Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 12 (1992)
Heft: 24

Buchbesprechung: Marginalien ; Kritik ; Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Moderne als "Zeit der Hölle"

Zu einigen Neuerscheinungen anlässlich des hundertsten Geburtstages von Walter Benjamin

Vor zwei Jahren erinnerte man seinen fünfzigsten Todestag, in diesem Jahr begeht man den hundertsten Geburtstag von Walter Benjamin (1892-1940), und für einmal ist es mehr als ein Triumph des Dezimalsystems, wenn das Datum zum Anlass genommen wird, dieses Philosophen und Schriftstellers zu gedenken. Vor zehn Jahren war das pièce de résistance der Werkausgabe, das 'Passagen-Werk', erschienen (vgl. Widerspruch 5/1983), vor drei Jahren wurden mit Band VII die 'Gesammelten Schriften' abgeschlossen; man darf nun also Würdigungen und Analysen von Benjamins Werk erwarten, die auf der Kenntnis seiner sämtlichen nachgelassenen Texte basieren.

Die Auseinandersetzungen über die richtige oder vielmehr angemessene Perspektive auf dieses Werk bestimmten stets die Anstrengungen um dessen Aneignung und kennzeichnen nach wie vor die Literatur über Benjamin. In den hier angezeigten Büchern stehen dabei die lange verdrängten theologischen Grundlagen der Schriften Benjamins im Vordergrund. Sie erhalten mit dem 'Passagen-Werk' eine grössere Verdeutlichung, stellen sich konkreter dar als in den frühen Texten und den hermetischen Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'. Neben den sprachphilosophischen Arbeiten Benjamins stehen diese beiden Arbeiten in der aktuellen Rezeption im Vordergrund.

Wie bestimmend Theologie für Benjamins Denkhorizont war, arbeiten *Norbert Bolz* und *Willem van Reijen* in ihrer Einführung heraus. Als Leitlinien ihres Buches greifen die beiden Autoren Begriffe und Themen auf, an denen sich Benjamins Werk von den frühsten bis zu den späten Schriften ausrichtet. Sie weisen dadurch eine begriffliche und thematische Kohärenz Benjamins auf, ohne doch die Differenziertheit dieser Texte, ihre Brüche auch, in eine Systematik zu zwingen, die ihnen nicht angemessen wäre. Von acht Kapiteln ist eines Benjamins "inverser Theologie" gewidmet. Bezeichnet ist damit das Verfahren, theologische Motive in die profanisierte Moderne zu retten, indem Benjamin sie gewissermassen inkognito in die Kommentare über die Wirklichkeit einschmuggelt. Das berühmteste Bild dafür ist das vom Schachautomaten in der ersten geschichtsphilosophischen These, der gegen den Schachspieler immer gewinnt, weil ein nicht sichtbarer Zwerg in seinem Innern die Figuren lenkt. Benjamin identifiziert den Zwerg mit der Theologie, den Automaten mit dem historischen Materialismus. "Theologie als Grundwissenschaft historischer Arbeit besagt aber, dass diese letztlich in die Lehre als Erkenntnis der integralen Erfahrung münden soll." (S. 36) Die Formulierung spielt auf Benjamins Apokatastasis-Lehre an, eine häretische theologische Lehre, wonach selbst noch das radikal Böse erlöst werde, "sie verheisst eine Erfüllung ohne Opfer" (S. 37).

Der theologisch inspirierte Historiker blickt auf die Geschichte aus der Perspektive des Jüngsten Gerichts. Ihm ist Geschichte nicht abgeschlossen, für ihn ist aber auch nicht denkbar, dass die Menschheit in der Geschichte sich befreien könne. Zentral ist daher die Vorstellung der Erlösung von der Ge-

schichte. Dem als Historiker agierenden Theologen fällt die Aufgabe zu, den kommenden religiösen Ordnungen in der Vergangenheit nachzuspüren. Dies lässt sich nicht bewerkstelligen als Sammeln von Daten, sondern geschieht, so Benjamin, als "Eingedenken": "Im Eingedenken wird vergangenes Leid als ein Unabgeschlossenes erfahren." (S. 39) Im Eingedenken bewährt sich auch Benjamins Aktualisierungskonzept, indem die unabgeschlossene Geschichte der Gegenwart zum Ärgernis wird. "Eingedenken verdichtet das Geschichtliche zur Gegenwart - als ob der Eingedenkende selbst das Subjekt des Vergangenen sei, dessen gedacht wird." (S. 39) Damit gewinnt geschichtliche Erfahrung einen "Offenbarungsindex" (S. 39).

Bolz/van Reijen haben eine konzentrierte, zugleich sehr eigenständige Einführung in Benjamins Werk verfasst. Das gilt insbesondere für das Kapitel über seinen "anthropologischen Materialismus", in dem die Theorie des Kollektivleibs als "Kernbestand von Benjamins Erkenntnistheorie" (S. 87) dargestellt wird. Benjamins Kritik am abstrakten Materiebegriff von Marx führe ihn selbst zu einem Konzept, in dem das "Individuum in Kreatur und Klassensubjekt" zerrissen ist (S. 88). Organisationsprinzip des Kollektivleibs ist die Technik. Dem Technikrausch des Ersten Weltkriegs gelte es eine "Technik des Rausches entgegenzuhalten - die profane Erleuchtung" (S. 91). Das Paradoxe der Formulierung verweist auf die zugleich anarchische und konstruktive Absicht. "Das Chaos, das der Rausch in die Ordnung bürgerlicher Vernunft bringt, soll als Freiheitsenergie der revolutionären Disziplin dienstbar gemacht werden. Und es ist diese Indienstnahme, die den anarchistischen Rausch zur materialistischen Inspiration entzaubert." (S. 91) Dem Kollektivleib ist Technik nicht mehr ein Herrschafts-, sondern ein Organisationsinstrument, organisch in dem Sinn, dass sie dem Kollektivleib "als Organe seines Gemeinschaftslebens erkennbar" sind (S. 92). Nur so, als "zweite Technik", ziele Technik nicht mehr auf Naturbeherrschung, "sondern auf ein Zusammenspiel zwischen Natur und Menschheit" (S. 94). Zwei weitere Kapitel führen in die theologischen Grundlagen von Benjamins Sprachphilosophie ein und erläutern sein spezifisches Verständnis von Kritik, Kommentar und Essay.

Im Buch 'Ein Physiognom der Dinge' versammelt der Mitherausgeber der 'Gesammelten Schriften', *Hermann Schweppenhäuser*, seine bislang verstreuten Arbeiten zu Benjamin und dokumentiert damit seine zwanzigjährige Beschäftigung mit diesem Werk. Von den beiden neusten Beiträgen ist 'Kapitalismus als Religion' unter dem Eindruck der jüngsten Geschichte verfasst, wo dem Sozialismus im Zeichen eines Irrglaubens abgeschworen werde und umgekehrt der Kapitalismus "sakrale Gewalt (...) sich anmasst" (S. 147). Der Titel des Beitrags ist Benjamin entlehnt, der in einem kurzen Text gegen Max Weber festhielt, "dass der Kapitalismus nicht bloss 'religiös bedingtes Gebilde' (...), sondern 'essentiell religiöse Erscheinung' sei" (S. 147). Kapitalismus sei Religion ohne Theologie und Dogmatik, alles beziehe sich unmittelbar auf den Kultus, ein Kultus, in dem erstmals nicht Entsühnung, sondern restlose Verschuldung (ökonomisch, moralisch, juristisch) universal gemacht werde. Unter diesem Gesichtspunkt stellt sich die Moderne als "Zeit der Hölle" dar. Ihr geht Schweppenhäuser in seinem jüngsten Beitrag 'Infernalische Aspekte der Moderne' nach und demonstriert damit einmal mehr die spekulative Kraft, die Benjamins Gesellschaftsanalyse der Theologie verdankt.

Die Moderne als Zeit der Hölle zu begreifen, das meint die tiefste Ver-

strickung der Gesellschaft in den Mythos. In dieser Sicht wird die Hölle ebensosehr zu etwas Säkularem, Gesellschaftlichem, wie umgekehrt "die Gesellschaft essentiell etwas Eschatologisches, Höllisches hat" (S. 156). Ihr tertium comparationis, die Zeit, ist in der Moderne bestimmt als das Neue schlechthin, hinter dem sich aber das Immergleiche, die Ware, nur verbirgt. "Wenn der Kapitalismus daran geht, auf ewig in der Welt sich einzurichten, hebt er Zeit und Geschichte selber auf; dann installiert er aufs Neue und für immer geschichtslose, zeitlose Zeit - die mythische einer ewigen Wiederkehr des Gleichen." (S. 159) Ewige Wiederkehr ist "die Essenz des Mythos", und dazu gehört auch die Ewigkeit der Qualen, wie sie im Mythos verhängt sind. Der Mythos gleicht dem Traumschlaf, aus dem es zu erwachen gilt. Vom 20. Jahrhundert erwartete Benjamin den Schock, der die Moderne aus ihrem Schlaf reisst. "Das aber heisst, dass die Hölle zwar die Ewigkeit als mächtigen Schein produziert, doch selber nicht ewig ist." (S. 162) Freilich müsse die Hölle "unter der schicksalsartigen Gewalt der geschlossenen gesellschaftlichen Verhältnisse (...) als ewige Verdammnis erscheinen" (S. 164). Lebenslange Lohnarbeit ist in der Moderne die Strafe für die gesellschaftliche Erbsünde, aus den unteren Klassen zu stammen. Dazu das paradiesische Gegenbild ist die Lust als "reines Wahr-nehmen des (. . .) gottunmittelbaren Körpers" (S. 167). Die Bindung an Gott hat statt im Namen und "der Name selber ist der Schrei der nackten Lust" (S. 168), wie es im 'Passagen-Werk' heisst.

