (WM, 91). In dieser Aufzählung fehlt der Begriff der Utopie, der für Alfred Schmidt maßgebend ist. Schmidt möchte ihn aus der theologischen Perspektive heraushalten, muß sich jedoch sagen lassen, daß dieses „große Programm universaler Versöhnung“, das Schmidt im Prinzip auch Marx zuschreibt, bedrückend aussichtslos ist, „— so aussichtslos, daß man sich nahezu genötigt sieht, entweder im Eschatologisch-Theologischen zu verbleiben oder aber zu resignieren“ (WM, 87).

Wie Michael Theunissen hervorgehoben hat, ist die Kritische Theorie, insofern sie sich als Geschichtsphilosophie versteht, aus der christlichen Theologie hervorgegangen und sucht deren Erbe zu bewahren. Wir werden Theunissen nach dem eben Erfahrenen kaum widersprechen wollen, wenn er vermutet, „daß Geschichtsphilosophie“ — so verstanden — „nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich ist“. Theunissen fährt fort: „Die einzig ernstzunehmende Alternative zu einer kritischen Theorie, die das Bewußtsein ihrer theologischen Voraussetzung in sich aufgenommen hat, ist dann in unserer historischen Situation der ‚kritische Rationalismus‘“²¹. Demgegenüber sucht Alfred Schmidt die Kritische Theorie sowohl vor ihrem Abfall zu bloßem kritischen Rationalismus wie vor ihrer Auflösung in reine Theologie zu bewahren. Daß die Theologie die Kritische Theorie, wie einst im Mittelalter die Philosophie überhaupt, als ihre Magd in Dienst nimmt, läßt er hingehen. Er selbst aber, der freie Denker Alfred Schmidt, sieht sich außerstande, sich irgendeiner Weltanschauung zu unterwerfen — nicht der marxistischen, aber auch nicht der reli-

21 Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969, S. 39 f.

giösen. Und wieder ist es der Marxismus, der ihm helfen soll, dem bios theoretikós der Kritischen Theorie seine Legitimation zu bewahren. Er findet sich damit ab, daß der Mensch, soll er einen Sinn für sein Leben finden, sich von der Welt her verstehen muß. Doch darf die Welt ihm damit nicht entgleiten. Der marxistische Begriff der Praxis verhilft da aus dem Dilemma. Vermöge der Praxis, so meint Schmidt, könnte dem Menschen vom Weltganzen her doch wieder ein Sinn gegeben werden. Menschliche und kosmische Wirklichkeit komme im Medium der historischen Praxis zusammen (WM, 69). Nicht also Bestimmung des Menschen vom Kosmos her, wie sie sich bei Engels finde, aber auch nicht Beschränkung auf die Anthropozentrik, wie sie im Marxschen Praxisbegriff angelegt sei, sondern: „Was heute anzustreben wäre, ist eine Konzeption, die Praxis und Kosmos zusammendenkt; insofern wären auch die neomarxistischen Neuansätze, soweit sie auf Praxis und Anthropozentrik begrenzt sind, zu überschreiten“ (WM, 67).

Diese „kosmologische Perspektive“, wie der Gesprächspartner sie nennt, hält sich immer noch frei von Theologie wie von materialistischer Weltanschauung, die Welt, die in ihr angeschaut wird, ist immer noch eine Welt im Menschen selbst, ist die Natur, „die in uns drin steckt“, sie nimmt dem Individuum seine einsame Verlassenheit, nicht aber seine Autonomie. Der bios theoretikós braucht nicht überschritten zu werden. Sie verhindert, „daß wir eine allgemeine Jeremiade über die Gebrechlichkeit, Hinfälligkeit und Unerheblichkeit des Menschen im Weltganzen anstimmen“ (WM, 69), sie läßt uns die von Schopenhauer dem Buddhismus entlehnte Theorie des Tat-wam-asi begreifen, womit gemeint ist, „eine Identifikation mit dem Anderen kraft der Einsicht, daß wir bei aller oberflächlichen Verschiedenheit Wesen sind, die — schopenhauerisch gesprochen — die nämliche unstillbare Sehnsucht, den nämlichen ‚Drang nach Dasein und Wohlsein‘ in sich verspüren“ (WM, 75). Sie könnte das „Entstehen einer solidarisch handelnden Gattung“ begünstigen, ja, sie vermöchte uns den „Anstoß zur wirksamen Veränderung des effektiv Veränderbaren“ zu geben (WM, 75), obgleich es einem Wunder gleich käme, wenn ein wirklicher gesellschaftlicher Wandel sich erzielen ließe, da „in der Gegenwart jede Aussicht auf ihn, gerade in den fortgeschritteneren Industrieländern des Westens, verbaut scheint“ (WM, 86).

Trotz allem heißt also das letzte Wort nicht Resignation. Der Marxismus der Kritischen Theorie ist nicht — wie Horkheimer schließlich wollte — Philosophie im Geiste Schopenhauers, sondern deren Überwindung aus dem Geiste Nietzsches. Nietzsche hat, unbeschadet seines Nihilismus, die Möglichkeit eines Fortschritts nicht ausgeschlossen. So hat er einmal gesagt — Alfred Schmidt zitiert wörtlich — „... es ist voreilig und fast unsinnig zu glauben, daß der Fortschritt *notwendig* erfolgen müsse, aber wie könnte man leugnen, daß er möglich sei? Dagegen ist ein Fortschritt im Sinne und auf dem Wege der alten Kultur nicht denkbar“ (WM, 78). Schmidt kommen-

tiert: „Sätze, die man antireformistisch nennen könnte, oder, klänge das nicht befremdlich, orthodox marxistisch. Der angeblich säkulare Gegner von Marx hat an entscheidenden Stellen seines Werkes eine ähnliche Position bezogen wie dieser“ (WM, 79).

So hat Alfred Schmidt, das müssen wir zugestehen, den Verlockungen der Theologie schließlich doch widerstanden. Er hat sich nur ihrer Tröstungen versichert. Auch der Weltanschauung der „offiziellen Kommunisten“ hat er sich nicht gebeugt. Er hat ihr nur die Zuversicht entnommen, daß „der geschichtliche Prozeß Möglichkeiten hervorbringt, die geeignet sind, im Sinn eines humanen Fortschritts aktualisiert zu werden“ (WM, 79). Gegenüber den Prophezeiungen beider Seiten hat er sich seine Skepsis bewahrt. Als Materialist, der er ist, wird er das mögliche Glück des Hier und Heute nicht um irgendeiner in die Zukunft weisenden Wahrheit willen aufs Spiel setzen, sei es auch um den Preis einer „Utopie zu herabgesetzten Preisen“, zu der er sich schließlich doch bequemt (WM, 88). „Prophete rechts, Propete links“, bleibt er „das Weltkind in der Mitten“.

8. Zweierlei Klassenstandpunkt

Dem Leben zugewandt, jedoch sich selbst genügend; um Botschaft für die Welt bemüht, jedoch aus einem Leben im Verborgenen heraus, so haben sie auf ihre Art sich den Garten der Epikur einzurichten gesucht, jene spätbürgerlichen Philosophen des 19. Jahrhunderts, von denen im vorigen die Rede war: Feuerbach in der Abgeschiedenheit des Lebens auf dem Lande, wo er zu versauern drohte, Schopenhauer in seinem Stadtasyl bei stiller, beharrlicher Arbeit, Nietzsche nach Möglichkeit in einsamer Bergwelt fern von den Städten. Die Unlust erzeugende Feindseligkeit gegenwärtigen Lebens war es, die sie veranlaßte, wenigstens dem Denken noch ein wenig Lust abzugewinnen. Das Leben ist eine mißliche Sache, pflegte Schopenhauer zu sagen, ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, daß ich darüber nachdenke.

Marx und Engels wollten es anders. Aller Resignation, die Alfred Schmidt ihnen zuschreibt, zum Trotz, setzten sie ihre Hoffnung auf revolutionäre Weltveränderung. Was haben sie erreicht? Hat nicht — so muß sich der freidenkende Intellektuelle doch fragen — in den letzten hundert Jahren die Kapitalherrschaft sich in ihrem Zwangscharakter immer schmerzlicher verfestigt? Und die Arbeiterklasse — nicht nur, daß sie längst nicht mehr in dem mitreißenden Elan vergangener Jahrzehnte spektakulär-öffentlich hervortritt. Sie hat vielmehr dort, wo ihr der Sieg gelang, sogleich ein Zwangssystem errichtet, das für bürgerliche Freiheiten nun gar keinen Raum mehr ließ. Für Brutalitäten und Verbrechen, denen in jüngstvergangenen Perioden selbst treueste Genossen zum Opfer fielen, steht das Stichwort Stalinismus. Zwar ist inzwischen manche Milderung eingetreten, die seit mehr als einem Jahrhundert vorausgesagte Gesellschaft eines gewaltlosen Zusammenlebens läßt jedoch nach wie vor auf sich warten.

Wer wird daher, sofern ihm die Autonomie seines Denkens etwas bedeutet, nicht Bedenken tragen, sich auf eine politische Praxis einzulassen, die durch Hierarchien mit quasimilitärischer Befehlsstruktur bestimmt scheint und auf den Erwerb und Erhalt von Macht statt auf den Abbau von Herrschaft gerichtet ist und daher als adäquates Gegenstück des bios theoretikós, als ungehindert freie und gleiche Selbstbestimmung einer vollendet demokratischen Gesellschaft nicht angesehen werden kann?!

Diese Frage, ob es nicht trotz allem besser sei, vor dem Rubikon zu verharren, kann sich hingegen für diejenigen nicht stellen, die sich seit je schon am jenseitigen Ufer befinden. Die Arbeiterklasse hat vor der Bedrückung des realen Lebens gar nicht erst in ein philosophisches Leben ausweichen können. Erkennt sie die Not ihrer Lage, so vermag sie sich nicht damit zu behelfen, daß sie den Blick von der Unmenschlichkeit ihrer Existenz distanzierend abhebt. Zum Bewußtsein ihrer menschlichen Natur zu gelangen, ist für sie identisch mit dem praktischen Widerstand gegen die herrschenden Verhältnisse. Freiheit ist für sie nur durch reale Befreiung zu erlangen, nur also im Kampf um die Macht, die bestehenden Verhältnisse ändern zu können. Auch hier ist ein Umschlag notwendig, aber nicht von der Selbstanschauung der Vernunft zur gesellschaftlichen Praxis, sondern von der Passivität zur Aktivität in der immer schon gegebenen Praxis selbst.

Wo gekämpft wird, wo der Klassenkampf ausgetragen wird, da ist mit diesem Kämpfen der Boden der Freiheit schon betreten, der jedoch nur gehalten werden kann, indem auf ihm zur Verwirklichung der Freiheit weitergeschritten wird. Aus diesem Gesichtspunkt stellt sich die Geschichte der letzten hundert Jahre trotz aller Niederlagen als ein immenser Fortschritt dar. Die Verbrechen der Stalinzeit, für die es keine geschichtliche Rechtfertigung gibt, haben nicht verhindert, daß zu gleicher Zeit in einem wichtigen Teil der Erde die ökonomischen Grundlagen und das politische System des Sozialismus geschaffen wurden. Die Überwindung des Faschismus, der die sozialistische Bewegung niederschlug, hat die Arbeiterklasse zu einem mächtigen Hemmnis für imperialistische Abenteuer heranwachsen lassen. Die Arbeiterbewegung hat weltweit ungeheuer an Macht gewonnen, d. h. sie ist nicht mehr nur Objekt des Geschehens, sondern vermag sich der Verhältnisse, durch die sie bestimmt ist, auch schon zu bemächtigen, im ganzen noch unzureichend, aber doch in zunehmendem Ausmaße.

Man muß zugeben, daß die Intellektuellen bei uns von Geburt her nicht dazu prädestiniert sind, die Weltgeschichte aus dem Blickwinkel der Arbeiterklasse zu betrachten oder sogar sich für die Interessen dieser Klasse einzusetzen. Andererseits ist an das proletarische Klasseninteresse das Wohl der gesamten gegenwärtigen, bei uns noch bürgerlich verfaßten Gesellschaft gebunden. Denn diese Gesellschaft ist unter der Hülle des Kapital-Verhältnisses bereits in hohem Maße eine potentiell sozialistische Gesellschaft und wird in

weiterer Zukunft nur fortexistieren können, wenn sie dies auch in unverhüllter Wirklichkeit wird. Wenn somit die Intellektuellen ihr eigenes Schicksal von der Art und Weise abhängen sehen, in der die Arbeiterklasse das gesellschaftlich Notwendige realisiert, wenn sie sich sogar häufig in ihrer sozialen Existenz dieser Klasse beträchtlich angenähert haben, warum sollten sie sich da nicht auch daran beteiligen, ihr Schicksal in ihre Hand zu nehmen, statt es durch bloß negativ-kritische Abwehr des Bestehenden zu verleugnen? Es ist dazu freilich die Einsicht erforderlich, daß nicht der Geist rein für sich der Motor der Geschichte ist und daher auch nicht diejenigen, die ihn vorrangig zu besitzen glauben.

Das Leben des reinen Geistes aufzugeben, bedeutet aber nicht, auch von den Motivationen abzulassen, die die antiken Philosophen einst zur Konzeption dieses bios theoretikós geführt haben. Geht es den Menschen in ihrem Leben natürlicherweise um ihr Glück, so führt der Weg dorthin auch heute noch wie in alle Zukunft nur über die Wahrheit. Das war nicht anders die Überzeugung Max Horkheimers, als er mit der Begründung seiner „Kritischen Theorie“ den Umschlag von der Selbstanschauung der Vernunft in den Begriff einer sich selbst bestimmenden Gesellschaft postulierte. Wenn hingegen Alfred Schmidt von Feuerbach sagt, sein höchster Begriff sei, „Glück‘ als objektiver Zustand: nicht ‚die Wahrheit‘“ (Fb, 215), so konstruiert er damit einen Gegensatz, durch den er, wie wir sahen, der Kritischen Theorie den Boden der großen philosophischen Tradition entzieht, um sie in einem Nihilismus des trotziges Dennoch enden zu lassen.

Von einem Intellektuellen sollte es heute nicht zuviel verlangt sein, daß er wenigstens die Kritische Theorie von Grund auf wieder ernst nimmt und sich — wie Horkheimer — von der Suche nach der Wahrheit bestimmen läßt, möge sie aussehen, wie sie wolle. Die Wahrheit zu finden, die uns das Glück verbürgen soll, ist jedoch nicht bloß Sache eines einfachen Entschlusses. Die Wirklichkeit liegt uns nicht offen erkennbar vor Augen. Wir werden ihrer nur dort gewahr, wo wir sie zu ändern suchen. Zu dieser zu ändernden Wirklichkeit gehören aber auch die Veränderer selbst. Wir ändern die Welt nicht, wenn wir damit in einem nicht auch uns ändern. Und wir gelangen nicht zur Wahrheit über die äußere Realität, wenn wir nicht auch den Mut haben, die Wahrheit über uns selbst zu erforschen. Das aber ist ein Unterfangen, das auch von denen, die sich des Besitzes der Wahrheit sicher zu sein glauben, in seinen Dimensionen bisher kaum noch erahnt wurde.

Ernest Borneman

Geld im Patriarchat

Eine Auseinandersetzung mit Horst Kurnitzky

Anderhalb Jahre nach Veröffentlichung meiner bei Suhrkamp erschienenen Arbeit *Psychoanalyse des Geldes* kam im Verlag Klaus Wagenbach das hochinteressante Buch von Horst Kurnitzky *Triebstruktur des Geldes* heraus, das für mich von doppelter Bedeutung war, weil es den Untertitel *Ein Beitrag zur Theorie der Weiblichkeit* trug und sich zum Teil mit den gleichen sexualanthropologischen Aspekten der Frühgeschichte befaßte, die ich im *Patriarchat* behandelt hatte. Da es selten geschieht, daß zwei Autoren, die einander nie kennengelernt und auch nie miteinander korrespondiert haben, sich über einen so langen Zeitraum in ähnlicher Weise mit ähnlichen Untersuchungen befassen, will ich an dieser Stelle nachholen, was ich bereits bei Erscheinen des Buches von Kurnitzky tun wollte: ich will einerseits auf die Analogien, andererseits auf die Gegensätze unserer Arbeit aufmerksam machen und meine Folgerungen aus dem für mich sehr stimulierenden Studium seiner Gedanken vorlegen.

Kurnitzky gehört innerhalb der relativ großen Gruppe, die sich mit dem Grenzgebiet zwischen Psychoanalyse und Marxismus beschäftigt hat, zu jenen wenigen, die in die Verbindungskanäle zwischen Ökonomie und Triebökonomie eingedrungen sind. Mein eigenes Denken in diesen Fragen ist weitgehend von dem Zufall bestimmt worden, daß ich als junger Mensch mit Wilhelm Reich, dem Vater der marxistischen Psychoanalyse, und als Erwachsener mit seinem bedeutendsten Gegner, dem ethnologisch ausgebildeten Psychoanalytiker Géza Róheim, zusammenarbeiten durfte. Während ich als Resultat der Spannungen zwischen diesen beiden Männern wachsende Zweifel an bestimmten Aspekten der Psychoanalyse und wachsendes Vertrauen zu bestimmten Aspekten des Marxismus entwickelt habe, tritt Kurnitzky mit einer bisher kaum dagewesenen Härte für Freud und gegen Marx auf. Das hat mich zu der vorliegenden Auseinandersetzung bewogen. Wenn ich meine abweichende Meinung nun meinerseits ein wenig härter herausarbeite, als ich eigentlich wollte, so will ich vorher betonen, daß mich in den vielen Jahren, in denen ich mich ziemlich einsam mit dieser Thematik herumgeschlagen habe, wenige Bücher so fasziniert haben wie seins. Bei ihm enthält oft ein einziger Satz mehr konzentriertes Denkmateriale als ganze Bücher anderer Autoren. Da ich unabhängig von ihm fast jede seiner Quellen durchgearbeitet hatte, provozierte mich die Tatsache, daß jemand aus den

gleichen Informationen nahezu diametral entgegengesetzte Schlüsse ziehen konnte, zum neuerlichen Nachdenken über unsere gemeinsame Thematik — mit dem Resultat, daß ich heute noch emphatischer als bei der ersten Lektüre seiner Arbeit zu der Auffassung neige, sein ganzes Gedankengebäude, wie klug und säuberlich es auch gebaut ist, stehe auf tönernen Füßen.

Sigmund Freud hat bekanntlich schon im vorigen Jahrhundert darauf hingewiesen, daß die Haltung des Erwachsenen zu Fragen des Besitzes, des Eigentums und des Geldes zum Teil von frühkindlichen Erfahrungen geprägt wird, vor allem von der Entwöhnung und der Reinlichkeitsdressur. Wer als Säugling ungenügend oder lieblos genährt wird, kann als Erwachsener einen irrationalen Appetit nicht nur auf Nahrung, sondern auch auf Liebe, Geld und Konsumgüter aller Art entwickeln. Wer bei der Reinlichkeitserziehung zu früh entwöhnt wird, mag in ähnlicher Weise eine irrationale Zurückhaltung entwickeln: Geld, Besitz, Eigentum (aber auch Affekte, menschliche Beziehungen, Koitalpartner) werden „zurückgehalten“, als ob sie ein Substitut für die verlorenen Fäzes seien. So entwickelt sich Geiz, aber auch der Wunsch, andere Menschen zu besitzen. Nicht nur Dinge werden als Eigentum betrachtet und gehortet, sondern auch Menschen: *meine* Frau, *meine* Geliebte, *meine* Tochter.

Aus diesen Ansätzen haben Psychoanalytiker wie Abraham, Ferenczi, Fenichel, Coriat, Amar, Laforgue und Odier eine Analtheorie des Geldes erarbeitet, die von ethnologisch ausgebildeten Psychoanalytikern wie Géza Róheim, William Desmonde, S. H. Posinsky und analytisch ausgebildeten Ethnologen wie Malinowski, Devereux und mir selbst zu einem teils offenen, teils geschlossenen System ausgebaut worden ist. Kurnitzky kritisiert diese Analtheorie des Geldes als „verkürzt“ und schlägt an ihrer Stelle die bereits von Desmonde entwickelte These vor, Geld sei ein Produkt der Verdrängung und stamme aus dem Opferkult. Die frühesten Formen des Geldes seien Opfertiere oder Opfergegenstände gewesen. Deshalb seien die frühesten Münzen nicht von weltlichen Organisationen, sondern von Kultgemeinden und Tempeln geprägt worden, und deshalb zeigten diese Münzen auch stets Bilder von Opfertieren oder Opferwerkzeugen und seien stets nach Opfertieren oder Opferwerkzeugen benannt worden. Die meisten dieser Ausdrücke für Geld in allen Sprachen der Welt hätten ihre etymologischen Wurzeln in Wörtern, die ursprünglich „Sühne“, „Vergeltung“ (enthält auch bei uns dieselbe Wurzel wie „Geld“), „Opfer“, „Opfertier“, „Opferspieß“, „Opfermahlzeit“ oder Ähnliches bedeutet hätten:

Geld, von Mhd. und Ahd. *gelt* (Ags. *gield*, Got. *gild*), „Opfer“, „Vergeltung“, „Sühne“.

Münze, von Ahd. *munizza*, Lat. *moneta* (Beiname der Göttin Juno, in deren Tempel sich die römische Münzstätte befand), von *monea*, „mahnen“, weil die Göttin die Römer gemahnt habe, durch das Opfer einer trächtigen Sau ein Erdbeben zu sühnen (Ci. div. I, 104).

Pelanos, von Gr. *πέλανος*, ursprünglich „Opferbraten“ (Opferkuchen), später aber synonym mit „Geldabgabe“.

Obolus, von Gr. *ὀβολός*, ursprünglich „Opferspieß“, „Bratspieß“, später Name einer griechischen Münze.

As (römische Münze), von Lat. *assus*, „gebraten“, also vom Opfermahl abgeleitet.

Pecunia, Lat. „Geld“, von Lat. *pecus*, „Vieh“.

Rupie (indische Währung), von Sanskrit *rupa*, „Viehherde“.

Umgekehrt:

Cattle, Engl. „Vieh“, von Lat. *capitale*, „Eigentum“ (deutsch: „Kapital“).

Was wird nun geopfert, und was wird gesühnt? Nach Kurnitzky stets die Frau. Da alle Gesellschaftsordnungen von frühester Zeit an vom Manne beherrscht worden seien und ihre Kultur auf verdrängten Triebwünschen aufgebaut hätten, sei der primäre Triebwunsch das Verlangen des Mannes nach der Frau, oder genauer: des Sohns nach der Mutter. Dieses inzestuöse Verlangen werde im Opfer gesühnt. Eigentümlicherweise sagt Kurnitzky niemals — entweder weil er das als zu selbstverständlich betrachtet, um es unterstreichen zu müssen, oder auch weil er die Sache nicht bis zu Ende durchgedacht hat —, daß die Frau ja bereits ein Substitut für eine ganz bestimmte Frau ist, nämlich für die *Mutter*, die nach Kurnitzkys ödipaler Logik das eigentliche Uropfer der männerrechtlichen Gesellschaft dargestellt haben müßte. Statt dessen beginnt bei ihm die Substitutreihe mit dem ersten nichtweiblichen Menschenopfer, das dann durch das Tieropfer, das Opfer von Wertgegenständen und Dienstleistungen, schließlich durch das Opfer von Lustbefriedigung, also durch Triebverzicht ersetzt wird. Alle Formen der Kultur, der Zivilisation und damit auch des Geldes werden so als Opfervorgänge gedeutet, deren Gemeinnenner der Triebverzicht sei. Der Triebverzicht selbst aber wird als Substitut des Inzestwunsches verstanden. Die Triebwünsche, die nach Kurnitzky alle auf den primären Inzestwunsch zurückgehen, werden im wahrsten Sinne des Wortes *geopfert*: „Was die Kultur gewinnt, geht auf Kosten der Frau“ (Freud).

Das Loch in dieser logischen Kette ist das Inzestverbot. Nirgends wird geklärt, weshalb der Wunsch nach der Mutter, selbst wenn er so akut und allgegenwärtig wäre, wie Kurnitzky vermeint, verboten ist und deshalb mit einem Opfer gesühnt werden muß. Nirgends wird geklärt, weshalb das, was geopfert wird, ausgerechnet das Objekt des Triebwunsches sein müsse. Nirgends wird geklärt, weshalb nur der Wunsch des Sohnes nach der Mutter, nicht aber das Verlangen der Tochter nach dem Vater kulturschaffend sei. Selbst wenn wir seine These, daß alle Gesellschaftsordnungen von Männern dominiert worden seien, als Arbeitshypothese heranziehen, bleibt immer noch ungeklärt, weshalb nur das sexuelle Verlangen des dominanten Geschlechts kulturbildend sei. Freuds eben zitierter Satz, daß die Kultur auf Kosten der Frau ginge, scheint mir das Gegenteil auszudrücken:

daß die Sublimierung prägenitaler Triebenergien, aus denen die Kultur gespeist wird, vor allem weiblichen Triebenergien abgezapft wird. Der größere Triebverzicht in allen männerrechtlichen Gesellschaften wird stets von der Frau erbracht. Also ist es auch die Frau, deren Triebwünsche geopfert werden, um die Kultur aufzubauen. Und wenn man sich Kurnitzkys Diktum beugt, daß diese Triebwünsche ursprünglich inzestuöser Art gewesen seien, dann stellt sein Nicht-eingehen auf weibliche Inzestwünsche eine besonders gravierende Unterlassungssünde dar.

Das Resultat ist ein eigentümlich manichäisches Gedankengebäude voller antagonistischer Dualismen, ein Gebäude, das eher aus Antinomien als aus dialektischen Thesen errichtet ist. Eine Synthese, eine Versöhnung der Antagonismen wird zwar in einigen Teilen des Buches diskutiert und als wünschenswert dargestellt, nie aber als erreichbar vorgeführt und nirgends in Form einer konkreten Strategie aufgerollt. Auf der einen Seite stehen die dämonischen Mächte des Es: „die Natur“, „die Triebe“, „der Inzestwunsch“. Auf der anderen stehen die restriktiven Kräfte des Über-Ichs: „die Kultur“, „die Verdrängung“, „das Inzestverbot“. Zwischen den Gegnern, hilflos hin und her gerissen wie ein Stück Pansen in den Zähnen raufender Hunde, ist das Ich, das bei Kurnitzky nie als autonome Kraft, sondern — wie bei meinem eigenen Lehrer Géza Róheim — stets als Spielball der Großen Widersacher betrachtet wird.

Kein Wunder, daß jemand, der in kosmischen Begriffen dieses Ausmaßes denkt, die ärmliche Gleichung Kot = Geld als „verkürzt“ zurückweisen muß. Wo er sie in der Praxis vorfindet, qualifiziert er sie, indem er sie als Regression von der phallischen auf die anale Stufe deutet, so zum Beispiel in seinen Anmerkungen zu dem von A. E. Jensen notierten Hainuwele-Mythos der Molukkeninsel Ceram. Dort verwandelt sich, wie in zahllosen europäischen Mythen, Sagen und Märchen der Kot auch in Geld, aber er macht diese Metamorphose nach Kurnitzky nur dann durch, wenn es sich um den Kot eines geschlechtsreifen Mädchens handelt. Obgleich ich Kurnitzkys Grundthese, daß das Patriarchat die Weiblichkeit verdrängt und aus dieser Verdrängung einen Großteil seiner dynamischen Kraft bezieht, durchaus zustimme, vermag ich sein Beweismaterial in diesem spezifischen Aspekt nicht zu akzeptieren, da ich nicht weiß, ob die Gleichung Geld = Kot in den Molukken tatsächlich *stets* durch den Zusatz ergänzt werden muß: Geld = Kot eines geschlechtsreifen Mädchens. Und selbst wenn er diesen Beweis erbracht hätte, könnte ich ihn nicht als verbindlich für meine eigene Kulturregion akzeptieren.

Natürlich hat er recht, wenn er sagt: „Die Psychoanalyse verfügt über einen Begriff des Weiblichen nur unter phallischem Primat“. Aber auch das ist eine Binsenweisheit, denn das Patriarchat, unter dessen Herrschaft wir leben, erlaubt uns selbstverständlich keine anderen als patriarchale Erkenntnisse. Es ist also nicht nur die Psychoanalyse, die unter „phallischem Primat“ steht; die ganze bürgerliche

Wissenschaft steht unter dem gleichen Primat, und auch die proletarische Erkenntnistheorie vermag sich innerhalb der bürgerlichen Gesellschaftsordnung nur in bescheidenstem Maße über den phallischen Primat zu erheben. Erst die Veränderung der Basis erlaubt uns eine Veränderung des Überbaus. Erst die Abschaffung des Patriarchats ermöglicht die Abschaffung des phallischen Primats. Und erst die Abschaffung des phallischen Primats ermöglicht eine verdrängungsfreie Sublimierung.

In bester Palmström-Manier argumentiert Kurnitzky, daß nicht sein kann, was nicht sein darf: „Das Geld nur mit der Analität zu identifizieren, hieße . . . Regression zur Basis der Geschichtskonstruktion zu erheben“. Sicherlich, aber ist der Versuch, das Geld nur mit der männlichen Verdrängung des weiblichen Geschlechts (und diese wieder mit der Verdrängung des männlichen Inzestwunsches) zu identifizieren, etwa weniger regressiv? Kurnitzky antwortet, die Analogie von Geld und Kot sei nur möglich, weil der Ödipuskonflikt niemals gelöst werde und das Kind auf die anale Stufe regrediere, um dort die Befriedigung zu finden, die seinen „unmittelbaren“ Triebwünschen verwehrt sei. Die Analogie von Geld und Kot sei also bereits die regressive Übertragung des Konflikts. Zu einer solchen Deutung muß er aber nur deshalb gelangen, weil er den Begriff der Triebfixierung ablehnt oder übersieht (er erscheint nicht ein einziges Mal in seinem ganzen Buch) und statt dessen ausschließlich in Begriffen der Regression denkt. Dies führt ihn dazu, die menschliche Geschichte nicht als reale Evolution, sondern als rückblickende „Geschichtskonstruktion“ aus der Perspektive der heutigen bürgerlichen Gesellschaft zu sehen. Da er diese Gesellschaft mit Recht als phallisch betrachtet, wird jede vorausgegangene Epoche aus der Perspektive des „verstümmelten und verstümmelnden Genitalprimats“ (Klaus Heinrich) gesehen und konsequent als Regression gedeutet.

Betrachten wir, im Gegensatz zu Freud, Róheim und auch zu Kurnitzky, die Phylogenese aber nicht als Spiegelbild oder Rekapitulation der klinisch erforschten Ontogenese, sondern umgekehrt die Ontogenese als Reflex der Phylogenese, so scheint es viel wahrscheinlicher, daß die Entwicklungsstufen der Gesellschaft und insbesondere der Produktionsverhältnisse sich in den Libidostufen des Individuums niederschlagen, als daß Kulturen wie neurotische Individuen auf frühere Libidostufen regredieren. Kulturen können auf der einmal erreichten Stufe stehenbleiben und aussterben, sie können auf dieser Stufe *fixiert* bleiben, und das ist zweifellos bei den Sklaven- und Feudalkulturen auch teilweise geschehen, aber Kulturen *regredieren* nicht. Selbst die „dunkle Zeit“ Griechenlands, die Periode zwischen dem Fall von Mykene und dem Aufstieg Athens, die den dramatischsten Rückschlag in der europäischen Geschichte darstellt, ist keine Regression, sondern ein ökonomisches Phänomen: das Mißlingen des Versuches, einer matrilinearen Ackerbaukultur die patrilineare Ökonomie von Wanderhirten aufzuzwingen.

Im Gegensatz zu Kurnitzky hat Freud niemals argumentiert, daß die prägenitale Libido, die *sublimiert* (nicht „verdrängt“) wird, ausschließlich aus Inzestwünschen bestünde oder nur einen einzigen Partialtrieb verkörpere. Im Gegenteil, Freud hat seine Überzeugung, daß die Kultur aus sublimierter prägenitaler Libido gespeist wird, gerade aus der Vielseitigkeit und Ambivalenz der Partialtriebe gewonnen. Wenn Kurnitzky die gewaltige Bandbreite der prägenitalen Triebstruktur auf den Einfluß des Inzestwunsches zusammenstreicht, so negiert er also die klinische Erfahrung von mehr als achtzig Jahren. Diese Erfahrung ist wiederholt dadurch bereichert worden, daß wir aus der Analyse des historischen Entwicklungsprozesses der menschlichen Gesellschaft Schlüsse auf die Entwicklungsprozesse des Individuums, vor allem auf dessen Sozialisation, gezogen haben. Die umgekehrte Praxis, der Versuch, aus der klinischen Kasuistik auf die Geschichte der Gesellschaft zu schließen, ist stets verunglückt und hat mehr zur Diskreditierung der Psychoanalyse beigetragen als irgendein anderer Zweig der analytischen Arbeit.

Ich stimme Kurnitzky zu, daß es beachtliche Analogien zwischen Ontogenese und Phylogenese gibt, aber ich sehe den prägenden Prozeß im Einfluß der Gesellschaftsgeschichte auf die des Individuums. So können wir beispielsweise, obgleich auch dies ein Denkmodell (in Kurnitzkys Terminologie: eine „Geschichtskonstruktion“) ist, die klassenlosen Subsistenzkulturen des Paläolithikums mit der „klassenlosen“ Libido der polymorphen Stufe in Verbindung bringen, die Hackbaukulturen des ausgehenden Mesolithikums mit der oralen, die Hochkulturen von der Antike bis zum Beginn der bürgerlichen Welt mit der analen, die zerfallende Welt des Spätkapitalismus mit der phallischen. Aber wir können nicht, wie Kurnitzky es tut, von den Entwicklungsstufen der Libido auf die der Gesellschaft schließen, sondern nur umgekehrt. Wir können vor allem nicht den analytischen Begriff der Regression aus der therapeutischen Praxis in die Gesellschaftsgeschichte übertragen. Mein Lehrer Géza Róheim hat die These von der Kultur als „kollektiver Neurose“ geprägt, und eben diese unerträgliche Zumutung hat mich dazu bewogen, die ganze Technik der Übertragung ontogenetischer Erfahrungen auf die Phylogenese mit extremem Zweifel zu betrachten.

Mir scheint also, daß bei Kurnitzky zwei methodologische Fehler vorliegen: Erstens die Zweckentfremdung therapeutischer Begriffe und ihre Verpflanzung in die Sozialgeschichte; zweitens seine Distanzierung von dem archäologischen Beweismaterial zur Existenz vorpatriarchalischer Gesellschaftsordnungen. Wer die gesamte Geschichte der Menschheit als Geschichte der männlichen Dominanz über Frau und Kind sieht, muß unweigerlich zu dem Schluß kommen, daß sowohl die Dynamik wie auch die Tragik der menschlichen Geschichte in der Unterdrückung der Frau und der Verdrängung der Weiblichkeit liegt. Aber das Beweismaterial für die Existenz nicht-patriarchaler Gesellschaftsordnungen ist kaum noch widerlegbar. Und wenn es, wie ich in meiner eigenen Arbeit zur Geschichte des

Patriarchats zu zeigen versucht habe, schlüssig ist, dann wird Kurnitzkys ganzes Gedankengebäude bereits dadurch hinfällig, daß jenes Verdrängungsmuster, das er als Anfang und Ende der menschlichen Geschichte darstellt, bestenfalls (oder schlimmstenfalls) eine temporäre Entgleisung der Menschheitsgeschichte ist, die von unseren Nachfahren eher belächelt als beweint werden wird.

Das Patriarchat ist nicht älter als 5000 Jahre. Die ersten voll entwickelten Menschen mit einer Gehirnkapazität, die etwa der unseren entspricht, haben bereits vor 5 Millionen Jahren gelebt. Die vorpatriarchalische Geschichte des Menschen ist also nicht nur tausendmal so lang wie die des Patriarchats, sondern sie ist auch tausendmal wichtiger, weil in ihr nahezu alles Bedeutsame geschah, was uns zum homo sapiens gemacht hat. Selbst wenn Kurnitzkys tragisches Bild der Menschheitsgeschichte als Patriarchatsgeschichte ein korrektes wäre, so könnte ich es schon deshalb nicht so ernst nehmen wie er, weil mir die Geschichte des Patriarchats einen so winzigen, so unbedeutenden Teil der Menschheitsgeschichte einzunehmen scheint, daß die aus ihr gezogenen Folgerungen ohne tiefe Bedeutung für die Gesamtgeschichte unserer Spezies sind.

Kurnitzkys Dilemma erwächst aus der selbstaufgelegten Überzeugung, daß es keine Kultur gegeben habe, die jemals frei von Inzestwünschen und deren Verdrängung gewesen sei. Das ist ein Dogma, keine historische Erkenntnis. Inzestverbote stammen aus einer Zeit, in der die Menschen den Prozeß der Vererbung noch gar nicht erkannt hatten. Es waren also keine Verbote der „Blutschande“, sondern Gebote der Außenheirat, der Exogamie. Sie können nicht der Vermeidung biologischer Schäden gedient haben, da der Konnex zwischen Paarung und Zeugung in frühen Kulturen gemeinhin unbekannt war. Sie entstanden auch nicht, wie Kurnitzky meint, aus einem mysteriösen, irgendwie angeborenen Wunsch des Sohnes, mit seiner Mutter zu kopulieren, sondern aus dem gesunden ökonomischen Gebot, den Sexualpartner außerhalb der eigenen Sippe zu suchen. Denn nur so konnte sich die menschliche Gesellschaft über größere Räume ausbreiten, nur so konnte das separat erworbene Wissen verschiedener, separat voneinander hausender Sippen ausgetauscht werden, nur so konnten sich separat erworbene Kenntnisse addieren.

Aber ich weiß aus meinen langen Diskussionen mit Géza Róheim, daß überzeugte Anhänger der Ödipaltheorie solchen Einwänden zugänglich sind. So würde auch Kurnitzky wohl das Beweismaterial inzestwunschnichtverdrängend sublimierender Kulturen des Paläolithikums damit abtun, daß dies zwar *Vorformen* menschlicher Kultur, aber eben keine *eigentlichen* Kulturen seien, da ihnen die kennzeichnenden Zwillingsmerkmale der Kultur, das Inzestverbot und die Verdrängung, noch fehlten. Ich vermute dies, weil er zwar für eine „Versöhnung mit dem Unbewußten“ plädiert, eine nicht-

verdrängende Sublimierung aber in der Praxis für unreal deklariert, da Kultur per definitionem eine Verdrängung des universellen Inzestwunsches sei.

Für eine Psychoanalysekritik, die dem Vater der Psychoanalyse einen „Mangel an historischer Dimension“ vorwirft, ist das ein erstaunlicher Zirkelschluß, denn er akzeptiert biologisch gegebene Postulate ohne jeden Versuch der historischen Ableitung. Strebt man eine historisch arbeitende Psychoanalyse an, so müßte man, scheint es mir, als erstes die evolutionäre Herausbildung der menschlichen Psyche untersuchen. Man dürfte die Psyche des heutigen Menschen nicht mit der Psyche früherer Generationen identifizieren, sondern müßte untersuchen, ob und inwiefern die Entwicklungsstufen der Gesellschaft ihre Spuren in der Entwicklung der Psyche hinterlassen haben. Das bedeutet: Selbst wenn es sich herausstellen sollte, daß Freuds These von der Kultur als Produkt der Sublimierung prägenitaler Libido historisch aufrechterhalten werden kann, müßte man immer noch feststellen, in welcher historischen Reihenfolge sich die sublimierten (bei Kurnitzky: die verdrängten) Triebregungen der Psyche entwickelt haben.

Es ist wissenschaftstheoretisch unhaltbar, den Inzestwunsch, der in chronologischer Sequenz *nach* den oralen, analen und den ihnen zugeordneten ambivalenten Partialtrieben auftaucht, als primär einzustufen und die früheren Entwicklungsphasen mit ihrer eindeutigen Präzedenz nur als Regressionen von der phallischen Stufe aus zu betrachten. Wenn Kurnitzkys Argument, daß eine bestimmte Stufe der Libidoentwicklung wichtiger sei als alle anderen und daß diese anderen in Wahrheit nur Substitute der einen seien, überhaupt aufrecht erhalten werden kann, dann ist die wichtigste die erste, die polymorphe.

Als Vergegenständlichung des verdrängten Triebziels, meint Kurnitzky, lenke das Geld alle Affekte auf sich und wirke um so verführerischer, weil es den Verdrängungsprozeß aufzuheben scheine. Diese Aufhebung sei aber nur eine illusorische, denn in Wahrheit handle es sich um ein Ausweichen vor der Verdrängung, um eine Verdrängung der Verdrängung. Eine tatsächliche Aufhebung der im Geld wirkenden Verdrängung des inzestuösen Triebziels bestünde in der *Annahme* des Verdrängten. Da die Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft aber gerade auf dieser Verdrängung beruhe, sei die Annahme des Verdrängten unmöglich.

Ogleich ich nicht mit Kurnitzky übereinstimme, daß die Substanz des Verdrängten inzestuös sei, bin ich willens, hier ein Stück des Weges mit ihm zu teilen. Erstens stimme ich überein, daß alle Klassengesellschaften, so auch die bürgerliche, auf Verdrängung beruhen. Zweitens scheint mir eine Annahme des Verdrängten nur in einer nachbürgerlichen, einer klassenlosen Gesellschaft denkbar zu sein. Nur dort wäre die Herstellung von Produktionsverhältnissen möglich, die eine verdrängungsfreie Sublimierung erlauben. Eben das

hält Kurnitzky aber nicht für erreichbar, zumindest nicht mit marxistischen Mitteln, weil er eine Spaltung sieht zwischen den Frühschriften der marxistischen Klassiker, in denen eine klassenlose, mit der Natur versöhnte Gesellschaft postuliert wird, und den Spätschriften, besonders dem *Kapital*, in denen nach Kurnitzkys Meinung ein solches Postulat aufgegeben sei.

Er zitiert als positives Beispiel frühmarxistischen Denkens jene Stelle in den *Ökonomisch-philosophischen Schriften*, in der Marx die klassenlose Gesellschaft als „die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ beschreibt (MEW Erg. Bd. I, Berlin 1968, S. 547). Lobend erwähnt Kurnitzky auch die Forderung nach einer „Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst“, die Engels im gleichen Jahre (1844) in den *Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie* erhoben hatte (MEW I, 505). Genau diese Erkenntnisse, meint Kurnitzky, seien aber in den Spätschriften als unerreichbar und mit dem Prozeß der Produktion und Reproduktion unvereinbar aufgegeben worden. Entweder steigern wir die Produktion, um einer größtmöglichen Zahl von Menschen Nahrung, Kleidung und Schutz vor Krankheit zu gewähren; damit vernichten wir aber die Natur, steigern die Verdrängung, verschärfen den Konflikt zwischen Mensch und Natur und rücken die „Annahme“ des Verdrängten in eine immer fernere und hoffnungslosere Zukunft. Oder wir versuchen, das Verdrängte hier und jetzt anzunehmen; damit geraten wir aber nicht nur mit der bürgerlichen, sondern auch mit der sozialistischen Gesellschaft in Konflikt, weil auch diese auf verdrängender Produktion und verdrängender Reproduktion beruhe.

Wir sehen also: Das ganze intellektuell durchaus imposante Gedankengebäude Kurnitzkys ist auf Sand gebaut und endet im Defätismus. Wir sehen auch: Es ist deshalb zum Defätismus verdammt, weil es die Unterlassungssünde begeht, das historische Beweismaterial für die Existenz präinzestuöser, nichtverdrängend sublimierender Gesellschaftsordnungen nicht zu überprüfen. Damit verbarrikadiert Kurnitzky sich den Zugang zu einer polymorphen, einer klassenlosen Gesellschaft, in der die Annahme des Verdrängten kein Novum, sondern die Rückkehr auf höherer Ebene zu einer bereits im sogenannten Urkommunismus angelegten Struktur der Psyche darstellt. Kurnitzky scheitert, weil sein Begriff der Geschichte erst mit dem Exogamiegebot beginnt, das er historisch gleichsetzt mit der Erfindung von „Heiratsklassen“, dem „Heiratsgeld“ und der „totemistischen Gemeinschaft“. Das ist sowohl nach den Maßstäben der bürgerlichen Vorgeschichtsforschung wie nach denen der sozialistischen eine gänzlich unhaltbare Zusammenfügung von Elementen, die in sehr verschiedenen Gesellschaftsordnungen zu sehr verschiedenen Zeiten entstanden sind und von denen keine einzige in irgendeiner mir bekannten Gesellschaftsordnung jemals „am Anfang“ gestanden hat. Exogamiegebote treten erst nach erfolgter Klassenspaltung auf, erfor-

dern also eine fortgeschrittene Arbeitsteilung, und stellen deren sexuellen Niederschlag vor. Die Vorstellung, daß es jemanden gibt, mit dem ich mich nicht paaren darf, setzt ein hohes Maß von Ich-Bewußtsein voraus und widerspricht dem mangelnden Ich-Bewußtsein, das wir noch heute in Subsistenzgesellschaften mit geringer Arbeitsteilung vorfinden. Wer sich nur mit A, nicht aber mit B paaren will, teilt die Gesellschaft in zwei Klassen ein: die obere, die attraktiv ist, und die untere, die tabuiert wird. Das setzt auf sozialem Gebiet eine bereits erfolgte Klassenspaltung voraus.

„Heiratsgeld“ und „Heiratsklasse“ sind Termini, die in der Vorgeschichtsforschung überhaupt keinen Platz haben, weil sie implizieren, daß es damals bereits eine Form der „Heirat“ gegeben habe. Nehmen wir aber einmal an, Kurnitzky meinte „Paarungsklassen“, die zum Exogamiebegriff gehören, dann entstammen diese der gleichen Zeit [in Europa keinesfalls vor dem Jungpaläolithikum (rund 50 000 — rund 8 000 v.u.Z.) und wahrscheinlich erst seit dem Frühmesolithikum (also nach 8 000 v.u.Z.)] „Heiratsgeld“ taucht in Europa frühestens um 3 800 auf, zu einer Zeit, da wir bereits eine entwickelte Landwirtschaft und Ansätze vererbbares Privateigentums vorfinden. Hier geht also alles durcheinander.

Schließlich zu Kurnitzkys Begriff der „totemistischen Gemeinschaft“, den ich als unhaltbar betrachte, da sich mindestens seit Goldenweisers Arbeit *Totemism, An Analytical Study* (Journal of American Folklore Vol. 22, 1910), mit Sicherheit aber seit Lévi-Strauss' *Le totémisme aujourd'hui* (Paris 1962) herausgestellt hat, daß es keinen Gemeinnener zwischen so divergenten Phänomenen wie Paarungsklassen, Tieropfer und kultureller Verehrung eines tierischen Vorfahren gibt — geschweige denn zwischen Urhorde, Inzestwunsch, Vaternord und Substitution des getöteten Vaters durch ein Totemtier. Kurnitzky jedoch übernimmt Freuds These vom Urvater, dem Führer einer Urhorde, der sich den Großteil der Nahrung und die meisten Weibchen angeeignet hat. Die hungrigen, sexuell gierigen Söhne töten den Vater und fressen ihn, eignen sich aber die Weibchen (das heißt: die Mutter und die Schwestern) nicht an, weil sie fürchten, daß dann der gleiche Kampf zwischen Frauenbesitzern und Frauenlosen wieder beginnen würde. Das selbstauferlegte Exogamiegebot wird also als Sühne für den Vaternord interpretiert. Als weiteren Teil der Sühne legen sich die Söhne ein regelmäßiges Opfer auf, bei dem im Angedenken an die kannibalische Sünde ein bestimmtes Tier verzehrt wird, das nur an diesem Opfertage verspeist werden darf, an allen anderen aber heilig ist, da es als Verkörperung des Vaters, also als Urahn der Sippe gilt. Freud schreibt: „Niemand durfte sich von diesem Mahle ausschließen, es war die feierliche Wiederholung der Vaternordung, mit der die soziale Ordnung, Sittengesetze und Religion ihren Anfang genommen hatten“ (GW XVI 240). Aber siebzehn Jahre früher hatte er bereits zugegeben: „Wo sich in dieser Entwicklung die Stelle für die großen Muttergottheiten findet, die vielleicht allgemein den Vaternordungen

vorhergegangen sind, weiß ich nicht anzugeben“ (GW IX 180), und wenige Seiten vor der kategorisch erhobenen Behauptung, daß die Religion ihren Ursprung im Vatermord und der Vergötterung des Vaters gehabt habe, gesteht er: „An einer nicht leicht bestimmbar Stelle dieser Entwicklung treten große Muttergottheiten auf“ (GW XVI 189).

Kurnitzky, durch diese Widersprüche verunsichert, spricht von der Möglichkeit eines vorhergegangenen „Urmuttermords“ (den er, wenn wir seiner eigenen Logik folgen, eigentlich „Urmutteropfer“ nennen müßte), reiht diesen Urakt aber in kein spezifisches Kapitel der Menschheitsgeschichte ein und ordnet ihn weder einer bestimmten ethnischen Gruppe noch einer bestimmten Entwicklungsphase der Vorgeschichte zu. Selbst als Denksport verliert seine These damit ihren Realitätsbezug. Zwar gibt er zu, wie es auch Freud getan hat, daß es vor den totemistischen Tiergottheiten und den monotheistischen Vatergöttern wohl Muttergottheiten gegeben haben muß, aber erkennt sie nicht als kultischen Niederschlag konkreter, von Frauen bestimmter Produktionsverhältnisse (Hackbau und Gartenfeldwirtschaft des Frühneolithikums), sondern sieht in ihnen nur die Mütter, „um derentwillen man revoltiert hatte“.