Die infernalischen Aspekte der Moderne streicht auch *Heiner Müller* heraus in einem Gespräch mit den beiden Herausgebern des Bandes 'Aber ein Sturm weht vom Paradiese her'. Müller knüpft an Benjamins Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft als Hölle an, wenn er den "Stalinismus - oder was immer das war - (...) als ein Purgatorium vor dem Inferno" sieht. "Nach dem Purgatorium käme an sich das Paradies, aber jetzt ist nur das Inferno da, und das Paradies wird simuliert. (S. 352) Hoffnung gebe es immer noch "durch das Theologische. Auf die Dauer ist die Verbindung von Theologie und Politik wahrscheinlich die einzige Hoffnung" (S. 353), wobei Hoffnung nicht als etwas "Rosiges" zu verstehen sei: "Der schwarze Grund ist schon eine Voraussetzung. Und wenn es einfach die Hoffnung auf eine Katastrophe ist, die dann Klarsicht ermöglicht." (S. 353)

Neben Müller kommen in diesem Band weitere AutorInnen aus der einstigen DDR zu Wort, die sich Benjamin auf ganz unterschiedliche Weise nähern. Literarische Reaktionen (*Elke Erb, Uwe Kolbe, Heinz Czechowski, Wolfgang Hegewald, Peter Paul Zahl*) stehen neben theoretischen Beiträgen. In vielen steht wiederum die Theologie Benjamins im Zentrum des Interesses. So analysiert *Wolfgang Ullmann* Benjamins Messianismus im Vergleich mit Franz Rosenzweig, Pavel Florenskij, Hermann Cohen, Carl Schmitt und Gershom Scholem, mit Zeitgenossen also, die ebenfalls über Religion und über das Verhältnis von Theologie und Politik nachdachten. *Klaus Körner* geht dem Begriff des Eingedenkens nach, *Richard Faber* Benjamins Verhältnis zur jüdisch-deutschen Merkprosa. Hinzuweisen ist auch auf den Aufsatz von *Erdmut Wizisla*, der einem bislang wenig bekannten Projekt gewidmet ist. Zusammen mit Brecht, von Brentano, Ihering, Kracauer, Bloch und anderen plante Benjamin 1930 die Zeitschrift 'Krise und Kritik', die aber nie zustande kam. Ihr Titel war Programm; die Krise in Theorie, Kunst und Gesellschaft, die Kritik sowohl als "Mittel, mit dem auf die Krise geantwortet werden konnte, als auch (...) als Gegenstand der Auseinandersetzung",

daneben standen "methodische Grundfragen geistiger und künstlerischer Tätigkeit und die Rolle der Intellektuellen" (S. 278) im Zentrum der Redaktionssitzungen.

Wenn eingangs von den Anstrengungen um eine angemessene Perspektive auf Benjamins Werk die Rede gewesen ist, so gelangt man mit *Pierre Missacs* Buch ans andere Ende möglicher Annäherungen an Benjamin. Durch seinen Freund Georges Bataille kannte er Benjamin noch persönlich, sein Buch ist das Resultat einer über vierzigjährigen Beschäftigung mit ihm. Für Missac ist die Annäherung an Benjamin keine Frage der Perspektive, sondern eine der wechselnden Standorte. Als ausgezeichneter Kenner dieser Texte, dem sie in jedem Moment seines Schreibens verfügbar scheinen, wechselt er in der Tat beständig seinen Standort und macht so Wahrnehmungen, die an Benjamins Werk die ihm eigene Dynamik verdeutlichen. Im Zentrum steht Benjamins Leben selber; nichts sei irriger, als dieses Denken "in Abhängigkeit von ein für allemal festgelegten Systemen oder vorgefassten Kriterien zu sehen; besser ist es, es in die komplexe und sich ständig ändernde Perspektive (...) verschiedener Diachronien einzuordnen; zunächst die einer Existenz, die den Wechselfällen ihrer Zeit ausgesetzt war; dann die der manchmal schwer miteinander zu vereinbarenden Ansichten Benjamins zu Evolution und Fortschritt." (S. 74)

Missac geht den zentralen Themen dieses Lebens nach: Sammeln, Lesen, Schreiben und Spielen, Zeit, Dialektik im Stillstand und Linearität. In minuziöser Kleinarbeit treibt er die Extreme, die Widersprüche auf die Spitze, indem er erklärte Absichten Benjamins beständig mit ihrer Durchführung konfrontiert und so zu anderen Ergebnissen kommt als die deutschen Kommentatoren, die Benjamin auf der Folie systematischer und philosophiegeschichtlicher Theorietraditionen lesen. So bestreitet er etwa die Konstanz der Theologie in diesem Denken, konstatiert vielmehr eine Entwicklung hin zur Soziologie. Missac demonstriert diesen Vorgang an Benjamins sich wandelndem Verständnis des Lesens und zwar an der Veränderung seiner Lektüre, an der sich wandelnden Funktion des Zitats wie auch an den Aussagen übers Lesen.

Einen Versuch, eine Konstante in Benjamins Denken zu etablieren, unternimmt Missac in der Betrachtung des Verhältnisses zur Zeit, in der "Geste Josuas", der Jahve bat, die Sonne anzuhalten. Missac weist zunächst auf das 'Zu-früh/Zu-spät'-Bewusstsein hin, das "der Zeit jene fundamentale und beunruhigende Ungewissheit" (S. 115) verleiht, wie sie in der 'Berliner Kindheit' als prägende Erfahrung formuliert wurde. Dieses Bewusstsein lagere sich räumlich um und charakterisiere den Aurabegriff als einen von "Kommen und Gehen von Nähe und Ferne" (S. 116). Unter diesem Aspekt betrachtet Missac auch die Bemühungen um eine materialistische Ästhetik und den Auraverlust. In der Unterbrechung und der Zerstückelung zwinge der Film Diskontinuität in Kontinuität. Als Versuch, "sich vom Bann der Zeit zu befreien", interpretiert Missac auch die Figur einer "Dialektik im Stillstand": "Im Stillstand neutralisieren, das ist Benjamins höchstes und äusserstes Ziel, um sich vom Bann der Zeit zu befreien". Da es nicht gelungen sei, die Zeit auf seine Seite zu bringen, gelte es, "andere Verbündete (...) für die gute Sache zu gewinnen". Um den Stillstand zu erreichen, "bedarf es der Unterstützung von aussen, der Hilfe des Bildes im Diskurs, der Hilfe des Proletariats und vielleicht des Messias in der Geschichte" (S. 155). Sein Buch beschliesst Missac mit Überlegungen zum Atrium, die Benjamins Gedanken über die Passage für die neuere Architektur aktualisieren.

Andreas Bürgi

Literatur

Bolz, Norbert/ van Reijen, Willem, 1991: Walter Benjamin. Campus, Frankfurt/ New York (148 S, Fr. 18.20)

Schweppenhäuser, Hermann, 1992: Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminschen Denkens. zu Klampen, Lüneburg (172 S., Fr. 28.)

Opitz, Michael/ Wzisla, Erdmut, 1992: Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin. Reclam, Leipzig (366 S., Fr. 15.40)

Missac, Pierre, 1991: Walter Benjamins Passage. Suhrkamp, Frankfurt a.M. (268 S., Fr. 32.-)

Weitere Neuerscheinungen

Holz, Hans Heinz, 1992: Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin. Bonn.

Mayer, Hans, 1992: Der Zeitgenosse Walter Benjamin. Frankfurt a.M.

Menke, Bettine, 1991: Sprachfiguren. Name - Allegorie - Bild bei Walter Benjamin. München.

Reisch, Heiko, 1992: Das Archiv und die Erfahrung. Walter Benjamins Essays im medientheoretischen Kontext. Würzburg.

Scheurmann, Ingrid u. Konrad (Hg.), 1992: Für Walter Benjamin. Mit einem Interview mit Lisa Fittko. Frankfurt a.M.

Schöttker, Detlev, 1992: Walter Benjamin. Eine Einführung. Stuttgart.

Weigerl, Sigrid (Hg.), 1992: Leib- und Bildraum. Lektüren nach Benjamin. Köln/Weimar/Wien.

Löwy, Michael, 1992: Benjamins Marxismus. In: Das Argument H. 194, Hamburg/Berlin.

Die moralische Substanz der Demokratie.

Neuerscheinungen zur Kommunitarismus-Debatte und einige Anmerkungen zu Michael Walzer

Seit geraumer Zeit halten uns die Modernisierungsprozesse in Atem, die in den liberal-kapitalistischen, demokratisch-verfassten Ländern des Westens zu einer dramatischen Erosion von überkommenen Lebensformen und Familienstrukturen, von klassischen Berufsbildern und Politikvorstellungen geführt haben. Es scheint, als ob die immense Steigerung des Tempos gesellschaftlicher Veränderungen uns kaum zum Verschnaufen kommen lässt. Die Zunahme sozialer und geographischer Mobilität, die explosionsartig steigenden Scheidungsraten, die Unsicherheiten des Wechsel- und Nichtwählerverhaltens in politischen Entscheidungsprozessen sind nur einige Indikatoren für diesen Wandlungsprozess. Diese Symptome hat man soziologisch zu fassen versucht mit dem Begriff der Individualisierung. Nicht mehr allein die Herauslösung aus traditionalen Bindungen, die am Anfang der ersten Modernisierungsprozesse im 18. und 19. Jahrhundert stand, sondern die zunehmende Eigenverantwortung des Individuums, seine immer weiter fortschreitende soziale Atomisierung und die ihm auferlegten Anpassungsprozesse an rapide sich verändernde soziale Umwelten, bringen soziale Unsicherheiten, psychische Störungen und politische Konflikte hervor.

In Amerika haben sich seit Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre eine Vielzahl von Intellektuellen (wie Bellah, Taylor, Sandel, MacIntyre, Walzer) mit der Kritik an den geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Ursachen

und Folgen dieses Prozesses befasst. Unter dem vereinheitlichenden Titel *"Kommunitarismus"* schwappte die Diskussion Ende der 80er Jahre über den Atlantik vor allem in die Bundesrepublik. *Otto Kallscheuer* hat in einer kommentierten Bibliographie die wichtigsten Quellen der Debatte aufgelistet (vgl. Otto Kallscheuer, in: *Ch.Zahlmann,* Berlin 1992)

Mit dem Kommunitarismus lassen sich jedoch per se weder in sich zusammenhängende politische Tendenzen, noch gemeinsame organisatorische Zusammenhänge oder politische Grundüberzeugungen verbinden. Vielmehr handelt es sich dabei um eine Strömung innerhalb der nordamerikanischen Politischen Philosophie, die sich aus der Kritik an den Grundlagen des Liberalismus und des amerikanischen politischen Denkens enfaltete (vgl. *A. Honneth* u.a., Bonn 1992, S. 16-26). Der Liberalismus hat nämlich auf der Grundlage eines abstrakten Individualismus die Demokratie und das Gemeinwohl gewissermassen moralisch soweit entlastet, dass als einzige Form der gesellschaftlichen Integration neben dem Staat der Markt die strategisch am Eigeninteresse orientierten Individuen miteinander vernetzt.