Da er aber klug genug ist, wahrzunehmen, daß eine solche Interpretation sich bereits auf patriarchalischem Boden bewegt, argumentiert er, daß die Muttergötter Produkte der *Verdrängung* weiblicher Sexualität seien. Die „mutterrechtlichen“ Gesellschaftsordnungen, deren Existenz er bis dahin ignoriert oder bestritten hatte, werden nun durch die Hintertür eingeschmuggelt (S. 137), um zu beweisen, daß auch bei ihnen das weibliche Geschlecht verdrängt wird: „Die so oft bezugten weiblichen Idole aus prähistorischer Vergangenheit, die Fruchtbarkeitsgöttinnen etc., sind vermutlich nichts anderes als ein Ausdruck der Verdrängung bzw. Reduzierung der weiblichen Sexualität auf Zeugung und Geburt und nicht etwa ein Zeugnis von Macht und Freiheit der weiblichen Gesellschaftsmitglieder, wie es einige Autoren von mutterrechtlich organisierten Gesellschaften behaupten“ (S. 145). Deshalb ist das Bild der vollbrüstigen, gebärenden Mutter ein Sexidol nicht nur patriarchaler Gesellschaften, sondern vor allem auch überall dort, wo das weibliche Geschlecht auf Fruchtbarkeit reduziert wird. Das gilt auch für die Gesellschaften des sogenannten Mutterrechts, bei denen das weibliche Geschlecht ebenfalls verdrängt ist zugunsten eines an Zeugung und Geburt orientierten Reproduktionsschemas (137). „Lust wird durch die Rationalisierung der Fruchtbarkeit verdrängt“ (116).

Kurnitzkys Begriff der Kultur (und damit auch des Geldes) als Produkt der Verdrängung des Weiblichen ist also extrem überdeterminiert. Erstens wird die Frau verdrängt, weil sie inzestuös begehrt wird. Zweitens, weil sie in einem rituellen Urakt ermordet und geopfert worden ist. Drittens, weil ihre Weiblichkeit gefürchtet wird und als *vagina dentata* Kastrationsangst auslöst. Viertens, weil sie die Gebärende ist und ihr Monopol des Gebärens den Mann in eine

Position der Minderwertigkeit versetzt. Also verdrängt er ihre Sexualität und befreit sich gleichzeitig von seiner Minderwertigkeit, indem er ihr Gebärmonopol deifiziert. Damit ist sie als irdische Konkurrentin beseitigt.

Diese letzte Interpretation ist meine eigene. Sie ist nur im Ansatz bei Kurnitzky vorhanden. Er führt sie nicht zu Ende, weil sie nicht in Einklang zu bringen ist mit seiner Deutung matrilinearere, matrilokaler Pflanzerkulturen als „verdrängend“ im männerrechtlichen, sexualfeindlichen Sinne. Der Prozeß, von dem er spricht, die Verdrängung der Sexualität durch Vergötterung der Fruchtbarkeit, setzt in Wirklichkeit erst in den Hochkulturen ein, in denen zwar vereinzelte „mutterrechtliche“ Elemente fortlebten (Muttergottheiten, uxoriale Kronfolge, Matrilokalität), die aber bereits Klassengesellschaften mit männlicher Dominanz waren. Wo wir dagegen die Trias von Hackbau, matrilinearere Deszendenz und matrilokaler Residenz vorfinden, existieren neben kunnischen stets auch phallische Kultbilder: Beweise einer ausgeglicheneren Sexualität. Wir finden sie selbst dort, wo der Kausalzusammenhang zwischen Paarung und Zeugung unklar ist. Wo aber kein Konnex zwischen Sexualität und Fruchtbarkeit besteht, kann auch keine Verdrängung der ersten durch Vergötterung der zweiten stattfinden.

Um doch noch ein Motiv für die postulierte Verdrängung des Weiblichen zu finden, konstruiert Kurnitzky neben den bereits erwähnten vier Gründen noch einen fünften: „Geschlechterkämpfe, wie sie in den ältesten Geschichten überliefert werden“ (59). In den „ältesten“ Überlieferungen gibt es aber keine Spuren solcher Kämpfe. In Europa finden wir sie jedenfalls erst im entwickelten Vaterrecht: in den Amazonenmythen, in den männermordenden Lemnierinnen, in den Titanen, die auf Geheiß ihrer Mütter die Väter kastrieren. Keine dieser Sagen ist älter als rund 2000 v. u. Z.; die meisten sind jünger und beschreiben die letzten Rebellionen matrilinear organisierter Bauern der Ägäis gegen patrilinear organisierte Wanderhirten. Was bleibt also von Kurnitzkys Bild des Geldes als Verdrängung des Weiblichen und Wiederkehr des Verdrängten übrig? Kaum mehr als ein Gedankenspiel ohne Verzahnung mit geschichtlichen Fakten, eine Art Bühnenzauber, dessen einzelne Versatzstücke oft faszinieren, dessen Realität aber illusorisch ist.

Fast jedes dieser Versatzstücke, so zum Beispiel die Ableitung des Handels und des Geldverkehrs aus dem Kult, ist in ähnlicher Weise überdeterminiert wie die Ableitung des Geldes aus dem Inzestmotiv. So argumentiert Kurnitzky einerseits ganz realistisch, die erste Akkumulation des Geldes habe in „den“ Tempeln stattgefunden. Da es vorher kaum „Tempel“ gegeben hat, spricht er wahrscheinlich von den Damm- und Kanalkulturen am Euphrat, Tigris, Nil, Indus und Jangtsekiang. Dort habe man Votivtiere gegen Naturalien getauscht. Da die Votivtiere nach Beendigung der Riten wieder ein-

gesammelt und später verkauft wurden, konnten die Priester große Schätze ansammeln, die den Fernhandel und das Kreditsystem stimuliert hätten.

Hier wird also Angebot, nicht Nachfrage als Ursprung des Handels präsentiert. Deshalb folgert Kurnitzky im Widerspruch zu Marx, der den Tauschwert aus dem Gebrauchswert entwickelt hat, auch den Gebrauchswert aus dem Tauschwert. An anderer Stelle jedoch argumentiert er, das Opfer sei bereits *per se* eine rudimentäre Form des Handels, da es einen Tausch zwischen Mensch und Gott darstelle; an dritter Stelle, daß der Totenkult, als „Tausch zwischen Lebenden und Toten“, die Urform des Handels gewesen sei; an vierter, daß der Kult, als Tausch zwischen Mensch und Natur, abstraktes Denken lehre und daß das Geld aus dieser Tauschabstraktion entstanden sei. Schließlich macht er auf die wirklich bedeutsame Tatsache aufmerksam, daß das Wort „Messe“ in vielen Sprachen (so im lateinischen *feriae*) die doppelte Bedeutung von „Kult“ und „Markt“ habe.

Aber je mehr sich die Analogien zwischen Kult und Handel häufen, desto zweifelhafter wird die Priorität des ersten, und desto dubioser wird das Konzept einer Ableitung des Geldes aus nichtökonomischen Motiven. Die Kernthese des Buches, daß die Ökonomie sich aus der Triebökonomie entwickle, wäre durchaus diskutierbar, wenn er sein Konzept des Triebes nicht so störrisch auf den Inzest beschränkte. Hätte er zum Beispiel den simpelsten aller Triebe, Hunger, in sein Schema einbezogen, so wäre es bereits ein wenig realitätsnäher. Denn ein Mensch, der nicht koitiert, mag Neurosen entwickeln, aber er stirbt nicht. Ein Mensch, der nicht ißt, verhungert dagegen. Hunger ist also das Primäre, Sexualität das Sekundäre. Erst wenn wir unseren Raster von einer Generation auf die nächste übertragen, ergibt sich die Frage nach dem Stellenwert der Sexualität, aber selbst dort nur als Frage nach dem Nebenprodukt des Geschlechtsverkehrs: der Zeugung.

Die moderne Sexualwissenschaft, sowohl in der bürgerlichen Welt wie in den sozialistischen Staaten und den Volksrepubliken, unterscheidet heute aber mit äußerster Schärfe zwischen Sexualität und Reproduktion — eine Unterscheidung, die nirgends in Kurnitzkys Buch mit genügender Klarheit erfolgt, denn er spricht oft von „Reproduktionsverhältnissen“, wenn er Sexualverhältnisse meint. Das, was den Menschen vor dem Sterben — nicht dem Aussterben — bewahrt, ist also primär. Es ist, im marxistischen Vokabular, die Basis. Alles andere ist Überbau. Wenn Kurnitzky die sexuellen Wünsche, insbesondere die inzestuösen, als Basis betrachtet und die ökonomischen Motive — diejenigen, die ihn vor dem Tode schützen — als sekundär einstuft und obendrein noch gegen Marx einwendet, daß dieser keine akzeptable Deutung des Geldes habe finden können, weil ihm das Verständnis für die „Triebstruktur“ des Geldes (also des Inzestwunsches) gefehlt habe, so schämt man sich geradezu.

Geld drückt, wie Adam Smith zum ersten Male aufdeckte, einerseits die Nützlichkeit des von ihm erkauften Gegenstands oder der von ihm bezahlten Dienstleistung aus, andererseits aber auch die durch den Besitz des Gegenstands oder der Dienstleistung verliehene Fähigkeit, andere Gegenstände oder Leistungen zu kaufen. Das eine ist der Gebrauchsgehalt, das andere der Tauschgehalt der im Gelde ausgedrückten Werte. Kurnitzky beschreibt durchaus korrekt, daß die Erkenntnis des im Gelde inhärenten Widerspruchs zwischen Gebrauchs- und Tauschwert den Anstoß zu Marxens *Kapital* gegeben hat: „Für den Käufer verkörpert die Ware einen Gebrauchswert; er will sie haben, weil sie ihm nützlich ist oder ein Bedürfnis zu befriedigen verspricht. Für den Verkäufer dagegen verkörpert die Ware, die er verkauft, einen Tauschwert, da sie ihm zum Tausch gegen einen von ihm begehrten Gebrauchsgegenstand dient. Entwickelt sich nun der Tauschverkehr, so tritt nach dem Marxschen Schema die häufigste Ware als universeller Mittler auf“ (Kurnitzky, S. 12—13). Sie „kristallisiert“, wie Marx das genannt hat, „zur Geldform. An welcher Warenart sie kleben bleibt, ist zunächst zufällig“ (Marx, Kapitel I, MEW 23, Berlin 1968, S. 103).

An dieser Definition stößt sich Kurnitzky, weil er meint, nicht jede Warenart, sondern nur jene, die von unbewußten, von verdrängten Triebregungen zu diesem Zwecke auserkoren werde, könne zum Geld werden: (also) nur das, was dem *Opfer* dient oder das Uropfer, die *Frau*, verkörpere. Um zu beweisen, daß auch Marx dies trotz seiner gegenteiligen Versicherungen dumpf geahnt habe, zitiert er den berühmten Satz aus Marxens *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie*, der Geiz müsse „alle Beziehungen auf die Gegenstände der besonderen Bedürfnisse *opfern*“ (meine Kursivsetzung), „um das Bedürfnis der Geldgier als solcher zu befriedigen“ (MEW XIII, Berlin 1969, S. 133—134). Marx habe also, meint Kurnitzky, durchaus wahrgenommen, daß Geld eine „Triebstruktur“ besitze. Nur habe er diese *abstrakt* aufgefaßt: als einen von der *Nationalökonomie* erzeugten Trieb, der alle anderen, früheren, primären Triebe schwammartig in sich aufgesaugt habe, um nun die *Essenz* aller Triebregungen zu verkörpern, sozusagen den *Trieb an sich*. Die Kraft des Geldes liege „in seinem Wesen als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden Gattungswesen des Menschen“. Es sei „das entäußerte *Vermögen* der Menschheit“ (Kurnitzky, S. 20).

Dies, meint er, sei auch Marxens Position im Jahre 1844 gewesen, als er die *Pariser Manuskripte* niedergeschrieben habe. Hier sei das Geld noch von einem echten Triebbegriff abgeleitet worden, allerdings einem, der den menschlichen „Wesenskräften“ entgegenstehe. Dreizehn Jahre später, in den *Grundrissen*, habe Marx dieses „Hirngespinnst“ dagegen bereits „rational“ zu erklären versucht, indem er das Geld in seine „funktionalen“ Teile aufzulösen versucht habe. Der Fehler sei daraus entstanden, daß Marx seine Analyse erst bei der ursprünglichen Akkumulation angesetzt habe, also bei einer Stufe der bereits entfalteten Geldverhältnisse; nur deshalb habe

Marx die Entdeckung des Geldes dem „Zufall“ zuschreiben können, da es sich an *jede* nützliche Ware anheften könne. Der scheinbar konkrete Begriff der „Nützlichkeit“, dessen Marx sich hier bedient habe, sei aber aus der bürgerlichen Welt des 19. Jahrhunderts rückprojiziert worden in ein vorgeschichtliches Zeitalter, in dem er noch nicht existiert habe. Dadurch sei die mögliche Konstitution eines Triebbegriffs „verdrängt“ worden: „Marx mythologisiert... , weil er aus Tauschabstraktionen Ursprünge konstruiert und die den gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß konstituierenden Elemente in spätere Stadien der historischen Entwicklung verlegt. Zugespitzt könnte man sagen, daß die Genesis des Gebrauchswerts eher aus dem Tauschwert — d. h. dem, was der Tauschwert an gesellschaftlicher Organisation verkörpert — abzuleiten wäre als umgekehrt“ (S. 22).

Marx habe übersehen, daß in der Vor- und Frühgeschichte nicht Nützlichkeit, sondern Kult entschieden habe, was wichtig und was unwichtig, was wertvoll und was wertlos sei. Einen „Gebrauchswert“ habe es noch gar nicht gegeben. Wichtig sei gewesen, was sich zum Opfer geeignet habe, und nur was als Opfergabe geeignet gewesen sei, habe Wert besessen: „Der Begriff des Gebrauchswerts... ist eine Abstraktion, die notwendig Opfer und Tausch voraussetzt“ (S. 23). Erst in der Zeit des Imperialismus hätten die „nützlichen“ Gebrauchswerte zur Geldentwicklung beigetragen; in früheren, in vorwissenschaftlichen und vortechnischen Zeiten dagegen habe das Geld seine Entstehung ausschließlich dem Kult zu verdanken gehabt, „jener ökonomischen Organisationsform auf primärer gesellschaftlicher Entwicklungsstufe auf Stammesebene, in der dieser technische Begriff von Nützlichkeit noch gar nicht im Blickfeld stand, oder umgekehrt, es nichts gab, was nicht eigentlich nützlich war, d. h. für das Überleben des Stammesgefüges in seinem Kampf mit der Natur unabdingbare Voraussetzung. So waren das Geld und seine Vorformen *das nützliche Ding* (Kurnitzkys Hervorhebung) schlechthin; es garantierte janusköpfig den inneren und äußeren Zusammenhalt der Gesellschaft, insofern es als Opfer und bis heute als Maß des Opfers fungiert“ (S. 23).

„... als Verkörperung des gesellschaftlich vermittelten Naturverhältnisses garantierte es den auf Triebverzicht aufbauenden Zusammenhalt der Gesellschaft, z. B. als Teil des Opferbratens oder in Gestalt der Obeloi, stellvertretend für die getötete Göttin oder den getöteten Gott und zugleich als Wiederkehr der verdrängten Sexualität“ (S. 158—159).

Was nun: Göttin oder Gott? Die Unterschiede sind so gewaltig, daß sie das ganze Argument untergraben. Aber Kurnitzky treibt den Prozeß der multiplen, der unentschiedenen, der überkompensierten Beweisführung auch hier noch eine Stufe weiter, indem er meint, Geld sei auch ein Fetisch, und für ihn hat der Begriff „Fetisch“ einen weit höheren Sexualgehalt als bei Marx: „als Fetisch zog es alle mit dem verdrängten Trieb verbundenen Begierden auf sich. Das ist der

Fetischismus, der infolge der Verdrängung der inzestuösen Triebwünsche als Wiederkehr des Verdrängten eben nicht nur den Waren anklebt; sie sind alle nur Repräsentanten oder Substitute des Geldes, das als Vergegenständlichung des verdrängten Triebziels nun alle Affekte auf sich lenkt: auch den ‚Sinn des Habens‘, den Marx so sehr beklagt und wesentlich nur als Produkt des Kapitalismus bezeichnet und nicht als Produkt der Entwicklung einer auf Triebverzicht aufbauenden Gesellschaft, in der der ‚Sinn des Habens‘ nichts anderes als die scheinbare Aufhebung der Verdrängung darstellt“ (S. 159). Eine „realistische“ Kritik der politischen Ökonomie „sollte diese Fragestellung aufgreifen und in ihrer Darstellung der Totalität der Produktionsverhältnisse die triebökonomische Basis nicht unterschlagen . . . Nicht die Abschaffung des Geldes ist das Problem, sondern die Aufhebung des im Gelde verkörperten, sich als Opferzusammenhang darstellenden gesellschaftlich vermittelten Naturverhältnisses“ (S. 159—160).

Das klingt verlockend, steht aber wieder einmal auf tönernen Füßen, weil all jene Geschehnisse, die Kurnitzky an den „Anfang“ der menschlichen Geschichte stellt, eben nicht am Anfang, sondern auf einer relativ späten Stufe stattgefunden haben — zum Teil in den hydraulischen Hochkulturen (Wittfogel), deren Ökonomie Marx als „asiatische Produktionsweise“ bezeichnet hat, zum anderen Teil in den Sklavenkulturen des Vorderen Orients, und zum dritten erst in den voll entwickelten Formen des griechischen und römischen Patriarchats. Kurnitzky begeht also genau jenen methodologischen Fehler, den er Marx zu Unrecht vorwirft: er setzt seine kulturhistorischen Überlegungen viel zu spät an, übergeht dabei all jene vorgeschichtlichen Entwicklungsstufen, zu deren Deutung gerade Marx (in seinen kommentierenden Auszügen aus Morgans *Ancient Society*) und Engels (im *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*) so viel beigetragen haben, und gelangt so zu einem verwirrten und verwirrenden Bild des „Anfangs“, in dem inkohärente Elemente aus Dutzenden von Kulturen und Dutzenden von Regionen miteinander assoziiert werden, als hätten sie irgendwann und irgendwo einmal zur gleichen Zeit und am gleichen Ort stattgefunden. Sein Bild vom alles verschlingenden, alles bestimmenden Inzestwunsch trifft auf keine uns bekannte vorgeschichtliche Kultur zu. Soweit wir in geschichtlichen Kulturen Beweise eines Inzestverlangens finden, stellen sie mit großer Wahrscheinlichkeit nicht, wie Kurnitzky vermeint, den angeborenen Wunsch des Kindes nach Geschlechtsverkehr mit dem gegengeschlechtlichen Elternteil, sondern das Resultat des Einflusses der Eltern auf die Kinder dar. Erst die Rivalität der Eltern um die Gunst des Kindes erzeugt das erwidrende Anklammern des Kindes an den gegengeschlechtlichen Elternteil. Eine solche Rivalität der Eltern setzt aber bereits eine entwickelte Kleinfamilie voraus, und diese ist ein sehr spätes Produkt der Kultur.

In den matrilinearen, matrilokalen Pflanzergesellschaften, die den asiatischen Hochkulturen und den patriarchalischen Sklavengesell-

schaften Europas vielerorts vorangegangen sind, konnte eine solche Elternrivalität noch gar nicht entstehen, weil es noch keine Familien gab, nicht einmal Großfamilien, sondern nur in größeren Sippenhäusern lebende Gemeinschaften, die ihre Kinder gemeinsam aufzogen und schon deshalb keine elterliche Rivalität entwickeln konnten, weil die Funktion des Vaters als „Erzeuger“ noch nicht überall bekannt war. Außerdem war der Vater, als Mitglied seiner eigenen matrilinearen, matrilokalen Sippe, stets nur Gast im Hause der Sippe „seiner“ Frau, konnte also überhaupt kein starkes effektives Verhältnis zu „seinen“ Kindern entwickeln.

In solchen Sippen werden alle Frauen der mütterlichen Generation meist als Mutter betrachtet und als Mutter angesprochen. Die Söhne können noch gar keine Fixierung auf ihre leibliche Mutter und deshalb ihr gegenüber auch keine Inzestwünsche entwickeln. Affektive Bindungen an die Generation der Eltern verteilen sich auf alle weiblichen und alle männlichen Sippenmitglieder der Elterngeneration. Wenn die leibliche Mutter erkrankt oder der leibliche Vater stirbt, verursacht der Fortfall dieser Bezugsperson deshalb auch niemals jenes Trauma, das Krankheiten und Todesfälle stets in der nuklearen Familie mit ihrer neurotischen Überentwicklung des affektiven Bandes zwischen Eltern und Kindern hervorrufen.

Die psychoanalytische Konstruktion, die Kurnitzky als vorge-schichtliche Realität anbietet, ist also bestenfalls das, was er Marx (auch hier fälschlich) vorwirft: eine Rückprojektion der psychischen Verhältnisse aus der heutigen großstädtischen Kleinfamilie in eine Zeit, deren psychisches Profil (wenn man einer solchen Vielfalt von Kulturen in einem so großen zeitlichen und räumlichen Areal überhaupt einen psychischen Gemeinnenner zusprechen darf) gänzlich anders geartet war. Was Kurnitzky im Gegensatz zu Marx anstrebt — dem Gelde ein einziges („ursprüngliches“) Triebmotiv zu unter-schieben —, scheint mir allein aus diesen Gründen bereits zum Scheitern verdammt. Daß sein Bild der Geldgenese so wenig realitäts-bezogen, so *unhistorisch* ist, macht es um so anfechtbarer.

Klaus Ottomeyer

Zur Diskussion um das Patriarchat

In diesem Aufsatz sollen, ausgehend von Ernest Bornemans Buch „Das Patriarchat“¹, einige sozialanthropologische Probleme im Verhältnis von spezifisch patriarchalischer Vergesellschaftung einerseits und nicht-patriarchalischer Vergesellschaftung andererseits angesprochen werden, welche in der gegenwärtigen linken Diskussion um die historischen Bedingungen und realen Möglichkeiten zwischenmenschlicher Emanzipation noch durchaus ungeklärt sind. In diesem Zusammenhang wird gegen Theorien, denen das Patriarchat tendenziell zur Pauschalerklärung für alle Formen zwischenmenschlicher Leidenserfahrung wird, der Vorwurf erhoben, daß sie die zunächst intendierte historische Spezifik ihres Untersuchungsgegenstandes wieder verfehlen und schließlich einen Emanzipationsbegriff hervorbringen, der sich nicht in bestimmter Negation gegen die heute herrschende kapitalistische und patriarchalische Unterdrückung zu wenden vermag.

Borneman geht bei seiner Rekonstruktion der Vorgeschichte des abendländischen Patriarchats oder „Patrismus“ bis weit zurück in die Frühstadien der Menschwerdung. Im Altpaläolithikum Eurasiens (800 000 bis 100 000 v. u. Z.) sieht er noch ein völlig egalitäres Geschlechterverhältnis realisiert, was er vor allem auf das noch fast gänzliche Fehlen der Jagd zurückführt, deren soziale Organisation von den Männern hätte usurpiert werden können. Das Sozialleben und die Sexualität seien hier noch ganz um die Mütter herum zentriert gewesen. Im Mittelpaläolithikum (100 000 bis 50 000 v. u. Z.) hätten sich — trotz der immer noch vorhandenen Dominanz matriestisch-egalitärer Organisationsformen — im Zuge des Übergangs zur jägerischen Lebensweise und der Weiterentwicklung der Jagdinstrumente bereits erste Tendenzen zur Herabsetzung der Frau bemerkbar gemacht. Sie setzen sich im darauffolgenden Jungpaläolithikum, der Zeit der uns durch die Höhlenbilder von Lascaux, Altamira etc. bekannten Großwildjägerkulturen, fort und finden einen ersten Höhepunkt im nacheiszeitlichen Mesolithikum (etwa ab 10 000 v. u. Z.). Dort entwickeln sich nach Borneman bereits erste Ansätze

1 Das Patriarchat. Über Ursprung und Ziel unseres Gesellschafts-systems, Frankfurt/M. 1975 (S. Fischer Verlag, 671 Seiten). Borneman versteht seine Arbeit wesentlich als Aktualisierung von Friedrich Engels „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“, Marx-Engels-Werke Bd. 21.

von Privateigentum in Gestalt von Werkzeug und Waffen, die als Grabbeigaben den Einzelpersonen mitgegeben werden. Ebenso soll hier schon das „Leistungsprinzip“ die ursprüngliche Versorgungseinheit der mutterzentrierten Sippe zersetzt haben. Der neolithische Übergang zum Pflanzenanbau der frühen Hackbaukulturen — zweifellos eine „Erfindung“ der ursprünglich pflanzensammelnden Frauen — habe die Stellung der Frau und die (familienlose) kollektive Sippenkultur im Rahmen komplexerer Stammesgesellschaften wieder stabilisiert. Es entstehen im östlichen Mittelmeerraum auch größere stadähnliche Siedlungen, für die Borneman einen ausgeprägten Mutterkult annimmt. Im späten Neolithikum und insbesondere mit dem Übergang zur Metallverarbeitung, welche das abschöpfbare Mehrprodukt sprunghaft erhöht, wölbten sich über die matristisch-egalitären Gemeinwesen die zentralistischen Ausbeutungsapparate der „asiatischen“ Hochkulturen ägyptischer und mesopotamischer Prägung. Die Klassenspaltung macht hier ebenso wie in den aufkommenden Handelsstädten und etwa den Palastökonomien des kretischen Kulturkreises rapide Fortschritte. Die Einzelfamilie hat sich nach Borneman erst um diese Zeit definitiv etabliert; der alte Stammeskollektivismus sei so gut wie verschwunden. Trotzdem sei z. B. in der blühenden kretischen Kultur und der vorhellenischen Kykladen-Kultur die Hochschätzung und Verehrung der Frauen noch beträchtlich gewesen. Hier wie auch an anderen Stellen seines Buches stützt sich Borneman wesentlich auf die Untersuchungen des marxistischen Sozialhistorikers und Althilologen George Thomson².

Der endgültige Sieg der Patriarchats erfolgt bei Borneman erst mit der kriegerischen Invasion der indogermanisch-hellenischen Viehzüchterstämme aus dem Norden, welche die „matristischen“ Kulturen der alten Welt in der Barbarei versinken läßt. Die Griechen waren größtenteils (bis auf die Dorer, zu denen auch Sparta gehörte) schon vaterrechtlich organisiert und vom Gedanken des Privateigentums beherrscht. „Es besteht kein Zweifel darüber, daß das Vieh und nicht der Boden das erste Objekt des Privateigentums war und daß die Viehzüchter, nicht die Ackerbauern die Erfinder der Ausbeutung waren.“ (S. 105). Die „putschartige“ Machtübernahme des Patriarchats sei jedoch durch die Erfindung des vom Manne geführten Pflugs, der den „weiblichen“ Hackbaukulturen ein Ende setzte, vorbereitet worden. Mit der Niederlage des Mutterrechts entsteht nach Bornemans Darstellung die Familie. Die Einschränkung der Sexualität der Frau, welche zum Privatbesitz des Mannes wird, entspringe wesentlich dem Interesse der Väter an einem legitimen Erben.

Borneman gibt nun einen umfangreichen Abriss zunächst der weiteren Sozial- und dann der Sexualgeschichte des alten Griechenland.

2 Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis, Berlin 1961; Die ersten Philosophen, Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft II, Berlin 1961.

Er vertritt die Auffassung, daß „das beherrschende Symptom des männlichen Sexualverhaltens im patriarchalischen Hellas auf die Gründerjahre des Patriarchats zurückgeht, in denen die Griechen als Eroberer auf die Frauen als Eroberte herabzusehen gelernt hatten“ (S. 231). Diese These belegt er mit einer lexikalisch-ausführlichen Darstellung der Einzelheiten der griechischen Homosexualität und des misogyn-entfremdeten Verhältnisses der Griechen zu ihren Frauen. Auch für das anschließend behandelte römische Patriarchat nimmt Borneman an, daß es sich aus einer putschartigen Machtübernahme von patristischen Indogermanenstämmen innerhalb der matristischen Welt der altitalischen Bevölkerung (Sabiner, Etrusker etc.) entwickelte, wobei es diese Grundlagen in seiner Überbetonung der Virilität und Aggressivität besonders erfolgreich zu verdrängen gewußt habe. Die Rekonstruktion der Familienrechtsverhältnisse unter der „patria potestas“ und die sexualgeschichtlichen Darstellungen aus dem alten Rom sind ebenso quellenreich und lesenswert wie die entsprechenden Abschnitte über die griechische Gesellschaft.

Ohne die dazwischenliegende historisch-besondere Ausprägung des Patriarchalismus im Feudalismus und dann in der kapitalistischen Epoche als eigenes Problem behandelt zu haben, wendet sich dann Borneman im letzten Teil seines Buches dem Problem einer zukünftigen radikalen Emanzipation vom Patriarchat zu.

So wichtig und materialreich Bornemans Aufweis der patriarchalischen Sinnlichkeitsunterdrückung und der zwischenmenschlichen Entfremdung in den antiken Klassengesellschaften ist, so problematisch sind viele seiner theoretischen Aussagen, die er im weiteren Umkreis seiner Patriarchalismus-Kritik aufstellt.

Borneman rekonstruiert die Lebensform der matristischen Urgesellschaften, in denen es „keinen Widerspruch zwischen Mensch und Natur, zwischen Gesellschaft und Individuum, zwischen bewußten und unbewußten Bereichen der Psyche“ (S. 518) gab, in denen sich noch keine Einzelpersönlichkeiten herausdifferenziert hatten, die Natur gewissermaßen noch bei sich selbst und nicht „vom Recht negiert“ war (vgl. S. 13), primär über die Auseinandersetzung mit dem Material der Archäologie und Paläanthropologie. Man muß hier aber eins klar sehen: Solange wir weder über direkte Verhaltensbeobachtungen noch über schriftliche Aufzeichnungen aus einer vergangenen Kultur verfügen, kann auch die seitenlange und detaillierte Aufzählung der verschiedenen Fundorte, Nahrungsreste, Werkzeugformen etc. nur einen minimalen Aufschluß über das zwischenmenschliche *Normengefüge* und die hiervon geformte Psychologie des Einzelnen geben. Während sich die Kooperationsnormen noch mit einer gewissen Plausibilität aus den gegenständlichen Produktivkräften erschließen lassen, kann das für die Sexualnormen, um die es Borneman hier zentral geht, überhaupt nicht mehr gelten — ein Umstand, auf den V. Gordon Childe, der „sozialistische Altertumswissenschaftler“, auf welchen sich Borneman als seinem Lehrer beruft, mit aller

Deutlichkeit hingewiesen hat³. So wird denn die Sexualkultur der „matristischen Gesellschaften“ bei Borneman zum offenen Projektionsfeld für willkürliche und teilweise widersprüchliche Annahmen. Einmal meint er, die matristischen Frühmenschen hätten für genitale Sexualität kaum Zeit gehabt und ihre Sexualität sei durch eine „polymorphe“ Undifferenziertheit der Partialtriebe gekennzeichnet gewesen; ein andres Mal meint er — in analogischer Übertragung von Ergebnissen aus der Primatenforschung⁴ — daß „fünfzig Paarungen am Tage (...) mit großer Wahrscheinlichkeit auch die Norm in den mutterrechtlichen Gesellschaftsordnungen der Vorzeit“ (S. 536) konstituiert hätten, — was natürlich einen beständigen „fliegenden Wechsel“ der männlichen Sexualpartner erfordert.

Es ist auch problematisch, bei der Suche nach Anhaltspunkten für alternative Formen menschlicher Vergesellschaftung bis in die „vorbereitende“ Ökonomie des Mittelpaläolithikums oder gar des Altpaläolithikums zurückzugehen, in welchem es — wie Borneman fälschlich behauptet⁵ — noch gar keine Großwildjagd mit den ihr innewohnenden Keimen der Arbeitsteilung gegeben haben soll. Im Mittelpaläolithikum und späten Altpaläolithikum (ab 150 000) dominieren nämlich noch durchweg neandertaloide Populationen; und im frühen Altpaläolithikum (bis etwa 350 000 v. u. Z.) sind die „Menschen“, was Borneman nicht erwähnt⁶, Vertreter der Spezies *Homo erectus* mit einer durchschnittlichen Schädelkapazität, die beträchtlich unter der unseren liegt⁷. Noch über die (uns bereits näherstehenden) Neandertaler des Mittelpaläolithikums schreibt V. G. Childe:

3 Etwa in: *Soziale Evolution*, Frankfurt/M. 1968, S. 106 f. Vgl. auch I. Sellnow, *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte*. Ein Beitrag auf der Grundlage ethnographischer Materials, Berlin 1961, S. 120 f.

4 Es wäre hier auf den kleinen Unterschied hinzuweisen, daß die nicht-menschlichen Primatenweibchen mehr oder weniger fest eingegrenzte Brunstzeiten haben, die im Gegensatz zum diffus-permanenten Charakter menschlicher Sexualität stehen. Vgl. B. G. Campbell, *Die Entwicklung zum Menschen*, Stuttgart 1972, S. 259 ff. J. van Lawick-Goodall, *Wilde Schimpansen*, Reinbek b. Hamburg 1971, S. 70 ff. und zu den psychosozialen Konsequenzen u. a. M. Balint, *Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1961, S. 126 f.

5 Bereits *Homo erectus* war, wie etwa die Funde des „Pekingmenschen“ zeigen, ein Großwildjäger. Ein weitgehendes Fehlen der Großwildjagd kann bestenfalls für die (wahrscheinlich aasfressenden) Australopithecinen angenommen werden. Vgl. Campbell, a.a.O., S. 207 u. S. 328 ff.; ebenso S. L. Washburn/V. Avis, *Die Evolution des menschlichen Verhaltens*, in: A. Roe/G. G. Simpson (Hg.), *Evolution und Verhalten*, Frankfurt/M. 1969, S. 146 ff.

6 Er spricht pauschal von „Neandertalern“, die ab 800 000 in der „Alten Welt“ auftauchen (S. 39). Die ersten Neandertaler-Funde sind aber nicht vor 350 000 v. u. Z. zu datieren.

7 Nach Campbell (a.a.O., S. 239) liegt sie für *Homo erectus* bei 978 ccm, für *Homo sapiens* bei 1300 ccm.

„Sie bewegten sich in einer schwerfälligen Gangart fort und konnten ihren Kopf nicht aufrecht halten. Ihre Kiefer waren kinnlos, und ein dicker Knochenwulst über den Augen gab ihrem Gesicht einen tierischen Ausdruck. Sie konnten genügend sprechen, um ihre gemeinschaftlichen Jagdzüge durchzuführen, aber wenn man nach den Bändern für die Zungenmuskeln urteilt, muß ihre Sprechfähigkeit sehr unbeholfen gewesen sein.“⁸

Dieses Bild mag etwas übertrieben sein, aber man zögert im Rückblick doch beträchtlich, solche Lebewesen als Kronzeugen für die Möglichkeit der psychosexuellen Emanzipation des Jetztmenschen zu bemühen.

Borneman läßt die „erste Herabsetzung der Frau“ (S. 48) mit der „ersten Arbeitsteilung“ im Gefolge der von Männern betriebenen Großwildjagd während des Jungpaläolithikums beginnen (etwa ab 50 000 v. u. Z.). Damit erklärt er sie, ohne sich und dem Leser hierüber Rechenschaft abzulegen, für genauso alt wie die frühesten Homo-sapiens-Kulturen, die wir kennen⁹ — eine nicht gerade ermutigende Perspektive und Konsequenz.

Die Rekonstruktion „urgemeinschaftlicher“ Lebensformen und ihrer Auflösung kann, will sie nicht bei wilden Spekulationen landen, nur in einer reflektierten Zusammenarbeit von Archäologie und Paläanthropologie einerseits und ethnologischer Erforschung der uns noch zugänglichen „primitiven“ Vor-Klassengesellschaften andererseits erfolgen. Hierauf weist etwa die DDR-Ethnologin Irmgard Sellnow in ihrem wichtigen Buch „Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte“¹⁰ hin, welches ebenso wie Bornemans Arbeit einen Versuch darstellt, Engels „Ursprung der Familie“ vor dem Hintergrund eines aktuellen und abgesicherten Forschungsstands neu zu diskutieren. Borneman hegt zwar grundsätzliche „Zweifel an der Legitimität (...) der Technik der vergleichenden Ethnologie“ (S. 18), sieht sich aber gerade *an den entscheidenden Stellen* seiner Rekonstruktion der vopatriarchalisch-harmonischen Menschheitszustände genötigt, diese am Beispiel heute (bzw. bis vor kurzem) noch lebender Ethnien vorzunehmen. Dabei unterlaufen ihm jedoch grobe Fehler, die offensichtlich mit seiner Neigung zu einer dichotomischen Geschichtsbetrachtung zusammenhängen. So veranschaulicht er die „matristische“ Lebensform der mittelpaläolithischen Jäger und Sammler, die seiner Meinung nach nicht familial, sondern noch ganz

8 V. G. Childe, *Der Mensch schafft sich selbst*, Berlin 1958, S. 60.

9 Gemeint sind hier etwa die (cromagniden) Großwildjäger-Kulturen des Aurignacien, Magdalenien und von Predmost, nicht die Prä-Sapiens-Populationen von Steinheim, Swanscombe etc., die zwischen 150 000 und 200 000 v. u. Z. auftauchen und bald wieder von neandertaloiden Populationen verdrängt werden, über ihre sozialen Lebensformen weiß man so gut wie nichts. Zum sog. Prä-Sapiens-Problem vgl. u. a. G. Heberer, *Paläanthropologie*, in: *Anthropologie*, Frankfurt/M. 1959, S. 148 ff.

10 Vgl. Anm. 3.

in kooperativen Sippen organisiert waren, am Beispiel der Kongo-Pygmäen. Die Kongo-Pygmäen sind — darin stimmen alle Forscher überein — zweifellos sehr hilfsbereite, freundliche und egalitär organisierte Menschen; aber Borneman hat offensichtlich den ebenso unbestreitbaren ethnographischen Sachverhalt übersehen, daß sie eine *patrilineare* Verwandtschaftsorganisation haben, eine gegenüber der Kooperationseinheit der Lokalgruppe relativ entwickelte (wenn auch leicht lösbare) konjugale *Kernfamilie* aufweisen und sogar Ansätze zu einer alterspatriarchalischen Privilegierung der erfahrensten Jäger kennen¹¹. Diese Dinge werden bei Borneman nicht erwähnt; er subsumiert die Pygmäen vielmehr unter die Rubrik der „matristischen Wildbeuter unserer Tage“ (S. 46/47) — was jedem bürgerlichen oder marxistischen Ethnologen die Haare zu Berge stehen lassen muß. Der größere Teil der primitiven Jäger und Sammler — es sei hier etwa auf den manifesten Patriarchalismus der steinzeitlichen Kulturen Australiens hingewiesen — ist, ob man es möchte oder nicht, leider eher patriarchalisch organisiert¹². Natürlich gab es mutterrechtliche Kulturen; der Beweis, daß menschliche Vergesellschaftung auch ohne Männerherrschaft und bei ganz anderen Geschlechtsrollenverteilungen funktioniert, ist insofern — nicht zuletzt dank „bürgerlicher“ Forschung¹³ — längst erbracht. Aber das Mutterrecht stellt wahrscheinlich kein universelles evolutionäres Frühstadium der Entwicklung von Gesellschaften dar und ist etwa gerade bei Jägern und Sammlern seltener und weniger stabil als bei den ökonomisch weiterentwickelten frühen Pflanzergesellschaften¹⁴.

Sellnow kommt in dem erwähnten Buch aufgrund einer gründlichen Durcharbeitung des ethnographischen Materials über Vorklassengesellschaften¹⁵ und nach einer theoretischen Auseinander-

11 Vgl. etwa C. Turnbull, *Wayward Servants, Eire/Spottiswoode/London 1966*, S. 110 ff., P. Schebesta, *Bambutu. Die Zwerge vom Kongo, Leipzig 1932*, aber auch einen orthodox-marxistischen Autor wie J. Suret-Canale, *Schwarzafrika Bd. 1, Berlin 1966*, S. 79 f.

12 Vgl. schon die Hinweise bei K. A. Wittfogel, *Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familienautorität, in: Autorität und Familie, Paris 1936*, S. 485 ff.

13 Zu denken ist hier etwa an Bronislaw Malinowskis Forschungen bei den Trobriandern (vgl. unten), Ruth Benedicts (stark idyllisierende) Darstellung der Zufi-Gesellschaft (in: *Patterns of Culture, Boston 1934*) oder Margaret Meads Untersuchung der Tschambuli auf Neu-Guinea (in: *Sex and Temperament, New York 1939*), die explizit mit der Absicht einer Kritik an der patriarchalischen Geschlechtsrollenverteilung vorgenommen wurde.

14 Alle in Anm. 13 genannten Ethnien sind ebenso wie die von Morgan und Engels angeführten mutterrechtlichen Irokesen Pflanzervölker. Vgl. auch Wittfogel, a.a.O., S. 596 ff.

15 Ihre Untersuchung konzentriert sich im einzelnen auf die verschiedenen Stämme Australiens, die Papua Neu-Guineas, die Eskimo, die Athapasken und Naskapi Nordamerikas, die Kulturen Zentral-, Rand- und Westpolynesiens und die viehzüchtenden Hottentotten und Bantu Südafrikas.

setzung mit den Periodisierungsversuchen sowjetischer Forscher (unter anderem mit der Matriarchatstheorie von Koswen¹⁶, auf die Borneman sich wesentlich beruft) zu dem Ergebnis, daß die Entwicklung der Verwandtschaftsformen und insbesondere ihre Differenzierung nach Mutterrecht und Vaterrecht nur in ein sehr variables und multilineares Verhältnis zur Entwicklung der Produktionsweise — des Privateigentums, der Klassenscheidung und staatsartiger bzw. militärischer Organisationsformen — zu bringen ist.

„So erweist es sich z. B. als schwierig, auf Grund dieses Schemas die Papua einzustufen, die eine ‚Gentilordnung ohne Stamm‘ besitzen, ihre Gentes aber vaterrechtlich organisieren. Da sie in der übergroßen Mehrzahl noch keine Anzeichen einer militärischen Demokratie aufweisen, kann man sie folglich nicht der letzten urgeschichtlichen Entwicklungsstufe zuweisen. Andererseits gibt es z. B. unter den Maori, die diese Züge in starkem Maße tragen, noch mutterrechtliche Organisationsprinzipien. Mit welchen weiteren Merkmalen man auch Matriarchat und Patriarchat koppeln mag, man wird immer wieder vor der Tatsache stehen, daß sie bei der Gliederung des urgeschichtlichen Entwicklungsverlaufs keine geeigneten Kriterien zur Abgrenzung der Perioden abgeben¹⁷.“

Völkerkundliche Beispiele, mit denen man eine unilineare Evolutionstheorie, die auf der dichotomischen Unterteilung in Mutterrecht und Vaterrecht beruht, in beträchtliche Verwirrung bringen kann, ließen sich noch genug finden: etwa die Tuareg, deren Ökonomie auf Viehzucht, Raub und z. T. sogar auf Sklaverei basierte, die aber matriarchalisch und sogar polyandrisch organisiert waren; oder die südindischen Toda, die fast ausschließlich von ihren Viehherden leben, dabei aber sehr friedlich sind und eine matrilinear-polyandrische Organisation aufweisen. Die von Borneman einseitig als „mutterrechtlich“ (S. 111) bezeichneten Azteken hatten das blutigste und ideologisch finsterste Staatengebilde des vorkolumbianischen Amerika errichtet. Andererseits gibt es eine Fülle von patrilinearen und sogar patriarchalischen Gesellschaften, die nur schwach entwickeltes Privateigentum und keine Klassenspaltung aufweisen. Dazu gehören neben den oben erwähnten Beispielen auch die Eskimos, deren Sexualleben Bornemann in völlig verunglückter Weise zur Illustration des „neolithischen“ Matrismus heranzieht¹⁸.

16 Abriß der Geschichte und Kultur der Urgesellschaft, Berlin 1957.

17 Sellnow, a.a.O., S. 106. Diese Passage wendet sich direkt gegen S. P. Tolstov, Zur Frage der Periodisierung der Urgesellschaft, in: Sowjetwissenschaft 2/1948, indirekt auch gegen Koswen.

18 Vgl. S. 80 f. — Es bleibt mir ganz unerklärlich, wie man eine männlich dominierte hochspezialisierte Meeresjäger-Kultur dazu benutzen kann, die sexuellen Verhältnisse der weiblich dominierten altweltlich-neolithischen Pflanzler-Kulturen zu rekonstruieren. Wenn als einzige Gemeinsamkeit die relative sexuelle Freiheit der Frau bleibt, spricht das doch eher gegen eine einfache Korrelation von Mutterdominanz und Sexualfreiheit.

Patriarchalismus und Klassengesellschaft im Marxschen Sinne sind, obwohl sie beide eine bestimmte Art von Leid und Unterdrückung mit sich bringen, nicht identisch. Sie sind zunächst zwei voneinander relativ unabhängige soziale Organisationsprinzipien, die allerdings, wenn sie sich, wie in der abendländischen Geschichte oder der des chinesischen Despotismus, zu einer sozialen Gesamtstruktur verbinden, ihre Repressivität wechselseitig stabilisieren. Unter bestimmten historischen und lokalen Bedingungen können aber auch die personal-unmittelbaren Herrschaftsformen des Patriarchalismus durchaus in einen Widerspruch zur Weiterentwicklung der ökonomischen Ausbeutungsmechanismen einer Gesellschaftsformation treten. Ein Beispiel für einen solchen Widerspruch ist etwa der vietnamesische „Gelehrtenaufstand“ gegen Ende des 19. Jahrhunderts, in welchem die patriarchalisch-konfuzianischen Gelehrten den massenhaften Widerstand gegen den Ausbeutungsapparat des französischen Imperialismus organisierten¹⁹.

Und es ist durchaus noch die Frage, ob der metropolitane Kapitalismus mit seinem verhaltensformierenden „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ (Marx) nicht eines Tages auch ohne bzw. gegen die patriarchalisch-familialen Herrschaftsverhältnisse funktionieren kann, die als Erbe der vorkapitalistischen Klassengesellschaften bisher noch den personalen Kitt im Gefüge seiner objektiven Zwangsmechanismen abgeben²⁰.

Borneman weicht dem Hauptproblem einer marxistischen Evolutionstheorie: dem Verhältnis von Universal- und Lokalgeschichte, dadurch aus, daß er sich mit seiner Untersuchung im wesentlichen auf den östlichen Mittelmeerraum beschränkt und andere historische Verlaufsformen generell zugesteht. Trotzdem versucht er immer wieder, das ethnographische Material unter Verzerrung der Realität in ein dichotomisch-unilineares Entwicklungsschema zu pressen. Er verbreitet höchst angreifbare Verallgemeinerungen wie die, daß jeder Fruchtbarkeitskult „stets den Beweis einer matristischen Sozialstruktur darstellt“ (S. 83), daß „Viehzüchter, nicht die Ackerbauern die Erfinder der Ausbeutung waren“ (S. 105), daß matristische Kulturen immer aggressionslos sind und deshalb keine Befestigungsanlagen kennen (S. 37, 74, 521; hierauf wird weiter unten noch einmal eingegangen), oder schließlich, daß die Familie als solche eine

19 Vgl. J. Chesnau, Vietnam, Frankfurt/M. 1968, S. 27 f. u. 49 f. Zu dem Widerstandspotential, das dem vietnamesischen Patriarchalismus noch bis in die jüngste Zeit innewohnte, vgl. z. B. die beiden revolutionären Kurzgeschichten von Anh Duc, „Land unserer Väter“ und „Der Traum des alten Mannes“, beide in: Xanu. Sieben Erzählungen aus Südvietnam, Berlin 1972.

20 Vgl. hierzu die zwar etwas voreilig formulierten, aber in der generellen Problemorientierung ernstzunehmenden Thesen bei G. Heinsohn/R. Knieper, Theorie des Familienrechts, Frankfurt/M. 1974 und auch schon H. Marcuse, Das Veralten der Psychoanalyse, in: ders., Kultur und Gesellschaft Bd. 2, Frankfurt/M. 1965.

„vaterrechtliche Institution“ und gegenüber der Kooperationseinheit der ursprünglichen Sippe notwendig ein Element der Zerstörung und „etwas völlig Neues“ (S. 121) sei.

„So stellt die Familie ein grundsätzlich negatives, zerstörendes Instrument dar, das Angst an die Stelle von Liebe, Abhängigkeit an die Stelle von Selbständigkeit, Rechthaberei an die Stelle von Großzügigkeit, Konsum an die Stelle von Produktion setzte. Es war der größte moralische Verfall in der Geschichte der Verwandtschaftsorganisation.“ (S. 123)

Dieser Punkt ist für eine sozialhistorisch abgesicherte Begründung alternativ-emanzipatorischer Formen menschlicher Vergesellschaftung besonders wichtig. Deshalb sei er hier ausführlicher erörtert. Die Einzelfamilie als *Ergänzung und Moment*, nicht notwendig als abstrakte Alternative innerhalb der Sippe oder Lokalgruppe, ist wahrscheinlich sehr viel älter, als noch Engels oder Morgan vermutet haben. Bereits ökonomisch sehr einfach organisierte Jäger und Sammler, wie die Australier, Schoschone-Indianer, Pygmäen und vermutlich auch die urchenischen Tasmanier, kannten die Zweierverbindung zwischen Mann und Frau mit einer längerfristigen Verantwortlichkeit füreinander und für die mit ihnen lebenden Kinder ²¹. Wenn es stimmt, daß bereits die jungpaläolithischen Mammutjäger einzelfamiliale Konsumtionsstätten kannten ^{21a}, so ist nicht auszuschließen, daß das Strukturelement der Familie nicht viel jünger als der Übergang zu den eigentlichen Homo-Sapiens-Kulturen ist. Der Terminus Familie impliziert hier natürlich keine Unauflöslichkeit der Ehe oder sexuelle Dauertreue der Partner, (— was ja auch in unsrer heutigen Gesellschaft schon nicht mehr durchgängig der Fall ist). Bei den Australiern etwa wird die einzelfamiliale Geschlechtsbeziehung häufig durch institutionalisierte Nebenehen (Pirrauru-Ehen) oder wechselnde Liebschaften ergänzt. Man braucht hier keine abstrakten Alternativen aufzubauen. Engels' Begriff der „Paarungsfamilie“ trifft diese Verhältnisse ziemlich genau. Aber Anhaltspunkte für die noch von Morgan und Engels angenommene „Blutsverwandtschaftsfamilie“, in der alle Söhne und Töchter der Mütter in intragenerationellem Inzest miteinander lebten, gibt es heute ebensowenig wie für die „Gruppenehe“ oder „Punaluafamilie“ als einer durchgängigen Primärform, wie sie Morgan aus den malayischen bzw. hawaiianischen Verwandtschaftsbezeichnungen gefolgert hatte ²².

Es wäre verdientvoll gewesen, wenn Borneman hier Morgans und Engels' inzwischen sehr zweifelhafte Annahmen offen in Frage

21 Vgl. Sellnow, a.a.O., S. 145 f.

21a Ebenda, Anm. 1.

22 Vgl. Sellnow, a.a.O., S. 47 ff.

gestellt und zumindest teilweise revidiert hätte, statt sie als Ballast der Mutterrechtstheorien weiter mitzuschleppen²³.

Nach Bornemans Darstellungen entsteht der Eindruck, als müsse der antipatriarchalische Kampf notwendig mit dem Aufruf zur Zerschlagung der Einzelfamilie verbunden werden. Es sei hier angemerkt, daß sowohl der ethnologische Mutterrechtsforscher Malinowski als auch der sozialistische Archäologe Childe, als deren Schüler sich Borneman bezeichnet, die Familie — jenseits ihrer mütterrechtlichen oder vaterrechtlichen Ausprägung — für eine „notwendige gesellschaftliche Einheit“²⁴ und eine wichtige menschliche Sozialisationsinstanz gehalten haben. Jedenfalls kann dieses Problem — gerade auch angesichts der im Spätkapitalismus zunehmend beobachtbaren Zerstörung jeglicher familialer Sozialisation²⁵ — keineswegs als so gelöst gelten, wie es bei Borneman erscheint.

Es ist auch nicht stichhaltig, das Aufkommen der Familie nur auf das bewußte Interesse der Männer an der biologischen Vaterschaft ihrer Kinder bzw. Erben zurückzuführen. Bei den mütterrechtlichen Trobriandern, die dem Vater keine Beteiligung an der Zeugung der Kinder zusprechen, und bei deren freizügiger Sexualmoral die Kinder einer Mutter tatsächlich leicht von verschiedenen Vätern stammen können, gibt es gleichwohl nicht nur eine enge emotionale Bindung der Kinder an ihre Mutter, sondern auch eheähnliche bzw. einzelfamiliale Verhältnisse und eine Institution, die Malinowski als „social fatherhood“ bezeichnet. Die Ehemänner sind gegenüber den Kindern ihrer Frauen zu einer verantwortlichen sozialen Pflegebeziehung verpflichtet. Sie fungieren hierbei weniger als bedrohliche Autorität (diese Rolle bleibt weitgehend dem Mutterbruder überlassen), sondern vielmehr als eine Art großer Kamerad oder „männliches Kindermädchen“ (Malinowski). Von Frauen, die (gleichgültig von wem) schwanger sind, wird erwartet, daß sie sich mit einem Mann zu einer sozialen Pflegegruppe zusammenschließen, weil dies der Entwicklung des Kindes förderlich sei.

Eine „social fatherhood“ in diesem Sinne gibt es übrigens selbst noch bei den polyandrisch lebenden südindischen Stämmen der Toda und Nayar²⁶.

23 Auch Emmanuel Terray vollzieht im ersten Teil seines Buches „Zur Politischen Ökonomie der ‚primitiven‘ Gesellschaften“ (Frankfurt/M. 1974), welcher der methodischen Rehabilitation von Morgan gewidmet ist, an diesen Punkten eine eindeutige inhaltliche Distanzierung. (Vgl. S. 90 f.). Dasselbe gilt m. W. für die ethnologische Schule von Sahlins und Service, auf die Bornemann sich beruft.

24 Ein Ausdruck, der sich findet bei Childe, *Der Mensch schafft sich selbst*, a.a.O. (Vgl. S. 35 ff.).

25 Vgl. hierzu drastisch: U. Bronfenbrenner, *Erziehungssysteme. Kinder in den USA und der Sowjetunion*, München 1973, S. 87 ff.

26 Vgl. E. R. Leach, *Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage*, in: Jack Goody (ed.), *Kinship*, Harmondsworth 1971.

Ebenso ungeklärt wie das Familienproblem bleibt bei Borneman der Stellenwert des hiermit zusammenhängenden Inzesttabus. Dieses kann beim besten Willen nicht als spezifisch vaterrechtliche Institution und Folge der Privateigentums-Entwicklung hingestellt werden. Es kommt in allen uns bekannten — vaterrechtlichen und mütterlichen — Gesellschaften vor und bildet ein Merkmal menschlicher Vergesellschaftung, über dessen Universalcharakter sich die heutigen Ethnologen aus den verschiedensten Schulrichtungen ausnahmsweise einmal weitgehend einig sind^{26a}. Dies muß all denjenigen zu denken geben, die meinen, man könne *sämtliche* Probleme menschlicher Sexualeinschränkung aus der ökonomischen Struktur des Kapitalismus oder Patriarchalismus „ableiten“. Bereits 1932 hat Bernfeld in seiner Kritik an W. Reich hierauf hingewiesen:

„Da tatsächlich der Sozialismus eine Lockerung, oft auch eine Aufhebung der Eheinstitution verspricht und ökonomisch — in der Theorie — bringen könnte, ist ihm der Sozialismus das Heil (. . .) und gar die Kleinigkeit hat der Psychoanalytiker vergessen, daß die Sexualnöte aus dem Inzestverbot stammen und nicht aus der lebenslänglichen Monogamie; daß aus dem Inzestverbot tiefe Sexualeinschränkungen für die Kindheit folgen; und daß am Inzestverbot zu rühren kein Sozialist, auch kein Kommunist oder Marxist verspricht. Aber so sind die Philosophen eben. Verpflichtet der kommunistische Marxismus zu dieser Heilslehre? Gewiß nicht. Aber Reich tut so. Und für ihn gilt daher ganz gewiß: daß ‚sie im Grunde alle Trost verlangen, die wildesten Revolutionäre nicht weniger leidenschaftlich als die ‚bravsten Frommgläubigen‘ (Freud).“²⁷

Auch Borneman gesteht zunächst den sehr allgemeinen und ursprünglichen Charakter des Inzesttabus ein. Um aber auch gegenüber dieser Form von normativer Sexualeinschränkung seinen radikal-emanzipatorischen Gestus beibehalten zu können, erklärt er so-

^{26a} Verhaltensmechanismen, die den Inzest verhindern, gibt es bereits bei einigen Tierarten, die in relativ stabilen familienartigen Gruppen leben: bei bestimmten Gänsearten, beim Biber und bei den Gibbons. Vgl. hierzu F. Aberle et al., *The Incest Taboo and the Mating Behavior of Animals*, in: *American Anthropologist* LXV, 2 (1963). Ansätze zu einer Inzest-Hemmung finden sich offensichtlich auch bei Schimpansen. Vgl. Lawick-Goodall, a.a.O., S. 153 f., I. Eibl-Eibesfeld, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1970, S. 183 ff. Allerdings ist der instinktive oder quasi-instinktive Charakter dieser Verhaltensregulationen von der normativen Qualität des menschlichen Inzesttabus klar zu unterscheiden.

²⁷ S. Bernfeld, *Die kommunistische Diskussion um die Psychoanalyse und Reichs „Widerlegung der Todestriebhypothese“*, in: *Psychoanalyse und Marxismus*, Frankfurt/M. 1971, S. 285/86. (Freud-Zitat aus *Ges. Werke*, Bd XIV, S. 506).

gleich, daß in jeder Paarungsbeschränkung durch Inzestverbote bereits die Klassenspaltung und patriarchalische Hierarchisierung der Gesellschaft angelegt sei^{27a}. Damit wäre die Tendenz zur Klassengesellschaft so allgemein, wie unser konkretes Wissen über mögliche menschliche Vergesellschaftungsformen reicht. Diese Annahme ist eigentlich nicht gerade geeignet, Hoffnungen zu wecken, und führt wieder direkt zur abstrakten Allgemeinheit der bürgerlichen Sozialwissenschaft — ihrer historischen Nivellierung, ihrem „Weglassen des Spezifischen“ (Marx) — welche man ursprünglich hatte vermeiden wollen.

Den Eindruck von der menschheitsgeschichtlichen Relativität des Inzesttabus hält Borneman u. a. dadurch aufrecht, daß er allen ethnologischen Einwänden zum Trotz weiterhin die Theorie von der Blutsverwandtschaftsfamilie (vgl. oben) verbreitet und darüber hinaus sogar pauschal von der mutterrechtlichen „Freiheit der Frau, mit ihrem Bruder oder Vater zu koitieren“, (S. 212) spricht. Hierfür gibt es keine empirischen Anhaltspunkte. Die Möglichkeit des Geschwister-Inzests unterliegt etwa bei den Trobriandern dem schärfsten aller sozialen Tabus und konstituiert nach Malinowski eine Menge psychosexueller Probleme. Auch zwischen Vätern und ihren (ja nicht als verwandt geltenden) Töchtern ist der Inzest — wenn auch in etwa schwächerem Maße — durchaus verpönt. Die von Borneman angeführte Ausnahme des dynastischen Inzests in Ägypten hat mit „Freiheit“ wenig zu tun, sondern war vielmehr, ähnlich wie der polynesische oder peruanische Inzest, ein Mittel zur Erbschaftsmonopolisierung²⁸, welches mit der Gottähnlichkeit der Herrscher legitimiert wird und den „normalen Sterblichen“ verboten war.

Über die Gründe für das Aufkommen und die Stabilität des Inzesttabus kann man nur Vermutungen anstellen. Engels war im Anschluß an Morgan und Darwins Theorie der „geschlechtlichen Zuchtwahl“ noch der Meinung gewesen, daß die durch das Inzestverbot aufgetretene Verbesserung der Erbmasse den mit Exogamieregeln ausgestatteten Gruppen einen Auslesevorteil gegenüber den inzestuösen verschafft habe²⁹, — was heute kaum noch haltbar ist. Erklärungskräftiger ist die These, daß das Inzesttabu das Überleben und die Entwicklung der Gattung Mensch dadurch gefördert hat, daß es erstens die Umwandlung umherstreifender Primatenhorden in grö-

27a „Tiere kennen kein Inzesttabu. Wer sich nur mit A, nicht aber mit B paaren will, teilt die Menschheit in zwei Klassen ein: die obere, die attraktiv ist, und die untere, die tabuiert wird. Damit sind die Grundlagen der menschlichen Hierarchie, aber auch der gegenseitigen Ausbeutung gelegt.“ (Borneman, a.a.O., S. 26).

28 Zur ausführlichen Diskussion der Ausnahmen vgl. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, Kap. 1.

29 Vgl. MEW 21, S. 43 ff.; Engels nannte das Inzestverbot übrigens eine „höchst wertvolle Erfindung“ (S. 42).

Bere, durch Verwandtschaftsbande und Heiratregeln fest strukturierte Sozial- und Produktionsgebilde begünstigte; und daß es zweitens eine spezifische emotionale Qualität in der Beziehung zwischen heranwachsenden Individuen und den sie unmittelbar umgebenden Pflegepersonen hervorbrachte, die mit der biologischen „Retardation“³⁰ des Wachstums und der extremen Verlängerung der Pflege- und Sozialisationsperiode beim Menschen in engem Zusammenhang steht.

Während sich die erstgenannte Funktion des Inzesttabus vor allem bei C. Lévi-Strauss diskutiert findet³¹, geht die These von der sozialisierungstheoretischen Relevanz des Inzesttabus auf Malinowski zurück. Borneman erwähnt diese nicht, sondern setzt sich nur kurz mit der Theorie von Lévi-Strauss auseinander (S. 209). Malinowskis sozialisierungstheoretisch orientierte Inzesttheorie ist insofern besonders ernstzunehmen, weil er sie — ausgehend von seinen melanesischen Feldforschungen — im Zusammenhang einer frühen und immer noch stichhaltigen Kritik an der psychoanalytischen Theorie von der Universalität des Ödipuskomplexes formuliert hat. Schon 1927 kam Malinowski zu dem — inzwischen immer wieder als „neue“ marxistische Entdeckung ausgegebenen — Schluß, der Ödipuskomplex entspreche „im wesentlichen unserer patrilinearen arischen Familie mit der entwickelten *patria potestas*, gefestigt durch das römische Recht und die christliche Moral, verschärft durch die ökonomischen Lebensumstände des wohlhabenden Bürgertums der Gegenwart.“³²

Gleichwohl gibt es nach Malinowski auch bei den Trobriandern einen psychosozialen „Kernkomplex“, der um das Inzestverbot herum gruppiert ist und noch in den freiesten Kulturen den Individuen ein unvermeidbares Minimum von sexueller Bedürfnisrepression und persönlichkeitsprägender Konflikterfahrung auferlegt. Er meint, daß das affektive Klima³³ einer längerfristig-gleichbleibenden, verantwortungsvollen Pflegebeziehung gegenüber dem Kind mit einer sexuell-genitalen Betätigung zwischen Kind und Erwachsenen aufgrund der damit verbundenen Leidenschaften, Abhängigkeiten und Risiken prinzipiell unvereinbar sei. Die Ablenkung der von Freud

30 Ein Begriff, der zurückgeht auf L. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena 1926. Zu seinem Stellenwert in der neueren ethnologisch-psychoanalytischen Sozialisierungstheorie vgl. W. Muensterberger, *Über die biopsychologischen Grundlagen menschlichen Zusammenlebens*, in: *Der Mensch und seine Kultur*, München 1974, S. 51 f. und H. Hartmann et al., *Einige psychoanalytische Anmerkungen über „Kultur und Persönlichkeit“*, in: ebenda, S. 146 f.

31 *Les structures élémentaires...*, a.a.O.

32 *Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften*, Reinbek b. Hamburg 1962, S. 18.

33 Dieser Begriff, den ich hier von René Spitz übernehme, entspricht ziemlich genau dem, was Malinowski „Aufbau der Gefühlshaltungen“ nennt. Vgl. *Geschlecht und Verdrängung*, a.a.O., S. 228 ff.

entdeckten frühzeitig genitalem Impulse des Kindes von seinen primären Liebesobjekten, d. h. Pflegepersonen, sichert gewissermaßen erst das „entspannte Feld“³⁴ seiner kulturgemäßen menschlichen Sozialisation.

Auch der marxistische Historiker George Thomson, auf dessen umfangreiche Untersuchungen über das Mutterrecht in der griechischen und ägäischen Frühgeschichte Borneman sich wesentlich stützt, betont die von Borneman unterschlagene sozialisationstheoretische Relevanz des Inzesttabus:

„Beim Menschen ist die Mutterbeziehung (...) allmählich erweitert worden, bis sie alle Mitglieder der Gruppe in einem nicht-geschlechtlichen, gesellschaftlichen Bezugssystem umfaßte. Auf diese Weise erwarben sie einen Verwandtschaftssinn, ein Bewußtsein wechselseitiger Verpflichtungen und Zuneigungen, das aus der natürlichen Verbundenheit einer Mutter und ihren Kindern erwachsen ist. (...) Die Entwicklung der Kooperation bedingte das Verbot des Geschlechtsverkehrs zwischen einander folgenden Generationen. Gesellschaftliche Beziehungen bilden sich durch Negation geschlechtlicher Beziehungen aus“³⁵ (wobei ‚Negation‘ wesentlich als bewahrende ‚Aufhebung‘ verstanden werden sollte, Anm. K. O.).

Die psychoanalytische Sublimationstheorie ist möglicherweise doch nicht so völlig veraltet, wie es nach manchen modernen Psychoanalyse-Kritiken erscheinen mag. Die ethnopsychanalytischen und gesellschaftstheoretisch durchaus reflektierten Untersuchungen von Parin/Morgenthaler bei den noch relativ gemeinwirtschaftlich lebenden Dogon in Westafrika deuten auch hier auf eine enge Beziehung zwischen der Zielhemmung der auf die Mutter gerichteten starken Sinnlichkeitsimpulse und dem „postödipalen“ Streben nach emotionaler Geborgenheit in der peer-group, welche für das ganze Leben der unmittelbare Bezugspunkt für die Kooperationstätigkeit ist³⁶.

Der Umstand, daß die Erörterung des allgemeinen Stellenwerts, den das Inzesttabu für die menschliche Sozialisation und Identitätsbildung hat, in der bürgerlichen Sozialpsychologie häufig mit konservativen Argumentationen verknüpft wird³⁷, berechtigt eine sich marxistisch oder progressiv verstehende Sozialisationstheorie **nicht**,

34 Zu diesem Begriff, der auf das Wechselverhältnis von Intensivierung des kindlichen Explorations- und Lernverhaltens und seiner Absicherung durch „selbstverständliche“ emotionale Zuwendung verweist, wie es sich bereits auf vormenschlichen Evolutionsstufen herausbildet, vgl. U. Holzkamp-Osterkamp, Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 1, Frankfurt/M. 1975, S. 214 f.

35 Die ersten Philosophen, a.a.O., S. 27/28.

36 P. Parin/F. Morgenthaler/G. Parin-Matthèy, Die Weißen denken zuviel, Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika, Zürich 1963, S. 466 ff.

37 Etwa bei T. Parsons, The Incest-Taboo in Relation to Social Structure and the Socialisation of the Child, in: British Journal of Sociology Vol. V, S. 101–117.

die damit verbundenen Probleme einfach mit großem emanzipatorischen Gestus vom Tisch zu wischen. Darauf, daß ähnliche pädagogisch-psychologische Konfliktlagen auch noch in einer vergesellschafteten Erziehung vorkommen werden, deuten u. a. die Verhältnisse in der israelischen Kibbutzerziehung, wo — trotz aller Bekenntnisse zu freier und natürlicher Sexualität — nicht nur zwischen den Generationen, sondern auch zwischen den Mitgliedern einer Kindergruppe eine Art Inzestscheu und eine regelrechte Erziehungsgruppen-Exogamie herrschen, welche sich alle Beteiligten überhaupt nicht rational erklären können³⁸.

Solche Überlegungen zeigen auch, daß die im Prinzip richtige These, daß die Psychoanalyse „tief im Patrimonium verwurzelt“ (Bornemann) und in der Geltung ihrer Aussagen an ihn gebunden sei, doch etwas differenziert werden muß. Solange das Inzestverbot den unter ihm sozialisierten Kindern nicht auf jedesmal plausible Weise erklärt, d. h. als soziale Notwendigkeit einsichtig und „triebökonomisch“ kompensierbar gemacht wird — die tastende Theoriebildung auch noch der erwachsensten Wissenschaftler zeigt schon die Schwierigkeit solcher Erklärung —, solange bildet es eine kaum verstopfbare Quelle für das Verdrängungsgeschehen³⁹. Es könnte noch andere solcher nicht an den patriarchalischen Ödipuskomplex und die Klassengesellschaft gebundene Quellen geben. So kannten die Irokesen, die für Morgan und Engels das Modell einer mutterrechtlich-egalitären Gesellschaft abgaben, eine Traumtheorie, die auf der Unterscheidung zwischen bewußten und unbewußten, sozial nicht legitimierten Wunschregungen beruhte und hatten auch — einige Jahrhunderte vor Freud — bestimmte schamanisch-therapeutische Deutungsverfahren entwickelt, die den von Wunschregungen der letzteren Art allzusehr Gequälten Linderung verschaffen sollten⁴⁰. Bornemanns Auffassung, die Differenzierung psychischer Funktionen in „bewußt“ und „unbewußt“ sei als solche ein spezifisch-patriarchalisches Produkt, ist jedenfalls durch nichts belegt. Hier gerät der progressive Historisierungsanspruch in gefährliche Nähe zu einer unwissenschaftlichen Heilslehre, die unabgesicherte und sehr enttäuschungsanfällige Versprechungen abgibt.

Eine verantwortungsvolle und historisch-konkrete Kritik psychoanalytischer Aussagen kann nur dann den Fallstricken einer voreilig-angreifbaren Vermittlung mit der Theorie der Gesellschaftsformationen entgehen und trifft nur dann die wirkliche historische Spezifik

38 B. Bettelheim, *Die Kinder der Zukunft*, München 1973, S. 214 ff.

39 Hier wäre freilich noch einmal genauer nach Bedürfnisrepression und Verdrängung im Sinne einer Exkommunikation unterdrückter Impulse aus dem Bewußtsein zu differenzieren.

40 Nach Berichten französischer Missionare des 17. Jahrhunderts. Zit. n. P. Farb, *Die Indianer*, Wien/Zürich/München 1971, S. 107 ff. Zur Anwendung der psychoanalytischen Traumtheorie auf „primitive“ Gesellschaften vgl. u. a. D. Eggen, *Dream Analysis*, in: B. Kaplan (ed.), *Studying Personality Cross-Culturally*, New York 1961.

ihres Untersuchungsgegenstandes, wenn sie *auch* die Frage seiner formationsunspezifischen Merkmale ins Auge faßt und zu ihrer zweifellos besonders repressiven Formbestimmtheit in der kapitalistischen Klassengesellschaft systematisch in Beziehung setzt.

Bornemans Versuch, die Psychoanalyse historisch zu konkretisieren, beruht dagegen fast ausschließlich auf Analogiekonstruktionen im Verhältnis von psychoanalytischer Theoriestructur und patriarchalischer Klassengesellschaft. So referiert er die psychoanalytische Unterscheidung verschiedener libidinöser Entwicklungsstufen in der Ontogenese. Er nennt zunächst die polymorphe (vor-orale) Entwicklungsphase des ganz neugeborenen Säuglings, wo alle psychischen Differenzierungen fehlen und in „der sich die Klassen der späteren Libidohierarchie noch nicht voneinander abgespalten haben, in der sich die Psyche des Kindes noch auf dem Stadium des Urkommunismus befindet“ (S. 529), dann die bekanntere orale Phase, die anale und schließlich die „pubertäre Phase“, in der das Streben nach genitaler Befriedigung dominant wird (wobei er die psychoanalytisch so wichtige phallische Phase offensichtlich vergessen hat). Seine Kritik an Freud sieht dann so aus:

„Freud sieht den Reifungsprozeß des Menschen also eindeutig als historische Allegorie, in der die Entwicklung des Klassensystems vom Urkommunismus über die Stadien der Sklaverei und des Feudalismus zur ‚reifen‘ Gesellschaftsordnung des Kapitalismus vorgezeichnet ist. Andererseits stellt sich ihm die psychische Ordnung als eine Klassenstruktur dar, in der die niederen, früher entstandenen Klassen im Interesse des Gesamtorganismus sich der später entstandenen Klasse unterordnen müssen. Obgleich er die Schwächen des bürgerlichen Systems nur allzu klar erkannte, schien ihm die Unterordnung des Proletariats doch eine zur Erlangung gesellschaftlicher Reife unerläßliche Notwendigkeit zu sein.“ (S. 529/30).

Die Herstellung bzw. Wiederherstellung der klassenlosen Gesellschaft muß nun nach Borneman in der Abschaffung und Verschmelzung der Partialtriebe und in der Rückkehr — freilich auf „höherer Stufe“ — zur polymorphen und panerotischen Sinnlichkeit des gerade geborenen Säuglings bestehen. Die „Kontraktion der sexuellen Sensibilität auf die Erogenzonen“ im Verlauf des Reifungsprozesses müsse aufhören:

„Jeder Fortschritt dieses Kontraktionsprozesses bedeutet aber im soziologischen Sinne einen Herrschaftsanspruch einer Teilregion des menschlichen Körpers über alle anderen Regionen. Wollen wir uns je von der Tyrannei des einen über die anderen befreien (hier scheinen Menschen gemeint zu sein, Anm. K. O.), so müssen wir auch die Sexualität von der Tyrannei der Erogenzonen befreien.“ (S. 530).

Bornemans Persönlichkeitstheorie ist nicht frei von regressiven Tendenzen. So ist auch das Vermögen, die eigenen Handlungsvollzüge als einer persönlichen Identität zugehörig zu empfinden, oder das „Bewußtsein des Ich“ (S. 26) nicht notwendig ein Korrelat von Klassengesellschaft. Hier muß man das privatistisch-possessive Selbst-

bewußtsein der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft⁴¹ von den *allgemeinen* Formen menschlichen Handelns auseinanderhalten. In allen Gesellschaften verfügen die Individuen nicht nur über die Fähigkeit, sich in ihre Interaktions- und Kooperationspartner einzufühlen und ihre Perspektive antizipatorisch zu übernehmen, sondern auch über die Fähigkeit, sich in dieser Perspektivenverschränkung als ein unverwechselbares und mit sich selbst identisches Lebewesen wahrzunehmen und zu reflektieren. Persönliche *Namen* als „Identitätsaufhänger“ in diesem Sinne gibt es bereits in den altertümlichsten menschlichen Kulturen⁴². Der von Parin und Morgenthaler im Anschluß an ihre Untersuchungen bei den o. g. Dogon eingeführte Begriff des „Gruppen-Ego“ darf keinesfalls im Sinne einer völligen Auflösung persönlicher Identität mißverstanden werden. Die wechselseitige Perspektivenverschränkung ist in archaisch-kooperativen Gesellschaften, wo der einzelne noch an der „Nabelschnur des Gemeinwesens hängt“ (Marx), sicherlich enger, zwingender und zuverlässiger als in der Isolation der bürgerlichen Gesellschaft, wo die Individuen weder eine soziale noch eine wirklich fundierte persönliche Identität ausbilden können. Aber bereits Franz Boas^{42a} hat auf den beliebten Irrtum hingewiesen, daß es bei den „Primitiven“ überhaupt keine willensstarken und zielbewußten Einzelpersönlichkeiten gäbe. Diese romantische Projektion entspringt dem hartnäckigen Bedürfnis nach einer kompensatorisch-abstrakten Alternative zur bürgerlichen Individuationserfahrung. Auch der „edle Wilde“ ist eine der ältesten Figuren der bürgerlichen Ideologie⁴³.

Bornemans Emanzipationsbegriff, der auf der abstrakten Gegenüberstellung von „matristischer“ und „patristischer“ Vergesellschaftung basiert, erinnert über weite Strecken der Argumentation eher an eschatologische denn an marxistische Tradition⁴⁴. „Matrismus“ wird

41 Wulff spricht zu Recht von einem „exklusiven, possedierenden, einzigartigen Individual-Ich“, das sich primär in „Aneignung, Aus- und Abschließung verwirklicht“. (Grundfragen der transkulturellen Psychiatrie, in ders., Psychiatrie u. Klassengesellschaft, Frankfurt/M. 1972, S. 121).

42 Hierin muß man H. Plessner zunächst zustimmen; vgl. ders., Die Frage nach der *conditio humana*, in: Propyläen-Weltgeschichte, Berlin/Frankfurt/M./Wien 1961, Bd. 1, S. 73 f.

Es sei hier auf die verbreiteten Bräuche des Namenswechsels im Falle einschneidender persönlicher Erlebnisse, der Namensmagie, des Individual-Totemismus etc. hingewiesen.

42a *The Mind of Primitive Man*, New York 1911.

43 Zum typischen Nebeneinander von dominantem kolonialistischen Kalkül und sentimental-abstrakter Naturbegeisterung in der Perspektive des kapitalistischen Ausbeutungsrepräsentanten auf seine Opfer vgl. J. Moebus, Über die Bestimmung des Wilden und die Entwicklung des Wertungsstandpunktes bei Kolumbus, in: *Das Argument* 79, S. 273—307.

44 So interpretiert denn Borneman (S. 527) pauschal die eschatologischen bzw. chiliastischen Bewegungen unterdrückter Gruppen als Ausdruck der „Hoffnung auf eine Wiederkehr jener Mütterlichkeit“ und stellt sich damit offen in ihre Tradition.

bei ihm tendenziell zum Synonym für alles Gute und Schöne, „Patristismus“ für alles Böse und Häßliche im menschlichen Leben. Das zeigt sich zum Schluß etwa in einer tabellarischen Gegenüberstellung von spezifisch „matristischen“ und spezifisch „patristischen“ Strukturelementen. (S. 520 f.). Dort stehen z. B. gegenüber: „Verteidigung/Aggression“; „Kreativität/Leistung“; „Akzent auf Produktivität/Akzent auf Konsum“; „Arbeit als Freude an der Kreativität/Arbeit als unvermeidliches Übel“; „Anteilnahme als Motiv aller Überlegungen/Neid als Motiv aller Überlegungen“. Gegenüber störend-differenzierenden Einwänden hat Borneman Argumentationsweisen bei der Hand, die man mit Karl Raimund Popper nur als „Immunsierungsstrategien“ bezeichnen kann, welche die Theorie einer mutterrechtlichen idyllischen Urgesellschaft schlechterdings unwiderlegbar machen: Immer wenn wir auf Kriegsführung in mutterrechtlichen Gesellschaften (wie etwa bei den Irokesen) stoßen, wenn „eine weitgehend matrilineare, matrilokale Gesellschaftsordnung sich mit militärischer Kultur verbindet, können wir sicher sein, daß es sich hier um Gesellschaften handelt, die nicht mehr auf der alten Freiheit und Gleichheit der alten Stammesordnung beruhen (...), sondern sich im Konflikt mit vaterrechtlichen Kulturen als Reaktion auf diese gebildet haben.“ (S. 521) (Hvg. K. O.).

Auf der Suche nach dichotomischen Strukturen, die für den Widerspruch von Matrismus und Patristismus verantwortlich sind, geht Borneman schließlich auf den Evolutionsstufen immer weiter zurück. Der Kampf gegen den Patristismus wird so zum Kampf gegen *biologische* Gewordenheiten, die noch weit älter als der Beginn der Anthropogenese sind:

„Überall in der Tierwelt hat sich die Erkenntnis durchgesetzt (man fragt sich: wessen? Anm. K. O.), daß die Gemeinschaft nur dann überleben kann, wenn sie mutterrechtlich orientiert ist und den Anteil der Männchen an der Gemeinschaft auf ein Minimum begrenzt. (...) Nirgends verbinden sich die Männchen zu anderen als zu Raubzwecken.“ (S. 522/23).

Konsequent fordert Borneman schließlich die Abschaffung der naturhistorisch gewordenen Zweigeschlechtlichkeit der Gattung (die es als festes biologisches Prinzip mindestens schon gibt, seit sich die Vertebraten aus den Weichtieren herausdifferenziert haben). So tritt die wirkliche Klassenlosigkeit und Gleichberechtigung für ihn erst dann ein, wenn „Menstruation, Schwangerschaft und Verwundbarkeit der Mammae“ (S. 531) abgeschafft sind, wobei er sich noch nicht im klaren darüber ist, „ob es durch biochemische Hilfsaggregate möglich sein wird, den menschlichen Samen außerhalb des Mutterleibes aufzuziehen, oder ob durch Umbildung der Gattung eine ungeschlechtliche Fortpflanzung stattfinden wird.“ (ebenda)

Hier kommt es zu dem Paradox, daß gerade der Hinweis auf die historische Gewordenheit von Verhaltensbestimmungen zur Nivellierung ihres ganz unterschiedlichen „historischen Spezifitätsniveaus“

(Holzkamp) und Relativitätscharakters für das praktische Handeln führt, also eine Enthistorisierung zur Folge hat.

Die hinter den zuletzt erwähnten Bornemanschen Emanzipationsvorstellungen stehende Anthropologie scheint mir von einem naiven Glauben an den technologischen Fortschritt und eine unbegrenzte Plastizität menschlicher Lebensprozesse geprägt. Eine These wie: „Das einzig ‚Natürliche‘ am Menschen ist (...) seine Fähigkeit, sich neuen Gegebenheiten anzupassen“ (S. 534), kann gerade aus marxistischer Sicht nicht für alle Aspekte menschlicher Praxis gleichermaßen gelten. An monotone Fließbandarbeit und soziale Isolation z. B. kann sich der Mensch offensichtlich nur um den Preis von Magengeschwüren und seelischem Zerfall anpassen. Ähnliches gilt möglicherweise auch für den Wegfall von einigen „natürlichen“ Sozialisations- und Pflegebedingungen, innerhalb derer sich in allen bekannten Gesellschaften und vermutlich seit einigen zehntausend Jahren die Identitätsbildung der Kinder vollzieht. Borneman hat im Zuge seiner berechtigten Patriarchalismus-Kritik einige sehr alte Existenznöte der Menschheit aufgegriffen, die er in unzulässiger und desorientierender Weise mit den Problemen der Klassenherrschaft vermengt. „Der Kommunist erstrebt eine klassenlose Gesellschaft. Muß er deshalb leugnen, daß es Leid gibt und in alle Zukunft geben kann, das nicht von der kapitalistischen Produktionsweise herührt?“⁴⁵ Diese Frage ist — ausgeweitet auf das patriarchalische Gesellschaftssystem — auch an Borneman zu richten. Wenn man sich an ihr vorbeidrückt, indem man etwa „die Überzeugung von der Veränderlichkeit *aller Dinge*“ zum Kriterium dafür macht, „ob eine Ansicht fortschrittlich ist oder nicht“ (Borneman, S. 534), trägt das nicht dazu bei, die revolutionäre Energie von Frauen und Männern realitätsbezogen zu konzentrieren, sondern leistet ihrer abstrakt-utopischen Diffusion Vorschub.

45 S. Bernfeld, a.a.O., S. 282.

Kongreßbericht

8. Internationales Krankenhaussymposion

Seit seinem Bestehen beschäftigt sich das Internationale Krankenhaus-symposion mit Fragen der Krankenhausstruktur, die zunächst im wesentlichen Betriebsabläufen, z.B. im hygienischen Bereich, galten. Auf den letzten Tagungen dieses alle zwei Jahre stattfindenden Kongresses wurden diese organisatorischen Probleme umfassender angegangen; in dem Maße, wie die Struktur des gesamten Gesundheitswesens Gegenstand gesundheitspolitischer Maßnahmen wurde, konnte das „Krankenhaus-symposion“ davon nicht unberührt bleiben.

Der erste in diesem Jahr behandelte große Themenkomplex fragte nach den Ursachen der sich ändernden Anforderungen an ein Gesundheitswesen und den Folgen für dessen organisatorische Struktur. Als Referenten und Arbeitsgruppenleiter waren Vertreter der Gesundheitsverwaltungen von Bund, Ländern und Kommunen, Vorstandsmitglieder des Deutschen Krankenhausinstituts (DKI)², ärztliche und Verwaltungsdirektoren einzelner Krankenhäuser, leitende Pflegekräfte, Architekten, Soziologen und Planungsfachleute anwesend. Bereits die Themen der Einzelreferate verrieten die allen gemeinsame Stoßrichtung einer Integration der verschiedenen medizinischen Versorgungsbereiche. Sie wurde begründet mit dem veränderten Krankheitsspektrum, das die Zusammenarbeit von Spezialisten über Jahre erfordere, dem Fortschritt in der Medizin, der u. a. in der Anwendung teurer Geräte in Erscheinung trete, was oft über die Finanzkraft der Privatpraxen hinausgehe, der raschen Zunahme und Veränderung des Wissens, das in einem allen Beteiligten zugänglichen Informationssystem verfügbar gemacht werden müsse und nicht zuletzt dem enormen Kostenanstieg, der zum großen Teil der Desintegration anzulasten sei, die zu Doppeluntersuchungen, Wissensverlusten und Kapazitätsvergeudung medizinisch-technischer Einrichtungen führe. Im Rahmen dieser Übereinstimmung wurden die Akzente unterschiedlich gesetzt.

Der Vertreter der Weltgesundheitsorganisation (Bauhofer/Kopenhagen) betonte, daß zur Kostensenkung auch der „Verbraucher“ beitragen müsse, dessen wirtschaftliche Verantwortung durch Mitbeteiligung bei Planung und Kontrolle des Gesundheitsdienstes zu fördern sei. Geissler vom Bun-

1 Vom 19. bis 21. Februar 1976 in der Technischen Universität Berlin. Veranstalter: Institut für Krankenhausbau der Technischen Universität Berlin in Verbindung mit dem Deutschen Krankenhausinstitut, dem Institut für Hygiene der Universität Düsseldorf und dem Sonderforschungsbereich 159 Krankenhausbau der Technischen Universität Berlin. Referate zur Veröffentlichung vorgesehen in: *Arzt und Krankenhaus*.

2 Institut in Zusammenarbeit mit der Deutschen Krankenhausgesellschaft, einer Interessengemeinschaft der Krankenhausträger, und der Universität Düsseldorf.

desministerium für Arbeit und Soziales trug Konzepte zur Integration von ambulanter und stationärer Versorgung vor, die seit längerer Zeit in der Diskussion sind. Der eine Vorschlag zielt auf Vereinheitlichung und Erhöhung des technisch-diagnostischen Niveaus und auf eine Verbesserung des Informationsflusses zwischen Praxis und Krankenhaus (Jahnsches Konzept der Medizinisch-technischen Zentren, DGB). Der andere Vorschlag will vor allem die Kontinuität der persönlichen Betreuung herstellen, wozu einerseits das Krankenhaus für privat- und kassenärztliche Tätigkeit geöffnet, andererseits die Freiberuflichkeit in der ambulanten Versorgung auch den Krankenhausärzten ermöglicht werden soll (Eichhorn, DKI). Geissler verwies auf den Widerstand der ärztlichen Ständesorganisationen, die ihr ambulantes Behandlungsmonopol bedroht sehen, und betonte, daß die Reichsversicherungsordnung einer modellhaften Erprobung neuer Formen ambulanter Versorgung keineswegs entgegenstehe. Aber auch der Hieb nach der anderen Seite fehlte nicht. Ausdrücklich nahm er die Forderung nach Integration im Gesundheitswesen vor dem effektiven Mittel ihrer Durchsetzung, nämlich der Verstaatlichung, in Schutz. In merkwürdigem Kontrast dazu und mangels Diskussionsmöglichkeit unwidersprochen stand der Vortrag des schwedischen Referenten über das „Regionalsystem“ des staatlichen Gesundheitswesens in Schweden: ein regionales Selbstverwaltungsorgan der Gesundheitsversorgung „Landsting“, dessen Parlament von der Bevölkerung gewählt wird und dessen Finanzierung aus zum Teil eigenen Landstingsteuern ihm relative staatliche Unabhängigkeit sichert, ist für das abgestufte Krankenhauswesen der Region wie für die Koordination der ambulanten Versorgung in sogenannten Pflegezentralen verantwortlich. Aber auch ein System wie das niederländische, in dem die private Basis der ambulanten Versorgung nicht angetastet ist, soll nicht an vergleichbaren Integrationschwierigkeiten wie das bundesrepublikanische leiden, was am Beispiel der fachärztlichen Praxis am Krankenhaus erläutert wurde. Für Überlegungen zu einer vergesellschafteten Medizin in der BRD hat die Auseinandersetzung mit ausländischen Modellen einen entkrampfenden Effekt. Weder das vergleichsweise freiheitliche Diskussionsklima im westlichen Ausland noch die Praxis der dortigen Gesundheitsversorgung können als kommunistisch abgewehrt werden, wie es entsprechenden Vorstellungen bei uns sonst regelmäßig ergeht. Andererseits muß erschrecken, wie rückständig unsere Verhältnisse sind. Der Anschluß scheint verloren zu sein: ausländische Modelle können, auch partiell, im Augenblick keine konkrete Anwendung finden. Im Vergleich mit solchen Versorgungssystemen nahm sich der Bericht über das Gesundheitszentrum in Berlin/Gropiusstadt dürftig aus. Ziel ist eine umfassende medizinische und psychosoziale Betreuung auf hohem wissenschaftlichen und technischen Niveau durch ein sich selbst schulendes Team von Ärzten, Psychologen, Schwestern und Sozialarbeitern. Sie sehen ihre Aufgabe sowohl in traditionell hausärztlicher Tätigkeit mit Ausbau einer Hauskrankenpflege wie auch in einer gründlichen, prästationären vom Krankenhaus verwertbaren Diagnostik. Man sah jedoch, daß es sich hier um ein unter großen Schwierigkeiten entstandenes, vorerst vereinzelt Projekt handelt, welches institutionell und ökonomisch auf schwachen Füßen steht, indem es gezwungen ist, innerhalb des durch die ärztliche Ständespolitik vorgeschriebenen Rahmens einer sogenannten Gemeinschaftspraxis zu bleiben, die nur eine individuelle Honorierung von Einzelleistungen zuläßt. Freiwillig sollen die Honorare zusammengelegt werden, um Einkommensunterschiede auszugleichen und die gemeinsamen Einrichtungen zu finanzieren.

Die Thematik des zweiten Tages beschäftigte sich mit der Weiterentwicklung des Krankenhauses im Sinne seiner Anpassung an Strukturveränderungen aus ärztlicher, pflegerischer, betriebswirtschaftlicher und architektonischer Sicht. Die Vorschläge krankten zum überwiegenden Teil daran, daß von Bedingungen ihrer Durchsetzung nicht die Rede war. Denn die von einem Niederländer vorgeschlagene interdisziplinäre Zusammenarbeit der Ärzte wird bei uns vorerst an den hierarchischen Strukturen scheitern. Die Einführung von nach ihrer Intensität abgestuften Pflegesystemen („Progressivpflege“), die über das Krankenhaus hinausreichen, setzen eine Abstimmung der sozialen, pflegerischen und ärztlichen Dienste im ambulanten Bereich voraus. Dieses noch ungelöste Problem wurde nur von der englischen Referentin erwähnt; der deutsche Referent dagegen bezog sich auf Sozialstationen, die es noch gar nicht gibt, und erwog eine freiberufliche Tätigkeit auch in der Krankenpflege. Der von betriebswirtschaftlicher Seite geforderten Abstimmung der Dienste einzelner Krankenhäuser und der Zentralisierung bestimmter Leistungen steht die Konkurrenz der verschiedenen Krankenhausträger entgegen. Die geforderte Einbeziehung der Ärzte in wirtschaftliche Verantwortung und Rationalisierung des Personaleinsatzes dagegen scheint zwar durchführbar, bleibt aber fragwürdig, solange nicht gesichert ist, daß dies nicht auf Kosten der medizinischen Leistungen erfolgt. Während so die künftige Struktur des Krankenhauses noch umstritten war, entwarfen die Architekten bereits eifrig Pläne.

Die Einmütigkeit in der Forderung nach Integration ambulanter und stationärer Versorgung wie gleichzeitig die Zurückhaltung in den Strategien ihrer Durchsetzung³ war Ausdruck des Fehlens von Vertretern der ärztlichen Standesorganisationen, der Sozialversicherung und der Gewerkschaften.

Kontroverser verlief die abschließende Podiumsdiskussion, die sich mit dem Einfluß der Krankenhausgesetzgebung (mit dem Krankenhausfinanzierungsgesetz von 1972, der Bundespflegesatzverordnung und den nachfolgenden Gesetzen der Länder war erstmals eine umfassende Krankenhausgesetzgebung geschaffen worden, die staatliche Förderung und Regulierung des Krankenhauswesens vorsah) auf Planung, Bau und Betrieb von Krankenhäusern beschäftigte. Hier saßen sich die Kontrahenten gegenüber: Staatsvertreter verteidigten gegenüber den Krankenhausträgern die Notwendigkeit staatlicher Planung und Vereinheitlichung, die durch Standardisierung und Erstellung verbindlicher Richtwerte erreicht werden sollte. Aber auch auf der Staatsseite gab es Kontroversen um zu detaillierte Planungsvorgaben; die Länder sahen ihre regionale, den jeweilig vorgefundenen unterschiedlichen Strukturen angepaßte Selbstverwaltung bedroht. Seitens der Krankenhausleitung wiederum wurde gerade den Krankenhausgesetzen der Länder vorgeworfen, zu weit in die Organisation der Krankenhäuser ohne deren Mitbestimmung einzugreifen, was zudem Entscheidungsprozesse verzögere und verteuere. Hauptmängel der Krankenhausgesetzgebung seien Folge der immer noch zu geringen Bundeskompetenz, so daß die Entwicklung des Krankenhauswesens nach wie vor zu uneinheitlich und unübersichtlich verlaufe. Ziel müsse die Stär-

3 Siehe den Kongreßbericht in „Die Berliner Ärztekammer“ 3/76, wo der Berichterstatter frohlockt, daß „das Gespenst der Verstaatlichung oder Sozialisierung... kaum einen Schatten“ warf und nicht „Reform“, sondern nur „Verbesserung“ im Gesundheitswesen zur Debatte gestanden habe.

kung der Krankenhausselbstverwaltung auf der Basis bundeseinheitlicher Richtlinien sein. Die Krankenhausträger dagegen wandten sich gegen Staatseingriffe überhaupt und behaupteten, mangelnde Eigenverantwortung beim Bau und Betrieb von Krankenhäusern führe zu Unwirtschaftlichkeit. Krankenhausinterne Selbstverwaltung von begrenzten Gewinnen und Verlusten solle zugelassen werden, um über Prämien und Sanktionen zu wirtschaftlerem Verhalten zu bewegen.

Was oft als grauer Theorienstreit erscheint, wurde hier erkennbar als Kampf gegensätzlicher begrenzter Interessen. Erst das Einlösen gewerkschaftlicher Forderungen nach demokratischer Mitbestimmung der im Gesundheitswesen Beschäftigten könnte den Widerspruch zwischen notwendiger Planung und autonomer Selbstbestimmung im allgemeinen Interesse aufheben.

Trotz des Fehlens wichtiger Gruppen wurde auf dieser Tagung die Richtung künftiger Gesundheitspolitik deutlich: Vorrang hat die Integration ambulanter und stationärer Versorgung. Die ärztliche Standespolitik isoliert sich zunehmend. Dem Ja zu Planung und Integration steht jedoch andererseits die deutliche Absage an eine Verstaatlichung gegenüber.

Barbara Nemitz (Berlin/West)

Besprechungen

Philosophie

Zimmerli, Walter Ch. (Hrsg.): Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik. Schwabe & Co. Verlag, Basel-Stuttgart 1974 (148 S., br., 13,50 DM).

Daß die Wissenschaften sich in einer Krise befänden, dieses Statement ist so neu nicht, daß es besondere Beachtung verdiente. Spätestens seit Kuhns ‚Strukturwissenschaftlicher Revolutionen‘ werden im Umkreis der New Philosophy of Science vielmehr wissenschaftliche Krisen als Vorboten der Ablösung eines bislang maßgeblichen Paradigmas der „normalen Wissenschaft“ durch ein neues Paradigma im Sinne einer theoretischen Umorientierung verstanden. Die Legitimität solcher von Kuhn als „Revolutionen“ bezeichneten Paradigmenwechsel wird von ihrer Billigung durch die Wissenschaftlergemeinschaft abhängig gemacht. Wissenschaftliche Krisenerscheinungen finden dementsprechend die Aufmerksamkeit von Wissenschaftshistorikern und Wissenschaftssoziologen. Was folgt aber aus der Konstatierung der Krisenhaftigkeit der Wissenschaften für ihre gesellschaftliche Funktionsbestimmung, in welchem Verhältnis stehen die Wissenschaften nicht nur zu einzelnen Wissenschaftlergruppen, sondern zur gesellschaftlichen Totalität, zu den herrschenden Produktionsverhältnissen? Auf diese Frage gibt uns die New Philosophy of Science keine Antwort.