Die Folgen und Probleme dieser "Tyrannei des Marktes" haben in dem jetzt veröffentlichten Band "Kommunitarismus in der Diskussion" ein Autorenkollektiv unter der Federführung des Soziologen *Robert Bellah* beschrieben, der mit seinem 1985 erschienenen Band "Habits of the Heart" (dt. Gewohnheiten des Herzens, 1985) einiges Aufsehen erregte: "Unser individualistisches Erbe hat uns gelehrt, dass es so etwas wie ein Gemeinwohl nicht gibt, sondern nur die Summe des individuellen Wohlergehens. In unserer komplexen, interdependenten Welt bringt die Summe individuellen Wohlstands, die durch die Tyrannei des Marktes zustandekommt, jedoch häufig ein Gemeinübel hervor, das letztendlich auch die Befriedigung unserer persönlichen Bedürfnisse durchlöchert" (in: Zahlmann (Hg.), S. 62). Unwillkürlich sieht man sich an jene prägende Sentenz erinnert, die Margret Thatcher zum neoklassischen Programm der USA und Grossbritanniens in den 80er Jahren beisteuerte: Sie kenne überhaupt keine Gesellschaft, sondern nur Individuen. Die Kehrseite jenes individualistischen Freiheitsgedankens, der durch staatliche Rechtsgleichheit als Inbegriff der Demokratie abgestützt wird, besteht in einer zunehmenden Desintegration sozialer Bindungen und gemeinsam abgestützter Wertorientierungen.

Zusätzlich, so resümieren Bellah u.a., erweist sich der kapitalistische Markt, mit seiner auf Ausbeutung und Anpassungszwängen beruhenden Wirtschaftsform, "sowohl für die Umwelt wie für das Gemeinschaftsleben als zerstörerisch". Genau darin sehen die politisch linksliberal orientierten Kommunitaristen jenes demokratische Defizit, das allein durch die solidarische Kraft der Gemeinschaft behoben werden kann, die die Bedingungen einer gelungenen Persönlichkeitsentwicklung wie auch einer gerechten Gemeinwohlorientierung hervorbringen soll. Ausgangspunkt der philosophischen Kontroverse, die jetzt in dem Band "Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften" (*A. Honneth, (Hg.),* 1992) dokumentiert wird, wurde dann auch der fulminante Entwurf einer auf liberalen Grundlagen beruhenden "Theorie der Gerechtigkeit", die John Rawls in den 70er Jahren vorlegte.

Denn dort ging es um den Versuch, eine universelle Theorie einer gerechten Gesellschaft zu entwickeln, in dem das Individuum sich in eine Ursprungssituation versetzt, in der es weder über seine spätere gesellschaftliche Position, noch über die in seiner Gesellschaft geltenden sozialen Werte und Bedeu-

tungen Informationen besitzen sollte. In dieser ideal-typischen Situation würde nach Rawls jeder eine gerechte Gesellschaft mit Chancengleichheit und individueller Freiheit wählen, die einzig demokratischen Charakter haben würde. Damit konnte Rawls aber lediglich die Grundprinzipien und institutionellen Bedingungen gerechter und rechtmässiger Verteilung auf der Grundlage der ursprünglichen Wahl eines einzelnen Individuums eruieren. Aus dem Blick geriet dabei die Bedeutung von Gemeinschaftsbindungen für die Konstitution der Persönlichkeit und deren Urteilsfindung. Der abstrakte Individualismus kann demzufolge auch in der politischen Theorie die Bindung des Individuums an partikulare Gemeinschaften nur ignorieren.

Im Gegensatz zur konservativen Kulturkritik am Liberalismus, wie sie etwa bei *MacIntyre* in seinem Buch "Verlust der Tugend" (dt.1987) zum Ausdruck kommt, verstehen sich die meisten Kommunitaristen als Linksliberale oder - wie *Michael Walzer* - als demokratischer Sozialist (Prokla 1992, S. 286). Mittlerweile hat sich Walzer auch öffentlich von der Etikettierung "Kommunitarist" distanziert, was aus einer inneramerikanischen Auseinandersetzung zwischen einem stärker an der Kapitalismuskritik orientierten Flügel und denjenigen, die den Zerfall normativer Grundvorstellungen des Liberalismus kritisieren, resultiert.

Den Versuch Walzers politischen Standpunkt etwas genauer zu verorten, unternimmt *Otto Kallscheuer* (vgl. Otto Kallscheuer, in: M. Walzer, Berlin 1992). Der in Princeton lehrende Soziologe versucht durch eine Selbstkritik des Liberalismus sich gleichermassen gegen die problematische Vorstellung einer allein auf universellen Grundsätzen beruhenden Gerechtigkeitstheorie, wie auch gegen die verheerenden Folgen eines in seinen Augen übersteigerten Individualismus abzugrenzen. Dem stellt er -eher anknüpfend an die älteren Vorstellungen Hannah Arendts - eine partizipative Demokratie gegenüber, in der das öffentliche Leben und die von ihm getragenen Institutionen nur durch die alltägliche Übernahme von Verantwortung im solidarischen Bewusstsein gemeinsam geteilter Grundüberzeugungen funktionieren.

Während es in seinen bisherigen Veröffentlichungen vor allem um die Frage der Stellung des Kritikers und seines moralischen Bezugs zur Gemeinschaft ging ("Zweifel und Einmischung", 1991) und um die wirksamste Methode, den die Gesellschaftskritik aus ihrem Verhältnis zur kritisierten Gesellschaft wählen sollte ("Kritik und Gemeinsinn", 1990), hat er in dem nun veröffentlichten Buch *"Sphären der Gerechtigkeit"* einen Grundentwurf zu der Bestimmung von Freiheit und Gleichheit in einer demokratischen Gesellschaft vorgelegt. Gegen den liberalistischen Ansatz der Rawlsschen Konzeption geht er davon aus, dass eine sinnvolle Diskussion über die Verteilung von Gütern überhaupt erst dann möglich ist, wenn wir in einer bestimmten Kultur die sozialen Bedeutungen der für uns wertvollen Dinge teilen. Fragen der gerechten Verteilung von Gütern lassen sich zunächst nur im Hinblick auf gemeinsame und damit partikulare und nicht universale Wertvorstellungen beantworten: "Die Verteilung der sozialen Güter ist an die Bedeutung geknüpft, die diese im Leben der Menschen haben, an die man sie verteilen wird" (Prokla 1992, S. 295).

Die zu diskutierenden Formen distributiver Gerechtigkeit stützen sich nun zunächst auf die Klärung des sozialen Sinns der einzelnen Güter in einer Gesellschaft. Damit eröffnet Walzer einen völlig neuen Horizont für jene komplexen Verteilungsfragen einer Demokratie, die allzu oft unter dem Gesichts-

punkt eines einzigen Prinzips gesehen wurden. Denn Güter wie politische Macht, Arbeit, Freizeit, gesellschaftliche Anerkennung, Geld und Waren, Sicherheit und Wohlfahrt, Ämter und Bildung folgen keineswegs einem einfachen Gleichheitsprinzip. Walzer sieht das Grundproblem der meisten Gesellschaften in der Dominanz eines einzelnen Guts oder einer bestimmten Spezies von Gütern, die den "Wert in sämtlichen Distributionssphären" (Walzer, Ffm./New York 1992, S. 37) bestimmen und durch Herrschaft monopolisieren. Deshalb kann allein die Wahrung der relativen Autonomie der Distribution der Sozialgüter vor einem ungerechten und ungerechtfertigten Hindurchgreifen durch den Besitz eines Gutes auf andere gesellschaftliche Sphären gewahrt werden. Das Grundprinzip jeder Demokratie wäre mithin ein System komplexer Gleichheit als Gegenteil der Tyrannei, so dass "die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten sozialen Guts nicht unterhöhlt werden kann durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Guts" (ebda., S. 49).

Die Stärke von Walzers Argumenten zeigt sich vor allem in den konkreten Analysen der internen Kriterien und intrinsischen Bedeutungen der einzelnen Güter, die sie nur besitzen können, weil sie nicht aus der Wahl eines utilitaristisch denkenden, nur am Eigeninteresse orientierten Individuums hervorgehen. Doch auf fundamentalster Ebene tritt hier schon die Frage nach der Verteilung des wichtigsten Guts "Gemeinschaft" selbst auf: Wie entscheiden wir, wer Mitglied dieser Gemeinschaft werden darf, wer unter ihren Schutz aufgenommen wird? Für Walzer hängt Mitgliedschaft ganz allgemein davon ab, "welche Art von Gemeinschaft wir wünschen" (Walzer, Ffm./New York, 1992, S. 66) und welche Beziehungen wir zu den Nichtmitgliedern unterhalten.

Doch in seinen weiteren Ausführungen zeigt sich eine Schwierigkeit, die sich durch den gesamten Ansatz zieht. Walzer geht zwar von gemeinsam geteilten Vorstellungen aus, aber er deutet nicht an, wie denn die Entscheidungen durch welche Instanz und nach welchen Kriterien politisch umgesetzt werden sollen. Bleibt die Entscheidung der politischen Klasse überlassen oder einer "starken", weil gewalttätigen Gesinnungsgemeinschaft? Was bedeutet es denn beispielsweise, wenn sich eine Gemeinschaft auf Ausschluss von anderen Gruppen "einigt", weil sie sich ethnisch unterscheiden? Nach Walzer bedarf es eines aus der Staatsgemeinschaft - denn nur diese kann als Gemeinschaft Schutz gewähren und nur ihr stehen wohltätige Handlungen offen - hergestellten Konsenses darüber, wer ausserdem in die politische Gemeinschaft aufgenommen werden soll. Das heisst, dass die Mitgliedschaft in einer Staatengemeinschaft schon Voraussetzung für die Entscheidung über die Partizipation ist. Allein dem Konsens der Privilegierten die Entscheidung über die Verteilung ihres Privilegs deshalb zu überlassen, weil sie privilegiert sind, reicht in diesem Falle höchstens für moralische Gnadenakte aus, aber nicht für politische Notwendigkeiten.

Einschränkend muss Walzer aber zugute gehalten werden, dass er, ausgehend von der amerikanischen Realität, zur Aufnahmepolitik von Fremden wichtige Differenzierungen vornimmt und darüber zu weiterführenden politischen Lösungsvorstellungen kommt. Differenziert wird zwischen Gastarbeitern, Einwanderern und Flüchtlingen. Ohne jede Einschränkung plädiert er für die Aufnahme von Flüchtlingen aus Krisengebieten, gleichgültig ob ökonomische, politische oder ökologische Ursachen Gründe für die Flucht sind.