Liest man den von W. Ch. Zimmerli edierten Band in Erwartung einer solchen Antwort, so wird man Lösungsversuche nur in dreien der sieben Readerbeiträge gewahr, die untereinander recht heterogene wissenschaftstheoretische Standorte erkennen lassen. Jürgen Klüvers Aufsatz ‚Naturwissenschaft und Ideologie‘ versucht, „Naturwissenschaft im Kontext gesellschaftlicher Ideologien und gesellschaftlich vermittelter Erkenntnisprinzipien“ zu analysieren (32 f.). Klüver setzt bei der Marcuseschen und Habermasschen Ideologiekritik von Naturwissenschaft und Technologie als Herrschaftswissen an und siedelt auch André Gorz' Untersuchung der Funktionen von Technikern in der kapitalistischen Industrie in der Nähe jener „kritischen“ Theoretiker an. Der von der Kritischen Theorie initiierten Wissenschaftskritik glaubt Klüver den seiner Meinung nach strukturell ähnlichen Ansatz von Sohn-Rethel gegenüberstellen zu sollen (36). Bei diesem Vorgehen bleibt allerdings die im Vergleich zu insbesondere Marcuse erhebliche Differenz zwischen dem ökonomistischen Reduktionismus Sohn-Rethels und der von der Produktions-

sphäre abgelösten Kritischen Theorie des Subjekts unbedacht. Dennoch ist Klüvers Einsicht korrekt, daß die Bemühungen von Autoren wie Wolfert und Vahrenkamp um die Konstituierung einer „neuen Naturwissenschaft“ — und nicht nur um die Kritik der gegenwärtigen — als Fortsetzung der Sohn-Rethelschen Ideen und der Technologie-Kritik der Frankfurter Schule zu interpretieren sind, während die marxistischen Theoretiker vor allem osteuropäischer Länder „weit davon entfernt (sind), eine neue Naturwissenschaft zu fordern“ (38). Daß die Propagierung einer „neuen Naturwissenschaft“ der real existenten zumindest solange äußerlich bleiben muß, wie die Sozialisationsmechanismen der naturwissenschaftlichen Ausbildungsprozesse erhalten bleiben, ist verständlich. Den von Kuhn u. a. verbreiteten wissenschaftshistorischen Relativismus hingegen glaubt Klüver mit einer leider unscharf bleibenden „Idee des naturwissenschaftlichen Fortschritts“ (43) außer Kraft setzen zu können. Diese Idee soll sowohl dem historischen Relativismus als auch dem Utopismus der „linken“ Kritiker der Naturwissenschaften als Alternative entgegengesetzt werden.

Heinz Kimmerles Beitrag zum ‚Paradigmawechsel zwischen Natur- und Geisteswissenschaften‘ erhellt zwar einige ideologische Beziehungen zwischen den Methodologien der neuzeitlichen Natur- und Geisteswissenschaften und versucht, die wissenschaftliche Krise als Teil eines universellen Krisenzusammenhangs zu interpretieren (62), reduziert die Problematik am Ende jedoch auf eine ethische (69). Eine Offenbarung dieser Art von Krisenbewältigung ist dann der kümmerliche Ausblick auf geisteswissenschaftliche Theologie, die eine „Grundbestimmung der Werte, an der sich die wissenschaftliche Arbeit in ihren gesellschaftspolitischen Bezügen ausrichtet“, liefern werde (72).

Bemerkenswert ist noch der Diskussionsbeitrag von Paul K. Feyerabend zur Beseitigung der „Ideologie der grundlegenden Überlegenheit der Wissenschaft“ (137). Feyerabends originelle Mischung anarchistisch-utopistischer Vorstellungen mit chaotischen Zugeständnissen an alle möglichen Relikte vorwissenschaftlicher Weltanschauungen in der bürgerlichen Gesellschaft (z. B. den Anti-Darwinismus der kalifornischen Elternverbände (136)) läßt sich als letzte Position bürgerlicher Wissenschaftstheorie gegen den dialektischen und historischen Materialismus begreifen. In seinem Artikel über die ‚Wissenschaften in einer freien Gesellschaft‘ übertrifft er die ‚Neue Linke‘ in seiner Entlarvung der Wissenschaft als nicht nur Ideologie, sondern „Märchen“ (109) noch um einen Grad auf der Verbalradikalismus-Skala.

Von einigen eher überflüssigen Beiträgen abgesehen: kein vorwärtsweisendes, aber ein aus didaktischen Gründen indiziertes Buch, das die Beliebigkeit bürgerlicher Wissenschaftstheorien in mehrfacher Hinsicht dokumentiert.

Michael Ewers (Münster)

Dobrow, Gennadij: *Wissenschaft: ihre Analyse und Prognose.* Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1974 (319 S., 107 Abb., br., 78,— DM).

Nachdem zwischen 1969 und 1971 in der DDR fünf Bücher Dobrows (zusammen rd. 1000 S.) zu dem Problem einer Wissenschaft von der Wissenschaft gedruckt wurden, wird jetzt dieser umfangreiche Band nachgereicht, der die Summe der Dobrowschen Aussagen zu umfassen scheint. 541 Literaturtitel sprechen für sich: Der sowjetische Ökonom und Kybernetiker legt *einen* gewichtigen Baustein zur Wissenschaftswissenschaft vor. Die Vorteile quantitativer Verfahren werden sichtbar. Wissenschaft wird als gesellschaftliches System begriffen, indem es gemessen wird. Veröffentlichungen von Wissenschaftlern, Patente, Zitathäufigkeiten stehen ebenso dafür ein wie die bekannten Ermittlungen von Forschungs- und Qualifikations(un)kosten. Dobrow ist sich zumindest konzeptionell über die Grenzen der Messung bewußt, aber in der Durchführung dominieren quantitative Parameter, computergerecht. Die Effektivität von Wissenschaft wird zur zentralen Untersuchungsgröße, ihrer Erhöhung dient die Arbeit.

Wissenschaft benötigt als kollektiver Vorgang eine Leitung, die kaum geringeren Anteil am Forschungsergebnis hat als die „traditionelle“ Originalität des Forschers. Bislang ist sich Wissenschaft nur halb bewußt über ihre Gesellschaftlichkeit, so herrschen individuelle Qualifikationen vor, deren Fruchtbarkeit zumindest fragwürdig ist. Die unzureichende Klärung des Ablaufs wissenschaftlicher Produktivität („Intuition“) gebiert indes die Vorstellung individuellen Schöpfertums, das gesellschaftlich nicht planbar sein soll. Anhand der Informationsproblematik (ein Lieblingsthema Dobrows) wird die Beschränktheit individueller Wissenschaftstätigkeit gezeigt; weder kann die Menge an Neuinformationen zeitadäquat bewältigt, noch können die bereits vorhandenen Wissensmengen aufgenommen werden. Selektive Prozesse sind unumgänglich, zur Verhandlung steht lediglich der Grad von Bewußtsein dieser Selektion.

Dobrow versteht seinen Ansatz einer Wissenschaft des gesellschaftlichen Systems Wissenschaft als Bewußtmachung der unaufhaltsamen Vergesellschaftungs-Dynamik von Wissenschaft. Die „klassische Triade“ (Dobrow) Produktion-Technik-Wissenschaft wird in ihrer Funktion, ihrem Entstehen und ihrer Zukunft vom letzten Glied her aufgeschlüsselt, insbesondere werden Reibungsstellen z. B. bei der Umsetzung von Wissenschaft qua Technik in Produktion erkennbar. Wie immer imponiert das sehr konkrete Material Dobrows.

Die interne Dimension von Wissenschaft wird ständig mitreflektiert, die Dialektik von Spezialisierung und Integration (135 f.) sei stellvertretend genannt. Der Abstraktionsgrad der Analyse Dobrows verdeckt vielfach seinen Reflexionsprozeß. Mit anderen Worten: Wissenschaft kann weitgehend unabhängig von Gesellschaftsformen begriffen werden, als Teil des Stoffwechsels mit der Natur, wenn ständig die formationsspezifische Struktur der Triade im Hinterkopf behalten wird.

Das letzte Kapitel („Morgen beginnt das 20. Jahrhundert“) macht mißtrauisch. Naiver kann kaum mehr die Gegenwart fortgeschrieben werden, die fantastischen Tabellen und Abbildungen (bes. Tab. 40 und Abb. 104) sind science fiction. Für „Geisteswissenschaftler“ ist Dobrow eine Provokation, alle lieb gewordenen und bis heute tradierten Gewohnheiten eines individuellen Besitzes an Wissenschaft werden sabotiert. Sein Buch könnte ein Handbuch sein, wenn es mit einem Personen- und Sachverzeichnis versehen worden wäre und wenn die Zitate nicht allzusehr auf eine schlampige Übersetzung schließen ließen. Die vorliegende Fassung ist nicht aus dem russischen Original, sondern aus einer englischen Ausgabe verdeutscht worden. Der Molekularbiologe Engel'gard (Lit.-Nr. 131) wird so als Verfasser eines Engels-Briefes angeführt! Angesichts solcher zahlreichen Ungenauigkeiten kann nur geraten werden, sich die zuvor in der DDR erschienenen Bücher des Verfassers zu besorgen.

Manfred Lauer mann (Hannover)

Rombach, Heinrich (Hrsg.): Studienführer Wissenschaftstheorie, 2 Bde. Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1974 (184 S. u. 191 S., br., je Band 19,80 DM).

Wer je eine Studienberatung über sich ergehen ließ, mochte gewarnt sein und lernen, dort zu studieren, wo abgeraten wurde. Geschickte Berater stellen deshalb verschiedene Angebote vor, möglichst objektiv — versteht sich. Den Ausschlag wird nunmehr oft die Betonung spielen, die Nuancen weisen den richtigen Weg. Ähnlich, aber natürlich auf abstrakter Ebene, verfährt dieser Studienführer. Bd. 1 informiert über die klassischen Formen des Methodenstreits, über die gegenwärtige Diskussion verschiedener Wissenschaftspositionen und vermittelt verdienstvoll einen Überblick über die Wissenschaftsgeschichte. Die Registratoren um das Düsseldorfer Philosophische Seminar (Diemer, König, Geldsetzer) informieren gründlich und gewohnt pluralistisch unter Einbeziehung marxistischer Wissenschaft, wie erwartet. Spezialisten für einzelnes (Klüver: Operationalismus, Schiwy: Strukturalismus) kondensieren ihre jeweiligen Monographien — Schiwy vermarktet an die 100 Titel auf fünf Seiten! Die Positionen sind weitgehend vertrauens erweckend dargestellt. Trotzdem verwundert manches. So wird als Leistung des Logischen Positivismus die Mitentwicklung und extensive Benutzung der mathematischen Logik herausgestellt, aber nur abstrakt, konkret wird das Scheitern verschiedener Programme Carnaps und nachfolgend Poppers fast genüßlich ausgebreitet. Die bisweilen durchaus vorhandene Ignoranz wird unbewußt sanktioniert, denn was lohnt die Auseinandersetzung mit einer derart brüchigen Theorie!? Die Frankfurter Schule wird durch den Pädagogen Kamper (Marburg) zu einem „Unternehmen am Rande des Wahnsinns“ (S. 83), ihr gesellschaftlicher Gehalt verdampft in eine Apotheose des Leidens

an der Welt. Keiner deshalb geeigneter, den Marxismus vorzuführen, als Kamper! Er wird als Ausdruck ‚leidender Menschen‘ interpretiert, nicht als Reflexion der historischen Bewegung der Arbeiterklasse. Reizvoll wird diese Vorstellung der mit dem Marxismus gleichgesetzten Kritischen Theorie erst, wenn man die konterkarierenden Kommentare Rombachs zum gleichen Gegenstand mitdenkt (vgl. S. 115, 153, 171).

Erst langsam wird dem Leser durch diese Gegenkommentare die Strategie des Herausgebers deutlich. Ein erster Eindruck offeriert die gleichberechtigte Stellung aller Wissenschaftspositionen, die genauere Lektüre der Rombach-Passagen (mit rd. 80 Seiten die längsten des Buches) läßt die ‚Phänomenologische Wissenschaftsbegründung‘ eindeutig hervorragen.

Rombach zu lesen, bringt die Strafe des Erkenntnisgewinns mit sich, wie die marxistische Forschung anhand seines Hauptwerks „Substanz, System, Struktur“ konstatiert hat. Die schwächliche Literaturliste Kamper verstärkt den Verdacht, daß Rombach, um den Unterschied Kritische Theorie/Marxismus wohl wissend, sich den Usus zunutze machen wollte, den Odo Marquard brillant fixiert: „Gegner werden so — wie Bakterien im Impfstoff — nur mit verminderter Virilität zugelassen, nur als flüchtende.“

Der zweite Band wird insgesamt durch den letzten Abschnitt 4.2.3. charakterisiert: „Bibliographie der Bibliographie“. 30 Seiten Literaturangaben vermitteln häufig Informationen, die den einzelnen Fachartikeln abgingen. Der Hauptteil des Bandes „Grundbegriffe wissenschaftlichen Arbeitens“ leuchtet nicht ein, kaum einmal ist ein nennbarer Unterschied zu *philosophischen* Wörterbüchern erkennbar. Dies mag verständlich sein, wenn berücksichtigt wird, daß mindestens 12 der 19 Autoren Professoren der Philosophie sind. Aber ist nicht entscheidender, daß die Wissenschaftstheorie der Fluchtpunkt bürgerlicher Philosophie geworden ist, wo sie noch ‚etwas‘ ist?!

Manfred Lauer mann (Hannover)

Ehmer, Hermann K. (Hrsg.): Kunst/Visuelle Kommunikation. Unterrichtsmodelle. Anabas-Verlag, Steinbach/Gießen 1973 (188 S., br., 19,80 DM).

Die Mitarbeiter an diesen Unterrichtsmodellen sind zum größten Teil identisch mit den Verfassern der Rahmenrichtlinien für das Unterrichtsfach Kunst/Visuelle Kommunikation, die wie die anderen zu Beginn der 70er Jahre verfaßten hessischen Rahmenrichtlinien nach zahllosen Diffamierungskampagnen inzwischen überarbeitet werden. Im ursprünglichen Konzept für die Primarstufe (hrsg. vom damaligen Hessischen Kultusminister) heißt es: „Das Fach (Kunst/Visuelle Kommunikation) trägt dazu bei, Unaufgeklärtheit zu min-

dern und Manipulationen und Abhängigkeiten zu durchschauen.“ Mehr noch: es „kann (...) dazu befähigen, über das Erkennen und Beurteilen hinaus adäquate Verhaltens- und Handlungsweisen zu entwickeln.“ (6).

Was hier als Programm skizziert ist, wird in dem im Anabas-Verlag erschienenen Sammelband anhand von 19 Unterrichtsbeispielen konkretisiert. Zielgruppen der kritischen Unterrichtsmodelle zum Thema Werbung oder Massenmedien, wie sie von verschiedenen Verlagen für den Deutsch- und Sozialkunde-Unterricht herausgegeben wurden, sind die Schüler der Sekundarstufe I und primär der Sekundarstufe II. Demgegenüber ist es der besondere Vorzug der vorliegenden Sammlung, daß vor allem die Arbeit mit 6- bis 14jährigen dokumentiert wird.

Für ältere Schüler gedacht ist eine Analyse des Layouts der „Bild-Zeitung“ und von dort ausgehend die grundsätzlichere Untersuchung ihrer Manipulationstechniken sowie die Unterrichtseinheit „Ein Mann darf Falten haben, eine Frau nicht“. Wie in diesem zuletzt genannten Beispiel werden auch in einem weiteren Beitrag zur Werbung („Wo es kein Vor und kein Zurück gibt: Analyse von Anzeigenwerbung für Konsumgüter in Publikumszeitschriften — unter dem Aspekt der Angst als werbewirksamem Faktor“) die Ideologien, die die Massenmedien transportieren, von einem relativ eng eingegrenzten Gegenstand her entwickelt, was mir für den Unterricht methodisch geschickter erscheint als Globalanalysen der Werbung, der Illustrierten usw.

Bei der Arbeit mit jüngeren Schülern werden zunächst deren Unterrichtsmaterialien herangezogen, also Fibeln, Lese- oder Englischbücher; dabei geht es in erster Linie um das Erkennen von Stereotypen: der Onkel Doktor, der Kaufmann an der Ecke, die sorgende Mutter, die klischierte Darstellung von Mädchen und Jungen usw. Die gewonnenen Erkenntnisse werden dann auf Freizeitmedien übertragen: Comics, Fernsehen oder auch Werbung, wo — etwa in der Zigarettenwerbung — der gleiche smarte Männertyp auftritt wie in den „Illustrierten Klassikern“ und ähnlichen Bildgeschichten.

Die Schüler sollen lernen, sich zum vorgefundenen Material kritisch zu verhalten, indem sie es verändern. Sie stellen Foto-Comics her über die Vorurteile gegenüber Siedlungskindern und über die Benachteiligung eines Arbeiterkindes im Vergleich zu dem eines höheren Angestellten. Die Scheinharmonie der Glanzbildchen-Serien, die besonders bei Mädchen noch immer hoch im Kurs stehen, soll transparent werden, indem die Kinder die Biedermeierfigürchen in heutige Straßenszenen einmontieren. Und in gleicher ideologiekritischer Absicht wurden Weihnachtspostkarten verändert; der daraus entstandene Konflikt mit Teilen der Eltern, während die Kollegen sich in diesem Fall solidarisch verhielten, wird als Dokument für die engen Grenzen gesellschaftskritischen Unterrichts mitreferiert.

Karin Buselmeier (Heidelberg)

Hickethier, Knut, Wolf Dieter Lützen und Karin Reiss (Hrsg.): Das Deutsche Auto. Volkswagenwerbung und Volkskultur. Anabas-Verlag, Steinbach und Wißmar 1974 (255 S., br., 24,— DM).

Dieser Versuch, die für den westdeutschen Kapitalismus so eminent wichtige Ware „Volkswagen“ und ihre Propagierung durch die Werbung in den Mittelpunkt einer medienwissenschaftlichen Analyse zu stellen, steht plastisch für die Notwendigkeit der interdisziplinären Erforschung massenmedialer Phänomene. Die Autoren, Mitarbeiter des 1971/72 veranstalteten Westberliner Studienprojekts „Volkswagenwerbung“ aus verschiedenen Fachrichtungen der Technischen Universität, betrachten es als ihr Hauptanliegen, das „Verhältnis von Volkswagenherstellung und Volkswagenwerbung zur Volkskultur der letzten 40 Jahre aufzuspüren“ (6). Die Verwirklichung dieser Intention zwingt zur Beschreibung eines neuen Weges in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen Werbung in der Massenkommunikation der BRD.

Ausgang der Untersuchung des Zusammenhangs ist die mit empirischem Material angereicherte Darstellung der „Produktgeschichte des Volkswagens“ (7) in seiner ökonomischen und politischen Eingebundenheit von seiner Entstehung bis zum Beginn seiner jüngsten und vehementesten Absatzkrise. In zahlreichen Einzeluntersuchungen werden sodann die mannigfaltigen Beziehungen zum Gegenstand, die die Propaganda des Produkts im System der gesellschaftlichen Kommunikation kennzeichnen. Durch umfangreiches Bildmaterial veranschaulichend, entfalten die Autoren ihre These von der Geschichte der Volkswagenwerbung als der Verbreitung des Mythos vom „deutschen Auto“, der sowohl den Wolfsburger Konzern zum mächtigsten in der BRD habe werden lassen, wie auch er sein Produkt zum ideologieträchtigen Symbol des westdeutschen Kapitalismus hochstilisiert habe, und damit maßgeblich als „Mittel der ideologischen Integration“ (68), vor allem in der Nachkriegssituation, gewirkt habe.

Unter theoretischer Zugrundelegung der „Kritik der Warenästhetik“ von W. F. Haug wird das Bild des Volkswagens untersucht, welches ihm seine Propagandisten in der Anzeigenwerbung der Zeitschriften und Zeitungen sowie der Fernsehwerbung verliehen haben. Entwicklungsmäßiges Charakteristikum sei hier die allmähliche „Reduktion der durch die Werbung versprochenen Gebrauchswerte“ (161) zugunsten der symbolischen Präsentation von gesellschaftlichen (also kapitalistischen) Norm- und Wertvorstellungen durch den Volkswagen auf der einen Seite, und der vor allem durch die Fernsehwerbung intendierten Erzeugung von „Spaß, Erregung, also Gefühlslagen“ (175) durch die Inszenierung des „VW als Subjekt der ästhetischen, komischen oder sportlichen Inszenierung“ (175) auf der anderen Seite.

Es werden weiterhin die subtilen Methoden der „Öffentlichkeitsbearbeitung“ (178) durch die „Public Relations“-Aktivitäten des VW-

Konzerns beschrieben, die potenzierte „Mythenproduktion“ (201) über die Darstellung des Volkswagens als agierendem Subjekt von Filmen, Büchern und Comics, seine Verarbeitung als Gegenstand der Pop Art, die zur „Verfestigung seiner Bedeutung als einem der zentralen und symbolträchtigen kulturellen Gegenstände der kapitalistischen Kultur“ (219) beitrage, bis zu den mittlerweile längst vermarkteten Versuchen von Volkswagenfahrern, vermittels individueller Bemalung ihres Fahrzeugs „ästhetischen Protest (...) gegen die Ästhetik des Autodesigns“ (224) zu üben.

Der in der Einleitung postulierte Zusammenhang der „Geschichte des Warenkonsums und seiner Propaganda (...) und der alternativen kulturellen Perspektive der Arbeiterklasse“ (9) wird von den Autoren allerdings nur in unzureichendem Ansatz hergestellt. Er findet seinen Ausdruck lediglich in einer beispielhaften Schilderung von Aktivitäten der gewerkschaftlich bzw. parteilich organisierten Arbeiter des VW-Werkes, insbesondere auf der Ebene der zahlreichen, regelmäßig publizierten Betriebszeitungen.

Siegfried Zielinski (Berlin/West)

Sprach- und Literaturwissenschaft

Bayer, Hans: Sprache als praktisches Bewußtsein. Grundlegung einer dialektischen Sprachwissenschaft. Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf 1975 (344 S., br., 32,— DM).

Das zentrale Anliegen der Arbeit besteht darin, „die Dialektik von Sprechen und Handeln, Bewußtseins- und Seinsfaktoren“ (10) zu klären. Zu Recht ist für Bayer die „Lösung dieses Problems ... für die Erhellung der Genealogie des menschlichen Bewußtseins ... unerlässlich.“ (10) Er kritisiert an sprachwissenschaftlichen Positionen verschiedenster Herkunft zwischen Saussure und Weisgerber, daß sie „die Nabelschnur zwischen dem sprachgebundenen psychischen Leben und der die Bewußtseinsprozesse konstituierenden gesellschaftlichen Wirklichkeit [zerschneiden]“ (33).

Was die traditionelle Linguistik verkennt, und worauf Bayer insistiert, nämlich die „Dialektik von sprachgebundenem Bewußtsein und gesellschaftlicher Wirklichkeit“ (35), versucht er in seinem theoretischen Grundbegriff der *Sprachbionomie* zu fassen, den er in terminologischer Anlehnung an biologische Modelle der Anpassung lebender Organismen an die Umwelt („offenes Fließgleichgewichtssystem“) und in bewußter Nähe zu Piagets Äquilibrationsthese formuliert. Sprachbionomie meint, daß alle Erscheinungen der Sprachwirklichkeit aus lebenspraktischen Erfordernissen entstanden und daraus zu erklären seien. In diesem Sinne versteht Bayer „die sprachgebundenen Bewußtseinsstrukturen als Orientierungs- und Steuerungsgrößen der Erhaltung des Lebens“ (39). Dementsprechend hätte

sich eine bionome Bedeutungsanalyse von der traditionellen semantischen Strukturanalyse dadurch zu unterscheiden, „daß sie nicht bloß ‚Bedeutungen‘ im semasiologischen bzw. begrifflichen Sinne (‚Sprachinhalte‘) untersucht und beschreibt, sondern auch die bionome ‚Bedeutung‘ der semantischen Größen aufdeckt, d. h. ihre lebensdienliche Funktion.“ (39 f.) Bayer fordert dazu eine „Korrelationsmethode für die Zuordnung von Sprachfakten und Wirklichkeitsfaktoren und zwar sowohl im historischen wie auch im sozialen Raum“, wobei das „Kriterium der Zuordnung ... die nachweisbare Orientierungsfunktion bestimmter Sprachphänomene in einem spezifischen Lebens- und Handlungsraum (ist)“ (36).

Mit diesen theoretischen und methodischen Voraussetzungen geht Bayer an die Analyse einer Fülle von sprachlichem Material. Ein Teil der Beispiele stammt aus dem Bereich der Ethnolinguistik; Bayer versucht verschiedene Eigentümlichkeiten vor allem von Eingeborenen Sprachen entgegen sprachdeterministischen Deutungen wie denen Whorfs aus den lebenspraktischen Bedingungen zu erklären. Da der restliche, größte Teil der Beispiele aus dem Bereich des Alt- und Mittelhochdeutschen (oft verlängert ins Frühneuhochdeutsche und bis ins 18. Jahrhundert) entnommen ist, kommt die Gegenwartssprache zu kurz. Bayer begründet dies damit, daß sich die „respektiven Sprachmittel einer höfisch-aristokratischen Gesellschaft oder das Aufkommen allgemeiner begrifflicher Schemata zusammen mit der Entwicklung einer arbeitsteiligen Kultur ... nun einmal ebenso wenig anhand der Gegenwartssprache erörtern (lassen) wie z. B. Erscheinungen primitiven Sprachtabus“ (11).

Diese Analysen sind die eindeutige Stärke des Buches und für die Weiterarbeit zweifellos fruchtbar. In Kapitel über das sprachgebundene *kategoriale* Bewußtsein erweist Bayer die „konkret-soziale“ Funktion z. B. zeitlicher und räumlicher Gliederungsmuster der Sprache, aber auch die von Gliederungssystemen wie z. B. dem Farbwortfeld. Im Kapitel über das sprachgebundene *soziale* Bewußtsein geht es um die bionome Funktion von Sprachmitteln, die verschiedene Arten interpersoneller Bezugnahme ausdrücken (z. B. Anredeformen). Glänzend ist vor allem das Kapitel über das sprachgebundene *relationale* Bewußtsein, in dem anhand sprachgeschichtlicher Entwicklungen dargelegt wird, daß die „sprachimmanente ‚Logik‘, die von den Partikeln impliziert wird, nicht einfach eine rein theoretische Angelegenheit ... sondern das Ergebnis der realen Wirklichkeitserfahrung“ (92 f.) ist.

Die theoretischen Schwächen, die in diesen wertvollen, aber noch zusammenhanglosen Einzelanalysen in den Hintergrund treten, ja in Einzelfällen von den Materialstudien implizit überwunden werden, machen sich vor allem im Kapitel über Abstraktivität der Sprache bemerkbar. Nach einer zutreffenden Kritik an der bloß „logisch-klassifizierenden Erörterung der sprachlichen Abstraktivität“ (144), die weder dem „Erlebnischarakter“ (145) noch der „spezifischen *Gerichtetheit* des Begrifflichen“ (145) gerecht wird, betont

Bayer zwar, daß „die begrifflichen Schemata ... nicht der Selbsttätigkeit des Geistes (entstammen), sondern ... in einem bionomen, d. h. lebensdienlich-funktionalen Bezug ... zum Lebensgeschehen zu sehen (sind)“ (147), doch der Begriff des ‚Lebensgeschehens‘ bleibt diffus und wird nicht weiter differenziert. Da die Fundierung im Bionomiebegriff dazu tendiert, ideelle und materielle Tätigkeit gleichermaßen zu lebensdienlichen Funktionen werden zu lassen, kann Bayer Bewußtseinstätigkeit zwar als lebensdienlich gerichtet bestimmen, sie jedoch nicht selbst erklären. So ist er gezwungen, die konstatierte Tendenz zur Vergegenständlichung abstraktiver Inhalte als „anthropologische Konstante des menschlichen Bewußtseins“ (148) auszugeben und zu behaupten, daß Abstraktion und Verallgemeinerung „offensichtlich in einer gewissen Ökonomie des Organischen begründet (liegen)“ (100).

Zur wissenschaftlichen Erklärung solcher Phänomene bedürfte es der weiteren Analyse des Begriffs der Lebenspraxis auf seine bestimmenden Merkmale hin. Dann könnte die Beziehung von materieller und ideeller Tätigkeit geklärt und damit die Erklärung durch Reflexion auf die materiellen Bedingungen der Bewußtseinstätigkeit selber ermöglicht werden. Bei aller Betonung der lebensdienlichen Gerichtetheit von Abstraktionsbildungen, mit der Bayer sehr wohl das anti-objektivistische Moment der Konstitution von Bedeutungen nach „Ding-für-uns-Relevanzen“ (Holzkamp) erfaßt, kann er diese Gerichtetheit doch nur als Resultat eines dazu apriori fähigen Bewußtseins fassen. Die logische Priorität der Arbeit für Verallgemeinerungstätigkeit und Bedeutungskonstitution kommt daher nicht einmal als Problem in den Blick. Walter Kühnert (Marburg)

McNeill, David: *Der Spracherwerb.* Psycholinguistische Untersuchungen. Sprache und Lernen Bd. 40. Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf 1974 (232 S., br., 20,— DM).

McNeill unternimmt es, den kindlichen Spracherwerb von den ersten Lallauten bis zur vollständigen Ausbildung der Erwachsenensprache nicht nur zu beschreiben, sondern ihn auch zu erklären. Dabei ist er sich bewußt, insofern psycholinguistisches Neuland anzusteuern, als es fraglich ist, ob eine Integration der verschiedensten jüngeren linguistischen Theorieansätze überhaupt gelingen kann. Um auf einigermaßen gesicherter Grundlage argumentieren zu können, bestimmt er eingangs den Gegenstand seiner Untersuchung: „Im vorliegenden Fall ist es das Satzkonzept. Wie entwickeln sich Sätze in der Sprache von Kindern und wie beeinflussen sie den Verlauf des Spracherwerbs?“ (10).

Die Theorie, die sich mit dem Satz als linguistischer Einheit am gründlichsten und fundiertesten befaßt hat, und deren Ergebnisse deshalb als weitgehend gesichert angesehen werden können, ist für McNeill die Generative Transformationsgrammatik. Diese stellt denn

auch gleich das Gliederungsprinzip des Buches zur Verfügung: Die zentralen Kapitel befassen sich mit dem Erwerb der Syntax (22—55, 110—138), der Semantik (152—173) und von phonologischen Regeln und Strukturen (174—190). Da der Autor nicht voraussetzt, daß jeder Leser mit der Transformationsgrammatik umgehen kann, ist ihren Grundlagen und zentralen Begriffen als Anhang ein besonderes Kapitel gewidmet (191—219).

Zusammengefaßt stellt sich der Prozeß des kindlichen Spracherwerbs nach McNeill wie folgt dar: Die erste Phase ist das holophrastische Sprechen (0—18 Monate), bei dem das Kind nur Ein-Wort-Äußerungen von sich gibt (33 ff.). Diese Phase wird abgelöst durch das telegraphische Sprechen (ab 18 Monaten); hier werden die ersten Viel-Wort-Äußerungen gemacht (42 f.). Danach (ab 36 Monaten) setzt die Produktion komplexerer syntaktischer Strukturen ein (49 ff.). Die Entwicklung der Semantik, das Erlernen und Differenzieren von Bedeutungen, beginnt verstärkt erst zu einem wesentlich späteren Zeitpunkt (153 ff.), obwohl in rudimentärer Form bereits im holophrastischen Sprechen erste semantische Merkmale aufzufinden sind. Über die phonologische Entwicklung kann kaum etwas ausgesagt werden, da hier noch die meiste Forschungsarbeit zu leisten ist (174 ff.).

Die von McNeill vorgenommene Einteilung des Spracherwerbsprozesses wäre wenig bemerkenswert, wenn nicht der grundlegende Zweck der Untersuchungen ein ganz anderer wäre als der im Titel des Buches genannte: In erster Linie geht es nicht um den Spracherwerb des Kindes in seinen verschiedenen Stadien, sondern um eine Rechtfertigung der Transformationsgrammatik besonders in ihren mentalistischen Implikationen. An zwei zentralen Punkten wird dies deutlich. Sprachliche Universalien und das Konzept des Satzes als wichtigster sprachlicher (nicht linguistischer!) Einheit glaubt McNeill schon in den Anfängen des kindlichen Sprechens nachweisen zu können. Dabei muß er zu grotesk anmutenden Konstruktionen Zuflucht nehmen: Ein-Wort-Äußerungen von Kindern während der Phase des holophrastischen Sprechens sind für ihn bereits ganze Sätze, die das Kind nur noch nicht in dieser Form ausdrücken kann, bei deren Produktion aber schon komplizierte Regelungsprozesse und Transformationen im kindlichen Kopf ablaufen. „Das holophrastische Wort ist die Satzaussage; zusammen mit dem außersprachlichen Kontext, dem Gegenstand der Satzaussage, bildet es eine rudimentäre Art der Proposition und läuft somit begrifflich auf einen vollständigen Satz hinaus.“ (36) Was hier noch als wissenschaftliche Interpretation eines vorfindlichen Faktums gelesen werden kann, wird schon im nächsten Schritt rigider formuliert, die Interpretation von Realität wird als diese Realität selbst ausgegeben. „Sehr junge Kinder entwickeln ein Satzkonzept in Form einer Menge grammatischer Relationen, bevor sie ein Konzept entwickeln, wie diese Relationen ausgedrückt werden.“ (37)

Damit scheint bewiesen, was eingangs noch als These formuliert war: das Satzkonzept als ein Teil der angeborenen mentalen Fähig-

keiten des Menschen. Weitere Beispiele für entsprechende Unzulänglichkeiten der Argumentation finden sich jedesmal dann, wenn McNeill grammatische, also theoretische Kategorien — Tiefenstrukturen, Transformationen etc. — für real im Kopf des Sprechers ablaufende Prozesse ausgibt. Daß ein solcher Beweis lediglich Resultat unreflektierten methodischen Vorgehens ist, wird zudem noch verdeckt durch die Fülle von sprachlichem Material, das McNeill ständig bereithält, ohne es allerdings wirklich auszuwerten. Das Konzept der Transformationsgrammatik kann durch diese Untersuchung, die über den rein linguistischen Bereich hinaus sich selbst als empirische Psycholinguistik begreift, nicht gestützt werden.

Jürgen Ellerbrock (Siegen)

Otto, Karl F.: Die Sprachgesellschaften des 17. Jahrhunderts. Sammlung Metzler, Bd. 109. Metzlersche Verlagsanstalt, Stuttgart 1972 (75 S., br., 18,80 DM).

Stoll, Christoph: Sprachgesellschaften im Deutschland des 17. Jahrhunderts. List Verlag, München 1973 (235 S., br., 12,80 DM).

Die während des Dreißigjährigen Krieges gegründeten deutschen Sprachgesellschaften verfolgten im wesentlichen die Absicht, mit literarischen und sprachwissenschaftlichen Arbeiten die nationalstaatliche Idee in einer Zeit aufrechtzuerhalten, in der die Zersplitterung Deutschlands und die Schwäche des deutschen Bürgertums die Realisierung eines deutschen Nationalstaats unmöglich machten. Politisch handlungsunfähig, trafen sich Bürgerliche und fortschrittliche Adelige in den Gesellschaften, die man ganz bewußt — durch die Verleihung von Decknamen — von Klassenunterschieden freizuhalten versuchte. Nur vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund ist eine angemessene Beurteilung der Gesellschaften und ihrer Leistungen für die Entwicklung der deutschen Sprache möglich.

Den Anspruch, die Sprachgesellschaften in ihrem historischen Kontext zu untersuchen, haben die beiden hier besprochenen Bände nicht. Vor allem Otto beschränkt sich auf die Zusammenstellung der wichtigsten Daten. Er gibt einen kurzen Überblick über Entstehung und Geschichte der bedeutendsten Gesellschaften mit besonderer Berücksichtigung der beiden wohl einflußreichsten unter ihnen, der „Fruchtbringenden Gesellschaft“ und der „Tannengesellschaft“. Otto beschreibt Aufnahmeverfahren und Satzungen der einzelnen Gesellschaften, nennt ihre Mitgliederzahlen und läßt jeweils einen Kurzbericht zur Forschungssituation folgen, an den sich eine Bibliographie anschließt, die die wichtigste Sekundärliteratur enthält. Nur am Rande erwähnt werden die italienischen und holländischen Vorbilder der Gesellschaften. Die Wirkung der Sprachgesellschaften beschränkt Otto auf ihre rein sprachwissenschaftlichen Beschäftigungen, erwähnt werden Beiträge zur Grammatik und Rechtschreibung

sowie die große Bedeutung, die Übersetzungsproblemen im Zusammenhang mit deutschen Wortneubildungen zugemessen wurde. Auf ihre politische Wirkungsgeschichte, die sich gut an späteren Gründungen von Sprachgesellschaften belegen ließe, geht er nicht ein: die Neugründungen werden lediglich konstatiert.

Der Band von Stoll gliedert sich in zwei Teile: im ersten Teil wurden Texte zusammengestellt, die einen Überblick über die Publikationen der Sprachgesellschaften vermitteln sollen; hier finden sich Satzungen, Korrespondenzen, Schriften zur Poetik und zur Sprachreinigung sowie Arbeiten, die sich mit der Situation Deutschlands im Dreißigjährigen Krieg auseinandersetzen. Der zweite Teil enthält einen Bericht zur Forschungsgeschichte in Form einer ausführlich kommentierten Bibliographie, der Auskunft über die zu den Gesellschaften existierende Sekundärliteratur und über die Quelleneditionen gibt. Unklar bleibt allerdings die Einteilung der Literatur nach literaturgeschichtlichen, sprachwissenschaftlichen, geistesgeschichtlichen und dokumentatorischen Gesichtspunkten, da sich vor allem für die ersten drei Punkte keine eindeutigen Abgrenzungskriterien angeben lassen.

Stoll selbst bezeichnet die Forschungsgeschichte zu den Sprachgesellschaften als ein Musterbeispiel für die „Wechselwirkung zwischen politischer und geisteswissenschaftlicher Aktualität“ (150), was er an den unterschiedlichen Einschätzungen, die die Sprachgesellschaften in einer dreihundertjährigen Forschungsgeschichte gefunden haben, auszuweisen versucht. Da ist zunächst das Verhältnis von Forschungszielen und Bewertungskriterien zu nennen: Das Urteil über die Sprachgesellschaften fällt weitgehend negativ aus, wenn es sich um eine kritische Auseinandersetzung mit ihren ästhetischen und sprachwissenschaftlichen Leistungen handelt; diesen Einschätzungen liegt allerdings meist ein normatives Ideal — etwa die Poetik der deutschen Klassik — zugrunde. Positiv sind die Bewertungen, wenn die politischen Motivationen der Sprachgesellschaften in den Vordergrund des Forschungsinteresses treten, und dies war, wie Stoll nachweist, dann der Fall, wenn chauvinistische Lösungen der deutschen nationalen Frage auf der Tagesordnung standen: zu nennen wäre hier die Literatur über die Gesellschaften nach der Reichsgründung 1871, während des ersten Weltkriegs und während des Nationalsozialismus.

Stolls Forschungsbericht verläuft chronologisch und beginnt mit literaturgeschichtlich orientierten Arbeiten vom 17. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Neben dichtungstheoretischen Beiträgen, Quellen- und Briefwechselformen wird bereits von Gervinus die Verbindung von politischen und literarischen Interessen in den Arbeiten der Sprachgesellschaften angesprochen, ein Beispiel für die Bejahung des nationalstaatlichen Gedankens noch ohne die nach 1871 üblichen chauvinistischen und nationalistischen Züge. Den Zusammenhang von zeitgeschichtlichem Kontext, Forschungsinteresse und Interpretation des Materials macht Stoll vor allem an den von

ihm unter dem Titel „Sprachwissenschaft“ zusammengefaßten Beiträgen der Sekundärliteratur deutlich, die nach 1871, im ersten Weltkrieg und während des Nationalsozialismus geschrieben wurden. Die Behandlung „sprachwissenschaftlicher“ Fragestellungen bei den Gesellschaften ist hier hauptsächlich auf die Untersuchung der Sprachreinigungsbewegung („Purismus“) konzentriert, an der sich nach Meinung der Autoren die Leistung der Sprachgesellschaften zur Förderung deutschen Gedankengutes am anschaulichsten exemplifizieren läßt. Als beispielhaft für diese Richtung greift Stoll die Dissertation von Wolff über den Purismus aus dem Jahre 1888 heraus, zu der er schreibt: „Die hier anklingende Terminologie wird maßgeblich für die Hauptmasse der in den folgenden Jahrzehnten erscheinenden Literatur zu den Sprachgesellschaften.“ (165).

Stoll behandelt im folgenden die sich neben der deutschnationalen Interpretation konstituierende „geisteswissenschaftlich“ orientierte Forschungsrichtung, die in den Sprachgesellschaften humanistisch-weltbürgerlich geprägte Vorläufer der Freimaurerbewegung sah, die Sprachpflege nur zur Verschleierung ihrer eigentlichen Interessen betrieben. Diese Ansicht hat vor allem der Vorsitzende der 1892 gegründeten Comenius-Gesellschaft, Ludwig Keller, vertreten. Sie wird in dieser ausschließlichen Formulierung zwar bestritten, doch betont etwa auch Vieter (1928) die Bedeutung der Gesellschaften für die Entstehung eines deutschen Bildungsbürgertums und seine Verbindung mit literarisch und wissenschaftlich interessierten Adelskreisen. Die Sprachgesellschaften erscheinen hier als „Wurzeln der nationalen Bildungsidee“ (176), eine Interpretationsrichtung, die sich bis zu Weisgerbers (1948) Sicht von der Sprache als „letztem Einiungsglied“ (183) in Zeiten des nationalen Niedergangs verfolgen läßt.

Es wirkt wie eine Verlegenheitslösung, daß Stoll auch die nach seinen eigenen Worten „literatursoziologisch“ ausgerichtete Untersuchung der „Fruchtbringenden Gesellschaft“ in der DDR-Literaturgeschichte unter die geisteswissenschaftlichen Beiträge einreicht. Vielleicht liegt es daran, daß die neueren westlichen Beiträge keinen eigenen Ansatz für eine Neueinschätzung der Sprachgesellschaften entwickelt haben, sondern sich bisher hauptsächlich auf die Erstellung von Bibliographien und auf Quelleditionen beschränkten.

Sylvia Zisterer (Berlin/West)

Storz, Gerhard: Sprachanalyse ohne Sprache. Bemerkungen zur modernen Linguistik. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975 (90 S., br., 12,— DM).

Storz, ehemaliger CDU-Kultusminister von Baden-Württemberg, postuliert ein „Mitspracherecht des Sprachfreundes“ (7) bei der Beurteilung linguistischer Theorien. Dieser zeichnet sich neben der „Kennerschaft“ (8) eines Philologen besonders durch seine „Lust zur

Sprache“ (8) aus: „Sprachkenntnis vertieft sich ihm zur Sprachempfindlichkeit, die nicht nur auf das mit Wörtern Gemeinte reagiert, sondern auch auf ihr Gewicht, auf ihren Klang und gewissermaßen auf ihren Geschmack“ (8). Auf Grundlage dieser Kriterien stellt sich für den Autor die Aufgabe, „die Sprachlehre in den Schulen nicht länger allein den didaktischen und sprachwissenschaftlichen Fachleuten zu überlassen“ und sich „um deren Theorien zu kümmern“ (10). Vier Bereiche sprachlicher Untersuchungen werden mit kritischen Bemerkungen versehen: Grammatiktheorie (11—42), „Linguistik der Kommunikation“ (43—59), Textlinguistik (60—68) und literaturwissenschaftliche Stilforschung (69—89). Zum Beweis für das „wichtiguerische, schwerfällige Neu-Barock der Fachsprache“ (28), das „scheußliche Linguisten-Esperanto“ (28), macht er sich die Mühe, Aufzählungen willkürlich gesammelter linguistischer Fachtermini in den Text einzustreuen, die weder untereinander in einem inhaltlichen Zusammenhang stehen noch mit dem Text korrelieren (vgl. 27, 51, 65). Werden auch mitunter ziemlich krampfhaft und dabei oft fehlerhafte Versuche einer Übersetzung von Fachbegriffen in die Alltagssprache unternommen — so wird z. B. der Begriff des Codes durch „Materiallager“ (45) ersetzt, was bestenfalls das Repertoire meinen könnte, oder der idealisiert eingeführte Chomskysche Kompetenzbegriff mal mit „unsere Sprachkenntnis“ (41), mal mit „angeborene(r) Sprachsin(n)“ (20) jeweils eher metaphysisch gedeutet —, richtet sich einer der Hauptvorwürfe von Storz doch weniger gegen die Fremdwort-Verwendung als vielmehr gegen die „ständige Ausweitung“ (26) linguistischer Begrifflichkeit und damit auch gegen die Ausweitung von linguistischem Gegenstandsbereich und Erkenntnisinteresse.

Bei der Betrachtung über „die Grammatik und die Grammatiken“ (11 ff.) beklagt der Autor zwei Dinge: den Angriff gegen *die* Grammatik, deren „Autorität für uns durch eine von den Sprachforschern erteilte Belehrung nicht im mindesten erschüttert werden konnte, ... (denn) wir respektierten sie nicht nur, sondern liebten sie auch“ (11); den „Aufwand an Prozeduren“ (40) der modernen Grammatiktheorien, deren „Luzidität“ (40) über die Erkenntnis der alten Schulgrammatik nicht hinausginge. Die Zielrichtung von Sprachanalysen müsse der Literatur gelten, der Stilforschung und der Interpretationslehre: „Erst im Zusammenwirken mit einem *Ganzen* gewinnen sprachliche Eigentümlichkeiten ihren Ausdruckswert ... Es ist *Intuition*, der sich solche *Totalität* darbietet und aufschließt“ (87; Hervorhebung H. Sch.).

Storz nimmt in seiner Schrift keinerlei Kenntnis von der Entwicklung der Sprachwissenschaft und den innerwissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Bedingungsfaktoren dieser Entwicklung. Die Forderung nach kontrollierbaren methodischen Prinzipien, die damit einhergehende Fundierung eines *rationalen Sprachbegriffs*, was den eigentlichen Fortschritt in der Sprachwissenschaft der vergangenen Jahrzehnte darstellt, wird ignoriert; mit dem Vorwurf gegen natur-

werden könnte, richtete er sich gegen die Betonung axiomatischer und hypothetisch-deduktiver Methoden im linguistischen Strukturalismus — wird nicht etwa eine Reduktion gesellschaftlicher Fragestellungen kritisiert, sondern gerade die Rationalität des Sprachwissenschaftliche Methoden in der Linguistik (16 ff.) — der geteilte griffs. Konnte innerhalb der bildungspolitischen Reformbestrebungen seit Ende der sechziger Jahre ein an der ‚Dichtersprache‘ orientierter Sprachbegriff für den Deutschunterricht immer mehr verdrängt werden, will Storz diese Entwicklung in restaurativer Absicht zurückdrehen. Damit werden (wieder einmal) „Sprachfreudigkeit“ und „Geschick ... im Umgang mit der Sprache“ ein Kriterium für „Begabung“ (56).

Die Untersuchung von Storz verhindert bereits im Ansatz die Möglichkeit zur rationalen Beurteilung linguistischer Theorien; von daher könnte sie als unbrauchbar beiseite gelegt werden. Sie bedarf aber kritischer Kenntnisnahme insofern, als sie unter dem Deckmantel vorgetäuschter Wissenschaftlichkeit Argumentationshilfen für konservative Bildungspolitik bereitstellt.

Harro Schweizer (Berlin/West)

Brackert, Helmut, und Walter Raitz (Hrsg.): Reform des Literaturunterrichts. Eine Zwischenbilanz. edition suhrkamp 672, Frankfurt/M. 1974 (267 S., br., 8,— DM).

Die in den sechziger Jahren infolge der gesellschaftlichen Entwicklung notwendig gewordene Umstrukturierung der Leistungsanforderungen an schulische Bildung hat gerade in bezug auf den Deutschunterricht zu einer Fülle von Veröffentlichungen um dessen Aufgaben, Zielsetzungen und Funktionen geführt, deren Zahl heute bereits fast unübersehbar geworden ist. Die Autoren der acht Aufsätze des vorliegenden Bandes fassen die Kernpunkte dieser Diskussion zusammen und analysieren die Tendenzen der Reformbestrebungen. „Zwischenbilanz“ bedeutet hier nicht nur Summierung des Vorhandenen, sondern gleichzeitig auch Kritik und Formulierung weiterführender Ansätze.

Die ersten beiden Aufsätze befassen sich mit den Intentionen und Grundlagen der staatlichen Reformbestrebungen, der eine, indem er Lehrpläne und Rahmenrichtlinien zum Literaturunterricht im Kontext der weiteren „Reform im Ausbildungsbereich und der ihr zukommenden gesamtgesellschaftlichen Funktion“ (29) analysiert (H. Christ / H. Holzschuh: „Literaturunterricht zwischen Anpassung und Widerstand“); der andere, indem er die spezifischen Anforderungen an das Fach im System der technokratischen Bildungsreform untersucht und ihnen Umriss für einen „kritischen Literaturunterricht“ gegenüberzustellen versucht (W. Raitz: „Technokratischer und kritischer Literaturunterricht“). D. Seitz („Zur gegenwärtigen Diskussion über das Problem der literarischen Bildung“) erarbeitet den

politischen Stellenwert der Neuformulierung des Bildungsbegriffes anhand von Didaktiken und programmatischen Äußerungen; I. Degenhardt ("Tendenzen des ‚kompensatorischen‘ Literaturunterrichts") diskutiert die „prospektiven Entwürfe, den Stellenwert von Literatur unter bildungspolitischen Zielvorstellungen von Chancengleichheit und sozialer Gerechtigkeit neu zu bestimmen“ (126).

Einen zweiten Schwerpunkt des Bandes bildet die Kontroverse um die Stoffauswahl; einmal in bezug auf die zu verwendende und verwendbare Literatur (H. Brackert: „Literarischer Kanon und Kanon-Revision“), zum anderen in bezug auf die Einbeziehung des weiteren Bereichs der Massenkommunikationsmedien, verstanden als Abschaffung, Erweiterung oder Veränderung des Literaturunterrichts (P. Gorsen / J. Paech: „Vom kritischen Literatur- zum emanzipierten Medienunterricht“).