Dies hat für ihn den Status eines Menschenrechts, das sich aus nicht begründungsnotwendigen humanistischen Verpflichtungen heraus ergibt. Aber leider bleibt diese Festsstellung blass, wenn gleichzeitig die rechtlichen Rahmenbedingungen *gegen* diesen Status festgeschrieben werden. Im Kontext der seit Herbst 1992 in der Bundesrepublik politisch instrumentalisierten Debatte über die Änderung des Art.16, Abs.2, des Rechts auf Asyl, lassen sich dennoch mit Walzer gute Gründe anführen, das bestehende Asylrecht unverändert zu lassen und zusätzlich ein Einwanderungsgesetz zu verabschieden.

Neben der Frage der Einwanderung, die für ihn sowohl politische Entscheidung wie moralischen Zwang beinhaltet, ist die Frage der Einbürgerung "absolut unabweisbar" (Walzer, Ffm./New York 1992, S. 106). Ein politisches Gemeinwesen kann es sich auf Dauer und ohne Schaden für die moralische Substanz der Gemeinschaft nicht leisten, Menschen, die in ihr leben, von politischen Entscheidungen auszugrenzen. Dieses wichtige Argument *für* eine *doppelte Staatsbürgerschaft* und *für das Ausländerwahlrecht* bezieht seine Kraft aus der Vorstellung, dass Partizipation an politischen Entscheidungen aus Gerechtigkeitsgründen allein abzuleiten ist aus dem Tatbestand des Lebens auf dem Territorium der Gemeinschaft und nicht von der nationalen Zugehörigkeit.

Auch in anderen Sphären ist es schliesslich die Gemeinschaft, die den Wert und die Verteilung bestimmt. So entspricht auch die Verteilung von harter Arbeit und Dreckarbeit nach dem Grundsatz: "dem negativen Gut entspricht der negative Status" (Walzer, Ffm/New York 1992, S. 244) keineswegs der Bedeutung, die diese für die Gemeinschaft hat. Das Problem ist, dass die Verteilung dieser Tätigkeiten nicht egalitär erfolgen kann, aber gleichzeitig zur moralischen und sozialen Degradierung derjenigen beiträgt, die diese ausführen. Erinnert sei an die peinlichen Debatten über den Status von Kranken- und Altenpflegern in unserer "Wohlstands"-Gesellschaft.

Das ganze Panorama gemeinschaftlicher Güter, das Walzer aufblättert, und um deren moralischen Sinn es ihm in der Frage der Verteilung geht, lässt allerdings eine ganze Reihe von Problemen offen, die den grundsätzlichen Status seiner und der kommunitaristischen demokratietheoretischen Vorstellungen betreffen. Man muss nicht Ideologiekritik betreiben in dem Sinne, dass man hinter dem für die Kommunitaristen konstitutiven Begriff der Gemeinschaft schon jene kulturkonservative Revolution vermutet, die in der Volksgemeinschaft endet, um zu sehen, dass zum Beispiel aus der Sicht der feministischen Kritik berechtigte Zweifel an solch institutionalisierten Werten wie der Familie vorgebracht worden sind.

Beate Rössler deutet an, dass in unterschiedlichen feministischen Ansätzen zwar Gemeinsamkeiten, aber auch grundlegende Kritik am kommunitaristischen Denken bestehen. Kritik ist da vonnöten, wo der Kommunitarismus allzu schnell von traditionellen Familienstrukturen unhinterfragt auf die Modelle politischer Gemeinschaften schliesst. "Und eben dies widerstreitet der feministischen Kritik im Grundsatz" (in: Zahlmann (Hg.), S. 83) . So werden unter der Optik der Gemeinschaftswerte traditionelle Rollen festgeschrieben, die doch nur durch individuelle Rechte auf Autonomie aufgebrochen werden können. Insgesamt ist erstaunlich, dass Theoretikerinnen und Theoretiker, die in den USA seit Jahren für eine Politik der akzeptierten Differenz eintreten- wie feministische Theorien - und eben nicht nur für eine Toleranz der kulturellen Identität, nur selten in den bisherigen Veröffentlichungen

zu finden sind.

In dem Band "Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie" (Walzer, Berlin 1992) scheint sich Walzer dieses Defizits bewusst zu sein. Politisch konkreter als in seinen anderen Schriften diskutiert er in dem Kapitel "Ethnische Pluralität und politische Demokratie" die Aspekte, die sich aus der bewussten Forderung auf kulturelle Identität verschiedener minoritärer Gruppen in den USA ergeben. So tritt er zwar am Ende "für eine Politik der Differenz" ein, betont auch, dass "Klassen-, Geschlechts- und Rassenzugehörigkeit die härteren Fragen aufwerfen" (Walzer, Berlin 1992, S. 228), vernachlässigt aber dennoch in seinen Ausführungen die politischen Veränderungen, die eine Politik der Differenz seit Jahren fordert.

Damit schiebt sich jener problematische Zusammenhang von Moral und Politik in den Vordergrund, der für Walzers ganze Argumentation charakteristisch ist. Denn einerseits ist "in Fragen der Moral jede Argumentation nichts anderes als ein Appell an allgemeingültige Bedeutungen, an ein gemeinschaftliches Verständnis von den Dingen" (Walzer, Ffm./New York 1992, S. 61), aber andererseits ist die Sphäre der Politik zuständig als "Regulationsinstanz für soziale Güter im allgemeinen", um "die Grenzen aller Distributionssphären (ihre eigene eingeschlossen) zu sichern und zu verteidigen und das gemeinsame Verständnis davon durchzusetzen, was ein Gut bedeutet und wozu es da ist"(Walzer, Ffm./New York 1992, S. 43).

Der Bereich jenes öffentlichen Willensbildungsprozesses und dessen Umsetzung in politische Entscheidungen ist in gewissem Sinne doch unabdingbar dominant gegenüber den schon traditionell bestehenden Verteilungskriterien von Gütern. Und gerade dort scheint der universalistische Bezugspunkt der Gerechtigkeit an Bedeutung zu gewinnen, der sich nicht allein aus "gemeinsamen Vorstellungen ihrer Mitglieder" ergibt (Walzer, Ffm./New York 1992, S. 441). Allerdings haben die Kommunitaristen und insbesondere Michael Walzer durch ihre differenzierte Kritik an jenen liberalistischen Prämissen eines abstrakten Individualismus und seinen utilitaristischen Wahlentscheidungen das Sensorium für die daraus folgenden desintegrativen Momente geschaffen, die letztlich alle motivationalen Grundlagen absorbieren, durch die "die Bürger eines Gemeinwesens deren freiheitsverbürgende Einrichtungen als ein kollektives Gut zu schätzen wissen" (A. Honneth, in: Zahlmann (Hg.) S. 120).

Zu fragen bliebe indes, wie das prekäre Gleichgewicht zwischen Freiheit und Gleichheit unter den Bedingungen einer anderen Geschichte als der der Vereinigten Staaten demokratisch abzustützen wäre. Denn der Bezug auf gemeinsam geteilte Werte als sozialer und hermeneutischer Hintergrund von Gerechtigkeitsfragen steht in Deutschland immer im Schatten unverarbeiteter Geschichte, in der die individuellen Freiheiten durch das verhärtete Kollektiv kassiert wurden. Gerade diese Erfahrung scheint es zu rechtfertigen, als letzten Bezugspunkt moralisch abgestützter Gerechtigkeitsfragen den universalistischen Kern jener Begründungen unverzichtbar zu halten.

Peter-Erwin Jansen/ Joachim Volke

Literatur

Bellah, Robert N., et al., 1987: Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft. Köln.

Honneth, Axel (Hg.), 1992: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/M.-New

York .
Honneth, A., Jansen, P.E., Volke, J., 1992: Die Versöhnung von Freiheit und Gleichheit. Gespräch über Michael Walzer. In: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, H.1 (S. 16-26) Bonn .
Walzer, Michael, 1990: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Berlin.
Walzer, Michael, 1991: Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20.Jahrhundert. Frankfurt/M..
Walzer, Michael, 1992: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt/M.-New York .
Walzer, Michael, 1992: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie. Berlin .
Walzer, M., Mouffe, Chantal, 1992: "Man muss nicht nur tolerant sein, sondern auch demütig". Ein Gespräch mit Michael Walzer. In: Prokla 87 (S. 286-297), 22.Jahrg., Berlin .
Zahlmann, Christel (Hg.), 1992: Kommunitarismus in der Diskussion. Berlin.

Das Unheimliche in der gegenwärtigen Kritik am linken Antifaschismus

Der deutsche Privatsender SAT1 hat es kürzlich fertiggebracht, linke und ultrarechte Rocksänger in einer Sendung zusammenzubringen. Thema: Heizen die Konzerte von "Störkraft" oder "Kraftschlag" die Gewalt in Rostock und anderen Städten an ? Es war zum Heulen. Draussen vor dem Saal musste die Polizei dafür sorgen, dass die Sendung überhaupt aufgezeichnet werden konnte. Drinnen hatten die Linken wie Rio Reiser und Joy Flemming zuerst einmal nichts Besseres zu tun, als auf die Sätze eines "Störkraft"-Mitglieds über den *zielstrebigen und anständigen deutschen Mann* mit der Bemerkung zu reagieren, sie seien ja selbst nicht blond und blauäugig - oder ob er sich vielleicht habe die Haare abrasieren lassen, damit man nicht sehe, dass er blond sei?

Wenn diese Szene den Zustand des linken Antifaschismus in Deutschland kennzeichnet, dann hat Wolfgang Kowalsky recht: Antifa ist die stumpfe Universalwaffe gegen die extreme Rechte, im schlimmsten Fall wird der Rassismus einfach umgedreht und befestigt.

Der Autor bestreitet das, was er die "Kontinuitätsthese" nennt, also die Auffassung, dass es sich bei den extremen Rechten um die Wiederkehr des Nazismus handele. Dementsprechend hält er auch jegliche Ineinssetzung von Elementen der heutigen rechtsextremen Ideologie - Rassismus, Nationalismus etc. - mit historischen Vorläufern für eine gefährliche Bequemlichkeit der Linken, ihre Unfähigkeit, die Besonderheit der neuen rechten Strömungen zu erkennen und treffsicher auf sie zu reagieren.