E. Dingeldeys Aufsatz („Projektunterricht als didaktisches Problem“) folgt insofern nicht ganz dem Konzept des Bandes, als er weniger Diskussionslinien als vielmehr an einer konkreten Konzeption und einem Beispiel Möglichkeiten aufzeigt, den Projektunterricht für das Fach Deutsch nutzbar zu machen.

Der letzte Aufsatz (D. Arendt: „Literaturdidaktik und Fachwissenschaft“) versucht nicht nur eine „historische Skizze der permanenten Krise der sich resignativ isolierenden Literaturwissenschaft, entwickelt an der Auseinandersetzung mit der ihr impliziten und sich mehr und mehr verselbständigenden Didaktik“ (229), sondern zeigt auch gleichzeitig die Ansätze für eine Neubewertung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen Fachdidaktik und -wissenschaft auf der Grundlage ihrer gesellschaftlichen Funktion.

Teilweise ergeben sich zwischen den Ergebnissen der Aufsätze größere Differenzen (so z. B. in der Diskussion um den Literaturbegriff bei Degenhardt und Brackert), die wiederum zum Teil auf — wenn auch nicht grundlegend — unterschiedliche theoretische Ansätze der einzelnen Autoren hinweisen: so kritisiert Brackert (142 ff.) die Begrifflichkeit des Robinsonschen Curriculum-Entwurfs (andere Modelle werden in dem Band leider gar nicht erwähnt), Dingeldey dagegen übernimmt sie (206 f.) für ihr Konzept. Besonders deutlich wird diese theoretische Divergenz bei der Frage nach den Möglichkeiten eines kritischen Unterrichts unter den gegenwärtigen Bedingungen. Während Christ/Holzschuh in ihrem Resümee vor übertriebenen Illusionen warnen, und die Einschätzung, „daß Versuche, auf dem Wege der Bildungsplanung zur Überwindung schlechter gesellschaftlicher Realität beitragen zu wollen, weitgehend zum Scheitern verurteilt sind“ (38), die Zurücknahme der hessischen Pläne quasi voraussieht, diskutiert Raitz Möglichkeiten, kritischen Literaturunterricht, der die „spezifischen Dysfunktionalitäten“ des Systems nutzt, „als systemkritische Alternative“ (75) zu installieren. Problematisch ist gerade dieser Aufsatz vor allem deswegen, weil sein Ansatz — die Notwendigkeit einer umfassenden Einschätzung und Kritik technokratischer Bildungsreform — nicht konsequent ausgeführt wird:

fraglich ist, ob beispielsweise Habermassche Kategorien, die ob ihrer Ambivalenz selbst schon zum Teil wieder Eingang in technokratische Modelle gefunden haben, hinreichend zur Kritik an solchen Reformbestrebungen taugen, und ob systemtheoretische Bestimmungen von Offe in dieser Form geeignet sind, gesellschaftliche Veränderungsmöglichkeiten zu beschreiben, abgesehen von ihrer Verkürzung bei einer Projektion auf den Literaturunterricht.

Zwei entscheidende Mängel des Bandes liegen allerdings nicht in den Beiträgen, sondern in seiner Gesamtkonzeption. Obwohl bereits die isolierte Betrachtung des Deutschunterrichts die Diskussion um die Aufhebung der traditionellen Fächertrennung und damit auch weitere wesentliche Kritikpunkte außer Acht läßt, haben sich die Herausgeber aus pragmatischen Gründen noch weiter beschränkt auf den Bereich des Literaturunterrichts. Besser wäre es sicher gewesen, statt eines vorab pauschal formulierten Unbehagens (7/8) zumindest die gemeinte Verbindung von Sprach- und Literaturunterricht bereits hier (ein angekündigter zweiter Band ist noch nicht in Sicht) in einem eigenen Beitrag zu thematisieren.

Gravierender noch scheint mir aber zu sein, daß die Bilanz nur auf der Ebene von theoretischen Aussagen über mögliche Unterrichtsgestaltung in Entwürfen, Plänen und Didaktiken, nicht aber auf der Ebene der täglichen Praxis des Deutschlehrers, ihrer Bedingungen und Konsequenzen, vorgenommen wird. Dadurch, daß die Umsetzung pädagogisch-politischer Forderungen und Projekte in die Schulk Wirklichkeit mitsamt der daran notwendigen Kritik ausgespart wird, entsteht eine Diskrepanz, die auch einzelnen Autoren bewußt ist. So E. Dingeldey: „Ich weiß, daß ich von fast Utopischem rede . . .“ (218).

Wolfgang Griep (Bremen)

Bohrer, Karl-Heinz: *Der Lauf des Freitag. Die lädierte Utopie und die Dichter. Eine Analyse.* Reihe Hanser Bd. 123, München 1973 (141 S., br., 8,80 DM).

Die wichtigste der im Vorfeld dieser Untersuchung entschiedenen Prämissen ist die These, daß die Zeit sozial und politisch einlösbarer Utopie-Entwürfe vorbei, schon jetzt zum „Märchen“ geworden sei. Besonders mit Blick auf Ernst Bloch wird lapidar das „Ende der Utopie als Geschichtsphilosophie“ konstatiert; gegen sie sei die Erfahrung der bis dato realisierten Utopien getreten. Auch bei Schriftstellern wie H. M. Enzensberger entleerten sich die konkreten Inhalte ihrer politischen Bestimmtheit; bei anderen, wie Gustafsson, Born, Widmer, lasse sich der utopische Sinn nur mehr in der Suggestion einfacher, sinnlicher Sprache erfahren.

Blochs Utopie-Begriff ist nach Bohrer nicht mehr anwendbar. An seine Stelle tritt die (nicht zu unscharfe, zu ängstlich etymologische?) Definition Mannheims: „Utopisch ist ein Bewußtsein, das sich mit

dem es umgebenden Sein nicht in Deckung befindet.“ Sofern die gegenwärtige westdeutsche Literatur überhaupt noch utopische Gehalte realisiert — nach Bohrer leistet sie dies überwiegend nicht —, gelingen sie nicht mehr als ideologische Konzeption. Die unvermittelte Utopie am Ende von Walsers „Gallistl'scher Krankheit“ gewinne ihre utopische Qualität weniger von ihrer inhaltlichen Füllung her (sozialistische Brüderlichkeit) als wegen ihres blitzartigen Eintritts: zu verstehen als „chiliasmatische Utopie, die ihre Verwirklichung als etwas direkt Bevorstehendes glaubt“ (44). „Dem ideologischen Zensor wird sich das Ganze möglicherweise darstellen als ein Rückfall des Bewußtseins von einer Sache zum bloßen Traum davon, wie es Karl Marx in einem Brief an Ruge vom September 1843 formulierte. Die Pointe aber ist, daß wir diese Sache noch nie besessen haben“ (62).

Die zweite, reichlich, wenn auch kaum bis zur Evidenz diskutierte These des Buches faßt der Autor in die Sätze: „Das utopische Element ist konstitutiv für Fiktion.“ Und: „Historisches Bewußtsein erst ermöglicht es.“ (85) Bohrer versucht die hier behauptete Interdependenz e contrario am Beispiel von Grass' Roman „Örtlich betäubt“ zu verifizieren. Er konstatiert bei Grass einen Mangel an „zeitreflektierender Intelligenz“, der sich poetisch als Detailrealismus ohne historische Perspektive äußert. Grass, der Anwalt des Machbaren, geht mit seinem fiktionalen Realismus, gerade weil sich dieser gegen das Utopische als das angeblich Unreife richtet, selber an der Realität vorbei; der Roman versacke im augenlosen Detail. Das Gegenbeispiel ist die Kunst des europäischen Surrealismus, wie ihn Bohrer mit Benjamin versteht: als bildgewordener, poetischer Widerstand und Protest gegen verdinglichte Vernunft, als geschichtliche Standortbestimmung der spätbürgerlichen Intelligenz im Felde imaginativer Realisationen.

Wie ein roter Faden zieht sich durch dieses Buch die Aversion gegen den literarischen Realismus: Realismus ist nicht modern; er ist nicht poetisch, weil nicht utopisch in Bohrers Sinn, dessen Poetologie auf die deutsche Frühromantik als der ersten Konzeption des späteren „Modernen“ in der Literatur rekurriert. Gibt es doch nach Bohrer die Form einer spezifisch poetischen Erkenntnis, einer poetischen Welterfahrung sui generis, die sich im Inkommensurablen der Dichtung fassen läßt, in dem fiktionalen „Mehr“ jenseits objektiver Widerspiegelung.

Die interpretatorisch besten Passagen des Buches finden sich im Kapitel „Der Lauf des Freitag“, in der Analyse von Defoes Robinson-Mythos. Bohrer versucht nachzuweisen, daß der Robinson-Roman weder als pädagogische noch als politische Utopie verstanden werden könne. Der utopische Gehalt liege vielmehr in der momentartigen Reaktionsweise Robinsons, in seinem punktuellen Handeln ohne Gewißheit, das sich am Erfordernis der Situation orientiert. „Eigentlich“, d. h. nach den Maßstäben einer wissenschaftlichen Psychologie, hätte Robinson nicht überleben können. Es handelt sich also um eine

„hypothetische Überlebensgeschichte“. Die punktualisierende Wahrnehmung Robinsons antizipiert je und je die Rettung, baut sie in den Alltag ein. Und eben dies: Antizipation der Rettung ohne verbürgte und objektivierte Gewißheit, punktuelle Reaktion einer auf sich zurückgeworfenen Subjektivität sei das „Bestimmungsmerkmal unserer eigenen Lage“ (122).
Helmuth Widhammer (Regensburg)

Knilli, Friedrich, u. a. (Hrsg.): Medienmagazin I. Im deutschen Reich der Zwerge, Riesen und Schutzengel. Carl Hanser Verlag, München 1974 (270 S., br., 14,80 DM).

Das neue, im Hanser-Verlag erscheinende Medienmagazin macht sich zur Aufgabe, gegenüber der bisherigen Separierung in Literatur-, Theater-, Filmmagazine usw. auf den längst realisierten Medienverbund mit einem medienübergreifenden Magazin adäquat zu reagieren. Neben zumindest für spätere Nummern vorgesehenen Informationen über Kapitalbewegungen auf dem Mediensektor, über die Arbeitssituation der Medienarbeiter oder über politische Einflüsse soll die gemeinsame Klammer für das jeweils zusammengestellte Primär- und Sekundärmaterial eine inhaltliche sein: Thema des Medienmagazins I ist der Wunderglaube.

Zu viel verspricht bereits die Überschrift des I. Teils: „Allgemeine Aspekte des Irrationalismus“, einmal weil sich die dann folgenden Aufsätze ausschließlich auf die christliche Variante des Irrationalismus beziehen, vor allem aber weil gegenüber einer primär *objektivistischen Betrachtungsweise* (besonders bei Robert Steigerwald: „Zur marxistischen Theorie und Kritik der Religion“) der sozialpsychologische Aspekt, mit dem *Akzent auf der subjektiven Seite*, ausgeklammert bleibt bzw. hilflos beschreibend allenfalls angedeutet wird. Steigerwald stellt geläufige Marx-/Engels-Zitate zusammen, denen seine Aktualisierungsversuche nichts hinzufügen. Gegen Garaudy, der neben der Religionskritik als Ideologiekritik eben auch an die gleichfalls bei Marx und Engels thematisierte Möglichkeit des sozialen Protests im religiösen Glauben erinnert hat, insofern die Sehnsucht nach einem anderen Leben in den christlichen Versprechen von Liebe oder Gerechtigkeit ihren Ausdruck findet und gegebenenfalls in politische Aktivität umschlägt, demgegenüber also liegt Steigerwalds Interesse ausschließlich in der Offenlegung des ideologischen und sozialreaktionären Charakters der Religion.

Umso erstaunlicher nach diesem programmatischen Einleitungsbeitrag ist es dann, wenn die darauf folgende Analyse der „neuen bildpost“ völlig immanent bleibt: Die Verfasser sind Teilnehmer eines Arbeitskreises in einer katholischen Bildungsstätte; ihre Leitfrage lautet: „Was erwartet der mündige Christ von einer christlichen Presse?“ (49).

Neben Auszügen aus Religionsbüchern, aus Broschüren über Lourdes usw. sowie weiteren Aufsätzen zum Thema Christentum und Massenmedien bilden einen zweiten Schwerpunkt der Sammlung die „Zwerge, Riesen und Heilige(n) im Dienst des Kapitals“. Dominiert wird dieser Teil über Werbung, speziell Werbefiguren, von Knillis material- und einfallsreicher Beschreibung des „großen Warentheaters“ (86): feierliche Inszenierung von Waren wie in Kirchenräumen; „Warenmenschen“, angefangen beim Reifenmann von Michelin; mythologische Figuren oder analoge Neuschöpfungen der Warenregisseure.

Das Medienmagazin wendet sich „insbesondere an Schüler, Studenten und Lehrer im Schul- und Hochschulbereich und in der Erwachsenenbildung“ (8).

Gemessen an diesem Anspruch ist der letzte Teil des Magazins („Berichte aus Schule, Hochschule und den Medien“) sehr dürftig; die Teile IV und V werden ihm der *Konzeption* nach gerecht. Sie enthalten längere Einzelbesprechungen (z. B. von „Jesus Christ Superstar“ oder von Haugs „Kritik der Warenästhetik“) und kommentierte Auswahlbibliographien zu den in den vorangegangenen Kapiteln behandelten Problemkomplexen bzw. Genres: Kirche und Massenmedien, religiöse Gebrauchsliteratur, Werbung, Comics. Was die *Auswahl* selbst betrifft, so fragt sich angesichts der postulierten Anleitungsfunktion des Magazins, wieso grundlegende Arbeiten über Massenkommunikation, z. B. die von Zoll und Hennig, fehlen oder in der Rubrik „Medien und Unterhaltung“ die entsprechenden Veröffentlichungen der Frankfurter Schule bis hin zu Negt/Kluges „Öffentlichkeit und Erfahrung“, während im Umfeld Kirche und Medien akribisch recherchiert wurde. Mißt man auch noch Erwin Reiss' vertiegt-schwierige Interpretation (vgl. besonders S. 178/79) der neuen Comic-Heldin Lucifera an dem zitierten Vorsatz, so verdichtet sich der Eindruck, daß zunächst einige Einzelarbeiten herausgegeben werden sollten und das editorische Gerüst ‚für den Unterricht‘ dann im nachhinein notdürftig darum herum gebaut wurde.

Karin Buselmeier (Heidelberg)

Hunscha, Christa: *Struwelpeter und Krümelmonster*. Die Darstellung der Wirklichkeit in Kinderbüchern und Kinderfernsehen. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1974 (176 S., br., 4,80 DM).

Was schon die bunte Illustration des Deckblatts verspricht, das wird im nachfolgenden Text gehalten: Es wimmelt nur so von Hexen, Ungetümen, Mollis und Dollis. Die Akteure von ca. 150—200 Kinderbüchern und ungefähr zehn Fernsehserien werden in ununterbrochener Abfolge durch kurze Inhaltsangaben ihrer Geschichten vorgestellt und ‚reihenweise‘ ideologiekritisch sortiert.

Ziel dieser Untersuchung ist es, dazu beizutragen, „die Augen für doktrinäre Tendenzen in scheinbar lustigen Kinderbüchern und Kindersendungen zu öffnen und Hilfen für die Beurteilung von Kinderliteratur zu geben“ (Vorwort). Sich von dem Begriff der ‚Phantasie‘ distanzierend, den das Gros der Kinderbücher beinhaltet und der nach Hunscha ein „Ablenkungsmanöver von der Wirklichkeit“ darstellt (12), erhebt sie zum Maßstab ihrer Kritik M. Schedlers Begriff der ‚sozialen Phantasie‘, „die darauf aus ist, realen Lebensraum zu erweitern, reale Bedürfnisse auszuleben, spontane Kräfte des Menschen freizusetzen, voller Vertrauen in stabile Glücksmöglichkeiten“ (12).

Realistische Kinderbücher bzw. -sendungen sollen zeigen, welche Faktoren die Entwicklung und das Ausleben von „Liebe, Verständnis, Vertrauen, Sinnlichkeit, Genußfähigkeit“ (Vorwort) in unserer Gesellschaft verhindern und ansatzweise Perspektiven andeuten, um diese Faktoren zu beseitigen.

Als diesem Anspruch genügend werden im Verlauf der zahlreichen Einzelanalysen lediglich ungefähr ein Dutzend Kinderbücher und eine einzige Fernsehserie, die „Rappelkiste“, befunden. Entscheidendes Hindernis für den sinnvollen Einsatz der Untersuchung als Orientierungshilfe im kaum überschaubaren Medienangebot ist es nun jedoch, daß Hunscha von den „wahren menschlichen Bedürfnissen“ ausgeht, „die den Wunsch, seinen Mitmenschen zu beschädigen und auszubeuten“, ausschließen — Bedürfnissen, die im Kind noch vorhanden sind und erst im Laufe des Erwachsenwerdens — auch mit Hilfe der kindlichen Lektüre und des Fernsehens — zerstört werden (Vorwort).

Die Annahme einer derartigen ontologischen Größe ‚wahrer menschlicher Bedürfnisse‘ setzt das Kind in einen Ausnahmezustand, in dem es sich real nicht befindet. Das hat zur Konsequenz, daß Hunscha der Frage aus dem Weg geht, wie man die konstatierbaren Interessen der Kinder gerade an den abqualifizierten, da grausamen, unmenschlichen und verlogenen Inhalten von Büchern und Sendungen aufgreifen will. Zur Beantwortung dieses Problems gehörte auch die Fragestellung, welche Auswirkungen die Rezeption fiktiver Geschichten — ob realitätsfernen Klamauk oder blindwütige Aggressionsentladungen beinhaltet — auf die Kinder überhaupt hat. Zudem wäre hierfür eine Differenzierung nach den verschiedenen Medien notwendig.

Theoretische Erörterungen dieser Art werden jedoch nur vereinzelt angestellt; obwohl einige interessante Überlegungen zum Beispiel zur Funktion von Tiergeschichten in Hinblick auf die Propagierung von Triebverzicht oder Ersatzbefriedigung (z. B. 67 ff., 110) erörtert werden, bleiben diese und ähnliche Funktionsbestimmungen der aus den Geschichten herauskristallisierten propagierten Verhaltensmuster spekulativ, da eben grundlegende Fragen in bezug auf die kindliche Bedürfnis- und Interessenentwicklung und den gesellschaftlichen Bedingungs Zusammenhang nicht thematisiert werden.

Hunscha läßt zu sehr die Widersprüchlichkeiten der Inhalte selbst und die Rahmenbedingungen, in denen diese Inhalte produziert und vor allem rezipiert werden, außer acht, so daß die intendierte Hilfestellung zur Beurteilung von Kinderliteratur und Kinderfernsehen sich letztlich eher zur Erzeugung von Hilflosigkeit auswächst.

Margitta Mieke (Marburg)

Soziologie

Heinz, Walter R., u. Peter Schöber (Hrsg): Theorien kollektiven Verhaltens. Beiträge zur Analyse sozialer Protestaktionen und Bewegungen. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1972, Bd. 1 (231 S., br., 9,80 DM) — zit. 1; Bd. 2 (200 S., br., 7,80 DM) — zit. 2.

Smelser, Neil J.: Theorie des kollektiven Verhaltens. Hrsgg. u. eingel. von W. R. Heinz, W. Kaupen u. P. Schöber. Verlag Kiepenheuer und Witsch, Köln 1972 (461 S., br., 48,— DM) — zit. 3.

„Zu der in Deutschland mit Engagement geführten Auseinandersetzung über Bürgerinitiativen, Protestaktionen und Radikalismus und ihren Zielsetzungen“ wollen die Bielefelder und Bremer Soziologieprofessoren Schöber und Heinz durch „systematisch formulierte Überlegungen aus der Theorie des kollektiven Verhaltens beitragen“ (1, 8). Mit der Herausgabe einer zweibändigen Aufsatzsammlung und der Übersetzung von Smelers „Theorie des kollektiven Verhaltens“ bemühen sie sich, theoretische Ansätze (vornehmlich aus der amerikanischen Soziologie) vorzustellen, die helfen sollen, eine „gründliche Analyse“ (Umschlagtext) globaler, spontaner Massenaktionen in Angriff zu nehmen.

Im 1. Band des Readers liefern die Herausgeber in der „Einleitung“ einen Überblick über die Soziologie kollektiven Verhaltens seit Le Bons „Psychologie der Massen“ bis zu Smelers Werk (1, 9—12, 16—25). Die ausgewählten Aufsätze (zus. gefaßt 1, 32—44), gegliedert in „Ansätze zur Theorie“, „Analyse von Protestaktionen“, „Analyse sozialer Bewegungen“ und „Gesamtgesellschaftliche Perspektiven“, repräsentieren gegenwärtige theoretische und empirische Bemühungen vor allem um die Erfassung von Rassenunruhen und Studentenprotest in den USA.

Das Feld des „kollektiven Verhaltens“ wird vorgestellt als a) der Bereich jener Phänomene „eher episodenhafter Erscheinungsformen wie Unruhen, Mob-Aktionen, Paniken, oder Modewellen“, „Verhaltensweisen . . ., die den in der Gesellschaft institutionalisierten Normen nicht entsprechen“ (1, 7) und b) als der Bereich der sozialen Bewegungen. Die Herausgeber übernehmen dabei die Aufteilung des

Feldes in „drei prominente Modelle“ (1, 17) von Ralph Turner (1, 127 ff.): in die Ansteckungshypothese (1, 17—18) der Tradition Le Bons und Freuds, die Konvergenzannahme (F. Allport, Berkowitz u. a.; 1, 19—21) und die Normentstehungstheorie Turners (1, 21—24). Smelers Buch wird als „vorläufiger Schlußpunkt der definitorisch-analytischen Bemühungen“ (1, 24) sozusagen als viertes Modell angehängt.

Um den Stellenwert, die Fragestellung und die Reichweite dieser Ansätze einer Teilsoziologie beurteilen zu können, wäre es — gerade für eine Einführung — sinnvoller gewesen, die theoretischen Aufsätze und Modelle in die hauptsächlichen Strömungen der bürgerlichen Soziologie einzuordnen. So sehen sich die Autoritäten dieser Theorie — wie Herbert Blumer, das Ehepaar Lang und Ralph Turner — vornehmlich dem „symbolisch-interaktionistischen“ Paradigma verpflichtet, wenn sie den Gegenstandsbereich als einen kollektiven Prozeß des Neudefinierens „unstrukturierter, unstabiler Situationen“ untersuchen (1, 10, 22).

In der Betonung des „unermesslichen Interaktionsprozesses“ vertreten sie eine idealistische Konzeption des nur-soziokulturellen Wandels: „elementare“ spontan-dramatische Aktionen konstituieren gesellschaftliche Wirklichkeit ideell neu, indem sie alte Normen durchbrechen und „versuchsweise“ neue Verhaltensmuster aufbauen, unterliegen dabei aber selbst der Definition durch die Umwelt (Turner 1, 124 f., 167 ff., Grimshaw 210 ff.) und haben um ihre Durchsetzung zu kämpfen (Blumer 2, 157 ff.).

Die emphatische Betonung permanenten Wandels durch Neudefinitions-Prozesse sollte allerdings nicht über die interaktionistische Hilflosigkeit hinwegtäuschen, den strukturellen Ursprung, gesellschaftlichen (Klassen-)Inhalt, sozialen Träger sowie die historische Tragweite und politische Perspektive des jeweiligen „kollektiven Verhaltens“ in den Griff zu bekommen. Turners abgedruckter Aufsatz „Das Thema zeitgenössischer sozialer Bewegungen“ belegt einen kläglichen Versuch, Aussagen über solche qualitativen Vorgänge zu machen: als „herausragendes neues Merkmal unserer Epoche“ konstatiert er „das Fehlen des Gefühls persönlicher Würde und Identität“ (2, 111) und macht als „Philosophie dieser neuen Ära“ den „Existentialismus“ (2, 113) aus.

Dem in der Tradition des Strukturfunktionalismus stehenden Parsons-Schüler Smelser sagen die Herausgeber Schöber/Heinz (mit Kaupen, Köln) nach, bei seinem Buch handle es sich um „das einzige vorliegende Werk . . . mit einem einheitlichen Begriffs- und Hypothesensystem“ (1, 33), das „auf die makrosoziologische Dimension“ (1, 25) verweise. Zwar präzisiert Smelser den Begriff der „unstruktuierten Situation“ — er lokalisiert „Spannung“ bei den Übergangsstellen eines „Übersichtsplans sozialen Handelns“ (3, 61), welchen er aus den in je 7 Besonderheitsebenen differenzierten vier Grundkomponenten des sozialen Handelns Parsonscher Prägung gewinnt. Diese ideellen Komponenten — allgemeine Werte, Normen, Motivierung/Mobili-

sierung, spezifische Mittel — sind aber die einzigen das Handeln bestimmenden Faktoren (von materiellen Verhältnissen ist nicht die Rede), so daß auch Smelers eher „sozialstrukturell“ intendierter Rahmen allein Störungen in der Perzeption und Interpretation von Wirklichkeit in Hinblick auf die Integration und Stabilität der Gesellschaft zu klassifizieren und keineswegs, wie die Herausgeber meinen, „grundlegende Widersprüche“ (3, 13) zu erfassen versucht. Smelers Anstrengung, Auftreten und Form kollektiven Verhaltens durch die spezifische Kombination von sechs notwendigen Determinanten — strukturelle Anfälligkeit, strukturelle Spannung, generalisierte Vorstellung, Auslösungs- und Beschleunigungsfaktoren, Mobilisierung, soziale Kontrolle — zu bestimmen, wird durch zwei andere problematische Determinanten beeinträchtigt. Die Determinante „generalisierte Vorstellung“ (3, 93 f.) umschreibt die auf eine bestimmte Komponente bezogene Neustrukturierung der Spannungssituation. Dabei macht Smelser einen (Le Bon nachempfundenen) Vorgang unlogisch „Kurzschließens“ — der vorschnellen Verallgemeinerung von Einzelfällen und der sprunghaften Anwendung dieser Vorstellung auf die spezifische Situation — zum „zentralen Definitionsmerkmal“ (93), zum „entscheidenden Kriterium für kollektives Verhalten“ (3, 86), das derart als das Handeln Ungeduldiger, die sich „hinreißen“ lassen (3, 25), als ein rohes, exzentrisches, primitives (3, 87) Handeln charakterisiert wird.

Daß Smelser den „kollektiven Ausbrüchen und Bewegungen“ (3, 26) ordentlich mißtraut und ihnen einen eigenständigen rationalen Charakter abspricht, beweist auch der Stellenwert von „Sozialer Kontrolle“, die „über“ (3, 39) allen anderen Determinanten stehen und vorbeugenden, Auswüchse vermeidenden, kanalisierenden Charakter tragen soll. Sein Erkenntnisinteresse bezieht sich auf die Situationen, in denen „die Komponenten des sozialen Handelns in Unordnung geraten sind und wieder geordnet werden müssen“ (3, 82). (Smelser klassifiziert deshalb auch die kollektiven Verhaltensformen als auf die Neustrukturierung der Komponenten gerichtet: Panik/Manie, feindseliger Ausbruch, norm- und wertorientierte Bewegung). Er nimmt an, daß Spannungen zuerst auf den unteren, „praxisnäheren“ (Mittel-)Ebenen auftauchen (3, 67) und sich, sofern reformerische Neudefinitionen nicht als befriedigend erscheinen — oder von den Instanzen sozialer Kontrolle abgeblockt werden (3, 269) — nach „oben“ bis zur integrierenden Ideologie radikalieren. Smelser erklärt also Spannungen im allgemeinen Wertsystem nahezu ausschließlich aus einer „in der Hitze des Gefechts“ entstandenen „Ausweitung anderer Arten von Spannung“ (3, 77—78), zu ihrer Eindämmung stellt er denn auch ein sozialtechnisches „Modell für die Eingliederung wertorientierter Bewegungen“ (3, 309 f.) bereit.

In diesem Zusammenhang wirkt es naiv, wenn Heinz/Kaupen/Schöber im „Beitrag von Smelser . . . Ansatzpunkte zu einer systematischen Analyse der Rekrutierungs- und Organisationsmöglichkeiten beim Aufbau einer sozial progressiven Bewegung“ — gibt es sie noch

nicht oder wollen die Herausgeber sie nicht konkret benennen? — „zur Entwicklung realistischer Strategien“ (3, 20) sehen: unter der Perspektive nämlich, daß die „generalisierten Vorstellungen“ als Theorie die Wirklichkeit möglichst adäquat erfassen und die „Chancen kollektiver Aktivität . . . als Ergebnis langfristiger sozialer Lernprozesse betrachtet werden“ (3, 19). Smelters administrative Modelle verweisen allerdings auf die Notwendigkeit, die Konfliktkanalisierung und -ablenkung seitens der Herrschenden in ihren konkreten Ausprägungen bewußt in die eigene Strategiefindung mit einzukalkulieren.

Die Orientierung, die Heinz/Schöber vor allem in der Einleitung des Readers geben, nämlich daß die „Erscheinungen kollektiven Verhaltens . . . im Kern bestimmte ‚Widersprüche‘ in der gesellschaftlichen Produktionsweise (reflektieren)“ und „sie . . . deshalb nicht losgelöst von den jeweiligen sozio-ökonomischen Strukturen betrachtet werden (können)“ (1, 8—9), kommt einer angemessenen theoretischen Erfassung der Massenphänomene schon viel näher als die idealistischen Konzepte der von ihnen vorgestellten amerikanischen Theoretiker, die Konflikte und Kollektivverhalten im Produktionsbereich kaum thematisieren bzw. begrifflich modischen Verrücktheiten und emotionalem Mob gleichsetzen. „Nützlichkeit und Informationsgehalt“ (1, 15) der gesammelten Aufsätze werden sich so auch erst in dem folgend angedeuteten Rahmen erweisen können.

Mit ihrem „theoretischen Ausblick“ (1, 25 ff.) haben die Herausgeber, auch wenn ihre Zitatauswahl marxistischer Klassiker oft recht eklektisch erscheint, der Theorie des kollektiven Verhaltens doch den notwendig materialistischen Weg („Historischer Materialismus als allgemeine theoretische Orientierung“, 1, 27) gewiesen: kollektives Verhalten als Ausdruck objektiver Widersprüche und mehr oder weniger bewußter solidarischer Interessenartikulation zu erfassen (1, 29) und dem analysierenden Wissenschaftler selbst die Einheit von Theorie und Praxis (1, 26) ans Herz zu legen.

Fred Karl (Regensburg)

Opp, Karl Dieter: Abweichendes Verhalten und Gesellschaftsstruktur. Luchterhand Verlag, Darmstadt u. Neuwied 1974 (302 S., br., 34,— DM).

Der Titel ist irreführend, denn der Autor will nur eine kritische Einführung in Theorien abweichenden Verhaltens geben. Aussagen über den Zusammenhang von abweichendem Verhalten und der Struktur einer Gesellschaft, aber auch über die gesellschaftlichen Bedingungen und wissenschaftstheoretischen Annahmen, die sich in den referierten Theorien spiegeln, macht Opp nicht. Sein positivistisches Wissenschaftsverständnis verbietet ihm solche Aussagen, da ihm diese nur auf Grund einer empirisch überprüften Theorie möglich erscheinen. Da er über eine solche Theorie nicht verfügt, will er

in bewußter Beschränkung nur die Instrumente der Erforschung abweichenden Verhaltens diskutieren und sie miteinander vergleichen. Dabei geht es ihm vor allem um methodologische und methodische Probleme. Er will den wunden Punkt aller bisherigen Theorien offenlegen, nämlich die mangelnde Präzision ihrer Annahmen, die jeden Vergleich der Leistungsfähigkeit der Theorien untereinander verhindert. Die partielle Blindheit des Autors ist bedauerlich, weil er eine verständliche und den Blick schärfende Einführung geschrieben hat, aber eben den Zusammenhang von abweichendem Verhalten und Gesellschaft nicht erfaßt und, wo er in den Blick kommt, als noch nicht erklärbar beschreibt.

„Will man ... eine Änderung fragwürdiger gesellschaftlicher Zustände erreichen“, heißt es in seiner Darstellung des „labeling approach“, „benötigt man Theorien, die sich gut bewährt haben; denn nur Theorien weisen auf Bedingungen hin, bei deren Änderungen sich die genannten Zustände ebenfalls ändern. Wenn wir z. B. wissen, daß die Polizei vor allem Personen der Unterschicht aufgreift, so wissen wir allein auf Grund dieser Informationen noch nicht, wie wir diesen Zustand ändern können“ (197).

Nach der Klärung seines eigenen methodischen Vorgehens expliziert Opp die wichtigsten westlichen Theorien abweichenden Verhaltens und versucht sie durch ihre Mathematisierung zu präzisieren. Dabei unternimmt er jeweils den Versuch, die beschriebene Theorie schärfer als der jeweilige Autor zu fassen. Durkheims, Gibbs und Martins Selbstmordtheorien werden auf diese Weise zu folgendem Postulat zusammengefaßt: „Je wichtiger ein Problem für eine Person ist, je weniger wirksam sie dieses Problem lösen kann, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß sie Selbstmord begeht“ (97).

In einem großen Kapitel werden die Anomietheorie R. K. Mertons und E. H. Sutherlands Theorie der „differentiellen Kontakte“ diskutiert. Opp hält Mertons Anomietheorie (hohe Intensität der Ziele, geringe Intensität der legitimen regulierenden Normen und geringe legitime Möglichkeiten führen zu abweichendem Verhalten), noch immer für eine der fruchtbarsten Theorien, da sie durch ihren hohen Informationsgehalt auch spezielle Formen abweichenden Verhaltens erklären kann. Dem sogenannten „labeling approach“ oder „Reaktionsansatz“, der Reaktionen auf abweichendes Verhalten und die Wirkung der Reaktionen auf Abweichende zu beschreiben und erklären versucht, billigt Opp nur die Qualität von Theorieskizzen zu. Das Verlaufsmodell der kriminellen Karriere bleibe in der Beschreibung unklar, nicht einmal die Variablen seien klar expliziert. Mißlich sei es auch, daß die Vertreter des „labeling approach“ die traditionellen Theorien ignorierten. Bei allen berechtigten Vorbehalten gegenüber dem „labeling approach“ schießt der Autor mit seiner Kritik über das Ziel hinaus. Denn im Gegensatz zu den bisherigen Theorien ermöglicht dieser Ansatz den Blick auf die Gesellschaft, die abweichendes Verhalten produziert. Dies ist auch dann ein Vorteil, wenn die Forschungsinstrumente noch zu ungenau sind.

Schließlich entwirft der Verfasser ein eigenes Forschungsmodell, in dem er verschiedene Aspekte der traditionellen Theorien kombiniert. Es zeigt, daß der Theorievergleich sinnvoll ist, auch wenn es noch keine hinreichende Methode für den Vergleich unterschiedlicher Theorien gibt. Notwendig sei aber vor allem, daß der „theoretische Provinzialismus“ mit seiner Ablehnung mathematischer Methoden überwunden wird und damit zugleich das Defizit an empirischer Überprüfung der vorhandenen Theorien abweichenden Verhaltens.

Thomas Berger (Göttingen)

Luhmann, Niklas: *Macht*. Enke-Verlag, Stuttgart 1975 (156 S., br., 13,80 DM).

Es war zu erwarten, daß sich Luhmann im Rahmen seiner systemtheoretischen Analysen auch der Herrschafts- bzw. Machtthematik ausführlich annehmen würde. „Alte Mißbrauchs- und Unterdrückungsthemen“ sind ihm zufolge obsolet geworden. Begriffe wie „strukturelle Gewalt, herrschende Klasse, mehrwertabschöpfender Kapitalist“ seien heute nicht mehr ‚greifend‘, „sie dienen nur noch der Stimulation von Aggression“ (S. 82).

In der vorgelegten neuen Arbeit wird Macht als spezifischer Code im Zusammenhang einer noch zu entwerfenden „Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien“ (S. 18) begriffen. Das übergreifende Interesse des Autors ist darauf gerichtet, Macht weder von ihren ‚Ergebnissen auf andere‘ noch aus der Qualität der Machthandlungen selber, sondern von ihrer gesellschaftlichen Funktionalität her zu begreifen und mit einer Evolutionstheorie der Gesellschaft zu verbinden. Sein Erkenntnisinteresse gilt nicht der Abschaffung oder Neutralisierung der Macht, sondern ihrer systemspezifischen Leistungsfähigkeit.

Die gesellschaftliche Evolution vollzieht sich ihm zufolge auf der Basis zunehmender sozio-kultureller Differenzierungen. Diese steigern die Komplexität bei gleichzeitiger Entwicklung von komplexitätsreduzierenden Mechanismen. Differenzierungsprozesse erhöhen grundsätzlich die Möglichkeiten von Alternativen, aus denen Strukturen/Entscheidungen ausgewählt werden. Das gesellschaftliche Bestandsproblem wird daher zu einem Kommunikationsproblem insofern, als mit steigenden Interdependenzen und Komplexitäten die Übertragung und Generalisierung von Reduktionsleistungen immer schwieriger, aber auch notwendiger wird. Luhmann definiert daher *Einfluß als Übertragung von Reduktionsleistungen*.

Die ‚*Ordnungsfunktion*‘ der Macht als Kommunikationsmedium besteht in diesem Denkhorizont darin, angesichts unendlicher Möglichkeiten, größerer Freiheit und Beteiligungschancen die dadurch entstehende Komplexität zu reduzieren, indem ‚einseitige‘ Auswahlstrategien und -ergebnisse verallgemeinert werden. Folgerichtig muß

sich mit steigender gesellschaftlicher Differenzierung auch das Machtpotential vermehren, weil immer mehr potentielle Möglichkeiten bewältigt, d. h. ausgeschaltet werden müssen. Demnach muß das kapitalistische System, seit es sozialistische Alternativen gibt, mehr Macht aufwenden, um seine ‚Selektionen‘ zu legitimieren, als zu einem Zeitpunkt, als es diese Perspektive historisch noch nicht gab.

Macht ist „größere Macht, wenn sie sich auch gegenüber attraktiven Alternativen des Handelns und Unterlassens durchzusetzen vermag, und sie ist steigerbar nur zusammen mit einer Steigerung der Freiheit auf Seiten der Machtunterworfenen“ (S. 9). Dieser eskalierenden Wirkung von gesellschaftlicher Differenzierung, Kommunikationsnotwendigkeit und Machtsteigerung liegt ein scheinhafter Zusammenhang von Macht und Freiheit zugrunde. Er entsteht dadurch, daß Luhmann formal-theoretische Möglichkeiten kontrafaktisch mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit identifiziert, oder anders ausgedrückt: Kontingenz als Möglichkeit des auch Anderssein-Könnens dazu verwendet, das Bestehende zu rechtfertigen. Damit wird seine Machttheorie zu einem Plädoyer für die Nützlichkeit der Macht.

Luhmann grenzt sich gegen die klassischen Machtdefinitionen von M. Weber u. a. ab. Für ihn besteht die „Kausalität der Macht in der Neutralisierung des Willens, nicht unbedingt in der Brechung des Willens der Unterworfenen“ (S. 11).

Im Gegensatz zu Zwang und Gewalt wirkt Macht über Drohhaltungen. Sie ist *Drohpotential*, das mit einem Abschreckungseffekt operiert. „Die Erwartung, daß alle Macht auch immer ausgeübt wird, würde nicht nur die Machthaber überanstrengen; sie würde als Vorschrift des Machtcodes auch verhindern, daß nennenswerte Macht akkumuliert wird.“ (S. 20) So kommt Luhmann zu dem paradoxen Schluß: Die Anwendung von Macht bedeutet Machtverlust, weil sie Verzicht auf Liquidität, Offenheit und Unbestimmtheit einschließt. Auf die Anwendung von Macht kann jedoch nur deshalb verzichtet werden, weil die Unterlegenen schon vorher kuschen; denn es gehört zum klassischen Erkenntnisstand der Herrschaftssoziologie, daß die Herrschenden sich bei den Beherrschten auch die Bereitschaft verschaffen, die Herrschaft ohne Gegenwehr zu akzeptieren.

Die vorliegende Abhandlung von Luhmann stellt eine brillante Deskription der Funktionalität von Macht dar. Allerdings entwickelt er seine Machttheorie ausschließlich auf dem Hintergrund seiner organisations- und bürokratiesoziologischen Forschungen. In diesem Bereich mag seine reduktionistische Argumentation noch am ehesten gestützt werden. Sie mutet merkwürdig an, wenn er unvermittelt mit Analogieschlüssen über Geld, Liebe und Wahrheit operiert.

Den Leser wird die Willkürlichkeit und auch Unbeholfenheit vieler eigenwilliger Sprachneuschöpfungen befremden, z. B. Formuliertheit (S. 54), kleinsystemspezifischer Lokalpolitismus (S. 96), Ebene der Nichtregierbarkeiten (S. 54), Verhinderungsmacht (S. 97), Stel-lenrolle (S. 105), gesellschaftsuniversell (S. 44) u. a. m. Die ungeheure Belesenheit des Autors kann gleichwohl nicht verdecken, daß

sie doch auch eine systematische Selektion darstellt. Außer bürokratisoziologischen und sozialpsychologischen Arbeiten behavioristischer Art nimmt er vieles nicht zur Kenntnis, so den gesamten Bereich der Psychoanalyse und der Politischen Ökonomie. Im Register fehlt z. B. der Begriff ‚Herrschaft‘ und die ‚Macht der Industrie‘. Aufgeführt dagegen sind: Schrift und Macht der Priester. Seitenweise stimmen nicht.

Sicher kann man das schlampige und weithin unsachgemäße Register nicht dem Verfasser allein anlasten, eher dem Verlag, der auch wesentliche Druckfehler und falsche Kapitelüberschriften übersah, wohl um das Buch rasch herauszubringen.

Sigrid Metz-Göckel (Gießen)

Lindemann, Peter: Die Arbeitswelt von morgen. Bildung, Ausbildung, Gesellschaft. Seewald Verlag, Stuttgart 1975 (168 S., br., 20,— DM).

Für die Frage, wie die Befürworter des Kapitalismus die Lage jeweils einschätzen, findet man im Seewald-Verlag ausreichend Antwort. Bei dem neuen Buch von Lindemann, Chefberater bei der „IBM Deutschland“ und Honorarprofessor in Mannheim, läßt sich exemplarisch eine neuere Erscheinung in der Apologie des Bestehenden studieren. Die Entwicklung der Produktivkräfte zwingt nämlich, so zeigt sich zusehends, dem Kapital und seinen Vertretern ein neues Arbeiterbild auf; das Interesse an Verwertung der Ware Arbeitskraft sieht sich genötigt, in ihr den allgemeinen Menschen zu entdecken. So erfährt man bei Lindemann, daß des Menschen Fähigkeiten weder in seinen Muskeln noch in seinem Geschick wesentlich hausen, sondern er menschlich überragend ist als Ideenproduzent (34 ff.). Alles andere können Maschinen besser, einschließlich der Wissensspeicherung. Sollen die Maschinen nicht der Kontrolle durch den Menschen entweichen, müssen sie vom neuen Arbeiter im Prinzip durchschaut und beherrscht werden. Hierfür braucht er eine ganz andere Ausbildung als bislang. Weder Spezialisierung noch Faktenwissen sind gefragt, sondern Methoden- und Grundlagenwissen in großer Breite, daneben immer wieder Logik, welche zusammengekommen es ermöglichen, daß man z. B. „... jemand ohne große Umschulung von der Steuerung eines Montagebandes in die Steuerung eines chemischen Prozeßablaufs bringen kann“ (48). Die Begründung für diesen Wandel im Menschenbild und in der Folge in den Ausbildungsforderungen sind Veränderungen in der Produktionstechnik. „Der in der Produktion tätige Menschentyp wird der Mensch am Steuerpult sein, der den gesamten ihm unterstellten Prozeß versteht, beurteilt, steuert und kritisiert“ (48). Im Nachhinein erfährt man auch, wie „wir“ den Arbeiter bislang vernutzen: „als Energiequelle, Geschicklichkeitsmaschine, Informationsspeicher und Schreib- und Rechenmaschine“ (35) — nur nicht als

Mensch. Seine Benutzung als Mensch bringt allerdings neue Probleme hervor. Wird sein Kopf vor allem gebraucht, wendet er ihn am Ende ungefragt an! So versteht sich Lindemanns Arbeit im wesentlichen auch als Kampf gegen diese Möglichkeit. Aber so einsichtig er sich bei der notwendigen Erkenntnis der Entwicklung in der Produktion zeigt, so hilflos sieht man ihn mit der allseits beschworenen „Gefahr des Sozialismus“ kämpfen. Da muß er für Planung plädieren, gar für langfristige, und das Gespenst der Planwirtschaft verjagen, denn ihr fehlen Marktpreise, Anreize für Kostensenkung und natürlich Freiheit, so die der Konsumwahl. Mehr Bildung führt zu dem Verlangen, an wichtigen Entscheidungen beteiligt zu sein, das sieht man z. B. an der „Sozialismuswelle“, die Studenten und Gymnasiasten bewegt (30). Diesem Bedürfnis empfiehlt er, mit „Demokratie“ und „Mitbestimmung“ nachzukommen, allerdings versteht sich Demokratie nicht wie in den Ländern, die dieses Wort als Attribut in ihrem Namen tragen, den volksdemokratischen, da diese die Diktatur einer kleinen Gruppe, des Proletariats (123), damit meinen, sondern als Miteinander der verschiedensten Interessengruppen, als pluralistische Demokratie; und Mitbestimmung ist nicht, wie die Gewerkschaften dies umdeuten wollen, Mitbestimmung an der Macht, sondern, wie dies jeder einzelne Arbeiter möchte, Mitbestimmung am „Willensbildungsprozeß der Unternehmen und auch der Verwaltungseinheiten“ (166). Überhaupt sieht es Lindemann als eine Hauptaufgabe, den Begriffskrieg zu führen, „die im Sozialismus verwendeten Hauptbegriffe als das zu zeigen, was sie wirklich sind“ (128). Gefährdet sind nämlich nicht nur die westlichen Länder mit starken kommunistischen Parteien, sondern die ganze westliche Welt; in der BRD versuchen FDP und SPD mit dem harmlosen Begriff „vergesellschaften“ die Assoziationen, die sich an den Begriff „verstaatlichen“ heften, zu umgehen, während sie in Wahrheit sogar „sozialisieren“ meinen (129). Sozialismus ist Faschismus (166), Unfreiheit, Ideologie statt Philosophie, Klassenkampf statt Befreiung (123), Mitbestimmung statt Partnerschaft. Und was man schließlich an Begriffsklärung noch lernen sollte: „Alle Macht geht vom Volke aus“ (133) und kann dann natürlich nicht mehr beim Volke sein.

Frigga Haug (Berlin/West)

Lehmann, Bernd: Arbeitswelt und Lehrerbewußtsein. Einstellungen von Grund- und Hauptschullehrern zu sozio-ökonomischen Formationen in der BRD. Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin/West 1974 (271 S., br., 24,— DM).

Das Buch verdient unter den neueren Veröffentlichungen, die sich mit Einstellungsuntersuchungen von Lehrern und Lehrerstudenten befassen, in dreierlei Hinsicht hervorgehoben zu werden: hinsichtlich seiner gesellschaftstheoretischen Fundierung, seiner inhaltlichen Fragestellung und seiner methodologischen Praxis.

In Abgrenzung zur positivistischen Sozialforschung untersucht Lehmann weder bezugslose Inhalte „gesellschaftlichen Erlebens“ noch empirisch-analytische „Gesellschaftsbilder“, sondern „Dispositionen des Bewußtseins“, die als „Momentaufnahmen eines Vermittlungsprozesses“ (4) anzusehen sind, in welchem Einstellungen einerseits als durch gesellschaftliche Verhältnisse bedingte, andererseits, rückwirkend auf letztere, als bedingende verstanden und dargestellt werden. Was Lehmann empirisch wahrnimmt, bleibt daher theoretisch und praktisch durchgehend vermittelt mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit der BRD, insbesondere mit den Arbeits- und Reproduktionsbedingungen der Grund- und Hauptschullehrer auf der Grundlage staatlicher Wirtschaftsregulierung.

Hinsichtlich dieser zentralen Bestimmung, der sich der Autor in einem das erste Viertel des Buches umfassenden historischen und sozial-politischen Abschnitt zum „Lehrer als Vermittlungsinstanz sozialer Wirklichkeit“ versichert, wird in den nachfolgenden Kapiteln der Komplex „industrielle Arbeitswelt“ zur Untersuchung gewählt und unter folgenden neun Aspekten befragt: 1. Die Frage des pädagogischen Arbeitsbegriffs und seine Funktionalisierung durch die Unternehmer, 2. die Einstellungen zur Berufsmoral und Berufsmobilität, 3. die Beurteilung der Aufstiegsfrage und der Leistungsideologie, 4. das Verhältnis „Arbeitgeber-Arbeitnehmer“, 5. die Einstellungen zur Gewerkschaft, 6. zu den Kampfmaßnahmen der Arbeiter, 7. zur Frage der Mitbestimmung, 8. zum Problem der Frauenarbeit und 9. die Einstellungen zur Freizeit.