Unter dieser Devise entgeht allerdings kaum einer der Autoren, die sich bisher mit der extremen Rechten auseinandergesetzt haben, der vernichtenden Kritik dieses Buches. Insgesamt macht Kowalsky nicht weniger als acht mehr oder weniger verfehlte Strategien der Linken gegen Rechts aus. Die Einteilung erscheint ein wenig schematisch, beispielsweise wenn neben der "Antifaschismus-Strategie", der "Anti-

rassismus-Strategie" etc. noch eine gesonderte "Aufarbeitungs-Strategie" unterschieden wird (Aufarbeitung der deutschen Vergangenheit als Kampf gegen Rechts). Für die Leser führt das dazu, dass sie, bis zum Überdruss, in jedem Kapitel denjenigen Autoren wiederbegegnen, deren Unfähigkeit, sich adäquat mit dem Rechtsextremismus auseinandersetzen, sie doch schon in den vergangenen Kapiteln eindringlich vorgeführt bekamen.

Je mehr Kolleginnen und Kollegen auf der Negativseite von Kowalskys Theoriewaage zu liegen kommen, desto mehr schnellt natürlich die andere Seite in die Höhe, auf welcher der gespannte Leser ein gewaltiges Pfund eigener Begriffsarbeit und "Bekämpfungsstrategie" liegen sehen möchte. Fehlanzeige! Kowalsky kündigt schon in der Einleitung an, dass er nicht mit einem "Patentrezept" aufwarten werde. Ein solches hätte man womöglich auch gar nicht gewollt, nur bitte: dann mehr Bescheidenheit in der kritischen Diktion!

Fasst doch Kowalsky im Grunde nur bündig zusammen, was die Linke in den 80er Jahren an Selbstkritik des Antifaschismus geübt hat: angefangen bei der Ablehnung der Strategie mancher linker Komitees im Bundestagswahlkampf 1980, Strauss als Faschisten zu denunzieren; über die Einsicht, dass die Faschismen nicht auf *ein* (ökonomisches, politisches etc.) Wesen reduziert werden können, sondern aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind, also auch wieder "auseinandergenommen" werden können; bis hin zu der Forderung, die politischen Gegner der extremen Rechten nicht konfrontativ zu bekämpfen, sondern ihre Diskurse aufzuspalten und sich mit dem "Körnchen Wahrheit" in ihren Auffassungen zu verbünden.

Eben weil Kowalsky einige dieser Überlegungen als Hintergrund seiner Kritik verwendet, muss ich vielen Sätzen dieses Buches recht geben, als ganzes bereitet es mir Unbehagen, weil es zuviel recht haben will. Immer wieder überzieht er, was andere mit Augenmass vorgedacht haben. So auch in bezug auf die Relativierung des Rechts-Links-Schemas. Man muss bei der Lektüre schliesslich den Eindruck haben, dass Faschisten und Antifaschisten, Rassisten und Antirassisten in jeglicher Hinsicht künstliche Gegensätze bilden. Beim Aufweis der Ähnlichkeiten von Neuer Linker und Neuer Rechter verhaspelt sich Kowalsky und zieht, ohne weitere Ausführungen, die Demokratie als politisches Schild gegen Rechts in Zweifel (vgl. S.34). Auch schiesst er über das Ziel hinaus, wenn er einerseits schreibt: "In der Gegenwärtigkeit der Vergangenheit liegt ein konstitutives Element unserer historischen Identität."(S.38), und anderseits eine linke "Aufarbeitungsstrategie" dafür kritisiert, sie erzeuge mit ihrer Erinnerungssucht das demonstrative Vergessen der Rechten (vgl. S.46). Und wie soll ich glauben, dass die deutsche Linke erst durch die "beiden Arten der Selbstbeschäftigung - Abwehr und Vergangenheitsverarbeitung - in die Defensive geraten" sei (S.88) ? Der Autor gleitet schliesslich völlig ins blinde Dreinschlagen ab, wenn er den linken Antifaschisten unterstellt, sie würden aus schlechtem Gewissen "wegen der NS-Zeit" - Kohl lässt grüssen - und aus "enttäuschtem Werben um die Zustimmung der Arbeiterklasse" zum puren Inländerhass auf die Arbeiterklasse übergehen (S.127)

Kowalsky lehnt, allerdings ohne nähere Begründung, die These einer Mitverantwortung der Regierungsparteien für die Ausbreitung der extremen Rechten ab (vgl. S.100). Dabei hätte er gerade im Zusammenhang dieser These einem entscheidenden methodischen Mangel seines Buches abhelfen können. Die Geschichte der extremen Rechten, insbesondere der Erfolg oder

Misserfolg von neonazistischen Parteien, hängen ganz offensichtlich von der jeweiligen Konstellation im Zweiblökkesystem der politischen Parteien ab. Oder lässt sich etwa leugnen, dass das Auftauchen der NPD auf der parlamentarischen Bühne eine Reaktion rechter Wähler auf die Regierungskoalition der CDU mit der SPD 1967-69 war? Und wie wäre die Ausdifferenzierung des rechten Lagers in den 90er Jahren anders zu verstehen denn als eine Antwort auf den erneuten Wechsel der grossen rechten Partei in die Regierung und auf das Einbrechen des deutschen Konservatismus in die Themen der SPD und der Grünen? Insofern ist es doch völlig richtig, die politischen Kräfte der extremen Rechten aus ihrer Position in den gesamten politischen Kräfteverhältnissen, insbesondere aus der gegenwärtigen Parteienkonstellation zu verstehen. Es will mir nicht in den Kopf, dass dies ein Franz Josef Strauss besser begriffen haben soll als ein kritischer Linkskritiker.

Vor lauter Kritikeifer kümmert sich Kowalsky wenig um die Konsistenz seiner Kritikmassstäbe. Ganz im Gegensatz zu seiner eben referierten These vom Nicht-Zusammenhang zwischen Regierung und Rechtsextremismus, schreibt er, dieser sei nicht "als ein isoliertes Ding zu denken", sondern "als ein Produkt der Moderne, bestimmbar allein innerhalb des gesellschaftlichen Beziehungsgeflechts..." (S. 27). Kowalsky belässt es allerdings, nach dieser starken Ankündigung, bei dem Gemeinplatz, der Rechtsextremismus gehe aus der "modernen grossstädtischen Malaise" hervor (S.28). Irritierend für den Leser, wenn Kowalsky die These von den Modernisierungsverlierern wenige Seiten weiter wieder zurücknimmt (vgl. S.92f.).

Kowalskys Sprache strotzt von Flapsigkeiten und polemischen Vereinfachungen (so zum Beispiel, wenn er das Konzept Multikulti als "kulturelles Vielerlei" denunziert, S.128). Das hindert ihn nicht daran, sich in jedem Kapitel mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit zu spreizen und den von ihm kritisierten Begriffsschwäche vorzuwerfen. Kowalsky kennt keinen tastenden, abwägenden Ton, er weiss immer schon.

Der Autor untersucht Erklärungsstrategien, er redet aber immer wieder von "Bekämpfungsstrategien" (welch brillantes Wort!). Beides scheint er nicht zu unterscheiden. Seine Kritikobjekte sind überwiegend Wissenschaftler und Publizisten, also solche, die Ausländerfeindlichkeit und Rassismus erklären wollen. Ist es unüblich geworden, zwischen Erklärungen und politischen Strategien, zwischen Analyse/Theorie einerseits, und Politik andererseits zu unterscheiden? Gewiss, bei näherem Hinsehen ergeben sich häufig zwischen Theorien und Politiken Zusammenhänge, die können jedoch erst aufgrund einer sauberen Unterscheidung beider analysiert werden.

Womöglich passt dieses Buch besser in die Rezensionsrubrik "Verfall linker Kritikkultur" als in die des "Antifaschismus". Weil es gerade in den Zusammenhang seines Kapitels über die "Antikapitalismus-Strategie" zu passen scheint, zerrt Kowalsky ein Argument-Heft aus dem Jahr 1968 vor den Richterstuhl seiner Kritik und findet, man höre und staune, ökonomistische Ansätze zur Erklärung des Faschismus, die zudem aus der damaligen DDR stammten. Na und? Der Autor des Rundumschlags war 1968 zwölf Jahre alt. Hat er sich, bei der Niederschrift des Buches heute, Gedanken darüber gemacht, welche Bedeutung im Jahre 1968 die Möglichkeit hatte, überhaupt, vierzig Jahre nach der ersten deutschen Demokratie, wieder über den Zusammenhang von Kapitalismus und Faschismus nachzudenken?

Hier passiert etwas, das den Zustand linker Publizistik kennzeichnet: Weni-

ge Jahre Altersunterschied lassen gemeinsame Erfahrungshintergründe zusammenstürzen, jedes Augenmass der historischen Einordnung und Gewichtung geht verloren. Jede Auseinandersetzung mit den linken Strategien gegen Rechts sollte mit einer Analyse der Geschichte dieser Strategien beginnen, mit einer Einsicht in das historische Recht und die Grenze dessen, was 1968, 1980, 1990 "Antifaschismus" für die Bewegungen bedeutet hat und welche Erfahrungen sie damit machten. Dann könnte beispielsweise die mehrfache Spiegelstruktur des Kampfes gegen Rechts hervortreten, wie sie sich durch die verschiedenen Generationen hindurch bilden musste. Wir 68er haben die Verdrängung des Faschismus in der Ideologie unserer Väter ("Stunde Null") mit einer Verklärung der Vorväter-Opfer (Rückgriff auf die Linke der Weimarer Republik) und mit der Identifikation der Väter als Täter beantwortet. Etliche Töchter und Söhne der Achtundsechziger landeten bei der Jungen Union und rebellierten gegen die Opfer-Identifikation ihrer Väter - das war die Krise des pädagogischen Antifaschismus in den 70er und 80er Jahren. Die Antifa-Jugendlichen der 90er Jahre greifen zum Teil ebenso naiv auf die antifaschistischen Diskurse der frühen 70er Jahre zurück, wie in linksautonomen Kreisen der rohe Antikapitalismus von damals wieder auftaucht. Schuld "der Linken"? Das ist wohl ein bisschen zu einfach gedacht. Was bedeutet es, so könnte gefragt werden, dass sich heute linke und rechte Gruppen gegenüberstehen, die beide mit "anachronistischen" Diskursen gegeneinander kämpfen, die einen mit dem Symbol der Arbeiterfaust, die anderen mit dem Hakenkreuz? Bei dem Versuch, einer solchen Frage nachzugehen, würde sich auch die Schwäche einer blossen Leugnung historischer Kontinuitäten in der Politik zeigen. Es muss doch gerade erklärt werden, wie es kommt, dass Menschen, die keine biographische Nabelschnur mit dem deutschen Faschismus verbindet, sehr wohl an der Nabelschnur des historischen Symbolbestands und seiner politischen Artikulationen hängen.