Da die Fülle der Ergebnisse, deren auffällige politische Ambivalenz sich mit den Trends in vergleichbaren Untersuchungen (Vonderach 1972, Hopf 1974, vgl. auch Argument 80, S. 234 ff.) deckt, hier nicht ausgebreitet werden können, ist wahlweise ein Ergebnis hervorzuheben, das angesichts der heutigen Entwicklung der Ausbildungs- und Arbeitsplatzstruktur besonders beklemmend wirkt: Im 2. Aspekt, „Berufsmoral und Berufsmobilität“, expliziert Lehmann den von Kerschensteiner aus der Zeit vorindustriell-handwerklicher Fertigung entwickelten Arbeitsbegriff sowie die dazu korrespondierende Mystifizierung des Berufs als „Berufung, der man sein Leben lang treu zu bleiben hat“ (95) und zeigt darin den undialektischen Theorieansatz bürgerlicher Ideologie, der im Beruf „Lebenserfüllung“ und „Persönlichkeitsveredelung“ (Spranger) verheißt, „ohne zu sehen, wie im Kapitalismus durch die beschädigten Produktionsverhältnisse ständig die Entfremdung der Individuen von ihrem Arbeitsprodukt reproduziert wird“ (88). — Wie die Kulturkritiker das Problem dann auf die Individualsphäre verschieben, neigen vor allem die von Lehmann 1971/72 befragten Lehrer über 40 Jahre dazu, die Berufsfrage zu einer Charakterfrage zu stilisieren, und „halten es für durchaus vertretbar, vom Berufswechsel auf grundsätzlich zweifelhafte Eigenschaften eines Menschen zu schließen“ (95). „Ganz im Sinne Sprangers glaubt man, diese Charakterschwäche vor allem bei den unteren Schichten ausmachen zu können“ (90).

Die Tragweite dieses Beispiels aus der Lehreruntersuchung wird im Rückbezug auf die heutige und gegenüber dem Zeitpunkt der Befragung sehr verschärfte Schul- und Ausbildungssituation deutlich: Bei einer zur Zeit jährlichen Quote von 25 Prozent Volksschülern, die erst gar keinen Beruf erlernen können, weil ihnen die Hauptschule keinen Abschluß gibt und bei mehr als 125 000 Jugendlichen unter 20 Jahren, die keinen Ausbildungs- und Arbeitsplatz erhalten, macht das angeführte Beispiel klar, daß die Vorstellungen der Lehrer über Arbeit und Beruf Ideologie als gesellschaftlich *notwendig* falsches Bewußtsein ist.

Andererseits werden aber mit den empirischen Untersuchungsergebnissen gleichzeitig auch die über sich hinausweisenden Widersprüche benannt und können somit praktisch erschlossen werden. Dieses auch im engeren Sinne praxisrelevante Moment versucht Lehmann zu nutzen: Mit seiner Arbeit will er erreichen, „daß ideologisch verzerrte Einstellungen durch die Konfrontation mit dem objektiven Wesen der Gesellschaft den Lehrern zumindest fragwürdig oder gar revisionsbedürftig erscheinen. Andererseits soll jenen Lehrern, die aufgeschlossene und progressive Haltungen vertreten, Material geliefert werden, durch das sie in ihren Einstellungen gestützt und gesichert werden“ (3). Die Frage entsteht, wie vor allem die erstgenannte Absicht im Forschungsprojekt praktisch-pädagogisch bewältigt worden ist.

Lehmans methodischer Ansatz stellt tendenziell den Versuch dar, „empirische Sozialforschung als politische Aktion“ (W. Fuchs, 1970) zu verstehen. Während der Autor zum einen mit einer traditionellen postalischen Befragung bei (206 auswertbaren) Volksschullehrern aus je einer baden-württembergischen Stadt- und Landregion arbeitet, unternimmt er nach Sichtung der Fragebogenaktion bei 44 zusätzlichen Lehrern tonbandprotokollierte Intensivinterviews.

Soweit hierzu im Buch die Interviewsituation nachvollziehbar wird, (z. B. 153, 183 f., 202), wurden die interviewten Lehrer kaum mit den „ideologisch verzerrten Einstellungen“ ihrer postalisch befragten Kollegen oder „mit dem objektiven Wesen der Gesellschaft“ im Diskurs konfrontiert, sondern mit einem vollstrukturierten Interviewleitfaden wurde nur ein kleiner Schritt zur Auflösung des Objekt-Status der befragten Lehrer getan. Hier sollte im Interesse einer fortschrittlichen Sozialforschung Lehmanns Forderung in Zukunft mehr Gewicht erhalten: „... den Probanden aus der Objekthaltung wenigstens bis zu einem gewissen Grade in ein mitagierendes Subjekt zu überführen“ (59), wie das die Enquete Ouvriere von Marx unternahm und wie die heute sozialpädagogisch eingesetzte „Handlungsforschung“ dies ebenfalls versucht.

Im übrigen wird Lehmanns Buch auch dem Nicht-Fachmann ermöglichen, die nach der Relevanz eines Problems in formulierten Er-

kenntnisinteresse und nicht nach einem positivistischen Exaktheitsideal „sparsam“ zur Anwendung gelangten statistischen Verfahren kontextgebunden zu interpretieren. Nicht zuletzt ist dies ein Merkmal von vermittelnder Sozialforschung im Interesse der betroffenen Leser.

Arnulf Hopf (Oldenburg)

Autorenkollektiv: Kultur im gesellschaftlichen Leben.
Dietz Verlag, Berlin/DDR 1973 (350 S., br., 6,20 M).

Die von einer Autorengruppe der SED-Parteihochschule „Karl Marx“ unter Leitung von Marianne Lange verfaßte Arbeit behandelt Bedeutung und Aufgaben der Kultur in der DDR-Gesellschaft. Dabei werden drei Schwerpunkte gesetzt: Bildung in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft; das geistig-kulturelle Leben und die Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft; Kunst und Gesellschaft im Sozialismus.

Die Verfasser leiten ihre Arbeit mit der These ein, die Konfrontation von bürgerlicher und sozialistischer Kultur habe gegenwärtig einen völlig neuen Charakter angenommen: Dem Verfall der imperialistischen Kultur stehe die aufblühende sozialistische Kultur gegenüber, die ihrerseits Grundlage der Elemente einer „zweiten“ demokratisch-sozialistischen Kultur in den kapitalistischen Ländern sei. Die kulturelle Überlegenheit des Sozialismus begründen sie mit der hier endlich befreiten Arbeit. Auf dieser Grundlage würden sich dann kulturelle Beziehungen entwickeln, die weit über den Arbeitsprozeß hinausreichen.

Die Autoren charakterisieren diese Entwicklung als widersprüchlich, sie zeigen aber nicht, in welcher Weise sie sich konkret vollzieht. Die Darstellung geht hier über allgemeine Versicherungen nicht hinaus; ebenso wird die These vom Kulturverfall im Westen nicht genügend begründet. Versäumt wurde schließlich die Einbeziehung der seit einiger Zeit in der DDR und der Sowjet-Union intensiv geführten Diskussion um einen dialektisch-materialistischen Kulturbegriff.

Die Frage nach der Beziehung von Nationalem und Internationalem bei der Annäherung der sozialistischen Länder untereinander wird dagegen genauer diskutiert. Die Verfasser warnen vor einer verkürzten Auffassung des Verhältnisses von ökonomischer und kultureller Integration, die kulturelle Entwicklungen einfach als ökonomisch gesetzt begreift und die kulturelle Bedeutung der ökonomischen Integration selbst nicht sieht.

Den Hauptteil der Studie stellt das Kapitel über Bildung dar. In diesem instruktiven Abschnitt wird Volksbildung im weitesten Sinne, als politische, ökonomische und beruflich-fachliche Aufgabe betrachtet. Dabei bietet der Text zahlreiche aufschlußreiche Informationen

über die Wandlungen der Qualifikationsstruktur des produktiven Gesamtarbeiters in der DDR. Es fehlt allerdings in diesem Abschnitt eine Untersuchung der Verbindung von allgemeiner und ästhetisch-künstlerischer Bildung. Diese Untersuchung wird auch in den folgenden — kunstwissenschaftlich orientierten — Kapiteln nicht vorgenommen. Vielmehr wird hier im wesentlichen noch einmal die kultur- und kunstpolitische Linie der SED vorgetragen, wie sie nach dem VIII. Parteitag der SED und dem 4. und 6. Plenum des ZK der SED formuliert wurde.

Weil die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft immer neue schöpferische Fähigkeiten der Menschen freisetzt, wird nach Meinung der Autoren Reglementierung als kulturpolitisches Mittel immer unnötiger. „Parteilichkeit“ in der Kunst verstehen sie, anders als in früheren Phasen, da die Grenzen der Parteinahme enger gezogen waren, als Einsicht in historische Gesetzmäßigkeiten, dies sei Bedingung für Weite und Vielfalt künstlerischer Tätigkeit.

Es bleibt festzuhalten: Trotz der Bereitstellung nützlichen Materials haben die Verfasser wichtige Probleme nicht oder nicht ausreichend behandelt: Es sind dies z. B. auf dem theoretischen Gebiet der Kulturbegriff und die Beziehung von Ökonomie und Kultur in der sozialistischen Gesellschaft, auf empirischem Gebiet die Fundierung der politischen Aussagen durch die Verwendung — vorhandener — Untersuchungen.

Volker Gransow (Berlin/West)

Gransow, Volker: Kulturpolitik in der DDR. Verlag Volker Spiess, Berlin/West 1975 (170 S., br., 16,80 DM).

In Abgrenzung von der „Totalitarismustheorie“, der „Konvergenztheorie“ und ihrer Varianten geht der Autor davon aus, daß die Kulturpolitik der DDR nur aus der Theorie heraus zu verstehen ist, in der sie sich begründet. So hält er die Darstellung methodischer und theoretischer Positionen des wissenschaftlichen Sozialismus für unerlässlich, um die DDR-Kulturpolitik an ihren eigenen Ansprüchen und Zielvorstellungen messen zu können. Bei den Bestimmungen der für seine „Studie wesentlichen Kategorien ‚sozialistische Gesellschaft‘ und ‚Kultur‘“ (16) beschränkt sich der Verfasser zunächst auf die Übernahme von Definitionen aus marxistischer Literatur.

In Anlehnung an das „Kulturpolitische Wörterbuch“ (Berlin/DDR) wird Kultur „als eine Seite der gesellschaftlichen Lebenstätigkeit aufgefaßt, die zwar allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens immanent ist, wie der Produktion, der Staats- und Rechtsordnung, den Künsten usw., die aber mit diesen Bereichen nicht identisch ist, vielmehr ein System von bestimmbarer Elementen — vor allem des Entwicklungsgrades des menschlichen Schöpfertums — darstellt“ (19). Soll mit dieser allgemeinen Bestimmung zunächst jede einsei-

tige, beschränkte Auffassung von Kultur überwunden und der Kulturzustand sowohl der Gesellschaft als auch des Individuums als Zusammenhang und Wechselwirkung vieler Momente begriffen werden, so dient dann zu ihrer historischen Konkretion die Unterscheidung zwischen der „Gesamtheit der schöpferischen Möglichkeiten . . . einer Gesellschaft“ (21) und „den den gesellschaftlichen Klassen gegebenen Bedingungen zur Entfaltung ihrer kulturschöpferischen Potenzen“ (22). In einem kurzen Abriß der von Marx analysierten Mystifikation der kapitalistischen Produktionsverhältnisse geht es „um die Spezifizierung der historisch-materialistischen Methode“ (23) als Instrument zur Erfassung des Zusammenhangs von sozialökonomischer und kultureller Entwicklung. Dieser Zusammenhang läßt den veränderten Charakter der Arbeit, Entwicklung der Produktivkräfte und Umwälzung der Produktionsverhältnisse, als Voraussetzung und Resultat der Entfaltung und Verallgemeinerung einer demokratischen und sozialistischen Kultur begreifen. Diese findet ihren Ausdruck u. a. in der polytechnischen Bildung und Erziehung, in der Aufhebung des Unterschieds zwischen Stadt und Land, in der Emanzipation der Frau, in der veränderten Stellung der Künste und in der „tendenzielle(n) Identität von Sein und Bewußtsein“ (43).

Der zentrale Abschnitt des Buches enthält eine Chronologie der DDR-Kulturpolitik. Dabei geht es dem Verfasser nicht um eine alle Aspekte der Kulturpolitik in ihrem Neben- und Nacheinander erfassende Vollständigkeit, sondern darum, mit „Daten aus diesem oder jenem Bereich die allgemeine Darstellung“ (44) exemplarisch zu erhärten, die Kulturpolitik als Teil politisch-ökonomischer Strukturänderungen deutlich werden zu lassen. Gegen die noch immer gängigen antikommunistischen Interpretationen sozialistischer Kulturpolitik als „Terrorwelle, mit der einige Finsterlinge von Zeit zu Zeit das Land überziehen“ (114), liefert diese Darstellung Argumente, da sie auch solche Daten aufnimmt (z. B. die Kampagne gegen den Formalismus zu Beginn der 50er Jahre), die, isoliert, als willkürliche Maßnahmen der Partei erscheinen müssen. Im Zusammenhang der gesellschaftspolitischen Programmatik und ihrer Realisierung aber können sie als kulturpolitische Initiativen verstanden werden, die Umwälzungsprozesse im Überbau forciert zu entfalten suchten in einer historischen Situation, in der die politische Macht und ökonomische Basis — unter schwierigen Bedingungen — noch gesichert werden mußten. Die Skizze der philosophischen Kontroverse um das Verhältnis Marx/Hegel läßt sich dagegen verstehen als wissenschaftlicher Meinungsstreit, in dem es darum ging, dogmatische Verhärtungen aufzubrechen, die der praktisch notwendig gewordenen Entwicklung der Theorie entgegenstanden. Das vorgestellte politische Programm der sich über die Dogmatismuskritik zusammenfindenden Harich-Gruppe läßt die Kehrseite des Dogmatismus deutlich werden, eine Anfälligkeit für revisionistische Tendenzen, insofern, als die dogmatisch-scholastische Erstarrung den Zugang zum wirklichen Verständnis des Marxismus erschwerte.

In einem letzten Kapitel werden in der DDR-Literatur zugängliche neuere Daten unter den Aspekten „kulturelle Massenarbeit“, „wissenschaftlich-technische und kulturelle Umwälzung“ und zum Verhältnis von Kulturpolitik und nationaler Frage zusammengetragen und mit Bezugnahme auf die theoretischen Ausführungen im ersten Teil des Buches knapp diskutiert.

Eingebunden in die zum Verständnis notwendigen Zusammenhänge verschafft das Buch einen materialreichen Überblick. Einschränkung ist aber der nicht ausreichend sorgfältige Umgang mit den Begriffen im ersten Teil anzumerken. Der Autor übernimmt stellenweise begriffliche Bestimmungen aus der DDR-Literatur, die aus ihrem Diskussionszusammenhang gerissen im Kontext dieser Darstellung fragwürdig bleiben. Positiv anzumerken ist, daß mit der insgesamt freundlichen Beurteilung der Entwicklung in der DDR die Widersprüchlichkeit und Problematik im einzelnen nicht einfach ausgegült wird. Den Fragen, die sich an diesen Punkten ergeben, ist weiter nachzugehen.

Freya Mülhaupt (Berlin/West)

Freitag, Gudrun, u. a.: Arbeiterklasse und kulturelles Lebensniveau. Materialien der theoretischen Konferenz „Das kulturelle Lebensniveau der Arbeiterklasse in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft“. Dietz Verlag, Berlin/DDR 1973 (315 S., br., 4,80 DM).

Der Band enthält Referate und Diskussionsbeiträge von Vertretern der SED, der FDJ, staatlicher Organe, von Wissenschaftlern und Gewerkschaftsfunktionären aus Betrieben zu einer im Frühjahr 1973 in Berlin abgehaltenen Konferenz. Behandelt werden zum einen die politisch-ökonomischen und planerischen Rahmenbedingungen kultureller Bedürfnisentwicklung und ihrer Erforschung sowie zum anderen die Entwicklung in den einzelnen Kunstgattungen — Literatur, bildende Kunst, Musik, Film und Fernsehen.

Die Basis für die Verallgemeinerung kultureller Bedürfnisse, für die Herausbildung des allseitig entwickelten Menschen bilden — davon gehen die Autoren übereinstimmend aus — einerseits die Veränderung der konkreten Arbeit, die daraus erwachsenden geistigen Anforderungen an die Produzenten, und andererseits die Entwicklung kollektiver Beziehungen und die soziale Sicherheit (Lange, 10 f.; Koch, 45 f.; John, 164 f.). Unentwickelte Technik wird als Schranke dessen keineswegs verschwiegen, als „zentrales Problem“ nennt Lange „die systematische und konsequente Verringerung der gesundheitsschädlichen, der schweren körperlichen und der unqualifizierten Arbeit“ (Lange, 19 f.; vgl. auch Weißfinger, 256 f.). Der Neuererbewegung komme in diesem Prozeß große Bedeutung zu (Lange, 15; Krause, 132; John, 163). Mit zahlreichen empirischen Beispielen wird belegt, wie mit der Befriedigung in der Arbeit auch das Interesse an kultureller Betätigung wächst (u. a. Lange, 26 f.; Staufenbiel, 112 f.;

Walther, 150 f.; Mader 91 f.). Arbeitskultur als das Gesamt der Arbeitsbedingungen, „die eine allseitige Entfaltung der Fähigkeiten, der schöpferischen Aktivität, der Verantwortung fördern“ (Lange, 18 f.) ist also — wie zu erschließen ist — deutlich zu unterscheiden von einer oberflächlichen Kosmetik der Arbeitsplätze, wie sie hierzulande oft unter dem Schlagwort der „Humanisierung der Arbeit“ propagiert wird.

Für die Planungs- und Leitungsinstanzen werden daraus die zentralen Aufgaben abgeleitet; es käme darauf an, die „überkommene Trennung von ‚Muße‘ und ‚höherer Tätigkeit‘ zu überwinden und Freizeit . . . als harmonischen Bestandteil sozialistischer Lebenstätigkeit entwickeln zu helfen“ (Weißfinger, 261); die Frage der Ökonomie der Zeit habe auch für den Bereich der Konsumtion Bedeutung (Manz, 126).

Eine Gewerkschaftlerin aus einem Betrieb äußert sich u. a. über Formen zur Anregung kultureller Betätigung wie Betriebsfestspiele, Brigadetagebuch-Analysen, Ausstellungen von Hobbyarbeiten u. ä. mehr (Licht, 274 ff.). Für die Jugendarbeit wird gerade vom Vertreter der FDJ angesichts des noch immer relativ starken Einflusses bürgerlicher Massenmedien auf die Jugendlichen in der DDR — eine „schöpferische, auf echte Meinungsbildung orientierte Diskussion“, die sich nicht im „lehrplanbegrenzten Interpretationskonzept“ kultureller Phänomene erschöpfe, gefordert (Goebel, 266 f.).

Die Berufskünstler werden zur systematischen Mitarbeit bei der Lösung aktueller Probleme angehalten (Rauschek, 157). Tendenzen in der Literatur (und auch im Film und Fernsehen), die sich auf als — sicherlich noch unpräzise charakterisierte — „Randerscheinungen des Lebens im Sozialismus“ konzentrieren, oder die „Frage nach dem individuellen Glücksanspruch . . . von ihrem gesellschaftlichen Bezug lösen“ (Röhner, 181; vgl. zum Film Jürschik, 228 f.) werden kritisiert. Neue Entwicklungen im Leben der Werktätigen seien bislang noch zu wenig berücksichtigt worden: „Die Schwierigkeiten, die durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt bedingten Veränderungen in der sozialen Struktur der Arbeiterklasse und im Charakter der Arbeit ästhetisch umzusetzen, sind nicht nur subjektiver Art . . . sie können nicht nur auf mangelndes Interesse oder gar auf das Unvermögen der Künstler zurückgeführt werden. Offenbar handelt es sich um Erscheinungen der Wirklichkeit, die in ihrer Neuartigkeit und Komplexität in Theorie und Praxis — auch in der Kunst — tiefer zu durchdenken und neu zu lösen sind.“ (Thun, 199). Entsprechende Versuche aus der sowjetischen Literatur seien unter diesem Aspekt zu diskutieren (Thun, 195 ff.). Auch für die Bildende Kunst wird daran erinnert, daß die Umwälzungen in der Produktion bewußt, als „darstellungswürdig und -notwendig“ erkannt werden müßten, und daß „adäquate bildkünstlerische Ausdrucksformen“ gefunden werden müßten (Netzker, 212). An Musikproduzenten und -wissenschaftler wird appelliert, in der Bezugnahme auf „Hörgewohnheiten“ die ästhetische Erziehung nicht zu vernachlässigen (Lippold, 219 f.). —

Im Beitrag zum Film und Fernsehen wird u. a. auf die dringende Aufgabe einer „filmästhetischen Erziehung“ an den Schulen hingewiesen (Haiduk, 234 f.). —

Für kulturpolitische Praxis und Theorie im kapitalistischen Teil Deutschlands relevant sind die beiden Beiträge von Keßler und Ulle, in denen der auch unter kapitalistischen Verhältnissen wirksame Zusammenhang von technischem Fortschritt und kultureller Bedürfnisentwicklung herausgearbeitet wird (Keßler, 287 ff.). Die rechtssozialdemokratische Kulturpolitik wird allgemein so gedeutet, daß die Systemverteidigung auch in diesem Bereich den zur Vergesellschaftung drängenden Tendenzen verschleiern Rechnung tragen muß, zugleich aber dazu beiträgt, daß „sich die grundlegenden kulturellen Widersprüche auf neuer Stufenleiter reproduzieren“ (Ulle, 303). Konkrete Handlungsvorschläge für eine antimonopolistische Kulturpolitik sind in den Beiträgen kaum zu finden, es wird jedoch sichtbar, daß das Wissen um die Zusammenhänge von wissenschaftlich-technischem Fortschritt und Kultur im Sozialismus den Blick für aktuelle kulturpolitische Vorgänge im Kapitalismus schärft. Unter diesem Aspekt ist die Lektüre der meisten Beiträge des Bandes empfehlenswert, auch wenn die vielen inhaltlichen Überschneidungen und Wiederholungen von nicht abgeleiteten, wenn auch zutreffenden Feststellungen ein genaues Lesen oft müßig erscheinen lassen und gegen die nachdrücklich geforderte Ökonomie der Zeit verstoßen.

Silke Wenk (Berlin/West)

Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hrsg.): Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung. Chr. Kaiser Verlag, München 1974 (226 S., br., 24,50 DM).

Eines der ungelösten Probleme, dessen sich die Kirche annehmen sollte, ist die Gleichberechtigung der Frau, so steht es im Vorwort. Anliegen der Herausgeberin ist es, „die Frau als ganzen, befreiten Menschen in allen seinen Möglichkeiten zu entdecken“ (11). Am weitesten fortgeschritten scheint ihr dieser Kampf in den USA, obwohl sie gleichzeitig bekennt, daß selbst im Verhältnis zur BRD weniger Frauen in höheren Positionen in Regierung, Wissenschaft und Kirchen zu finden sind.

Im ersten Teil des Bandes wird der Weg von Christentum und Frauenbewegung der vergangenen 150 Jahre untersucht. Die mißglückte Revolution von 1848 wird als eine der wesentlichen Ursachen dafür genannt, daß die konservativen Kräfte in unserer Gesellschaft vorherrschend sind und die Frauenbewegung hierzulande so tief gespalten ist. „Einheitlich ist die Grundidee, daß der Sexismus, die geschlechtliche Unterdrückung der Frau, eines der Grundübel der Welt ist“ (72). „... ihre gemeinsame Vision von der Welt ohne Schrecken stimmt in vielem mit der christlichen Vision von der Befreiung überein“ (77).

Der zweite Teil des Bandes besteht aus zehn Beiträgen, die die amerikanische Frauenbewegung repräsentieren sollen und deren Positionen und Aussagen sehr verschieden sind. Da ist der persönliche Lebensbericht einer mehrfachen Mutter, für die es ein Triumph war, ein „von Männern geleitetes Entbindungsinstitut zu schlagen“, indem sie ihr Baby ohne Medizin und Nähte bekam (83). Scharfe Kritik an der frauenfeindlichen Textauslegung der Kirche wird formuliert und erkannt, daß Frauenbefreiung ohne Veränderung der Gesellschaft unmöglich ist.

Den meisten Beiträgen gemeinsam ist jedoch das Theorem von einer „männlichen Gesellschaft“, in der die weiblichen Elemente unterdrückt werden. Männliche Eigenschaften wie Agressivität, Wettbewerbstreben und Feindseligkeit müssen ersetzt werden durch weibliche Eigenschaften wie Liebe und Friedfertigkeit. „Die Frauenbefreiungsbewegung muß versuchen, eine neue kooperative soziale Ordnung zu schaffen jenseits von Hierarchie, Herrschaft und Wettbewerb“ (225). So bleibt das Rollendenken, das an anderer Stelle heftig kritisiert wird, unter umgekehrten Vorzeichen bestehen, ohne zu bedenken, daß erstrebenswerte Eigenschaften weder weiblich noch männlich, sondern einfach menschlich sind.

Die immer wieder geäußerte Forderung nach Einbeziehung der Frau in das gesellschaftliche Leben und ihr Recht auf volle Entfaltung aller ihrer Fähigkeiten und Talente läßt erkennen, daß die hiesigen Frauenorganisationen, soweit ihnen die Emanzipation der Frau ein echtes Anliegen ist, einen erheblichen Teil ihres Weges gemeinsam mit Frauenorganisationen der Evangelischen Kirche, zu ihnen gehört auch Moltmann-Wendel, gehen können. Das Buch kann als Aufruf, nicht nur an die eigenen Reihen zu gemeinsamen Arbeit in der Frauenbewegung verstanden werden. Frauenbefreiung kann ein gemeinsames Anliegen von Sozialisten, Marxisten, Bürgerlichen und Christen sein (73). Angesichts der Women's-Lib-Bewegung verspürt man „schmerzlich die Spaltung, die seit der mißglückten 48er Revolution durch unsere Geschichte geht“ (73).

Marianne Kunz-Thoma (Berlin/West)

Pross, Helge: Die Wirklichkeit der Hausfrau. Rowohlt Verlag, Reinbek 1975 (268 S., br., 5,80 DM).

Auf der Grundlage einer Repräsentativumfrage untersucht die Autorin, in Zusammenarbeit mit der Redaktion der Zeitschrift BRIGITTE, die Situation der Hausfrauen. Schwierigkeiten gab es bei der Zusammensetzung des Samples. Das Ergebnis ist eine leichte Überrepräsentation von Mittelschichtsfrauen bei der Befragung (261). Nicht zu Unrecht hat die Studie, Teile davon wurden bereits vor Erscheinen des Buches in der Zeitschrift BRIGITTE veröffentlicht, so unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen. Sowohl Traditiona-

listen als auch Befürworter der Frauenemanzipation finden sich hier bestätigt. Insoweit spiegeln sich in den Ergebnissen lediglich die Widersprüche in der Realität wider. Leider versucht Pross diese Widersprüche aufzulösen. Das erreicht sie vornehmlich dadurch, daß das vorhandene Zahlenmaterial großzügig ausgelegt wird. Wo das nicht genügt, wird auf Interpretationen und Meinungen zurückgegriffen. So befinden z. B. 58 % der Frauen, daß Hausarbeit eine mehr oder weniger befriedigende Aufgabe ist (104), dagegen meinen „etwa zwei Drittel, diese Aufgabe sei einförmig“ (105). „Der Widerspruch löst sich auf, wenn man berücksichtigt, daß Zufriedenheit nicht allein an die Vorstellung gebunden ist, man gehe einer interessanten Tätigkeit nach“ (105). Oder „... auch die soziale Überlegenheit des Mannes ist eine Quelle subjektiver Zufriedenheit“ (247). Aber „Sie leiden an dem begründeten Gefühl, im Schatten des Mannes zu stehen: sein Name ist ihr Name, sein Beruf bestimmt ihren Rang, sein Einkommen ihren Lebensstandard“ (251). Interessant, allerdings keineswegs überraschend, ist die Tatsache, daß Frauen fast ausschließlich Hausfrauen wurden, weil sie ein Kind erwarteten (64). Die Hausfrau ohne Kinder gibt es kaum noch. Und daß Frauen mit Kindern nicht arbeiten können, liegt vornehmlich an der unzureichenden Versorgung mit Kindertagesstätten und Ganztagschulen. „Viele Mütter ... würden zugreifen, würde ihnen ein entsprechendes Angebot gemacht. Das hatten die Antworten auf die Frage gezeigt, ob man jetzt eine Berufsarbeit aufnehmen würde, wenn es möglich wäre, das Kind oder die Kinder in einem Kindergarten unterzubringen“ (233). Damit ist zugleich das interessanteste Ergebnis dieser Umfrage angeschnitten: die Einstellung der Hausfrauen zum Beruf. Immerhin wollen zwei Drittel der Befragten unter vierzig Jahren später wieder in den Beruf (205). Gründe für diese Entscheidung sind an erster Stelle: das Bedürfnis, Kontakte zur Außenwelt aufzunehmen (205). Entscheidende Voraussetzung für den Wiedereintritt in den Beruf ist die Berufsausbildung der Frauen. „Frauen, die nur eine einfache Schulbildung und keine Berufsausbildung erhielten, ... drängen nicht in die entlohten Stellen zurück“ (206). Sogar Frauen über 40 schließen immerhin zu einem Drittel diese Möglichkeit nicht aus (207). An anderer Stelle wird aber wieder festgestellt, daß nicht Zeitmangel, Abhängigkeit, Unterdrückung und Isolation die Probleme der Hausfrauen seien (174), und „die alte Herrschaftswaffe des Mannes: die Verfügung über das Geld, wurde stumpf“ (120).

Befremdend sind die Äußerungen der Autorin zur Frauenbewegung. Für Pross existiert sie überhaupt nicht. Als Begründung dafür nennt sie: „Das Aussterben des Dienstmädchens mag zum Teil auch erklären, warum es in der Bundesrepublik keine Frauenbewegung gibt“ (81). Vorkämpferinnen für die Frauenemanzipation waren für sie offenbar nur die kinderlosen Frauen, die sich eine häusliche Hilfe leisten konnten und deshalb in der Lage waren, sich der Politik zu widmen. Das gleiche wird an anderer Stelle nochmals bekräftigt: „Es gibt keine Frauenbewegung in der Bundesrepublik, überhaupt

keine ‚Bewegung‘, die aus den besonderen Problemen von Frauen hervorgegangen wäre . . .“ (229).

Auffällig ist auch der Versuch der Autorin, die Unterschiede zwischen berufstätigen Frauen und Hausfrauen zu verwischen. Ein Beispiel dafür: Obwohl zwei Drittel der Hausfrauen unter Nervosität und Gereiztheit leiden, gemeinhin als „Hausfrauensyndrom“ bezeichnet, aber nur ein Drittel der berufstätigen Frauen über die gleichen Beschwerden klagen, und das trotz Doppelbelastung, kann dies nach ihrem Dafürhalten nicht als Bestätigung für die These vom Hausfrauensyndrom gedeutet werden (224).

Die Vorschläge zur Verbesserung der Lebenssituation der Hausfrauen beschränken sich auf Appelle an die „Gemeinwesen“, vor allem die finanzielle Lage der Frauen zu verbessern. Die Interessenvertretung durch die Frauen selbst, als notwendige Voraussetzung für Veränderungen im sozialen Bereich, wird gar nicht erst erwähnt.

Marianne Kunz-Thoma (Berlin/West)

Medizin

Gedicke, Kurt: Sozialhygiene. 4 Bde. Luchterhand Verlag, Neuwied - Berlin/West 1972—1975 (insgesamt 863 S., br., 24,80 DM je Bd.).

Das Lehrbuch, das sich besonders an Studierende der Sozialarbeit wendet, gibt — teilweise nur in Stichworten — einen Überblick über alle Bereiche der Sozialhygiene. Dabei wird die Fülle der Einzelgebiete in unabgewogener Gleichwertigkeit behandelt. So stehen die Beschreibung und der Abdruck von Bauplänen für Krankenhäuser, Kinderkrippen und von Schulgestühl gleichberechtigt neben Ausführungen zur Tuberkulosefürsorge, zur Rehabilitation und zur Säuglingsfürsorge. Was an vielen Stellen zu ausführlich ist, fehlt so an anderen: Eine Kurzdarstellung der menschlichen Gesellschaft auf drei und eine zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft auf eineinhalb Seiten gehören zu den kuriosesten Beispielen.

Auch innerhalb der einzelnen Kapitel ist die Unausgewogenheit von Wichtigem und Unwichtigem das Merkmal. So lernt man z. B. in der Geschichte der Sozialhygiene wenig über soziale Hintergründe und um so mehr über die verschiedenen Seuchen. In diesem Rahmen füllen dann nicht wenige, kaum bereichernde „Geschichten“ wie die folgende die Seiten: „Ulrich von Lichtenstein, 1223 zum Ritter geschlagen, beschließt, sein Leben in ‚hoher Minne‘ einer verateten Dame zu weihen. Er zieht von Turnier zu Turnier, versticht Hunderte von Lanzen in der Steiermark, Süddeutschland, Triest und Rom, zieht sich ein feines Damenhemd über die Ritterrüstung und setzt sich Perücke, Schleier und Häubchen auf“ (I, 16). Vier Zeilen später wird dann verallgemeinernd festgestellt: „Die Erklärung für

diese damalige Entwicklung — historisch nicht ganz stichhaltig bewiesen — waren die Kreuzzüge; von Ende des 11. bis Ende des 13. Jahrhunderts fanden derer fünf statt. Die Hausherrn (die Burgherrn) waren meist auf ‚Reisen‘. Die Auswirkung war das sog. ‚mittelalterliche Rokoko‘“ (I, 16).

Der Leser kann nicht umhin, einen offensichtlich beim Autor vorhandenen Zwang zu *formaler* Vollständigkeit in fast allen Darstellungen zu sehen. So werden unter der Überschrift „Richtzahlen zum Krankenhauswesen“ neben Daten zur Verweildauer, des Ausnutzungsgrades etc. auch Angaben über Wäsche, Wäscheverbrauch, Bodenreinigung etc. mit Akribie wiedergegeben: „Wäscheverbrauch wird immer höher. Anzusetzen sind etwa 5 kg Wäsche pro Bett und Tag. Reinwaschverfahren bei Temperaturen von 80 bis 85 Grad. Zusätzliche Desinfektion nur für Wäsche, die nicht soweit erhitzt werden darf. Gewaschene Wäsche (bis auf geringe Reserven) sofort auf Wäschewagen zur Station zum Verbrauch. So wird viel Arbeit und Zeit durch das Wegfallen des Sortierens, Einlagerns usw. gespart“ (IV, 76).

Der gesamte Text besteht in einer rein formalen Beschreibung der Institutionen und Probleme. Eine kritische Würdigung wird an keiner Stelle vorgenommen; bestenfalls findet man Aussagen wie „hier könnte noch etwas verbessert werden“. So entsteht ein idealisiertes Bild der Probleme und Aufgaben sowie der Möglichkeiten der Sozialhygiene und der entsprechenden Berufe. Zu häufig werden Gesetzestexte, z. B. Tuberkulosehilfe, Hilfe für Alkoholiker etc., ohne eine Schilderung der Realität entsprechender Fürsorgeeinrichtungen wiedergegeben. Ein weiteres Merkmal des Textes ist die eklektische Darstellung; neben Zitaten von Marx, Ortega y Gasset, Schelsky stehen Zitate aus Amtsvorschriften und Gesetzen, die alle zusammen als Belege herangezogen werden. Dabei kommen dann zusammenfassende Sätze wie der folgende heraus: „In unserer ‚pluralistischen, spätkapitalistischen Massengesellschaft‘ haben Probleme der Organisationsform der Staatsorgane im Hinblick auf die ‚sozialen Verhältnisse‘ andere Akzente erhalten (z. B. außerparlamentarische Opposition)“ (I, 80). Auch zur Verwendung als lexikalische Informationsquelle reicht die Arbeit nicht aus, da an vielen Stellen nur unvollständige Auszüge bzw. Stichworte aus Gesetzestexten und Bestimmungen zu finden sind. Heinz-Harald Abholz (Berlin/West)

Rathgeber, Walter: Kompendium der medizinischen Soziologie für das vorklinische Studium der Humanmedizin. Kurzlehrbuch und Kommentar zum offiziellen bundeseinheitlichen Lernzielkatalog (LZK) „Medizinische Soziologie“. Verlag des Institutes für Medizinsoziologie und Didaktik der Medizin e. V., München 1973 (93 S., br., 9,80 DM).

Es sollte inzwischen nur noch wenige Befürworter geben, die eine Überprüfung soziologischer Kenntnisse mit Hilfe von multiple-choice

Fragen für sinnvoll und verantwortbar halten. Für Medizinstudenten, die sich z. Z. und in absehbarer Zukunft auf die Vorprüfung vorbereiten, ist dies jedoch ein schwacher Trost. Sie müssen sich in knapp verfügbarer Zeit im Rahmen eines weiten Fächerkatalogs auch mit medizinischer Soziologie auseinandersetzen. Als unseres Wissens erstes Lehrbuch erschien Rathgebers „Kompendium“ auf dem Markt mit dem Anspruch, als Kurzlehrbuch, Kommentar und Fragensammlung alles zu enthalten, „was der Mediziner für die Ärztliche Vorprüfung im Fach ‚Medizinische Soziologie‘ braucht“ (Vorwort). Auf 75 Textseiten werden die Stichworte des Lernzielkatalogs Bevölkerungsentwicklung, Grundbegriffe und Methoden der Soziologie, Struktur und Wandel der Gesellschaft, Individuum und Gesellschaft und die Soziologie medizinischer Berufe abgehandelt.

Nach dem Lernzielkatalog soll z. B. unter dem Gliederungspunkt „Struktur und Wandel der Gesellschaft“ der Student u. a. über die Entstehung und Entwicklung von Gesetzen — insbesondere solchen, die die medizinische Versorgung der Bevölkerung betreffen — informiert sein und ihre Bedeutung einschätzen können, (zweitens) die Bedeutung des Staates für die wirtschaftliche Entwicklung — insbesondere für Infrastrukturbereiche, die das Gesundheitswesen beeinflussen — erkennen und analysieren können, (drittens) den engen Zusammenhang zwischen der sozialen Sicherung und staatlichen Regulierungssystemen durchschauen und ableiten können (45). Rathgeber erreicht dies auf 7 Seiten. Schon von der Kürze der Ausführungen her ist zu hoffen, daß kein Leser Rathgeber beim Wort nimmt und glaubt, „sich nunmehr nicht nur in den beiden Dimensionen der Naturwissenschaft und der Psychologie, sondern auch in der ‚dritten Dimension‘ der Medizin, nämlich der *soziokulturellen Dimension*“ zurechtzufinden (Vorwort).

Wie geht der Autor tatsächlich vor? Gleich zu Beginn schließt er sich dem bei Medizinern ganz besonders beliebten Karussell definitiv-rischer Fachabgrenzungen an. Da Definitionen jeweils nur relativen Wert haben, letztlich als dogmatische Setzungen betrachtet werden können und ihr Nutzen sich allein im analysierenden Gebrauch erweist, sind solche Abgrenzungen hier ein schwerwiegender Fehler. Hier bestünde die wissenschaftstheoretische Gelegenheit, die Widersinnigkeit von „wissenschaftlich richtig“ abgegrenzten Fächern aufzuzeigen, wenn allein innerhalb deren Grenzen entsprechende wissenschaftliche Erkenntnisse und Erklärungen erwartet werden sollen.

Ganz auf dieser Linie wird auch behauptet, es gehöre u. a. zu den wichtigsten Aufgaben der theoretischen Soziologie, Begriffe zu finden, die ihrerseits die Bausteine soziologischer Theorien darstellten (30). So nehmen Definitionen, vor allem aus der Feder prominenter Fachvertreter, aneinandergereiht den überwiegenden Raum ein. Jedoch auch die Erwartung, über die Begriffsbildung würden wenigstens indirekt wichtige Bereiche verlässlich in den Blick kommen, ist vergeblich. Statt dessen findet das „Vokabular des Unmenschlichen“ Eingang. So ist vom ‚Geburtenrtrag eines Frauenlebens‘ (14), von ‚Kin-

deraufzucht' (16), vom ‚Bevölkerungsumsatz‘ die Rede. Das Brutto-sozialprodukt wird einfachheitshalber nur von der Einkommenseite über Gewinne, Löhne und Gehälter (18) definiert. „Als *Produktion* wird bezeichnet die Entwicklung und Verteilung der materiellen Güter“ (!) (24). Und auch Marx kommt in diesem Reigen, sicher um einen ausgewogenen Eindruck zu erwecken, zweimal zum Zuge. Einmal mit der Kategorie „Klasse“ (25) und einmal damit, daß laut „Das Kapital“, 3. Bd., S. 828, das Reich der Freiheit in der Tat erst da beginne, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt sei, aufhöre (46).

Jedoch auch fern von Marx wird die grundsätzlich mögliche kritische Funktion von Sozialwissenschaft nicht dargestellt. So ist nach Rathgeber z. B. die Sozialversicherung „das Ergebnis industriegesellschaftlicher Entwicklungen . . . und insbesondere des staatlichen Strebens nach Schlichtung sozio-ökonomischer Konflikte“ (!) (70). Der Staat als der über den Parteien stehende, selbst unparteiische Richter! Manchmal entsteht der Verdacht, daß der Autor sich über seine Leser lustig macht. So wenn er z. B. Mackenroth zitiert: „Der soziale Fortpflanzungsprozeß besteht aus dem Ineinander von Geborenwerden, Heiraten und Sterben“ (12). Oder wenn er dem Leser so tiefgründige Einsichten und präzise vermittelt, wie „Professionalisierung ist derjenige Prozeß, durch den ein Beruf zur Profession wird“ (43). Dem steht auch nicht das Zuordnungspaar „Fruchtbarkeitsziffer“ „Maß für die Gebärleistung eines Sozialkörpers unter Berücksichtigung der Alterszusammensetzung“ nach (84). Entlarvend wird das Frage-Antwort-Übungsspiel wieder, wenn eine richtige Antwort für das begriffslogische (!) Verhältnis von Arztpraxis und Krankenhaus die Aussage sein soll, das Krankenhaus sei lediglich ein bürokratisches Derivat der Arztpraxis (92). Immerhin ist Rathgeber zugegeneigt zu halten, daß er nach dem Mediziner Pflanz zitiert, daß bei den meisten diagnostischen Methoden die Fragen der Zuverlässigkeit und Gültigkeit weniger zufriedenstellend beantwortet werden könnten als in der Praxis der empirischen Sozialforschung (72).

Rathgeber vermittelt den Eindruck, es sei Soziologie, mit einer merkwürdigen Auswahl von Begriffen geschickt zu jonglieren. Ob dem Patienten damit gedient ist, daß medizinisches Vokabular mit nicht fundierten soziologischen Begriffen durchsetzt wird, muß bezweifelt werden. Eine solche medizinische Soziologie kann nicht damit rechnen, daß sie von Medizinstudenten als Wissenschaft ernstgenommen wird, die ihnen hilft, gesundheitspolitische und gesellschaftliche Zusammenhänge zu erkennen.

Eike und Sabine Bartholomeyczik (Berlin/West)

Bastide, Roger: *Soziologie der Geisteskrankheiten.*
Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973 (247 S., br., 34,— DM).

Bastide geht in seinem 1965 in Frankreich erstmalig erschienenen Buch von der Differenzierung des Begriffs ‚Sozialpsychiatrie‘ aus,

wobei er vorschlägt, Sozialpsychiatrie im engeren Sinn als Pendant zur Sozialpsychologie zu bestimmen: „Die eine würde sich mit der Sozialisation des Individuums, die andere mit seiner Desozialisation beschäftigen“ (19). Die Soziologie der Geisteskrankheiten interessiert sich demgegenüber für den „allgemeinen Rahmen . . . , in dem das Leben der Menschen, der normalen und der anormalen verläuft“ (83). Die Wirkungsweise der „sozialen Faktoren“ im Feld von Gesundheit und Krankheit kann für Bastide dabei „nur unbewußt“ sein; der Soziologe soll dies dem Psychiater bewußt machen.

Bastide sieht das Problem der vorliegenden soziologischen Untersuchungen der Geisteskrankheiten in der Schwierigkeit der Kontrolle der denkbaren Variablen, die in der Gesamtgesellschaft auf die Krankheit einwirken, und erklärt damit die Entwicklung der Mikrosoziologie Morenos und der französischen Schule der Soziometrie. Er sieht allerdings, daß das Schließen vom mikrosoziologischen auf den makrosoziologischen Bereich höchst problematisch ist; dies gilt nach Bastide aber nicht für den Fall des Krankenhauses, das er in pseudodialektischer Akrobatik als „normale künstliche Gruppe“ definiert. Durch den Übergang von „normalen zu anormalen Menschen“ bei der Untersuchung von Gruppen im Krankenhaus einschließlich der Formen der Gruppentherapie sieht Bastide „alle Elemente einer Soziologie der kleinen Gruppen“ gegeben, die ihre Ergebnisse auf die Gesamtheit der psychisch Kranken übertragbar erscheinen lassen (63 f.). So kommt auch Bastide gegen Ende seiner Untersuchung zur Soziologie kleiner Gruppen religiöser, ethnischer und familiärer Art zurück.

Spricht Bastide bei der Interpretation der klassischen epidemiologischen und ökologischen Arbeiten noch dem Begriff „Starrheit des Klassensystems“ eine analytische Potenz zu, so entlarvt sich der Charakter seiner Soziologie spätestens bei der Bestimmung der „Merkmale“ der „neuen Industriegesellschaft“: er führt die „immer größer werdende Bedeutung von Druck ausübenden Gruppen“ an und nennt dabei unvermittelt nebeneinander „Finanzgewaltige und Gewerkschaften, große Banken und organisierte Arbeiter“ (138). Im bekannten simplen Konvergenzdenken wird „Planung“ zu einem weiteren wesentlichen Merkmal der „augenblicklichen Industriegesellschaft“; als deren Extrem nennt er in einem Atemzug die „faschistische Gesellschaft mit technobürokratischer Basis“ und die „kommunistische Gesellschaft mit staatlicher Planung“ (143).

Nach der Darlegung ökologischer und epidemiologischer Literatur aus Frankreich und den USA, die allerdings fast ausschließlich nur die fünfziger Jahre umfaßt, schlägt Bastide als Lösungsmethode die „strukturalistische Untersuchung der Geisteskrankheiten“ vor, die sich „für das Problem der Gründe nicht interessiert“ (200). Zur Zauberformel wird das von G. Gurvitch übernommene Prinzip der „Reziprozität der Perspektiven“, wonach „die Gesellschaft als in der Psyche angelegt und das Bewußtsein seinerseits als der Gesellschaft immanent betrachtet“ wird (196). „Beide Umstände, die soziale Des-

organisation und die individuelle Desorganisation, sind nur die beiden Aspekte derselben Realität, die aus zwei verschiedenen, aber reziproken Perspektiven gesehen wird“ (195 f.). Statt Analyse also Komplexität: „Denn alles hängt untereinander zusammen und ist voneinander abhängig . . .“ (197).

Bastide reduziert Soziologie zur sozialen Phänomenologie, die zudem neoromantische Züge aufweist: Wahnsinn wird als eine Form der Unproduktivität zum Protest gegenüber einer Gesellschaft, in der die Prinzipien „techne“ und „poiesis“, Funktionalität und Subjektivität aufeinanderprallen: „Wir können also im Wahnsinn Inseln sehen, auf denen das Affektive, das Mythische und rein Subjektive Widerstand gegen das dominierende System leisten.“ Schizophrenie sieht Bastide als wunderbaren Rückzug des einzelnen mit Hilfe eines „Schutzschildes, hinter dem andere Wertsysteme sich, wenn auch nur als Sparflamme, als Protoplasma des Lebens erhalten können“ (219).

Wer sich über den Stand der wissenschaftlichen Diskussion um soziologische Fragen bei der Untersuchung psychischer Krankheiten, insbesondere auch bei Psychosen, informieren will, der greife besser zu den einschlägigen Arbeiten von Dohrenwend und Dohrenwend, Gleiss/Seidel/Abholz und Keupp. Der anspruchsvolle Titel des vorliegenden Buches scheint uns jedenfalls um einiges verfehlt worden zu sein.

Norbert Schmacke (Bremen)

Geschichte

Kocka, Jürgen: Unternehmer in der deutschen Industrialisierung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975 (173 S., br., 12,80 DM).

Nach Erfolg und Mitteln, Motiven und Zielen und den Bedingungen wie den Kosten des Beitrags der deutschen Unternehmer zur Industrialisierung fragt der Autor in seinem wirtschaftsgeschichtlichen Überblick, der aus seinem Beitrag für die Cambridge Economic History of Europe (Bd. 7) entstanden ist. Sozialgeschichtliche und politische Aspekte der Unternehmerrolle werden bewußt vernachlässigt, denn es geht Kocka um den Versuch, Unternehmensgeschichte als Teil einer eigenständigen Wirtschaftsgeschichte zu schreiben und dabei erste generalisierende, den Forschungsstand ordnende Aussagen zu machen. Kocka rechtfertigt eine solche Unternehmensgeschichte mit der Notwendigkeit, neben den strukturellen Faktoren auch die handelnden Personen als Medium des wirtschaftlichen Wandels zu beobachten, um so die Thesen von der „Eigengesetzlichkeit der Umstände“ zu überprüfen (9).