Ein derartiges historisches Herangehen an die Frage nach einer wirksamen Politik gegen Rechts würde insbesondere die grossen diskursiven Horizonte rekonstruieren müssen, innerhalb derer politische Identitäten als "links" oder "rechts" ihre Bedeutung und Dynamik erhielten. Dabei würde sich insbesondere herausstellen, dass der linke Antifaschismus wie die gesamte Neue Linke mit ihren Protestformen sich als Bewegung der Verfassungsloyalität (gegen die Verfassungswirklichkeit, die immer wieder dem fortwirkenden Faschismus nachgab) konstituierte. Die heutigen Bewegungen, diesen Gedanken könnte man ausprobieren, haben diesen zentralen Bezugspunkt nicht mehr bei der Entwicklung ihrer Politik. Die Neue Linke war, selbst und gerade in ihren Gewalt- und Legalitätsdiskussionen, immer an das Grundgesetz und seine demokratischen, als antifaschistisch verstandenen Normen rückgebunden. Vieles spricht dafür, dass für die Heutigen dieser Bezugsrahmen von Faschismus - demokratischer Verfassung - Antifaschismus, aus welchen Gründen auch immer, mehr oder weniger verschwunden ist. Die Formen der Gewalt, die politischen Diskurse der politischen Bewegungen, die sich nicht etwa gegen die Verfassung - das wäre ja ein Bezug -, sondern jenseits des Verfassungsdiskurses bewegen, könnten nicht zuletzt aus dieser folgenreichen historischen Verschiebung erklärt werden. Doch derartige Gedanken sprengen den Rahmen einer Buchbesprechung.

In der gegenwärtigen Kritik am linken Antifaschismus geschieht etwas Unheimliches. Ich verdeutliche das am

Beispiel einer Passage des Buches von Kowalsky. In seinen "Anmerkungen zum Rassismusvorwurf" nimmt er die Versuche linker Politiker und Publizisten aufs Korn, sich an den wirklichen Problemen im Zusammenleben von Deutschen und Einwanderern vorbeizudrücken. So weit, so gut. Dann scheint plötzlich etwas von der Position des Autors zu dieser Frage auf: "Die Grundkoordinaten von Immigration und Integration sind neu zu durchdenken. Es können nicht unbegrenzt viele Immigranten aufgenommen werden (...). Die Schwierigkeiten und Belastungen, die der unbegrenzte Zuzug von Flüchtlingen für die Einheimischen bringt, müssen berücksichtigt werden."(S.111) Aha, daher pfeift der Wind, denkt der Leser und die Leserin. Doch ehe man Kowalsky zurufen kann: Eine "Schwierigkeit" wird, erstens, von den beteiligten Menschen als solche definiert, steht also in ihrer Bedeutung nicht ein für allemal fest; und, zweitens, unterscheide doch bitte zwischen dem Problem und seiner Lösung, denn erst dann wird deutlich, dass es verschiedene Lösungen geben kann und nicht nur die eine, die Du mit dem Wort "unbegrenzter Zuzug" unterstellt hast! - ehe sich diese Reflexionen entwickeln können, pfeift es schon wieder von der anderen Seite: "Gerade diejenigen, die selber keine Zukunft haben, arbeits- oder obdachlos sind, kommen leicht zu dem Kurzschlussgedanken, es liege an den Ausländern, wenn sie keine Wohnung oder Arbeit finden. Dieser Überzeugung kann und muss etwas entgegengesetzt werden." Ja, was denn und wer denn, um Himmels willen, wenn der Autor dieses Satzes selbst wenige Zeilen zuvor denselben "Kurzschluss" zieht?

Hier kippt die berechtigte Kritik an linker Xenophilie und Positivdiskriminierung um in das Nachgeben gegenüber der Rechten. Das ist genau die Figur des "liberalen Rassismus", die Stuart Hall vor gut einem Jahrzehnt am Beispiel britischer Fernsehjournalisten beschrieben hat. Sie beherrscht der Diskurs, dass es da "ein Problem" gebe mit den Ausländern - und mit dem "Problem" ist auch schon die Lösung da: Nichts gegen diese Menschen, oh nein, aber es sind einfach zu viele, es ist ein Problem der "Zahl". Und selbst wenn wir, die kritischen Linkskritiker, die Liberalen und Sozialdemokraten, natürlich noch ganz andere "Zahlen" von Ausländern bei uns ertragen, was sage ich - begrüssen würden, dann sind doch die einfachen Menschen, diese verdammten Prollis mit dieser "Zahl" einfach überfordert, oder nicht!? Die kritischen Kritiker bemerken, so scheint es, nicht, dass sie hier selbst gegenüber dem "Volk" jenen Paternalismus pflegen, den sie als Haltung der Antirassisten gegenüber den Ausländern geisseln.

Das ist eben der Diskurs um das "Problem" der Fremden und um deren "Zahl", in dem gegenwärtig die deutsche Sozialdemokratie gegenüber den Konservativen zurückweicht. Und man kann, so denke ich, den kritischen Linkskritikern wie Kowalski und seinen Gewährsleuten den Vorwurf nicht ersparen, dass sie diesem Rückzug eben nichts, keine eigene Strategie, entgegensetzen, die an ihrer berechtigten Linkskritik festzuhalten und doch die Rechte zu spalten erlaubt. Die Kritik der linken Strategien gegen Rechts war einmal dazu gedacht, sich in die rechten Diskurse einmischen und sie aufbrechen zu können. Heute gerät eine gewisse linke Selbstkritik vielfach zum sanften Übergang zu rechten Positionen.

Wieland Elfferding

Wolfgang Kowalsky: Rechtsaussen... und die verfehlten Strategien der deutschen Linken. Ullstein Verlag 1992 (174 S., DM 19.80)

Weitere Literaturhinweise

Butterwegge, Christoph/Isola, Horst (Hg.), 1990: Rechtsextremismus im vereinten Deutschland. Randerscheinung oder Gefahr für die Demokratie? LinksDruck. Berlin.

Kirfel, Martina /Oswalt, Walter (Hg.), 1990: Die Rückkehr der Führer. Modernisierter Rechtsradikalismus in Westeuropa. 2., überarb. und erweiterte Auflage. Europaverlag. Wien – Zürich.

Schulz, Hans-Jürgen (Hg.) 1990: Sie sind wieder da! Faschismus und Reaktion in Europa. isp-Verlag. Frankfurt.

Farin, Klaus/ Seidel-Pielen, Eberhard, 1992: Rechtsruck. Rassismus im neuen Deutschland. Rotbuch. Berlin.

Elsässer, Jürgen, 1992: Antisemitismus - das alte Gesicht des neuen Deutschland. Dietz Verlag. Berlin.

Schröder, Burkhard, 1992: Rechte Kerle. Skinheads, Faschos, Hooligans. Rowohlt Tb. Reinbek.

Borchers, Andreas, 1992: Neue Nazis im Osten. Hintergründe und Fakten. Beltz.Weinheim.

Institut für Sozialforschung (Hg.), 1992: Aspekte der Fremdenfeindlichkeit. Beiträge zur aktuellen Diskussion. Von A.Demirovic, H.-G.Jaschke, Th. v. Freyberg, G.Frankenberg. Campus. Frankfurt a.M.

Jäger, Siegfried, 1992: BrandSätze. Rassismus im Alltag.

DISS-Studien. Duisburg. Butterwegge, Christoph/Jäger, Siegfried (Hg.), 1992: Rassismus in Europa. Bund-Verlag. Köln.

Argument-Sonderheft, Nr. 195, 1992: Anti-Rassismus. Methodendiskussion. Mit Beiträgen von G.Auernheimer, W.Kowalsky, J.Link, J.Müller, N.Räthzel, E.Wulf, W.F.Haug et al. Argument-Verlag. Hamburg.

Alternativen denken – Kapitalismusanalyse nach dem Ende des realexistierenden Sozialismus

Nicht wenige hämische Zeitgenossen haben mit dem Zerfall des Ostblocks das endgültige Ende des Marxismus und der Kapitalismuskritik beschworen. Dem "Ende der Utopien" sollte das "Ende der Geschichte" folgen. Inzwischen ist der Widerspruch der intellektuellen Linken des Westens vernehmbarer und deutlicher geworden. Ein gemeinsamer Nenner durchzieht zahlreiche Beiträge (1). Der Zusammenbruch der Sowjetgesellschaften bietet eine historische Chance. Die Bürgerbewegungen und Proteste in den mittel- und osteuropäischen Ländern haben auch uns von deformierten, Menschenrechten und Demokratie hohnsprechenden Herrschaftsverhältnissen befreit, die mit dem Begriff "Sozialismus" als Legitimationsformel verschlungen waren. Wie folgenreich diese Gleichsetzung auch für den Westen war, musste nicht zuletzt jene Neue Linke erfahren, die gegen den Alpdruck der "sozialistischen Vaterländer" aufbegehrt hatte. Selbst wenn die Folgen der Umbrüche in Osteuropa und das Ende des Kalten Krieges heute die Aussichten auf humane gesellschaftliche Alternativen verdüstern, ist die marxistische Diskussion endgültig von der Last des "Marxismus-Leninismus" befreit. Unorthodoxe Traditionen des Marxismus kommen zu neuen Ehren. Dies gilt vor allem für jene, die sich um ein angemessenes Verständnis des gegenwärtigen Kapitalismus und seiner Entwicklungsdynamik bemüht haben, um damit

Möglichkeiten kollektiven Handelns zu erschliessen.

Dabei sind die Arbeiten, die in den letzten beiden Dekaden im Umkreis der inzwischen international präsenten *"École de la Régulation"* entstanden sind, von besonderem Interesse. Sie richten ihr Hauptaugenmerk auf die Analysen jener gesellschaftlichen Formationen, die aus der Krise des zunächst so überaus erfolgreichen Nachkriegskapitalismus (mit Rekurs auf die programmatische Zwischenkriegsdebatte "Fordismus" genannt) entstehen bzw. entstehen könnten. Dabei vollzieht dieser politökonomische Arbeitszusammenhang einen radikalen Bruch mit linearen Entwicklungskonzepten, denkt in alternativen Modellen im und zum Kapitalismus und mischt sich daher notwendig in die Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Zukünfte ein. Die um den Regulationsansatz Versammelten geben damit dem bewussten Handeln von gesellschaftlichen Akteuren seine gerade in der marxistischen Tradition so häufig verletzte Würde zurück.

Bislang sind im deutschsprachigen Raum nur wenige Texte aus dem inneren Kreis der "Regulationsschule" zugänglich. Selbst für den knappen "autoritativen" Überblick von Robert Boyer von 1987 (La théorie de la régulation. Une analyse critique) scheuten die Verlage offensichtlich die Übersetzungskosten. Umso mehr ist es zu begrüssen, dass nun eine Frankfurter Gruppe einige zentrale Texte übersetzt und herausgegeben hat. Mit eigenen Beiträgen versucht sie zudem, die Diskussion weiterzutreiben. Ihr Fokus ist dabei die oft beklagte "staatstheoretische Lücke" der Regulationstheorie. Orientiert an einem Diktum Antonio Gramscis "Dem Handeln, dass heisst der wirklichen Geschichte der Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse gebührt der Vorrang", besteht der Mangel aus der Sicht der Herausgeber weniger in der Unterbelichtung ökonomischer Staatsfunktionen als in der Vernachlässigung des politischen Prozesses selbst. Dennoch versammeln sie auch einige Beiträge (Alain Lipietz, Robert Delorme), die sich im engeren Sinne mit der regulationstheoretisch reformulierten Geschichte staatlicher Interventionen in Frankreich und in Deutschland auseinandersetzen.

Das eigentliche Interesse der Herausgeber gilt jedoch einem weiten Politikbegriff, der gesellschaftliche Regulation - im Sinne der relativen Stabilisierung von widersprüchlichen Beziehungen via Institutionen, Verhandlungssysteme, Lebensweisen, Habitus etc. - selbst als Politikum versteht. Als Vademekum empfehlen sie Gramscis Hegemoniekonzept. "Hegemonie meint, dass sich in sozialen Auseinandersetzungen Akteure einander gegenüberstehen, die unterschiedliche Strategien der Akkumulation und Projekte der gesellschaftlichen Reproduktion verfolgen ... Die Verknüpfung aller dieser Projekte zu einem prozedierenden widersprüchlichen Ganzen markiert die konkrete Gestalt einer Gesellschaft." (S 6).

Diese neogramscianische Lesart findet über weite Strecken bei den präsentierten Texten aus dem inneren Kreis der "Regulationsschule" Anschlussmöglichkeiten. In seiner subtilen Studie zeigt *Alain Lipietz*, wie stark die durch ihn repräsentierte marxistische Linie im Pariser CEPREMAP sich dem "klassischen Althusserismus" verpflichtet weiss. An ihm erscheint besonders rettenswert: "unreduzierbare Vielfalt der Verhältnisse, die sich zur sozialen Wirklichkeit verweben, Überdetermination dieser Verhältnisse und, sofern man ihren widersprüchlichen Charakter ernst nimmt, die Vielfalt möglicher Konjunkturen." (S.54). *Robert Boyers* eindrucksvolle Auseinandersetzung mit den neuen Modellen des Managements und der Arbeitsorga-

nisation liest sich wie eine praktische Umsetzung dieses Programms in einem international vergleichenden industriesoziologischen Forschungsprogramm. Ein neues hegemoniales Modell ist dabei auf betrieblicher Ebene nicht in Sicht. "Viele nationale Stile werden wahrscheinlich auf lange Sicht koexistieren." (S. 97). Der Raum für arbeitspolitische Auseinandersetzung bleibt damit auch in Zukunft weit geöffnet.

Als würden sie den Begriffen misstrauen, in denen solche Botschaften abgefasst sind, schlagen *Hans-Peter Krebs* und *Thomas Sablowski*, zwei der Herausgeber, eine weitere handlungstheoretische Dynamisierung vor. Statt "Regulation", die im Unterschied zu dem in der "Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus" gebräuchlichen Begriff der "Regulierung" via Staatsintervention auf institutionelle Verknüpfung abhebt, schlagen sie den Terminus "Regularisierung" vor. Er soll auf den prozessualen Charakter der Erzeugung von Regelmässigkeiten abheben. Alex Demirovic spitzt diese Kritik am "Objektivismus" der regulationstheoretischen Ansätze zu und gibt ihr eine reflexive Wende. "Gemeint ist nicht allein die Tatsache, dass soziale Akteure, ihre Praktiken und die konkreten Formen ihrer Gegensätze unberücksichtigt blieben... (sondern) die Frage, wieweit nicht spez. Theorien wesentlichen Anteil an der Konstruktion der Gesellschaft haben, die sie dann analysieren" (S.145f). Die Aufforderung der Herausgeber, die intellektuelle Praxis selbst als Teil der Auseinandersetzung um neue Regulationsweisen zu begreifen, bedeutet für die französischen Kollegen sicherlich keine Provokation. Eine ausführlichere Einleitung hätte geholfen, über die unterschiedlichen wissenschaftlichen Linien und politischen Praxisformen in der Regulationsschule zu unterrichten. So hat sich Alain Lipietz intensiv an der Programmdiskussion der französischen und europäischen "Grünen" beteiligt, andere haben die sozialistische Regierung beraten.

Dass handlungstheoretische und wissenssoziologische Erweiterungen des Regulationsansatzes letztlich nicht durch schnelle Anbauten und terminologische Innovationen, sondern nur über eine mühsame Reformulierung der Grundbegriffe zu haben sein dürften, führt *Joachim Hirsch* in seiner staatstheoretischen Auseinandersetzung mit den Konzepten "Form" und "Institution" vor. Giddens' Theorie der Strukturierung verspricht dabei vermutlich mehr Ertrag als der Rückgriff auf Gramsci. *Bob Jessop* beteiligt sich an dieser Theoriearbeit, wirkt jedoch vor allem durch zeitdiagnostische Zuspitzungen anregend. Er konstatiert die Ablösung des keynesianischen Wohlfahrtsstaates durch einen "schumpeterianischen Leistungsstaat", der Hebammenaufgaben für den Postfordismus übernimmt, indem er "hilft, die Flexibilität der Arbeitskraft durch Arbeitsmarkt- und Arbeitskräftepolitik sowie flexiblere und innovativere Vorsorge hinsichtlich des kollektiven Konsums zu unterstützen". (S. 253). Gleichzeitig beobachtet Jessop die Aushöhlung des Nationalstaats und den parallelen Bedeutungsgewinn supranationaler Staatensysteme wie der lokalen Ebene.

Dieser politischen Renaissance des "Lokalen" im Übergang zum Postfordismus gibt nun *Roger Keil* eine aktionistische Wende. Er rekonstruiert mit Hilfe von Ruedi Lüschers "Krümelmonstern" (vgl. 'Widerspruch' Heft 17/89), der noch immer besten Auseinandersetzung mit der Prägung von Subjekten unter fordistischen Bedingungen, die Herausbildung von individuellen und kollektiven Identitäten im urbanen Raum. Aus einer postmodernen Lesart städtischer Umstrukturierungen und entsprechend veränderter individueller Identitäts- und Handlungsformen gewinnt er überraschende

Hoffnungsfunken. Der autoritäte Universalismus von McWorld wie die reaktionäre Stammeslogik des Jihad werde, so Keils Behauptung, mit den demokratisierenden Bewegungen - gemeint sind weitgehend die "neuen sozialen Bewegungen" - eine "relevante Gegenkraft" (S. 289) zu spüren bekommen. *Susan Ruddicks* abschliessender Beitrag nährt jedoch Zweifel an solchen Versuchen, ein Widerspruchspotential positiv, d.h. unabhängig von konkreten Aktionen und gesellschaftlichen Akteuren zu bestimmen. Eindrucksvoll macht sie auf die "Geschlechtsblindheit" regulationstheoretisch inspirierter Analysen aufmerksam. Da Rasse und Geschlecht in der Regel ausgespart bleiben, geraten Rückblicke auf das "goldene Zeitalter" des Fordismus allzu nostalgisch. Seine Inklusionskraft wird überschätzt, weil die ausgegrenzten Bevölkerungsgruppen "vergessen" worden sind.

Gemessen an üblichen Sammelbänden ist das vorliegende Buch vergleichsweise homogen. Neogramscianische Staatstheorie und Regulationstheorie bilden die gemeinsamen Bezugspunkte. Dass die angebahnte Ehe glücklich verlaufen wird, kann füglich bezweifelt werden. Eine Politikvorstellung, die sich - wie die Herausgeber - an um Hegemonie konkurrierenden kollektiven Lebensweisen und politischen Projekten orientiert, müsste erst noch ihre Angemessenheit für die gegenwärtigen Verhältnisse zeigen. Boten Bourdieus "feine Unterschiede" hierfür noch den entsprechenden Stoff, so dürfte es schwer fallen, neuere bundesdeutsche Kulturanalysen, wie z.B. Gerhard Schulzes "Erlebnisgesellschaft", zu Kronzeugen zu machen. Hirschs theoretische Bedenken lassen ihn als Trauzeugen ausfallen.

Der Gebrauchswert des Bandes wird leider dadurch eingeschränkt, dass auf ein einführendes Vorwort bzw. einen resümierenden Schlussartikel verzichtet wird. So fehlt ein Überblick über den Diskussionsstand zum Thema, und auch die Auswahlprinzipien der Herausgeber bleiben im Dunkeln. Auf nicht aufgenommene Arbeiten hätte wenigstens einleitend verwiesen werden können. Dies gilt besonders für die umfangreiche Studie von Robert Delorme und Christine André (L'état et l'économie, Paris 1983), die zudem einen ausführlichen staatstheoretischen Diskussionsteil enthält. Warum Lipietz' einschlägiger Aufsatz "Demokratie nach dem Fordismus" (dt. in: Argument 189, 1991) nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt wird, bleibt unerfindlich. Bei aller Wertschätzung für Begriffs- und Theoriearbeit ist es doch bedauernswert, dass gerade der von den Herausgebern mobilisierte gramscianische Schwung in Richtung Veränderungspraxis weitgehend in Begriffshülsen stecken bleibt, weil die aktuellen politischen Akteure und ihre gesellschaftlichen Projekte in diesem Sammelband kaum in den Blick geraten.