In einem vorgeschalteten Kapitel definiert der Autor den Unternehmer durch seine ökonomische Funktion: die strategischen Entscheidungen über Ziele, Märkte und Produkte wie Produktionsformen unter Einschluß der Profit- und Rentabilitätsüberlegungen

machen den Unternehmer aus. Im Unterschied zu ihm trifft der Manager nur taktische Entscheidungen. Neben der Unternehmer- und Managerfunktion nennt Kocka noch die Funktion des Kapitalisten, wobei er betont, daß alle drei Funktionen in der Frühzeit der Industrialisierung in der Regel von einer Person wahrgenommen wurden. Im folgenden werden Startpositionen und Karrierewege und die Bildungsqualifikationen der Unternehmer in der Frühzeit der Industrialisierung beschrieben und nach der Veränderung ihrer Rolle und Qualifikationen am Ende des 19. Jahrhunderts gefragt. Im Gegensatz zu der weit verbreiteten Legende vom Unternehmer, der nur als Techniker an der Verwertung seiner Erfindung interessiert ist, betont Kocka den großen qualitativen Anteil der Kaufleute, die aus Profitinteresse den Prozeß der Industrialisierung getragen haben. Nur im Bereich der Eisen- und Stahlindustrie überzog der Technikerunternehmer, der sich in der Regel aber auch mit einem Kaufmann zusammenschloß. Während in der Frühphase der Industrialisierung die Unternehmer allenfalls über eine Allgemeinbildung auf Volksschulniveau verfügten, setzte sich nach 1830, besonders bei den Erben der Unternehmer, die den Betrieb weiterführten, eine höhere Bildung durch. Wissenschaftlich-technische Vorbildung wie Kenntnis von Managementtechniken und die Fähigkeit zum geschickten Verhandeln zwischen Behörden und Banken waren die neuen Qualifikationen, über die Unternehmer in der Phase der Konzernbildung verfügen mußten. An die Stelle des „Fabrikanten“ trat etwa ab 1890 der angestellte Unternehmer, der sich aber ebenso mit dem Unternehmenszweck identifizierte; der systematisch vorgebildete Vorstandsvorsitzende löste den Inhaber auch im Familienunternehmen ab.

Kockas Überblick ist materialreich und übersichtlich geschrieben und informiert über die weit verstreuten Einzeluntersuchungen. Ein grundsätzlicher Einwand ist aber gegen die Herauslösung der Unternehmer aus ihren vielfältigen Verbindungen mit Staat und Politik, aus den mit ihrer Rolle untrennbar verbundenen Herrschaftsverhältnissen zu erheben; sie verzeichnet das Unternehmerbild durch die Reduzierung auf „rein“ ökonomische Momente erheblich. Die zahlreich verarbeiteten Einzelergebnisse verbleiben auf einer beschreibenden Ebene; besonders deutlich wird dies bei der Schilderung der Rolle der Unternehmer in der Phase der Konzernbildung und der imperialistischen Expansion (90—93). Dieses Phänomen wird als „Zwang zur Expansion . . .“, Drang zur Expansion, zur Verbesserung, zur Rationalisierung, zum „Fortschritt“ (93) beschrieben, ohne daß die Zwänge weiter erklärt werden; es bleibt etwa bei dem Hinweis, daß auch ein Familienunternehmen wie Siemens sich der aggressiven Konkurrenz durch eigene Expansion habe erwehren müssen, obwohl Werner Siemens eigentlich keine weitere Vergrößerung des Geschäfts angestrebt hätte. An diesem Beispiel, wie an der Aussparung des grundsätzlichen Konflikts zwischen Kapital und Arbeit, wird deutlich, daß eine isolierte wirtschaftsgeschichtliche Darstellung der Unternehmer methodisch fragwürdig ist und leicht zur „Unternehmergeschichte“ werden kann.

Thomas Berger (Göttingen)

Poidevin, Raymond: *Les Relations Economiques et Financières entre La France et L'Allemagne de 1898 à 1914.* Librairie A. Colin, Paris 1969 (917 S., br., 130,— F).

Dies ist eine überaus detailgesättigte Diplomatiegeschichte der Handelskonkurrenzen und (Bank-)Kapital-Allianzen zwischen zweien der seinerzeitigen vier imperialistischen Hauptmächte. Im Unterschied zu H. Feis („Europe — The World's Banker 1870—1914, 2. Aufl. 1961) stützt sich der Autor in erster Linie auf die Staats- und (unveröffentlichten) Unternehmensakten.

Die Fülle der vorgelegten Materialien kann hier natürlich nur angedeutet werden. Minutiös werden die — grundsätzlich bekannten — unterschiedlichen Bedingungen und Politiken der Kapitale belegt: Die sehr begrenzten Direktinvestitionen der (eng kooperierenden) deutschen Industrien und Banken im Ausland (25 ff., 83, 220 ff., 723, 743) kontrastieren während der gesamten Aufschwung-Wechsel-lage ab 1896 (bis 1913/14) mit einem ausgedehnten Kapitalexport der französischen Banken. Poidevin macht klar, daß in der Tat dieser französische Renten- oder „Wucherimperialismus“ (Lenin) vor allem den Warenexport der deutschen Konkurrenten ankurbelte. Weitgehend unbekannt sind demgegenüber die hier dargestellten über-nationalen Kooperationen der Banken in Finanzierungskartellen, d. h. beim Ankauf von Staatsanleihen und Eisenbahnobligationen in den „Hinterländern des Kapitals“ (R. Luxemburg): Bestimmend war das gemeinsame Interesse der Kapitale an Risikominderung, besonders bei den allfälligen Staatsbankrotten.

Poidevin liefert aber auch wichtige Hinweise zur Genesis und Erscheinungsform des Finanzkapitals. Er zeigt, daß die nationalen Rüstungskonzerne (Krupp bzw. Schneider-Creusot) die zwischen-staatlichen Bankkartelle aus dem Interesse, alleinige Auftragnehmer der jeweiligen Industrieaufträge zu werden, mehr und mehr lahmlegten. Deutlich wird aber auch, daß sie die Staatsapparate zur Aufgabe des punktuell-sporadischen Interventionismus zwangen, zugunsten intensiver und andauernder Absicherung der auswärtigen Anlage-, Absatz- und Rohstoffmärkte bzw. -ressourcen (vgl. 244, 251, 683 ff.).

Poidevins Interesse gilt freilich vor allem zwei Thesen: — Erstens, daß „die Kurve der französisch-deutschen Wirtschafts- [i.e. Handels-] und Finanzbeziehungen“ in den von ihm unterschiedenen beiden Phasen 1898—1905/06 und 1906—11 „nicht mit der der politischen Beziehungen übereinstimmte“ (809); — zweitens, daß die Agadir-Krise 1911 Auslöser war für den Beginn einer „exakten“ Übereinstimmung zwischen den beiden „Kurven“, d. h. für den generellen Konflikt seit 1911 (702). — Nach diesem — vom Autor nicht weiter gerechtfertigten — Ansatz erscheinen also die während der Aufschwungwechsellage verschärften Rivalitäten zwischen den imperialistischen Hauptmächten um „Einflußsphären“ in penetrierten Gebieten bzw. jungen Nationalstaaten in zünftiger Blindheit als „poli-

tisch“, weil von „Politikern“ und „politischen“ Institutionen umgesetzt und sanktioniert. Dann ist es nur konsequent, wenn der Autor den in dieser gesamten Periode intensivierten Staatsinterventionismus zur Sicherung auswärtiger Anlage- und Exportmärkte nicht als notwendige Folge vermehrter Realisierungsprobleme auffaßt, diese aber als „politisch“-irrationale Verfälschung des angeblichen ökonomisch-rationalen „Rapprochements“ zwischen den Bankkapitalen beschreibt.

Die mangelnde Reichweite dieses Ansatzes wird besonders im Schlußabschnitt zur Periode 1911—14 deutlich: Der plötzliche Rückzug der kurzfristigen Bankgelder 1911 aus Berlin sei Ergebnis einer rationalen Risiko-Kalkulation der französischen Banken gewesen. Der politische Auslöser (Agadir-Krise) habe jedoch Nebenfolgen zeitigt, die vor allem die gemeinsamen Finanzoperationen endgültig zum Erliegen brachten und besonders auf dem Balkan und in der Türkei die Rivalitäten um Anleihen, Aufträge und Sicherheiten verschärften. Die Darlegungen des Verfassers unterstützen jedoch ein weiteres Mal nicht seine eigenen Thesen, es seien „politische Antriebe“ (726) gewesen, die zunehmend gemeinsame Finanzoperationen verhindert hätten. Vielmehr ist für beide Seiten der drängende Auftrags hunger der Rüstungsindustrien ausschlaggebend gewesen.

Die von Poidevin beiläufig genannten Zahlen zur drastischen Umschichtung auf dem französischen Kapitalmarkt unterstreichen den relativen Erfolg der entsprechenden nationalen (staatlich gestützten) Marktsicherungsbemühungen (752): Zum einen stiegen die Käufe nationaler Anleihen etc. durch französische Kapitalisten zwischen 1910 und 1913 von ca. 16 % auf ca. 46 % der insgesamt placierten Papiere (bei um ca. 12 % gesunkenem Gesamtvolumen); zum anderen nahm der Anteil der Staats- und Kommunalanleihen nur um ca. 50 % zu, während der der Schuldverschreibungen und Aktien um 150 bis 170 % stieg (und 1912/13 den entsprechenden Summen des in Deutschland für Neugründungen und Kapitalerhöhungen eingesetzten Kapitals vergleichbar wurde) (724). Die angebliche Erneuerung des „nationalisme financier“ (725) erweist sich also nicht als Folge einer „politischen“ Intervention, sondern als konsequenter, die Überproduktionskrise verzögernder Versuch des Kapitals und der ihm verbundenen Staatsmacht, die verschärften Realisierungsprobleme am Ende sowohl einer „langen Wechsellage“ wie eines Juglar- (d. h. ca. siebenjährigen) Zyklus zu steuern. Alf Lüdtke (Göttingen)

Hohorst, Gerd, Jürgen Kocka und Gerhard A. Ritter: Sozialgeschichtliches Arbeitsbuch. Materialien zur Statistik des Kaiserreichs 1870—1914. Verlag C. H. Beck, München 1975 (186 S., br., 24,— DM).

Vorliegende statistische Materialien, die ursprünglich als Anhang für den von Kocka und Ritter herausgegebenen Quellenband zur

„Deutschen Sozialgeschichte“ von 1870 bis 1914 gedacht waren, sollen auch als eigenständige Veröffentlichung für den Schul- und akademischen Unterricht ein angemessenes „struktur- und gesellschaftsgeschichtlich informiertes Bild von jenem wichtigen Abschnitt unserer Geschichte“ vermitteln helfen. Zwar sind die zahlreichen Statistiken aus den vier Kapiteln zu „Bevölkerungsentwicklung, Wanderungen und Urbanisierung“, zum Verhältnis von „Wirtschaft und Arbeit“, zu den „sozialen Verhältnissen und sozialen Konflikten“ sowie zur Beziehung von „Gesellschaft und Staat“ relevant, aber es wird wenig deutlich, welche „gesellschaftsgeschichtlichen“ Zusammenhänge gezeigt werden sollen. Demographische Daten über Geburten- und Säuglingssterblichkeit, Tabellen zur Entwicklung von Handel und Güterverkehr oder zum Anstieg des Volkseinkommens etc. entbehren ihrer Aussagekraft, wenn nicht zugleich die Konflikte und Widersprüche der industriekapitalistischen Dynamik erkennbar werden. Soziale Konflikte allein an Streikstatistiken oder Selbstmordquoten festmachen zu wollen, wirft die Frage auf, was die Autoren unter dem sozialhistorischen Begriff verstehen, den sie ihrer Zielgruppe vermitteln wollen. Desgleichen wären die ausführlichen Informationen zum staatlichen Bildungswesen und zur Rechtsprechung erst gewichtet worden, wenn z. B. die soziale Herkunft insbesondere von Straffälligen und Absolventen der verschiedenen Schulstufen im Kaiserreich dargestellt worden wäre. Bedenklich scheint ferner, daß zwar ausführlich die Zunahme der Industrieproduktion vorgeführt wird, Vergleiche mit den anderen Wirtschaftsbereichen, Landwirtschaft und tertiärem Sektor, aber auf den Umfang der Erwerbstätigen (z. B. Zunahme der Angestellten) beschränkt bleiben. Die gerade auch aktuelles Erkenntnisinteresse beanspruchenden Probleme der Kapitalkonzentration, der kapitalistischen Zyklizität und ihrer sozialökonomischen Konsequenzen, das Verhältnis von Bank- und Industriekapital werden Schüler und Anfangssemester den Statistiken wohl kaum entnehmen können. Verdienstvoll hätten die knappen Einleitungen der Herausgeber zu den einzelnen Kapiteln sein können. Die angebotenen Statistiken hätten hier in einen größeren wirtschaftsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt werden können. Statt dessen werden jedoch lediglich die angebotenen begrenzten Zahlenreihen aufeinander bezogen. Systemkritische Fragestellungen fanden bei solcher Vorgehensweise keinen Platz. Das erstaunt um so mehr, als gerade Kocka zu denen gehört, die darüber reflektieren, ob die industriekapitalistische Entwicklung unter dem Theorem des „Organisierten Kapitalismus“ auf den Begriff zu bringen ist.

Insgesamt bleibt bei einer Gewichtung des angebotenen Zahlenmaterials der Verdacht, daß die Autoren mit ihrer Definition von Sozialgeschichte einer Begriffsverengung das Wort reden, die die wirtschaftlichen und sozialen Widersprüche des Hochkapitalismus, zudem unter den spezifischen Traditionen der preußisch-deutschen Entwicklung, auszublenden sucht. Claus-Dieter Krohn (Hamburg)

Hoffacker, Helmut (Hrsg.): Versäumte Lektionen: Deutschland 1890—1949. Materialien zum historisch-politischen Unterricht 1. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 1975 (Lehrerband: 103 S., br., 15,— DM/Materialienteil: 309 S., br., 12,— DM).

Zu fünf in herkömmlichen Schulbüchern verfälscht oder unzureichend behandelten Themen veröffentlicht der Herausgeber, der 1973 mit K. Hildebrandt eine kritische „Bestandsaufnahme Geschichtsunterricht“ vorgelegt hat, Materialien in einem Quellenband und Vorschläge zur Gestaltung der Themen in einem Lehrerband. Die Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung von 1890—1917, die Novemberrevolution 1918, die Weltwirtschaftskrise 1929, der antifaschistische Widerstand und die Deutschlandfrage 1943—1973 sind die Themen der exemplarischen Gegenmodelle für den Geschichtsunterricht. Von großem Nutzen ist der Materialienteil, der jedem Benutzer unabhängig von den Gestaltungsvorschlägen des Lehrerbandes die Erarbeitung und die schnelle Planung von emanzipatorischem Geschichtsunterricht ermöglicht. Die Möglichkeit, die Gestaltungsvorschläge unberücksichtigt zu lassen, ist von den Bearbeitern bewußt eingeräumt, sie weisen darauf hin, daß jeder Lehrer für seine Lerngruppe eine Auswahl der Quellen treffen und entsprechende, die Quellen erschließende Fragestellung selbst formulieren muß. Die Auswahl der Materialien ist einsichtig und anregend, sie ordnet die Dokumente, Bilder und Statistiken unter Unterthemen. Die immer notwendige Kürzung ist behutsam und den Kern der Sache treffend. Der preiswerte Materialienteil sollte als Klassensatz angeschafft oder den Schülern, wo immer dies möglich ist, zur Anschaffung empfohlen werden, da dadurch der herkömmliche Geschichtsunterricht eine Korrektur erfährt und die Schüler in die Lage versetzt werden, gegenüber den Schulbüchern eine selbständige kritische Einstellung zu gewinnen.

Problematisch sind die im Lehrerband gesammelten Vorschläge zur Behandlung der fünf Themen. Die Einheiten „Arbeiterbewegung“ (Decker/Dormann) und „Revolution 1918“ (Lemberg) sind didaktisch aufbereitet, es werden Leitfragen und methodische Hinweise zu einzelnen Texten gegeben und das Material in Lernschritten geordnet. Bei den drei übrigen Einheiten werden leider nur die Auswahl der Materialien begründet und Ansätze einer Sachanalyse gegeben; ausgearbeitete Vorschläge zur Umsetzung der Themen fehlen. Gerade bei einem so wichtigen Thema wie „Weltwirtschaftskrise“ ist dies ärgerlich, weil die Schwierigkeit für Lehrer gerade in der sinnvollen didaktischen Reduktion des komplexen Themas liegt, die immer noch ein Desiderat ist, wobei auch das auf dem Historikertag 1974 vorgestellte Projekt Weltwirtschaftskrise nicht befriedigt. Der Bearbeiter K. Hildebrandt formuliert als ein Groblernziel dieser Einheit „Die Schüler sollen erkennen, daß die Großunternehmer sich faschistischer Massenbewegungen bedienen, wenn die herkömmlich bürgerlich-parlamentarische Staatsform nicht mehr ausreicht, ihnen optimale Bedingungen der Kapitalverwertung zu sichern“ (47). Die

Umsetzung dieses allzu mechanistisch formulierten Ziels wird aber nicht ermöglicht, der Materialienteil bringt nur die Eingabe von Industriellen an Hindenburg vom November 1932, im Lehrerband bleibt die Darstellung bei einem Referat der gemeinsamen Interessen von Industrie und NSDAP, ohne daß transferfähige Lernschritte aufgezeigt werden, die das komplizierte Verhältnis von faschistischer Massenbewegung und Industrie einsichtig machen. Ähnliches gilt von der mehrmals wiederholten These, daß eine einige Arbeiterbewegung, daß das Bündnis von KPD und SPD, die faschistische Diktatur hätte verhindern können. Die historische Realität, die gerade durch die Uneinigkeit der Arbeiterbewegung und ihre durch die Weltwirtschaftskrise verursachte Schwächung gekennzeichnet ist, kommt zu kurz.

Leider fehlen im Lehrerband auch exemplarische Überlegungen zur Behandlung der Themen auf den verschiedenen Schulstufen und in den verschiedenen Schularten, die angesichts der zeitlichen Belastung der Lehrer eine wichtige Hilfe sein könnten.

Das euphorische Vorwort des Herausgebers zum Lehrerband, das sich als ein Plädoyer für die Hessischen Rahmenrichtlinien Gesellschaftslehre versteht, ist wenig mit den Einheiten verkoppelt. Das Postulat, durch historisch-politischen Unterricht „Schüler individuell und in der Gruppe zum politischen Handeln zu befähigen“ (4), findet zwar eine Basis im Materialienteil, der Lehrerband aber läßt gerade diejenigen Lehrer, die aus Zeitgründen auf methodische Hilfen für einen solchen emanzipatorischen Unterricht angewiesen sind, auf weite Strecken im Stich.

Thomas Berger (Göttingen)

Rothe, Valentine: Die Russische Revolution. Reihe: Geschichte im Unterricht. Kösel-Verlag, München 1974 (106 S., br., 16,— DM).

Rothe, wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fach Geschichte an der PH Rheinland, Abt. Bonn, hat ihre Unterrichtsentwürfe zur Russischen Revolution erstellt im Rahmen eines von der Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung geförderten Projekts „Historisch-politische Friedenserziehung“.

Ausgehend von der Marxschen Einsicht, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, wenn auch unter vorgefundenen bzw. selbst erzeugten Bedingungen (6), soll den Schülern in der Auseinandersetzung mit der Revolution von 1917 deren Geschichte als „Teil ihrer eigenen Geschichte“ (6) bewußt und diese als „machbar“ erkannt werden. Geschichtsunterricht wird hier also in der Absicht konzipiert, „beim Schüler eine Bewußtseinsentfaltung und Handlungsorientierung zu bewirken“ (10), wobei Handlung durchgängig als „Partizipation“ verstanden wird. Zu fragen ist, ob das Buch inhaltlich und von der methodisch-didaktischen Vermittlung her diesem Anspruch gerecht wird.

Die Unterrichtseinheiten sind aufgeteilt in jeweils drei Abschnitte: Weckung von Problembewußtsein und Hypothesenbildung anhand von gegenwartsbezogenen Texten; „historische Aufklärung“; Konfrontation von Hypothese und Ergebnis der historischen Aufklärung.

So sinnvoll der Versuch einer gegenwartsbezogenen Vermittlung von Geschichte ist, so aufgesetzt erscheint bei einigen Unterrichtseinheiten die konkrete Durchführung. Ob sich z.B. die Bauernbefreiung im Rußland des 19. Jahrhunderts in ihrem Kern erfassen läßt anhand der aus einem Text zur Lage der Frau in der EWG abgeleiteten Hypothese „Nur Betroffene selbst können ihre Interessen wirksam vertreten“ (34), erscheint angesichts der Allgemeinheit der Hypothese als fraglich.

Die Auswahl der Texte, die mit den Schülern durchgearbeitet werden sollen, ist streckenweise etwas mager, die Texte teilweise in ihrer Bedeutung nicht ganz einsichtig, v. a. einige etwas impressionistische Schilderungen des Zarenregimes von russischen Intellektuellen (21, 29). Sehr mangelhaft ist die Darstellung der Entwicklung des Kapitalismus in Rußland, die das Phänomen der sehr frühen Monopolisierung und die damit verbundene Konzentration der Arbeiterklasse, ohne die die Russische Revolution nicht möglich gewesen wäre, nicht einmal erwähnt (41 ff.).

Die Fragen, die den Schülern zu den Texten vom Lehrer gestellt werden sollen, zielen häufig auf eine reine Wiedergabe des Vorgegebenen, die Art der Stoffvermittlung entspricht also nicht unbedingt dem Anspruch auf „Bewußtseinerhellung“. Als sehr positiv in diesem Sinne muß dagegen der Vorschlag gewertet werden, mit den Schülern eine Geschichtsbuchkritik durchzuführen (39). Im Extremfall allerdings kommt es zur Klischeereproduktion: auf S. 71 schlägt Rothe im Falle von Zeitmangel vor, die Leninsche Parteikonzeption anhand des folgenden Satzes aus „Was tun?“ zu erarbeiten: „Gebt uns eine Organisation von Revolutionären, und wir werden Rußland aus den Angeln heben.“

Der Ablauf der Revolution wird als „Entscheidung für eine Parteidiktatur zuungunsten des Selbstbestimmungsanspruchs der Räte“ (6) gesehen. Eine ernstzunehmende Auseinandersetzung mit dem wichtigen und sich immer wieder stellenden Problem des Verhältnisses von bewußt handelnder revolutionärer Organisation und dem teilweise spontanen Kampf breitester Volksmassen gegen das alte System und für eine tatsächliche Demokratie erfolgt aber nicht. Die Leninsche Parteitheorie wird in Textauswahl und Interpretation verkürzt bzw. verfälscht: Lenin habe die Partei als stellvertretend für die Arbeiter handelnd verstanden (vgl. Unterrichtseinheit 6). Rothe stellt gar nicht erst die Frage nach den Ursachen für das Scheitern der Revolution von 1905, deren Beantwortung unbedingt die Organisationsfrage miteinschließen müßte. Verneint wird auch die Notwendigkeit des Klassenkampfes (52), so daß etwa die Maßnahmen der Sowjetregierung gegen Intervention und Konterrevo-

lution im eigenen Lande nur negativ als „Repression“ gesehen werden können (90 ff.). Statt Klassenkampf propagiert Rothe Mitbestimmung und Integration der Unterdrückten (vgl. u. a. 52, 77) (was nun allerdings die Möglichkeiten der Schüler zur eigenen Gestaltung der Geschichte stark einschränken würde). Demokratie wird unklar als „maximale Beteiligung (Partizipation) aller an allen Gemeingütern“ (62) bezeichnet.

Zu bemängeln wäre noch, daß sämtliche Zitate von Lenin, Luxemburg etc. aus von Fetscher, Flechtheim, H. Weber etc. besorgten Textausgaben stammen bzw. sogar nur als Einzelzitate entsprechenden Darstellungen entnommen sind statt der jeweiligen Werkausgabe. Das erleichtert nicht gerade die besonders bei so kleinen Textausschnitten notwendige Überprüfung des Kontextes.

Birgit Scherer (Köln)

Becker, Wolfgang: Film und Herrschaft. Organisationsprinzipien und Organisationsstrukturen der nationalsozialistischen Filmpropaganda. Zur Politischen Ökonomie des NS-Films, Bd. 1. Verlag Volker Spiess, Berlin 1973 (297 S., br., 19,80 DM).

Angesichts der Dominanz solcher nur-deskriptiv angelegter Bücher wie etwa David Stuart Hulls „Film in the Third Reich“ (Berkeley u. Los Angeles 1969 — dazu PVS 1974, S. 561 f.) nähren die Titel des Buches und der Reihe eine hohe Erwartungshaltung; diese wird noch verstärkt, wenn man weiß, daß Becker die Funktion des Überbaus als „Rückhalt für bestehende Verhältnisse an der Basis“ ansieht und „gesellschaftliche Ordnungen wie Film ... als Produkte ökonomischer Interessen von Einzelkapitalien oder vom Gesamtkapital“ ausweisen will (so in: Diskurs 1973, S. 76 f.). Stutzig macht zwar hier schon die vom Tatbestand der Konkurrenz der Kapitale zu schnell absehende Gleichsetzung von Einzel- und Gesamtkapital, aber insgesamt erweckt Beckers Buch doch die Hoffnung auf eine materialistische Analyse nationalsozialistischer Filmpolitik. Nach der Lektüre allerdings hat man nur erfahren, daß die Mischung von aufgesetztem marxistischem Vokabular, ML-Positionen und einem personalisierenden Positivismus noch keine kritische Darstellung ergibt. Wenn man den im Buchtitel verwendeten Herrschaftsbegriff zudem nicht nur institutionell auf die faschistische Kontrolle und den endlichen Aufkauf der privaten Filmindustrie beschränkt (was Becker aber tut), sondern wenn man — zumal im Untertitel von Filmpropaganda die Rede ist — die Beziehung zwischen Film und Herrschaft vor allem auch mit thematischen Dimensionen wie Legitimierung, Massenloyalität, Manipulation und politischer Ästhetik in Verbindung bringt, dann wird die Enttäuschung nur noch größer (korrigierend sei etwa die Lektüre von Juri Chantjutin empfohlen: „Der Film im System der Propaganda des deutschen Faschismus“, Filmwissenschaftliche Beiträge 1973, S. 172—206).

In der von Becker und J. Spiker verfaßten Vorbemerkung heißt es zur Themenstellung der Arbeit, sie verfolge „die Bemühungen der (NS-)Partei- und Staatsführung, sich den bestehenden privatwirtschaftlichen Produktions- und Distributionsapparat des Mediums Film zur Errichtung und Stabilisierung ihrer Herrschaft anzueignen und als publikumswirksames Propagandainstrument auszubauen und zu nutzen“ (7). Für diese „Bausteine zu einer dialektisch-materialistischen Theorie des Films“ (8, s. 11 ff.) reduziert sich der verwendete Herrschaftsbegriff wesentlich auf Eroberung (bis 1933) und Stabilisierung (Phase I: 1933—37, Phase II: 1937—45) der faschistischen Machtpositionen gegenüber der privaten Filmwirtschaft. Damit aber wird der Begriff Herrschaft um seine gesellschaftliche Intentionalität und Wirkungen beschnitten.

Über weite Strecken behandelt Becker nur die „getarnten Besitzverhältnisse“ in der Filmindustrie ab 1933 (bzw. die Rolle Max Winklers) und vernachlässigt darüber die Darstellung von Inhalt, Reichweite, Nutzung und Wirkung der produzierten Filme. Wenn er auf diesen — für die Behandlung des Themas Filmpropaganda wohl zentralen — Aspekt der nationalsozialistischen Herrschaft über die Filmindustrie zu sprechen kommt, dann kann er, ohne zureichende empirische und theoretische Analysen, lediglich behaupten: „durch die enge Verzahnung von Wirtschaft und Staat hatte die politische Führung direkt und indirekt (sic!) ideologischen Einfluß auf die vom Kapital erzeugte Konsumentenhaltung des Filmpublikums gewonnen“ (174). Insgesamt wird die „institutionell ziemlich selbständige Machtposition“ des „NS-Regimes“ vorschnell mit der Realisierung der intendierten Wirkung gleichgesetzt: „... Im staatsmittelbaren Monopolkonzern wurde der Wunsch des Staates, ein leistungsfähiges Propagandainstrument in die Hand zu bekommen, mit dem kapitalistischen Profitbedürfnis in bisher nicht gekanntem Ausmaß aufeinander abgestimmt und erfüllt. Auf dem ideologischen Sektor wirkten die Filme ... als herrschaftsstabilisierende Faktoren...“ (14, auch 230). An dieser Leerstelle, die sich aus dem ökonomistischen Ansatz Beckers ergibt (zur Entschuldigung vgl. 8), hätten Nachfolgestudien anzusetzen.

Theoretisch negativ wirkt es sich aus, daß Becker nur über eine widersprüchliche faschismustheoretische Position verfügt. Der tendenziell dem Theorem des staatsmonopolistischen Kapitalismus verbundene Hinweis auf „das Bündnis zwischen Staatsführung und konservativem Beamtentum einerseits und dem Management von Großbanken und -konzernen andererseits“ in Form einer „innige(n) Verflechtung“ (13) steht ohne Diskussion neben einer latent bonapartismustheoretischen Position (113, 129, 171 ff.).

Vom Ergebnis her bemerkenswert ist die Feststellung, für die Filmwirtschaft gäbe es „keinen Gegensatz zwischen reinem Gewinnstreben und politisch-ideologischer Bevormundung“ (227), obwohl ohne staatliche Kontrolle beispielsweise nichts mehr produziert werden kann (129). Becker liefert damit einen Beleg für die „Ver-

staatlichung“ im Sinne einer staatlichen Übernahme der Aktienmajorität und für die „Trennung von Eigentum und Verfügungsmacht“, die — bei Fortbestehen des „Prinzips der Gewinnmaximierung“ (z. B. 15, 113, 227 f.) — dazu führt, daß der Großaktionär Staat die Unterstützung der filmindustriellen Manager findet (130 f.). Konstitutiv für diese „Zusammenarbeit von Staat und Wirtschaft im Bereich des Films“ — wobei „bei aller Verflechtung von Staatsapparat und Industrie die Verantwortung für das Gesamte beim Staat blieb“ (113) — ist gerade aber auch die inhaltliche und wirkungsmäßige Zielsetzung der nationalsozialistischen Filmpolitik (Anderungen dazu 113 f.). Gerade Goebbels wendet sich ja gegen direktpropagandistische Filme und NS-Selbstdarstellungen vom Typ der Filme „Hans Westmar“ oder „SA-Mann Brand“ (Juni bzw. Dezember 1933). Der Fortbestand der privaten Filmindustrie unter dem Primat der nationalsozialistischen Politik erweist sich so als ein Produkt der vom Faschismus angestrebten Produktion und der Qualität der Manipulation. Von dieser Konzeption her ergibt sich eine Arbeitsteilung zwischen Faschismus an der Macht und einer aufs Profitmotiv reduzierten Filmwirtschaft (die bereits vor 1933 überwiegend „rechte“ Sujets bevorzugte); im Interesse einer reibungslosen Manipulationsarbeit kann sich der Faschismus auch in diesem Bereich grundlegende Friktionen nicht erlauben und findet zudem eine partizipationsbereite Industrie vor. Für die erwünschte „seichte Unterhaltungsware“ (114) als Medium profaschistischer Einstimmung der Rezipienten bietet sich das Gros der diesbezüglich qualifizierten bürgerlichen Filmindustrie an. Auch von daher ist es also sehr zu bedauern, daß Becker sein Thema Film und Herrschaft im deutschen Faschismus nicht auf die Behandlung von Inhalten, Qualifikationen bzw. stofflichen Traditionen der Filmindustrie und (anvisierten) Wirkungen der Filme ausgedehnt hat. Eike Hennig (Frankfurt/M.)

Stephenson, Jill: *Women in Nazi Society.* Croom Helm Ltd., London 1975 (223 S., Ln., 6.95 £).

Eine in die zahlreichen, verstreuten Quellen vordringende Untersuchung über die Lage der Frauen während der faschistischen Diktatur in Deutschland war — angesichts eines sich mit der Wiederbelebung der Frauenbewegung intensivierenden Interesses der Sozialwissenschaften an Frauenfragen und an der historischen Aufarbeitung der politischen, sozialen und ökonomischen Verhältnisse, unter denen Frauen lebten und leben — längst überfällig. Doch selbst die kritische (materialistische) Geschichtsschreibung, die gerade auch im Hinblick auf die Lage der Arbeiterklasse während des Faschismus umfangreiche wissenschaftliche Studien angestellt hat, scheint A. Bebel's Worten „Frau und Arbeiter haben gemein, Unterdrückte zu sein“ nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, d. h. sich der durch Quellenstudien abgestützten Analyse der

Vorbedingungen, Erfolge und Auswirkungen faschistischer Frauenpolitik bisher — abgesehen von einigen wenigen, sehr kurzen und zumeist im Theoretischen verharrenden Arbeiten — „entzogen“ zu haben. Das vorliegende Buch stellt damit den ersten Versuch dar, anhand zahlreicher Quellen „to describe and discuss some aspects of, and opportunities for, women in Germany in . . . the 1930s, and in so doing to explode some of the myths“ (1). Einer der hier zerstörten Mythen ist die Kategorisierung der faschistischen Frauenpolitik als einer schlechthin reaktionären Politik. Stephenson gelingt es aufzuzeigen, daß trotz der unübersehbaren Kontinuität der reaktionären Frauenpolitik, wie sie bis 1933 von den verschiedenen Gruppierungen der politischen Rechten im Verbund mit den Kirchen betrieben wurde, und trotz der Tatsache, daß „the Nazis . . . benefited from attitudes which had already developed and hardened“ (196), die faschistische Frauenpolitik Elemente zeitigte, die nicht nur nicht reaktionär waren, sondern auf den ersten Blick in Übereinstimmung mit den Forderungen der von den Faschisten zerschlagenen liberalen und sozialistischen Frauenorganisationen standen — was zweifellos ein Indikator für eine qualitative Veränderung der Frauenpolitik seit 1933 ist. Dabei darf zwar nicht verkannt werden, daß diese scheinbar fortschrittlichen Maßnahmen nicht um der Emanzipation der Frauen, sondern um der Funktionsfähigkeit des Systems willen ergriffen wurden, aber dennoch haben beispielsweise die Versuche zur Entstigmatisierung der unverheirateten Mütter, die Einführung des Zerrüttungsprinzips in das Ehescheidungsrecht, die Verbesserung des Mutterschutzes u. a. m. dazu beigetragen, die Positionen der Frauen in gewissen gesellschaftlichen Bereichen aufzubessern.

Dem gegenüber standen die zahlreichen rigorosen, wenn auch oft widersprüchlichen Verordnungen und Gesetze zur Verdrängung der Frauen aus dem öffentlichen Dienst, insbesondere der Jurisdiktion, aus dem höheren Bildungswesen, insbesondere den Hochschulen, eine Verschärfung der ohnehin restriktiven Sexualgesetzgebung und der völlige Ausschluß der Frauen aus der politischen Führung (selbst der ‚Reichsfrauenführerin‘ „was never given the chance to talk to Hitler . . .“ [174]).

Fazit des Buches ist, daß zwar auf der einen Seite „the Nazis had certainly given the impression of arresting developments in the direction of greater equality for women“ (195), daß aber diese „unrealistic and ideologically motivated barriers raised against women’s advancement“ (197) in der Konfrontation mit der gesellschaftlichen Realität zumindest teilweise einstürzen mußten, so daß letzten Endes „women’s position in employment outside the home, including the professions as a whole, was consolidated, not eroded, while, in addition, the status of the housewife and mother was raised“ (197).

Trotz der Materialfülle und aufschlußreicher Folgerungen kann das Buch insgesamt nicht befriedigen: die Planungen und Maßnahmen bleiben — auch wenn Ansätze zu internationalen Vergleichen und zur Einordnung der faschistischen Frauenpolitik in die vor- und

nachfaschistische deutsche Frauenpolitik und -bewegung gemacht wurden — im wesentlichen unverbunden, sie erscheinen als willkürlich und von individuellen Einsichten oder „Schrullen“ einiger Nazi-Führer initiiert und sind damit unverständlich. Ein theoretisches Gesamtkonzept ist, sieht man einmal von der banalen Zurückführung der Frauenpolitik auf die NS-Ideologie (die ihrerseits nicht hinterfragt und in einen Gesamtzusammenhang gestellt wird, sondern quasi wie der *deus ex machina* überall dort als letztinstanzlich bestimmendes Subjekt eingreift, wo an sich nur vordergründig Un-erklärbares einer kritischen Analyse bedürfte) ab, nicht erkennbar: die kritischen Faschismustheorien sind ebensowenig rezipiert worden wie die moderne Literatur zu Frauenfragen und zur Frauenbewegung; was an Theorie bleibt, sind schwache Anklänge an die von der kritischen Wissenschaft längst zu Grabe getragene Totalitarismustheorie (6, 18, 50, 185). Dieses verheerende Theoriedefizit degradiert die gesamte Untersuchung zu einer Chronologie legislativer und administrativer Maßnahmen. Fazit: Wegen des Materialreichtums und dessen Zusammenstellung ein lesenswertes, wegen der fehlenden theoretischen Gesamtkonzeption aber kein empfehlenswertes Buch.
Stefan Bajohr (Marburg)

Soziale Bewegung und Politik

Bolte, Karl Martin: *Bundesrepublik wohin? Gesellschaftsordnung, Gesellschaftskritik und gesellschaftspolitische Bestrebungen in der Bundesrepublik Deutschland — eine Einführung.* Verlag für Wissenschaft, Wirtschaft und Technik, Bad Harzburg 1974 (148 S., Ln., 16,— DM).

Das zentrale Anliegen Boltes besteht darin, einer positiven Grundhaltung gegenüber der als insgesamt funktionsfähig interpretierten bundesrepublikanischen Gesellschaftsordnung zu mehr Durchschlagskraft zu verhelfen. Dies sei notwendig, da in der Bundesrepublik gegenwärtig „Kräfte am Werk“ seien, die „übergewichtig die negativen Seiten der Gesellschaftsordnung“ herausstellten (135). Der Verfasser vertritt dabei eine Reform-Position, die darauf zielt, im Rahmen gegebener Systemgrenzen immanenten Verbesserungsmöglichkeiten in bezug auf vorhandene Unzulänglichkeiten das Wort zu reden.

In der Gesellschaft bestehende Mängel sind nach Ansicht des Verfassers nicht strukturell bedingt. So seien zwar von dem — für den Kapitalismus konstitutiven — Element des Privateigentums an Produktionsmitteln Fehentwicklungen (z. B. im sozialen Bereich) abhängig, diese seien jedoch sekundär. Vorrangig seien indessen die positiven Erscheinungsformen (z. B. Wohlstandsmaximierung, Wirt-

schaftswachstum). Privatwirtschaftlich determinierte Fehlentwicklungen könnten zudem durch das politische System wesentlich eingedämmt werden (aktive Steuerungsfähigkeit des politischen Systems). Da die Legitimation der „Sozialen Marktwirtschaft“ und die des parlamentarisch-repräsentativen Systems nicht ernsthaft in Frage gestellt werden könne, müßte die in den sechziger Jahren wachsende Gesellschaftskritik primär aus den Verhaltensänderungen des Individuums erklärt werden, das nun eine größere Distanz gegenüber der Kriegs- und Nachkriegsentwicklung gewonnen habe.

Dieser Ideologie folgend, ist für den Verfasser die Kritik an den „Freiheits- und Gleichheitselementen der Gesellschaftsordnung“ sehr abhängig von den jeweiligen politischen *Vorstellungen* der Kritiker. Die *Quellen* der Gesellschaftskritik würden im Kontext der Theorieentwicklung manifest werden: die „marxistische Kritik“, die „Kritische Theorie“ und die „systemimmanente Kritik“. Die Auseinandersetzung darüber, warum marxistische Kritik und Kritische Theorie in Ansatz und Ausrichtung falsch seien, wird vom Verfasser jedoch nicht geführt.

Im Grunde stünden sich gegenwärtig zwei konträre gesellschaftskritische Positionen gegenüber: die „antikapitalistische“ und die „pluralistische“ (109). Die zentralen Argumente gegen die „Theorie des Antikapitalismus“ (hierunter werden marxistische Theorien und Kritische Theorie subsumiert) lägen auf der Hand: der Faktor „Privateigentum an Produktionsmitteln“ sei nicht Alleinverursacher gesellschaftlicher Probleme, bestehende sozialistische Gesellschaften hätten mindestens ebenso große Schwierigkeiten, und schließlich könne dem Kapital in „Industriegesellschaften“ wirksam entgegengetreten werden. Daraus sei der Schluß zu ziehen, daß die „Pluralisten“ die richtige Sichtweise für gesellschaftliche Problemlagen hätten. Ihr politisches Handeln müsse darauf ausgerichtet sein, die Funktionsfähigkeit der Gesellschaftsordnung zu stabilisieren: indem „problematische“ Machtkonzentrationen verhindert, Disparitäten zwischen verschiedenen Lebensbereichen vermieden und durch „systematische Planung“ die Steuerungskapazitäten des politischen Systems erhöht werden. Somit könne schließlich „gesellschaftsbewußtes Handeln“ mobilisiert werden.

Daran schließt sich die allgemeine Forderung des Verfassers an: Freiheit des Individuums realisiere sich nicht als Freiheit *von* der Gesellschaft, sondern als Freiheit *durch* die und *innerhalb* der Gesellschaft. Allgemein ist diese Behauptung unbestritten. Sie gewinnt erst inhaltlich an Gewicht im Zusammenhang mit den Intentionen des Verfassers. Denn Freiheit durch die Gesellschaft bedeute prinzipielle Anerkennung des gesellschaftlichen status quo, Elemente der Unfreiheit seien lediglich unliebsame Begleiterscheinungen. Damit wird auch suggeriert, daß für die marxistische Gesellschaftskritik ein allgemein anti-gesellschaftliches Element charakteristisch sei und sie auf die Errichtung einer im wesentlichen unfreien Gesellschaft ziele.

Selbst wenn der Leser das vorliegende Buch lediglich dem Anspruch des Verfassers gemäß (also immanent) kritisch aufnimmt, fühlt er sich in die Irre geführt. So ist einerseits die Rede davon, daß „nur“ die Ebene der Problemaufweisung systematisch skizziert worden sei (141), während andererseits die in der Gesellschaft existierenden Probleme als bekannt und gegeben vorausgesetzt werden (dieser Nachweis sich also erübrige, 113). Unklar bleibt, wo denn nun tatsächlich die gesellschaftlichen Probleme liegen.

Heinz Zielinski (Gießen)

Nolte, Ernst: Deutschland und der kalte Krieg. R. Piper Verlag, München 1974 (755 S., Ln., 64,— DM).

Nolte fürchtet nicht zu Unrecht den Verdacht, er könne allzu parteiisch und voreingenommen an seinen Gegenstand herangehen, und er weiß genau, weshalb er ihn gleich eingangs entschieden von sich weist (28 f.). Denn der früher in Marburg und heute in Berlin lehrende Historiker, der 1970 den „Bund Freiheit der Wissenschaft“ mit aus der Taufe hob und an seiner Spitze eine durchgreifende Demokratisierung der Hochschule zu verhindern suchte, muß nun gewärtigen, — analog — auch als Gegner der sozialliberalen Entspannungspolitik eingeschätzt und wissenschaftlicher Interessen verdächtigt zu werden, die sich mit diesem Standpunkt decken. Weshalb er prophylaktisch auch versichert: nur vom „Zorn über die Verknechtung des Erkennens und seiner fragilen Institution unter die Maximen des außer- und antiwissenschaftlichen Machtwillens von Personen, Parteien oder Staaten“ (29) habe er sich leiten lassen. Doch einen solchen Anspruch rhetorisch zu bekunden und praktisch einzulösen, ist zweierlei, wie Noltes Buch beweist, das nur so strotzt von Beispielen bedenkenloser oder doch zumindest unbedachter Unterordnung wissenschaftlicher Kriterien unter politische — nämlich antikommunistische — Maximen. Die inhaltlichen Ambitionen Noltes, an denen seine Monographie zu messen ist, sind verblüffend hochgeschraubt. Er will nicht nur der Geschichte des Kalten Kriegs und der Rolle Deutschlands darin die Theorie nachliefern, die er sowohl in der „orthodoxen“ als auch in der „revisionistischen“ Literatur zu diesem Komplex vermißt, sondern er will darüber hinaus auch die großen historischen Perspektiven zeigen, in denen diese Phase der Nachkriegszeit zu sehen ist. Nachdem der Leser vom Verfasser erfahren hat (27), daß dies Buch vor anderen Studien ähnlicher Thematik sich dadurch auszeichnet, „daß es weit mehr Zitate aus den Werken von Marx und Engels enthält, obwohl es keineswegs ‚marxistisch‘ ist“ darf er dem theoretischen Beitrag Noltes zum Verständnis des Kalten Kriegs mit besonderer Spannung entgegensehen. Jedoch: was Nolte über die „erzählende Historiographie der einen oder anderen Provenienz hinaus, die er links liegen läßt, an Theorie zu bieten hat, ist ein krauses Gemisch aus marxologischen Sottisen, phänomenologischen Plattituden und gewagten hypothetischen Konstrukten. Die Marx-Kritik des Autors (100 ff.), die für das ganze Buch besonderes Gewicht er-

langt, weil Nolte den einen Antipoden im Kalten Krieg, die UdSSR, als Staat gewordenen Marxismus sieht (112 ff.), gipfelt in der „Wahrheit“, daß „der Marxismus nicht nur die Denkweisen der extremen und der radikalen Linken nebeneinander und in einer paradoxen Synthese enthält, sondern auch die Ansätze eines National-Sozialismus, der dem Hitlerschen Radikalfaschismus in wesentlichen Punkten sehr ähnlich ist“ (108). Von diesem Diktum aus treibt der Verfasser, wenn er statt der bislang nur üblichen punktuellen Analogien zwischen Kommunismus und Faschismus Kausalverhältnisse zwischen beiden Systemen unterstellt, die Totalitarismustheorien auf die Spitze. Denn er geht nicht nur davon aus, daß sich der Marxismus qua immanenter Logik selbst zum Totalitarismus disponiert, sondern er behauptet überdies, daß die russische Revolution, weil sie — gemessen an der Prognostik von Marx und Engels — weder als regulärer noch auch als gänzlich irregulärer gesellschaftlicher Umbruch zu betrachten sei, eo ipso den Faschismus als „die spezifische Antwort“ auf sich selbst erzeugte. Statt wie bisher den Antikommunismus als ideologisches Vehikel des Faschismus zu begreifen, der dem System die Formierung der Gesellschaft erleichtert — was faschismustheoretischem Konsens entsprach —, erklärt der Autor geradewegs den Kommunismus zur sozioökonomischen Disposition faschistischer Systeme (131 f.). Von empirischen Befunden genauso ungetrübt wie dieses Urteil, dem in der Tat auch anzumerken ist, daß es — von Nolte als besonders nützlich präsentierten — „Gedankenexperimenten“ (130) entstammt, ist auf der anderen Seite die Klassifizierung der USA als „Staat der Linken“ (89 ff.). Wenn dieses Etikett nicht nur den libertären Geist, die missionarischen Allüren und die antiimperialistische Rhetorik der Amerikaner des 18. und 19. Jahrhunderts meint, sondern zugleich die politische und ökonomische Realität umschließen soll, so widerlegt sich Nolte ständig selbst. Und in der Tat ist ja auch nicht einzusehen, wie nach den — auch keineswegs marxistischen — Analysen von Beard, Wehler und vielen anderen das „free enterprise“, der „american way of life“ und wie auch immer das amerikanische System in idealistischer Umschreibung heißen mag, die Apostrophe „links“ verdiente, es sei denn, man nähme von der bislang trotz ihrer Problematik in etwa doch verbindlichen politischen Nomenklatur völlig Abstand. Nachdem der Autor all diese Theoreme ausgebreitet hat, stellt sich die kontingente Frage, wie es denn nun wohl kam, daß der Staat gewordene Marxismus und der Staat der Linken nach dem zweiten Weltkrieg in Konflikt gerieten. Weil Nolte meint, daß es weder eine Notallianz noch ein unzweideutiges ideologisches Bündnis war, in dem die potentiellen Feinde USA und UdSSR gegen den Faschismus koalierten, scheint ihm nur der Machtaspekt das Rätsel des Kalten Krieges zu lösen. Was auf die These vom „irreduziblen Machtgegensatz“ (164) als dem Bewegungsgesetz des intersystemaren Antagonismus und jene paradigmatisch und komparativ gewonnenen (59), aus einem Kontinuum von Staatenkämpfen, Glaubenskämpfen und Klassenkämpfen (63 ff.) eruierten

historischen Perspektiven folgt, ist nach diesem augenscheinlichen Lapsus der Theorie denn auch nur eine Historiographie des alten Stils, die bisweilen zur Paraphrase des Europa-Archivs verkümmert und ganz den „orthodoxen“ Vorurteilen untersteht. Ohne daß neuere Forschungsergebnisse ihn dabei irritierten, behauptet Nolte wie gehabt, daß der längst zwischen den Siegermächten schwelende Konflikt nur durch die konziliante Außenpolitik zunächst latent gehalten werden konnte und daß dann, als er offen ausgebrochen war (221), die internationale Politik fast ausnahmslos dem altbekannten Schema folgte: hie Präjudizien durch die UdSSR — dort unumgängliche amerikanische Reaktionen. Daß die westlichen Staaten im Kalten Krieg nur immer reagierten, statt offensiv zu werden, lag — so lautet eine These Noltés (457, 462) — an ihren liberalen Eigentümlichkeiten. Wie unbekümmert der Autor bei aller Originalität im einzelnen die „orthodoxen“ Konventionen pflegt, beweist er da vor allem, wo die Geschichte der beiden deutschen Staaten und der Konflikte zwischen ihnen zur Debatte steht. Zwar konzediert er, daß die Gründung der Bundesrepublik, die in seiner Version auf die Berlin-Blockade hin erfolgte (248), formaliter als Präjudiz verstanden werden könnte, doch wendet er dagegen ein, daß dieser Akt tatsächlich nur den materiellen Vorsprung der DDR an Staatlichkeit, den sie schon vor dem Zeitpunkt ihrer Gründung hatte, verringern konnte — und nicht mehr, wie sich später zeigte (z. B. 382). Ebenso wie die Geschichte erfaßt der Autor auch die Struktur der innerdeutschen Konflikte mit antikommunistischen Klischees, die nur der Form nach die alten Vorurteile variieren. Während die „entspannte Gesellschaft“ in der Bundesrepublik nach seiner Meinung keine Neigung zeigte, einen umfassenden Apparat zur Führung des Kalten Krieges auszubilden und — mit wenigen Ausnahmen — Affinitäten zum System der Gegenseite zu entwickeln, mußte im gespannten „System der parteistaatskapitalistischen Mobilisierungsdiktatur“ (456) DDR der Apparat des kalten Kriegs mit dem Staatsapparat zusammenfallen (420) und die „Partei der BRD in der DDR“ schließlich mit dem ganzen Volk identisch sein (425). Es muß zweifelhaft erscheinen, ob die zahlreichen Passagen des Buchs, die wichtige Informationen, exakte Analysen und akzeptable Schlußfolgerungen enthalten, all diese Mängel aufwiegen. Frank Niess (Heidelberg)

Beier, Gerhard: Der Demonstrations- und Generalstreik vom 12. November 1948. Im Zusammenhang mit der parlamentarischen Entwicklung Westdeutschlands. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M.-Köln 1975 (93 S., br., 9,— DM). — zit. (a)

Krause, Fritz (Hrsg.): Vergessene Programme? Oder: Woran CDU, FDP und SPD nicht mehr erinnert werden wollen. Vorstellungen zum Neubeginn 1945. Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt/M. 1975 (91 S., br., 4,80 DM). — zit. (b)

Nachdem die Geschichte der Bundesrepublik lange Zeit eine Domäne der konservativen Historiographie gewesen war, nahmen sich

während der vergangenen Jahre liberale und progressive Wissenschaftler der jüngeren Generation verstärkt dieser Materie an, weil der politische Kontext der späten sechziger Jahre (Notstandsgesetze, NPD, Große Koalition, Studentenbewegung etc.) eine Antwort auf die Frage nach der Genese der westdeutschen Gesellschaft verlangte. Obgleich seit 1970 etliche Aufsätze und Bücher zu diesem Thema erschienen sind, ist noch längst nicht geklärt, wie es binnen weniger Jahre nach dem Ende der faschistischen Gewaltherrschaft zur Restauration seiner sozialökonomischen Basis, des Kapitalismus, kommen konnte. Wenn sich eine adäquate Lösung dieses Problems in den jüngsten zeitgeschichtlichen Publikationen erst vage abzeichnet, so ist dies den Autoren um so weniger anzulasten, als die „revisionistische“ Historiographie erst die vom Antikommunismus systematisch verdrängten sozialgeschichtlichen Komplexe (zu denen der Generalstreik vom 12. November 1948 gehört; a 9) einzeln ins Bewußtsein heben und empirisch aufarbeiten muß. Wie wichtig allein schon die von beiden Autoren mehr oder weniger provokativ gelöste erste Aufgabe ist, — nämlich die Leser daran zu erinnern, daß während der ersten Jahre nach 1945 Kommunisten, Sozialdemokraten und Bürgerliche einhellig die konsequente Entnazifizierung und Demokratisierung von Staat und Gesellschaft forderten —, expliziert Krause an den neuerdings immer unverschämteren Tendenzen, Hitler und den Faschismus wieder salonfähig zu machen (b 18 f.). Allerdings ist in diesem Zusammenhang auch ein verbreitetes Mißverständnis aufzuklären. Wenn Krause die frühe Programmatik der bürgerlichen Parteien, die er im dritten Teil des Anhangs (I. Alliierte Abkommen; II. Kriegsverbrechen des deutschen Faschismus; III. Dokumente des Neubeginns) vorstellt, als „antikapitalistisch“ apostrophiert (b 14 f.), so ist dies eine irrige Unterstellung. Denn nicht einmal die „christlichen Sozialisten“ innerhalb der CDU ließen jemals Zweifel darüber entstehen, daß sie das Privateigentum an Produktionsmitteln unbedingt erhalten wollten. Wozu sich die bürgerlichen Kräfte angesichts des offenbar kausalen Zusammenhangs von Kapitalismus und Faschismus einzig durchdrangen, waren antimonopolistische Forderungen im Interesse eines mittelständischen Wählerpotentials, die letztlich reaktionär erschienen, da sie Produktionsverhältnisse verlangten, die von der Entwicklung der Produktivkräfte schon vor fast hundert Jahren überholt worden waren. Während weder die Berliner noch die rheinische CDU irgendwann für radikale gesellschaftliche Veränderungen disponiert waren und die Schumacher-Gruppe in der SPD, die sehr bald in der Partei die Oberhand bekam, binnen kurzem die Reformansätze der „ersten Stunde“ dem Antikommunismus unterordnete (b 15), optierten die Gewerkschaften immerhin drei Jahre lang für die Sozialisierung der Schlüsselindustrien und die Errichtung einer Wirtschaftsdemokratie. Als Hans Böckler im Oktober 1948 im Namen des „Gewerkschaftsrats der vereinten Zonen“ zu den Beratungen des Parlamentarischen Rats über das Grundgesetz in einem Brief an dessen Präsidenten Adenauer Stellung nahm (im Wortlaut a 72 ff.), hatte die Gewerkschaftsführung allerdings ihre

wirtschaftsdemokratischen Verfassungspläne bereits auf ein Minimalprogramm zurückgesteckt. Im Vertrauen auf den provisorischen Charakter des Grundgesetzes stimmte sie in den Konsens der Fraktionen des Parlamentarischen Rates ein, „in den Grundrechtsteil des Grundgesetzes keine näheren Bestimmungen über die Wirtschafts- und Sozialverfassung des deutschen Volkes aufzunehmen“. Wenn heute, wie Beier resümiert (a 65), „im Bereich der sozialen Grundrechte, des Sozialstaates und der Wirtschaftsdemokratie“ noch große Rechnungen offen stehen, so sind die Ursachen dafür sicherlich auch in dem Verzicht der Gewerkschaftsführung zu suchen, wenigstens ihre reduzierten sozialpolitischen Forderungen gegenüber den Parteien mit Nachdruck zu vertreten. Nachdem die Gewerkschaftsspitze damit bereits ihre Bereitschaft zur „illusionslosen Integration“ (a 62) hatte erkennen lassen, war es plausibel, daß sie den Generalstreik vom 12. November 1948, der schon einige Zeit auf der Tagesordnung stand, nicht mehr konsequent genug anführte. Obwohl an dieser Aktion gegen die Folgen der Währungsreform, die den Lohnabhängigen die wirtschaftlichen Lasten des Wiederaufbaus aufgebürdet und die Sachwertbesitzer begünstigt hatte, mehr als dreimal so viele Arbeitskräfte teilnahmen als an allen Streiks der folgenden zwanzig Jahre in der BRD, „blieb ein angemessener politischer Erfolg der Streikenden aus“ (a 45). Warum — wie in diesem Fall — die Wirtschaftskämpfe und politischen Auseinandersetzungen der ersten Nachkriegsjahre keine Resultate brachten, die noch entfernt der antifaschistischen und antikapitalistischen „Grundstimmung“ von 1945 entsprochen hätten, ist eine Frage, die von Beier, Krause und anderen Autoren anhand der Fakten aufgeworfen, aber noch nicht konzis genug beantwortet wird. Allerdings lassen auch beide Broschüren erkennen, daß sie nur Vorarbeiten oder Nebenprodukte umfassenderer Studien sind; statt — wie sie es hier nur mit dem Anspruch der Vorläufigkeit versuchten — in einer knappen Fallstudie oder Dokumentation einzelne Aspekte der „verhinderten Neuordnung“ aufzuzeigen, sind die Autoren offenbar wie etliche andere Historiker auch darum bemüht, auf breiterer empirischer Basis die Akteure und Mechanismen der gesellschaftlichen Restauration in Westdeutschland zu ermitteln und zu rekonstruieren. Wenn es nicht ohnehin Kriterien für die Relevanz eines solchen Vorhabens gäbe, wäre die gegenwärtige politische Entwicklung in der Bundesrepublik allein schon Grund genug, die zeitgeschichtliche Forschung in jene Richtung voranzutreiben, die Beier und Krause eingeschlagen haben.

Frank Niess (Heidelberg)

Morsey, Rudolf, u. Konrad Repgen (Hrsg.): Adenauer-Studien I. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971 (115 S., br., 19,80 DM).

Die in diesem Band enthaltenen Aufsätze über Adenauers politische Karriere, Konzeption und Strategie repräsentieren jenes Genre

der zünftigen bürgerlichen Geschichtswissenschaft, die sich vorzugsweise der idiographischen Methode bedient: die noch immer — wie dies in der klassischen Historiographie des 19. Jahrhunderts Usus war — die großen Akteure der Politik zu Heroen überzeichnet, hinter denen andere — ökonomische und soziale — historische Agenzien gänzlich verschwinden oder doch verblassen. Angesichts eines wissenschaftlichen Ansatzes, der darauf abzielt, aus der Mentalität und dem Temperament des ersten Bundeskanzlers die wesentlichen Determinanten der westdeutschen Entwicklung herauszulesen, mag es nicht verwundern, wenn in der Darstellung, die daraus resultiert, Psychologismus in der Sache und Feuilletonismus in der Form dominieren. Rar und stereotyp sind die Bezüge, die die Autoren zwischen Adenauers Konzeption und anderen politischen Faktoren herstellen. Was die weltpolitische Konstellation anlangt, die sie kurz skizzieren, so rufen sie dem Leser den legendären Dualismus zwischen der expansiven Sowjetunion und dem defensiven „freien Westen“ in Erinnerung; und die personelle Konstellation um Adenauer zergliedern sie wie üblich: in Kongeniale (Dulles), Subalterne und erfolglose Kontrahenten (Schumacher). Wo die Darstellung — wie bei Morsey — unversehens heikle Punkte wie die frühzeitige enge Zusammenarbeit Adenauers mit den Vertretern der Militäradministration berührt (27), bleibt der Kern der Sache, die Konvergenz zwischen Besatzungsinteressen und den Zielen der bürgerlichen Parteien, die schließlich zur gesellschaftlichen Restauration in den westlichen Besatzungszonen führte, tabu. Dabei ist doch evident, daß „Adenauer-Studien“ beim Stand der Forschung nurmehr dann jene innovative wissenschaftliche Funktion haben können, die im „Vorwort der Herausgeber“ anklingt, wenn sie eben diesen Komplex aufhellen und detailliert zeigen, unter welchen besatzungspolitischen Prämissen der führende rheinische CDU-Politiker und erste Bundeskanzler Adenauer jeweils agierte; wenn sie — um nur einen wichtigen Forschungsgegenstand zu nennen — aufklären, wie sich denn die Preisgabe des „christlichen Sozialismus“ und die Proklamation der „sozialen Marktwirtschaft“ zum Umschwung in der amerikanischen Deutschlandpolitik verhielt. Zu diesem überfälligen Thema trägt der vorliegende Band nichts bei. Von den ersten drei darin enthaltenen Studien hebt sich der letzte Beitrag von Hans-Peter Schwarz insofern positiv ab, als er — unter Verzicht auf überflüssiges Anekdotisches und Chronikalisches — einen systematischen Überblick über „Das außenpolitische Konzept Konrad Adenauers“ bietet. Doch entpuppt sich diese Skizze als durchweg verständnisinnige Exegese der „Erinnerungen“ Adenauers, die mit diesen vor allem das orthodoxe antikommunistische Weltbild teilt (summarisch 106 f.). Von Nutzen wird sie wohl nur für jene Leser sein können, die sich die gewiß aufwendige Lektüre der Adenauer-Memoiren versagen müssen.

Frank Niess (Heidelberg)

Ökonomie

Robinson, Joan: *Ökonomische Theorie als Ideologie.* Fischer Athenäum Taschenbücher. Frankfurt/M. 1974 (139 S., br., 9,80 DM).

Joan Robinson hat ein kleines Buch über ein großes Gebiet geschrieben. Sie behandelt die Ideologie der neoklassischen ökonomischen Theorie, und das heißt letztlich: die wesentlichen Teile der bürgerlichen Ökonomie, denn auch die Keynes'sche Theorie ist von der Neoklassik vereinnahmt und verändert worden, sobald die „Keynes'sche Revolution“ zur Orthodoxie geworden war (vgl. z. B. S. 11 und S. 129). In der Tradition der Ricardianischen Linken stehend, kritisiert die große alte Dame aus Cambridge Konstrukte wie den „stationären Zustand“ (1. Kapitel), die „kurze Periode“ (2.), „geldlose Modelle“ (5.) und „Wachstumsmodelle“ (8.) und untersucht die Natur von „Zins und Profit“ (3.), „Preisen und Geld“ (6.) in neoklassischen Ökonomien sowie „die Theorie der Unternehmung“ (7.).

Ansatz ihrer Kritik sind das der Neoklassik zugrunde liegende harmonistische Weltbild und die empirische (und damit instrumentelle) Irrelevanz der ökonomischen Analyse. „In der tiefsten Tiefe neoklassischen Denkens ruht die Vorstellung von einer Gesellschaft als harmonisches Ganzes, ohne interne Interessenskonflikte“ (14). „Das theoretische Lehrgebäude war ein deduktives System, aufgebaut auf a-priori-Annahmen wie etwa, daß das Verhalten des einzelnen vom Prinzip der Nutzenmaximierung beherrscht ist; die Beweisführung stützte sich auf die Effekte einer Störung des vorhandenen Gleichgewichts oder auf Vergleiche zwischen zwei Gleichgewichtssituationen, ohne den Übergangsprozeß von der einen zur anderen irgendwie zu erläutern“ (9). „Die fehlende Übereinstimmung zwischen den Annahmen der Theorie und den Tatsachen der Praxis spielte keine Rolle, weil die Lehren akzeptiert wurden; da der Hauptsatz das *Laissez-faire* war, benötigte man keine Vorschriften für positives Handeln; . . .“ (ebenda).

Von diesen Ausgangspunkten her untersucht sie die Weiterentwicklung der Theorie, welcher spätestens seit der Weltwirtschaftskrise durch den Zwang der Verhältnisse die Notwendigkeit praktischer Anleitung zur Rettung der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung aufgebürdet war, auf ihr weiterwirkendes neoklassisches Fundament hin. Dieses unterminiert die Validität aller noch so „fortentwickelten“ Modelle und Instrumentenkästen. Als Ausweg empfiehlt Joan Robinson die Rückbesinnung auf die Klassiker. Zwei relevante Punkte sollen dazu beispielhaft angeführt werden, an denen sie die Differenz der Klassiker (einschließlich Marx, der keine eigenständige Würdigung erfährt) zur sogenannten Neoklassik deutlich macht. Während die Klassik durch die Betonung der Analyse des Produktionsprozesses und die Unterscheidung gesellschaftlicher Klassen eine befriedigende Profittheorie vorlegen konnte, ist den „modernen“

Theorien, die sich vor allem auf einen Zusammenhang zwischen Profitrate und Zins stützen (und letzteren ideologisch überhöhen, vgl. die „Opfertheorie des Zinses“), die Bestimmung der Höhe der Profitrate nicht möglich (3. Kapitel). Hier wird auch die von Joan Robinson seit langem geübte Kritik am Kapitalbegriff der Neoklassik wichtig. Sobald nämlich der Bereich der „Eine-Ware-Wirtschaft“ (68 f.) verlassen wird und Kapital daher nicht mehr in physischen Einheiten gemessen werden kann, sondern mit (relativen) Preisen bewertet werden muß, läßt sich die Profitrate auch nicht mehr aus technisch bestimmten Größen wie der „Grenzproduktivität des Kapitals“ ableiten. Interessant ist im Zusammenhang mit der Zurückweisung der Grenzproduktivitätstheorie allgemein (und ihrer verteilungspolitischen Implikationen) der Hinweis auf die unterschiedliche Bedeutung von Grenzprodukten bei Ricardo. „Das Grenzprodukt eines zusätzlich Beschäftigten liefert . . . den Lohn pro Mann-Jahr und den Gewinn auf das für seine Beschäftigung erforderliche Kapital. Das ist weit entfernt von jenem Fall, wo jeder ‚Faktor‘ getrennt sein Grenzprodukt erhält“ (S. 60, Hervorhebung von J. Robinson).

Die Verdienste des Buches liegen in der scharfsinnigen Analyse der Einzelprobleme und der Breite des Angriffs auf die „Lehrbuch“-Ökonomie, der auch an herausragenden Fachvertretern wie Marshall, Walras, Pigou und Hicks festgemacht wird. Was der Leser vermißt, ist das Eingehen auf das Versagen der Neoklassik gegenüber den durch die kapitalistische Wirtschaftsordnung geschaffenen Problemen wie Armut und Hunger sogar in den reichsten Ländern, der Verfall der Städte, die Umweltverschmutzung, die Manipulierung der Verbraucher, die „althergebrachten Interessen an Krieg“ (14) und der Unterentwicklung, alles Probleme, die zwar in Einleitung und Schluß benannt werden, jedoch im Hauptteil zugunsten der „reinen“ Fachfragen nicht behandelt werden. Auch formal läßt sich eine kritische Bemerkung nicht unterdrücken. Die essayistische Form der Darstellung macht das Buch wegen einiger lockerer Formulierungen nicht etwa leichter lesbar (trotz des Verlagsprädikats „pädagogisch geschickt“). Die pointierte Behandlung einzelner Probleme — überdies stark beeinflußt durch die spezifischen theoretischen Interessen der Autorin, wie sie aus ihren zahlreichen Veröffentlichungen zu entnehmen sind — erfordert vom Leser bereits einen soliden Fundus ökonomischen Wissens. Und dies ist bedauerlich, denn eine Kritik an den zentralen Annahmen der Neoklassik darf nicht erst demjenigen zugänglich sein, der durch ein längeres Studium der Ökonomie der Gefahr ausgesetzt ist, aus den starren Bahnen der bürgerlichen Disziplin nur schwer ausbrechen zu können. Reimer Eilers (Hamburg)

Tjulpanow, S. I., u. V. L. Scheinis: Aktuelle Probleme der Politischen Ökonomie des heutigen Kapitalismus u. s. Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt/M. 1975 (334 S., br., 12,80 DM).

Das vorliegende Buch ist eine aktuelle Auseinandersetzung mit

zentralen Problemen der marxistisch-leninistischen Kapitalismusforschung. Ohne sich im Detail zu verlieren, setzen sich die Autoren direkt und indirekt mit diskussions- und kritikwürdigen Positionen anderer, vorrangig sowjetischer Politökonomien auseinander. Da in diese Kontroverse die neuesten theoretischen und empirischen Arbeiten (auch westlicher Autoren) einfließen, kommt dem Buch in der Diskussion um die adäquate Theorie des heutigen Kapitalismus durchaus Bedeutung zu. Der Aufbau des Buches ist so angelegt, daß zuerst die historische Rolle der wissenschaftlich-technischen Revolution im staatsmonopolistischen Kapitalismus beurteilt wird, sich dann die Analyse des Staates im System der Produktionsverhältnisse des gegenwärtigen Kapitalismus anschließt, um davon abgeleitet die Besonderheiten im Wirken der ökonomischen Gesetze des Kapitalismus auf seiner heutigen Entwicklungsstufe bestimmen zu können. In einem weiteren Kapitel gehen die Verfasser auf die spezifische Bewegungsform der Widersprüche des heutigen Kapitalismus ein und diskutieren abschließend aktuelle Probleme der Strategie und Taktik der Arbeiterbewegung.

Im theoretisch zentralen Kapitel ihres Buches verwerfen die Autoren Auffassungen, die im bürgerlichen Staat der Gegenwart schlicht ein den Monopolen unmittelbar dienstbares und ihnen zunehmend stärker unterworfenen Werkzeug sehen. Demgegenüber versuchen sie in Anlehnung an Engels, die „relative Selbständigkeit“ des Staates aus den Bedingungen der Reproduktion des heutigen Kapitalismus zu begründen. Seine Ökonomie stelle sich als widersprüchliche Einheit dreier Seiten dar — der Konkurrenz, des Monopols und der staatlichen Regulierung —, wobei als Novum konstatiert wird: „Der Staat ist selbst weit in die Basis der bürgerlichen Gesellschaft eingedrungen, zum unmittelbaren Teilnehmer an den gesamten Produktionsverhältnissen geworden. Mehr noch, der Staat ist in der kapitalistischen Wirtschaft zu einer bedeutenden integrierenden Kraft geworden“ (106). Gerade Umfang und beständige Notwendigkeit der ökonomischen Aktivität des Staates betrachten die Autoren als Grundlage seiner relativen Selbständigkeit. Für den ökonomischen Reproduktionsprozeß des Gesamtkapitals entstehen Bedingungen, die sich nicht mehr ausschließlich in den ökonomischen Beziehungen zwischen Kapital und Lohnarbeit realisieren, sondern als vom Staat gesetzte entsprechend dem Niveau der Klassenausgleichsbeziehungen von der Arbeiterbewegung politisch beeinflussbar sind. Auf diesem Hintergrund prognostizieren die Verfasser eine weitere Zunahme der relativen Selbständigkeit des bürgerlichen Staates gegenüber seiner ökonomischen Basis.

Aus ihrer Untersuchung der Besonderheiten des Wirkens der ökonomischen Gesetze des gegenwärtigen Kapitalismus schlußfolgern die Autoren, daß kein einziges der im „Kapital“ entdeckten bzw. begründeten wesentlichen Gesetze der kapitalistischen Formation unter den Bedingungen des gegenwärtigen Kapitalismus nicht mehr oder minder stark modifiziert würde. Diese Aussage wird exempla-

risch am Mehrwert- und Akkumulationsgesetz diskutiert. Orientiert an den Ausführungen des französischen Politökonomen Paul Boccara, umreißen die Autoren die Modifikation des Mehrwertgesetzes dahingehend, daß im privaten Wirtschaftssektor der Profit unmittelbares Ziel und Hauptantriebskraft der Produktion bleibe, demgegenüber aber das staatliche Kapital und die gesamten ökonomischen Staatsaktivitäten erst über Vermittlungszusammenhänge ökonomischer und politischer Art auf den monopolistischen Profitzweck ausgerichtet seien. „Das Fungieren des staatlichen Kapitals, das in dessen eigenen Grenzen in gewissem Maße eine Negierung des Profitprinzips bedeutet, wird zur unabdingbaren Voraussetzung für das Fungieren des Gesamtkapitals, dafür, daß das private Kapital Profit abwirft und zu einem sehr wichtigen Faktor, der dem Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate entgegenwirkt“ (195).

Gegenstand der Untersuchung im 5. Kapitel sind die mit wachsenden reproduktiven Funktionen des Staates sich entwickelnden neuen Bewegungsformen des kapitalistischen Grundwiderspruchs — die daraus entstehenden neuen Konfliktfelder und Antagonismen. Die Autoren gehen dabei vor allem auf die sozialen und politischen Aspekte dieser Problematik ein und schlußfolgern in Anwendung ihrer theoretischen Bestimmung der Stellung des Staates im System kapitalistischer Reproduktion als wesentliche Entwicklungstendenz der gegenwärtigen Klassenkämpfe: „Gerade an den Repräsentanten der Klasse der Kapitalisten, den Staat, richtet das Proletariat seine wichtigsten ökonomischen, sozialen und politischen Forderungen“ (252). Hieran anknüpfend, diskutieren die Verfasser im Schlußkapitel Möglichkeit und Probleme der antimonopolistischen Demokratie als aktuelle Perspektive für die Öffnung des Weges zum Sozialismus.

Auch wenn das Buch nicht auf alle relevanten und strittigen Fragen der heutigen politökonomischen Diskussion eingeht (Inflationsproblem, Monopol-Wertgesetzdebatte, Auswirkungen der Systemkonkurrenz etc.), so enthält es doch einige, vor allem in methodischer Hinsicht interessante Aspekte der Analyse des Verhältnisses von Monopolkapital und bürgerlichem Staat. Insofern geht es über die bekannten marxistisch-leninistischen Standardwerke hinaus.

Horst Löffler (Berlin/West)

Sennholz, Hans F. (Hrsg.): Gold is Money. Greenwood Press, Westport (Connecticut) 1975 (204 S., br., 7.25 £).

Besorgt über den Zustand der Freien Welt, haben sich hier neun Herren zusammengetan, um die Goldwährung als Wundermittel anzupreisen. Die einzige Alternative zur jetzigen Krise sei „monetary freedom and a genuine free market“ (44). Die meisten Beiträge behandeln historische Themen: der Niedergang des Dollars; der vergebliche juristische Kampf wackerer Bürger gegen das Papiergeld in

den USA; die Rolle des Goldes im 19. Jahrhundert; die Inflation während des amerikanischen Bürgerkrieges; das Geld in der Bibel. Aber auch da, wo die Heilwirkung des gelben Metalls begründet werden sollte, nehmen Erinnerungen an die gute alte (Gold)Zeit und an ihr jahrzehntelanges Sterben breiten Raum ein. Die dürftige Argumentation läuft auf folgendes hinaus: Die Freie Welt ist von Inflation und anderen Übeln geplagt, weil der Staat in den natürlichen Wirtschaftsablauf eingreift und die Geldschöpfung regelt. Eine Rückkehr zur Goldwährung würde dem Staat kaum Spielraum lassen und damit den Krankheitsherd selbst beseitigen.

Dem Vorschlag sei viel Erfolg gewünscht. Wir würden uns alle zum wahren Goldglauben bekehren lassen, sobald das amerikanische Kapital die Stellung des Dollars als internationaler Währung aufgeben und darauf verzichten würde, gegen Vorlage bunter Scheine die (unfreie) Welt auszuplündern. Gianfranco Accardo (Berlin/West)

Zinn, Karl-Georg: Konjunkturlehre für Praktiker.

Einführung in die Konjunkturtheorie und Konjunkturpolitik unter Berücksichtigung des Stabilitätsgesetzes und der Grundzüge der Beschäftigungstheorie. Verlag Neue Wirtschafts-Briefe, Herne/Berlin ²1971 (131 S., br., 14,80 DM).

Zinn hat sich viel vorgenommen: Er will nicht näher definierten Praktikern (Lohnabhängige? Manager? Unternehmensberater? Politiker?) das Konjunkturphänomen und die auf seine Eindämmung gerichtete staatliche Politik beschreiben und erklären. Zu dem Zweck skizziert er (nach Vorbemerkungen über den Konjunkturbegriff) Entwicklung, Instrumente und Institutionen der empirischen Konjunkturforschung, gibt dann einen Abriss älterer und neuerer Konjunkturtheorien, schildert Geschichte und Stand (Modelle, Maßnahmen, Probleme) der staatlichen Konjunkturpolitik und behandelt abschließend das ‚Stabilitätsgesetz‘ als gesetzliche Grundlage der ‚funktionalen Finanzpolitik‘ in der BRD.

Das ist ein umfangreiches Programm — besonders schwer einzulösen, wenn man so geringe Vorkenntnisse bei seinen Lesern erwartet wie Zinn, der sich lt. Vorwort an ‚interessierte Laien‘ wendet. Die sachlich größten Probleme wirft die Konjunkturerklärung auf, also die Referierung des Theorieangebots. Nach Meinung führender Fachvertreter gibt es kaum ein weiteres Gebiet innerhalb der Volkswirtschaftslehre, das so häufig bearbeitet wurde, dabei aber so unstrukturiert, zerstritten, widersprüchlich geblieben ist wie die Konjunkturtheorie. Die verschiedenartigsten Ansätze (historisierende, psychologisierende, probabilistische, deterministische, monetaristische usw.) liegen — sich teilweise wechselseitig ausschließend — vor. Globale ältere Thesen können sich durchaus neben elaborierten, meist partikularistischen Schwingungsmodellen neuester Bauart behaupten. In dieses Dickicht schlägt Zinn eine Schneise, indem er einen nach will-

kürlichen Kriterien angeordneten lehrgeschichtlichen Überblick liefert. In der Art schlechter Einführungsvorlesungen springt er von Namen zu Namen, von Modell zu Modell. Die einzelnen Ansätze bleiben schemenhaft; ihre theoretischen und sozialen Voraussetzungen und Implikationen, ihr vorhandener oder meist fehlender Informationsgehalt, ihr größerer oder geringerer praktischer Wert — all das wird nicht einmal thematisiert. Dagegen zitiert Zinn häufig ziemlich überflüssige Details der einzelnen Theorien (z. B. die Gleichungssysteme moderner Schwingungsmodelle). Dem theoretischen Teil (immerhin fast 50 % des Buchs) kann man im wesentlichen nur den Eindruck abgewinnen, eine als chaotisch erlebte Realität werde hier in chaotischen Erklärungsversuchen gedanklich reproduziert.

Um so mehr erstaunt der Optimismus, von dem der konjunkturpolitische Teil getragen wird. Ungeachtet der täglich erfahrbaren Hilflosigkeit schon bei der Konjunkturdiagnose, gibt Zinn vor, man könne mit den in der Nachfolge von Keynes entwickelten Instrumenten der Geld- und Finanzpolitik die Zyklen zählen, und bekennt sich zum Dauerinterventionismus (98). Geblieben seien praktische Probleme, vor allem das der ‚außenwirtschaftlichen Absicherung‘ (Abwehr der ‚importierten Inflation‘). Theoretisch sind diese für Zinn längst gelöst, nur ließen sich die notwendigen Maßnahmen politisch so schwer durchsetzen. Dagegen stünden nämlich „... die massiven Interessen der Exportindustrien . . . und die Unkenntnis der breiten Bevölkerung über sozioökonomische Zusammenhänge“ (109).

Der letzteren leistet Zinns Einführung eher Vorschub, indem faktisch die Notwendigkeit der Zyklizität des Wachstums aufgrund der widersprüchlichen Verwertungsbedingungen in der kapitalistischen Gesellschaft geleugnet wird. Daß eine an den Symptomen ansetzende Konjunkturpolitik in der Regel nicht ‚greifen‘ kann, sondern höchstens die Wachstumsprobleme in andere sozioökonomische Bereiche verschiebt (Verstärkung der Einkommensdisparitäten, des Leistungsdrucks, Ausweitung der staatlich organisierten Kapitalvernichtung, Benachteiligung einzelner Branchen oder Regionen zugunsten anderer usw.), gehört zu den erklärungsbedürftigen Tatbeständen, die Zinn eher verdeckt, statt über sie zu informieren.

Soweit das Buch im Detail (bei der Darstellung einzelner Theorien, wirtschaftspolitischer Modelle und Instrumente, gesetzlicher Grundlagen) dennoch informativ ist, wird der ‚interessierte Laie‘ Verständnisschwierigkeiten haben. Für den nationalökonomisch vorgebildeten Leser wiederum ist die Darstellung meist zu unsystematisch und oberflächlich. Deshalb drängt sich dem Rezensenten gerade die Frage nachdrücklich auf, die der Titel eindeutig zu beantworten scheint: Wem nützt ein solches Buch? Reinhard Spree (Berlin/West)

Blätter für deutsche und internationale Politik

4 '76

Kommentare und Berichte

A. Maske: Entspannung, Abrüstung und die Rolle der Öffentlichkeit

H. Bethge: Zur Reaktion des Auslands auf die Berufsverbote

W. Schilling: Italien: Politik des Abwartens

Hauptaufsätze

D. S. Lutz u. U. Storz: Zur Funktion der Rüstungspolitik in der BRD

G. Wallraff: Dokumentation über die Gespräche mit „General Walter“ alias Spinola und anderen

G. Kade: Glanz und Elend der Adam-Smith-Rezeption in der bürgerlichen Ökonomie

F. Sandaglia u. H. J. Rescher: Aspekte der brasilianischen Entwicklung seit 1964

J. Menschik: Schwangerschaftsabbruch nach der Neufassung des § 218

K. Bayertz: Der Popper-Boom in der SPD (II)

Medienkritik

G. Giesenfeld: Erfahrungen mit dem Tod

21. Jahrgang, April 1976, Heft 4

5 '76

Kommentare und Berichte

W. Elsner: EG — Ungleichgewicht und Stagnation

V. Weyel: Vor dem Schlußakt der Entkolonialisierung

Hauptaufsätze

A. Maske: Abrüstung — Gefahr oder Chance für Arbeitsplätze, Wirtschaftsentwicklung und technologischen Fortschritt?

J. Klopp, P. Körner, R. Saloch, H. Walden: Verdeckter Rüstungstransfer — Beiträge der BRD zur militärischen Stärkung der Republik Südafrika

G. Wallraff: Die Aufdeckung einer Verschwörung und ihre Folgen

R. Kühnl: Aspekte der Faschismuskussion

W. Pfaffenberger: Preiskontrolle bei marktbeherrschenden Unternehmen. Zum Memorandum „Für eine wirksame und soziale Wirtschaftspolitik“

M. L. Sarin: Zur Entwicklung Indiens seit 1947

J. Menschik, F. Hervé, A. v. Holt: Drei Beiträge zum Thema „Gleichberechtigung — aber wie?“

Bücher

R. Rilling: Zu Klaus v. Beymes „Ökonomie und Politik im Sozialismus“

21. Jahrgang, Mai 1976, Heft 5

lendemains

Zeitschrift für
Frankreichforschung +
Französischstudium

MARXISMUS DIGEST

Theoretische Beiträge
aus marxistischen
und antimperialistischen
Zeitschriften

herausgegeben vom Institut für Marxistische Studien und Forschungen, Frankfurt/Main

4

Aufklärung

M. Nerlich: Zum Widerspruch zwischen „Aufklärung“ und Geschichte

P. Hincker: Zur neueren französischen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte im Frankreich des 18. Jh.

W. Krause: Das historische Weltbild und die Geschichtsschreibung in der ersten Hälfte des 18. Jh.

B. Schlieben-Lange: Von Babel zur Nationalsprache

W. Schröder: Zum Bedeutungs- und Funktionswandel des Wortes „industrie“

M. Naumann: Das „Système de la Nature“ in der deutschen Aufklärung

Sprachgeschichte in der Frankreichforschung II

U. L. Figge: Anmerkungen zur Aufgabe der Sprachgeschichte

R. Rohr: Zur schichtenspezifischen Differenzierung der altfranzösischen Skripta

France actuelle

u. a. Zum 22. Parteitag der FKP — Französische Aktionen gegen das Berufsverbot — Zur sozialen Lage der Schriftsteller — Ölskandal in Frankreich — Zum „mois Aragon“ in Lyon

2. Jahrgang, Juni 1976, Heft 2

Erscheint jährlich in 4 Heften in unregelmäßiger Reihenfolge. Einzelheft 7,— DM zuzügl. Porto. Jahresabonnement 24,— DM, für Schüler und Studenten 20,— DM. Bestellung über Verlag und Vertrieb Sozialistische Politik GmbH, 1 Berlin-41, Büsingstr. 17, Postfach 41 02 69

25

Probleme der marxistischen Ethik Solidarität — Verantwortung — Persönlichkeit

Vorbemerkung

A. I. Titarenko: Die Spezifik der Moral

R. Müller: Die Entwicklung der marxistisch-leninistischen Ethik und die Herausbildung der sozialistischen Persönlichkeit

L. M. Archangel'skij: Solidarität und Persönlichkeit

M. Fritzhand: Marxismus und Gleichheitsgedanke

H. Jankowski: Recht und Moral

H. Hörz: Naturerkenntnis und Ethik

A. F. Schischkin: Zu einigen Fragen der Forschung auf dem Gebiet der Ethik

7. Jahrgang, Januar — März 1976,
Heft 1

Erscheint vierteljährlich — Einzelheft 6,— DM, Jahresabo 22,— DM, für Studenten, Schüler, Lehrlinge, Wehrdienst- und Ersatzdienstleistende 18,— DM zuzüglich Porto — Bestellungen über Buchhandel oder Institut für Marxistische Studien und Forschung, Liebigstr. 6, 6000 Frankfurt/M.

MARXISTISCHE BLÄTTER

ZEITSCHRIFT FÜR PROBLEME
DER GESELLSCHAFT, WIRT-
SCHAFT UND POLITIK

POLITIKON

STUDENTENZEITSCHRIFT
GÖTTINGEN

3 '76

Lage und Kampf der Arbeiter- klasse heute

L. Müller: Konzentration, Profit-
politik und Kapitalexpert im Kri-
senzeitraum

F. Rische: Entwicklung der Mas-
senarbeitslosigkeit

R. Priemer: Jugendarbeitslosig-
keit

H. Vossen: Frauenarbeitsplätze
und -arbeitslosigkeit

K. Pickshaus: Kämpfe gegen die
Abwälzung der Krisenlasten 1975/
76

A. Otman: Ausländische Arbeiter
während der Krise

Gespräch: Die Krise und die Ent-
wicklung des Klassenbewußtseins

J. Goldberg: Daten zur Lage der
Arbeiterklasse

K. Schacht: Bankrott sozialdemo-
kratischer Reformpolitik

M. Schäfer: Zum Bonner Partei-
tag der DKP

G. Polikeit: Der XXV. Parteitag
der KPdSU

H. May, R. Nemitz: Kann der Ka-
pitalismus die Produktivkräfte
noch weiterentwickeln?

14. Jahrgang, Mai/Juni 1976, Heft 3

Erscheint alle zwei Monate. — Einzel-
preis 4,— DM; auch im Abo erhältlich.
Bestellungen über Buchhandel oder
Verlag Marxistische Blätter, Hedden-
heimer Landstr. 78 a, 6000 Frankfurt
(Main) 50

50

Redaktionskollektiv: Zur Entwick-
lung der „Neuen Linken“ in Un-
garn

O. Kallscheuer: Theoretische As-
pekte der „Innenkritik“ der so-
wjetischen Gesellschaften

M. Rakovski: Der Marxismus an-
gesichts der sowjetischen Gesell-
schaften

Redaktionskollektiv: Rezension zu
Bust-Bartels/Stamatis „Produk-
tionsweise und Theorie der Über-
gangsgesellschaften“

Redaktionskollektiv: Zur Organi-
sations- und Strategiedebatte im
Sozialistischen Büro

51

Redaktionskollektiv: „Schafft zwei,
drei, viele...“ — Historische Per-
spektiven und aktuelles Dilemma
des Internationalismus

H. G. Haasis: Zur Verbindung von
Betriebskämpfen und sozialen
Kämpfen in Torino

I. Ahlers: Das MFA — Kleinbür-
ger in Uniform

Rathfelder/Stein/Vogel: „Alle oder
keiner“ — Comisiones Obreras —
neue Arbeiterbewegung in Span-
ien

I. Ahlers: Der Siedler-Kolonialis-
mus — Ein Schauerstück aus dem
lusitanischen Kolonialreich

April '76

Erscheint jährlich in vier Heften. —
Erhältlich in allen linken Buchläden,
bzw. durch MALDOROR-Buchversand,
Postfach 13 22 51, 2 Hamburg 13, oder
PROLIT-Buchvertrieb, Postfach 29 69,
63 Gießen. — Einzelheft 2,— DM — Abo
(4 Hefte incl. Vers.): 7,50 DM. Abo-Be-
stellungen direkt an die Redaktion,
Postfach 640, 34 Göttingen.

psychologie heute

4 '76

Die Medizin entdeckt den Menschen

R. Verres: Vom Tabletten-Dealen zur patientenzentrierten Medizin

R. Doubrowa: Von der „Körpermedizin“ zur Psychosomatik

R.-J. Pieritz: Vom Gesund-Machen zur Gesundheitsvorsorge

G. F. Müller: Präventives Elterntraining

Sh. C. Wilsnack: Weiblichkeit aus der Flasche

H. H. Straub: Was ist Psychodrama?

P. Schmidt-Tomka: Zur Psychologie des Science-Fiction-Lesers

D. McClelland, D. H. Burnham: Nette Kerle sind schlechte Vorgesetzte

C. Wade Offir: 7 Wege zu größerer Beschränktheit

G. u. W. Keller: Meinungshörerstudie

H. Prahm: Sexuelle Delikte an Kindern

5 '76

Soil man alles sagen?

Soll man alles zeigen?

Gespräch mit Carl Rogers: Gemeinsam alles verstehen

J. Kremer: Gemeinsam alles erfahren

E. Bornemann: Alles sagen, alles zeigen — nur nichts begreifen

M. Amelang, W. Zaworka: Lernziel Unsolidarität. Psychische Folgen des Numerus Clausus

R. G. Olson: Wissenschaftler lernen Bescheidenheit

D. Simons u. B. Zoeke: Wann man vom Tier auf den Menschen schließen darf

Autorenkollektiv: Aktionsforschung

R. Green: Die Suche nach der Geschlechtsrolle

Gespräch mit Theodor Reik: Hören mit dem dritten Ohr

3. Jahrgang, April 1976, Heft 4

3. Jahrgang, Mai 1976, Heft 5

Erscheint monatlich. — Einzelheft 5,— DM + —,70 DM Versandkosten. Jahresabo 45,— DM. — Bestellung über Buchhandel oder Beltz Verlag, Postfach 1120, 6940 Weinheim

tendenzen

Zeitschrift für engagierte Kunst

TEXT+KRITIK

106

Realismus und Realismen

R. Hiepe: Realismus und Realismen

H. Erhart: Über A. Hrdlicka

T. Liebner: Der Arbeiter in der realistischen Kunst der BRD

N. Grünstein: Realismen in der westlichen Kunstszene

J. Hagen: Der Neumarkt der Künstler

N. Stratmann: Über N. Ungeheuer

R. Schoch: Gegen die vordergründige Auffassung des Politischen in der Kunst

R. Hiepe: Industrie und Maschine in der Weltanschauung der Fotografie

M. Bosch: M. Raphaels marxistische Produktionsästhetik

17. Jahrgang, März/April 1976, Heft 2

107

Künstler und Krise

G. Deumlich: Rotstift und Maulkorb

H. K. Bast: Kunst-am-Bau

S. Schenkel: Kunstmarktpositionen

R. Albrecht: Kunst und Kriminalität

C. Nissen: Mediengewerkschaft

A. Buchholz: Wertungsgesellschaft Bild — Kunst

S. Niester: Die GEDOK

17. Jahrgang, Mai/Juni 1976, Heft 3

Erscheint alle zwei Monate. — Einzelheft 6,50 DM, Jahresabo 35,— DM, Stud.-Abo 27,— DM. — Bestellungen über Buchhandel oder Damnitz Verlag, Kaiserstr. 54, 8000 München 40

50/51

Friedrich Dürrenmatt I: Theater

F. Dürrenmatt: Sätze über das Theater

H. L. Arnold: Dramatiker Dürrenmatt

J. Knopf: Theatrum Mundi. Sprachkritik und Ästhetik bei Dürrenmatt

E. Pulver: Literaturtheorie und Politik. Zur Dramaturgie Dürrenmatts

H. Kurzenberger: Theater der Realität als Realität des Theaters

N. Baensch: Dürrenmatt und die Bühne

M. Biedermann: Vom Drama zur Komödie. Ein Vergleich des Dramas „Es steht geschrieben“ mit der Komödie „Die Wiedertäufer“

H. Dittberner: Dürrenmatt, der Geschichtenerzähler. Ein 50-Dollar-Mißverständnis zum „Besuch der alten Dame“

W. Hönes: Bibliographie zu Friedrich Dürrenmatt

April 1976, Heft 50/51

Erscheint jährlich in vier Heften. — Einzelpreis der Hefte je nach Umfang. Jahresabo 24,— DM. Bestellungen über Buchhandel oder edition text + kritik, Levelingstr. 6 a, 8000 München 80

VIII

<i>Dobrow, Gennadij: Wissenschaft: ihre Analyse und Prognose (M. Lauer mann)</i>	491
<i>Rombach, Heinrich (Hrsg.): Studienführer Wissenschaftstheorie (M. Lauer mann)</i>	492
<i>Ehmer, Hermann K. (Hrsg.): Kunst/Visuelle Kommunikation (K. Buselmeier)</i>	493
<i>Hickethier, Knut, Wolf Dieter Lützen u. Karin Reiss (Hrsg.): Das Deutsche Auto (S. Zielinski)</i>	495

Sprach- und Literaturwissenschaft

<i>Bayer, Hans: Sprache als praktisches Bewußtsein (W. Kühnert)</i>	496
<i>McNeill, David: Der Spracherwerb (J. Ellerbrock)</i>	498
<i>Otto, Karl F.: Die Sprachgesellschaften des 17. Jh. (S. Zisterer)</i>	500
<i>Stoll, Christoph: Sprachgesellschaften im Deutschland des 17. Jh. (S. Zisterer)</i>	500
<i>Storz, Gerhard: Sprachanalyse ohne Sprache (H. Schweizer)</i> . .	502
<i>Brackert, Helmut, u. Walter Raitz (Hrsg.): Reform des Literaturunterrichts (W. Griep)</i>	504
<i>Bohrer, Karl-Heinz: Der Lauf des Freitag. Die lädierte Utopie und die Dichter (H. Widhammer)</i>	506
<i>Knilli, Friedrich, u. a. (Hrsg.): Medienmagazin I (K. Buselmeier)</i>	
<i>Hunscha, Christa: Struwelpeter und Krümelmonster (M. Miehe)</i>	508 509

Soziologie

<i>Heinz, Walter R., u. Peter Schöber (Hrsg.): Theorien kollektiven Verhaltens (F. Karl)</i>	511
<i>Smelser, Neil J.: Theorie des kollektiven Verhaltens (F. Karl)</i> .	511
<i>Opp, Karl Dieter: Abweichendes Verhalten und Gesellschaftsstruktur (Th. Berger)</i>	514
<i>Luhmann, Niklas: Macht (S. Metz-Göckel)</i>	516
<i>Lindemann, Peter: Die Arbeitswelt von morgen (F. Haug)</i> . . .	518
<i>Lehmann, Bernd: Arbeitswelt und Lehrerbewußtsein (A. Hopf) Autorenkollektiv: Kultur im gesellschaftlichen Leben (V. Gransow)</i>	519 522
<i>Gransow, Volker: Kulturpolitik in der DDR (F. Mühlhaupt)</i> . .	523
<i>Freitag, Gudrun, u. a.: Arbeiterklasse und kulturelles Lebensniveau (S. Wenk)</i>	525
<i>Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hrsg.): Menschenrechte für die Frau (M. Kunz-Thoma)</i>	527
<i>Pross, Helge: Die Wirklichkeit der Hausfrau (M. Kunz-Thoma)</i>	528

Medizin

<i>Gedicke, Kurt: Sozialhygiene (H.-H. Abholz)</i>	530
<i>Rathgeber, Walter: Compendium der medizinischen Soziologie (E. u. S. Bartholomeyczik)</i>	531
<i>Bastide, Roger: Soziologie der Geisteskrankheiten (N. Schmacke)</i>	533

Geschichte

<i>Kocka, Jürgen</i> : Unternehmer in der deutschen Industrialisierung (<i>Th. Berger</i>)	535
<i>Poidevin, Raymond</i> : Les Relations Economiques et Financières entre La France et L'Allemagne de 1898 à 1914 (<i>A. Lüdtke</i>) . . .	537
<i>Hohorst, Gerd, Jürgen Kocka u. Gerhard A. Ritter</i> : Sozialgeschichtliches Arbeitsbuch (<i>C.-D. Krohn</i>)	538
<i>Hoffacker, Helmut (Hrsg.)</i> : Versäumte Lektionen: Deutschland 1890—1949 (<i>Th. Berger</i>)	540
<i>Rothe, Valentine</i> : Die Russische Revolution (<i>B. Scherer</i>)	541
<i>Becker, Wolfgang</i> : Film und Herrschaft (<i>E. Hennig</i>)	543
<i>Stephenson, Jill</i> : Women in Nazi Society (<i>S. Bajohr</i>)	545

Soziale Bewegung und Politik

<i>Bolte, Karl Martin</i> : Bundesrepublik wohin? (<i>H. Zielinski</i>) . . .	547
<i>Nolte, Ernst</i> : Deutschland und der kalte Krieg (<i>F. Niess</i>) . . .	549
<i>Beier, Gerhard</i> : Der Demonstrations- und Generalstreik vom 12. 11. 1948 (<i>F. Niess</i>)	551
<i>Krause, Fritz (Hrsg.)</i> : Vergessene Programme? Oder: Woran CDU, FDP und SPD nicht mehr erinnert werden wollen (<i>F. Niess</i>)	551
<i>Morsey, Rudolf, u. Konrad Reppgen (Hrsg.)</i> : Adenauer-Studien I (<i>F. Niess</i>)	553

Ökonomie

<i>Robinson, Joan</i> : Ökonomische Theorie als Ideologie (<i>R. Eilers</i>)	555
<i>Tjulpanow, S. L., u. V. L. Scheinis</i> : Aktuelle Probleme der Politischen Ökonomie des heutigen Kapitalismus (<i>H. Löffler</i>) . .	556
<i>Sennholz, Hans F. (Hrsg.)</i> : Gold is Money (<i>G. Accardo</i>)	558
<i>Zinn, Karl-Georg</i> : Konjunkturlehre für Praktiker (<i>R. Spree</i>) . .	559