Roland Roth

Alex Demirovic, Hans-Peter Krebs, Thomas Sablonski (Hg.): Hegemonie und Staat. Kapitalistische Regulation als Projekt und Prozess. Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 1992 (318 S., DM 39.80)

1) Hierfür einige Beispiele:

Burawoy, Michael, 1990: Marxism as Science: Historical Challenges and Theoretical Growth. In: American Sociological Review, Vol. 55, 775-793.

Hirsch, Joachim, 1991: Über die Notwendigkeit und Schwierigkeit, immer noch vom Sozialismus zu reden. In: Komitee für Grundrechte und Demokratie (Hg.). Jahrbuch '90, Sensbachtal 1991, 147-166.

Magri, Lucio, 1991: The European Left Between Crisis and Refoundation. In: New Left Review, No. 189, 5-18.

Negt, Oskar, 1991: Sozialismus heute. In: Komitee, Jahrbuch '90, 167-194.

Wrong, Dennis, 1992: Disaggregating the Idea of Capitalism. In: Theory, Culture & Society. Vol. 9, 147-158.

Stephen A. Marglin / Juliet B. Schor (Hg): The Golden Age of Capitalism. Reinterpreting the Postwar Experience. Wider Studies in Development Economics, Oxford University Press, Oxford 1991 (324 S., Fr. 24.–)

Marglin und die Autoren der Beiträge dieses Sammelbandes (u.a. *Alain Lipietz, Samuel Bowles und Bob Rowthorn*) ordnen sich in die Diskussion um die spezifischen Akkumulationsbedingungen des Nachkriegsmodells ein. Marglin versucht, mit einer theoretischen Neuformulierung auf der Basis des keynesianischen Konzepts die ökonomische Dynamik herauszuarbeiten.

Die Nachkriegszeit, und damit die "goldenen Jahre" des Kapitalismus, standen auf der wirtschaftspolitischen Ebene unter dem Zeichen des "Keynesianismus". "Keynesianische" Wirtschaftspolitik sollte durch die staatliche Regulierung der gesamtwirtschaftlichen Nachfrage (vor allem mittels finanzpolitischer Massnahmen) zu einem gleichmässigen Wirtschaftswachstum und damit zur Verhinderung von Krisen und Arbeitslosigkeit führen. Auf theoretischer Ebene wurde die "Allgemeine Theorie" von Keynes in die - gewissermassen - "offizielle" Lehrmeinung der Ökonomie als Theorie der kurzen Frist integriert und damit zu einem Spezialfall gemacht (demjenigen nichtvollständiger Anpassungsprozesse); und andererseits wurde sie als einer der zentralen Bestandteile des Monopolkapitalismus respektive des Wohlfahrtsstaates oder des "kooperativen Kapitalismus" gesehen (von Sweezy bis zu Altvater). Damit wurde der soziale Aspekt des keynesianischen Programms thematisiert, und darin eher eine sekundäre Umverteilung des vorgängig im Produktionssystem erzielten Mehrwertes mit konjunkturellen Auswirkungen gesehen (zur Lösung des Problems der Unterkonsumption). Auch für die marxistische Lehrmeinung, insofern sie die "Bewegungsgesetze" der Ökonomie thematisiert, stellten somit die "Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes" (Berlin 1952) von J.M. Keynes und die Arbeiten von M. Kalecki ("Krise und Prosperität im Kapitalismus", Marburg 1987) keinen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der wirtschaftlichen Zusammenhänge dar.

Marglin wählt eine andere Ausgangsbasis: Der *aggregierten Nachfrage* wird im marktwirtschaftlich organisierten Kapitalismus sowohl in der kurzen wie in der langen Frist eine zentrale Bedeutung zugewiesen. Dies gilt vor allem für relativ grosse und damit weitgehend durch interne Bedingungen bestimmende Ökonomien wie Europa, die USA und den Asiatischen Raum. Damit stellt er sich in die Tradition der "Neo-Keynesianer" von Oxford und Cambridge (Roy Harod und Joan Robinson). Von der Theoriebene zu unterscheiden sind nach Marglin die Modelle, welche wohl im Rahmen der Theorie formuliert werden, aber nicht denselben hohen Abstraktionsgrad besitzen und von bestimmten feststellbaren Verhaltensannahmen ausgehen. Diese Verhaltensparameter sind institutionell und historisch gebunden. Ein Modell kann deshalb eine bestimmte historische Phase oder einen bestimmten Akkumulationstyp des kapitalistischen Systems erklären helfen.

Marglin/Bhaduri entwerfen ein solches Modell für das "Goldene Zeitalter des Kapitalismus", d.h. für die langanhaltende Aufschwungsphase in der Nachkriegszeit, welches sowohl den Aufschwung wie den Niedergang dieser Phase Mitte der 70er Jahre erklären kann.

Im Produktionssystem stellen die Löhne für die Unternehmungen Kosten dar: Der Gewinn pro produzierter Mengeneinheit ist umso kleiner, je höher die Löhne sind - und je kleiner der Gewinn ist, desto geringer der Investi-

tionsanreiz. Im - keynesianischen - makroökonomischen System sind die Löhne bestimmend für die Nachfrage: Je höher das Lohneinkommen, desto grösser die Nachfrage und die Absatzmenge der Unternehmungen. Dies ist die Doppelrolle der Löhne: Hohe Löhne sind negativ für den Unternehmer als Produzenten, aber positiv für den Unternehmer als Verkäufer. Aus der Sicht des traditionellen Linkskeynesianismus, welcher zur Begründung von Lohnforderungen oft herangezogen wurde, ergibt sich aus dem doppelten Aspekt kein Problem: Höhere Löhne führen unter bestimmten Bedingungen (Sparneigung aus Gewinnen ist grösser als aus Lohneinkommen) zu einer Erhöhung der Nachfrage und der Produktion, ohne die Gewinne zu reduzieren, weil die sinkende Gewinnmarge über eine bessere Kapazitätsauslastung ausgeglichen werden kann. Hohes Wachstum, Lohnsteigerungen und eine hohe Rentabilität werden demnach als eine stabile Situation gesehen.

Das Phänomen sinkender Rentabilität auf dem eingesetzten Realkapital (profit squeeze) hat in der Krise Mitte der 70er Jahre die neoliberalen Wirtschaftskonzepte begünstigt. Diese versprachen, die Rahmenbedingungen wirtschaftlicher Aktivität so umzugestalten, dass über Gewinnsteigerung und in der Folge höhere Investionen (angebotsseitiger Wachstumsschub) die Arbeitslosigkeit reduziert würde. Die explizite Behandlung der Profitfrage in einem Modell, welches auf dem keynesianischen Konzept der gesamtwirtschaftlichen Nachfrage aufbaut, und sich nicht auf die kurze Frist beschränkt, ist die zentrale theoretische Fragestellung.

Marglin/Bhaduri gehen diese Frage so an, dass sie in den Rahmen eines traditionellen makroökonomischen Modells die Einkommensverteilung und - weniger zentral - die Kapazitätsauslastung einführen und so eine Verbindung schaffen zwischen einem Gleichgewicht nach Robinson (Cambridge-Gleichung) und dem aggregierten Angebots- und Nachfragesystem nach Hicks (IS-LM-Modell). Gewinndruck kann damit auch formal als Kombination von geringerem Produktivitätswachstum (welches massgeblich von sozialen Faktoren bestimmt wird) und höheren Löhnen gefasst werden. Mit sinkenden Gewinnen verringern sich einerseits die Mittel, welche den Unternehmungen zum Investieren bereitstehen, und andererseits führen sie zu tieferen Gewinnerwartungen, so dass die Investitionstätigkeit, bei gegebenen Zinsen, abnimmt. Den zukunftsbezogenen Gewinnerwartungen sind fundamentale Unsicherheiten inhärent, welche sich weder über Wahrscheinlichkeitsverteilung möglicher künftiger Ereignisse noch über kontingente Zukunftsmärkte (K.J. Arrow und G. Debreu) theoretisch erfassen lassen, sondern subjektiv bleiben. Der "state of confidence", wie Keynes es nannte, oder das Investitionsklima (investor's state of mind), wie es in der Konjunkturforschung genannt wird, bleibt bestimmend für den Gang der Investitinen und die Kapitalakkumulation und führt deshalb zu einem Ansatz, der sich wesentlich von der neoklassischen Theorie entfernt. Diese eignet sich gerade zur Erklärung der trotz stabiler Realzinsen schwankenden Investitionsaktivität in den "goldenen Jahren" wenig.

Je nach dem, wie die Investitionstätigkeit auf Veränderungen der Kapazitätsauslastung und der Profitabilität reagiert', ergeben sich andere Reaktionsweisen. Lohnerhöhungen wirken in einem Zustand, welcher als "Stagnationsregime" beschrieben werden kann, anders als im "Prosperitätsregime". Im Stagnationsregime können die Zusammenhänge gelten, wie sie vom "Linkskeynesiainsmus" bisher formuliert worden sind. Lohnerhöhungen, bei-

spielsweise, bewirken steigende Kapazitätsauslastung, aber eine sinkende Profitmarge. Wird die Profitmargensenkung kompensiert über die Mengenausdehnung, und können deshalb die Profitabilität des eingesetzten Kapitals und die Investitionstätigkeit aufrecht erhalten werden, dann sind die ökonomischen Voraussetzungen für ein "kooperatives" Sozialmodell gegeben, wie es in der Nachkriegszeit bis zu Beginn der 70er Jahre geherrscht hatte.

Mit dem Andauern des Aufschwungs haben sich aber die Beziehungen verschoben: Gewinnerwartungen und Investitionstätigkeit reagieren stärker als früher auf Schwankungen der realisierten Gewinne, Produktivitätssteigerungen erhöhten mittelfristig die Profitmarge weiterhin, die in den 50er Jahren erwartete Depression blieb aus, und Kapitalmarktliberalisierungen führten zur Integration der Kapitalmärkte, so dass sich die Grundlagen des kooperativen Modells auflösten. Von da an war es nicht mehr möglich, mit einem graduellen Anheben der Löhne die Rentabilität aufrechtzuerhalten, weil die Kostenproblematik gewissermassen "dominierte" und sich eine konflikreiche Beziehung zwischen Gewinn und Löhnen ergeben hat. Wenn Verbesserungen der aktuellen Gewinnsituation sich nicht in entsprechend höhere Investitinen umsetzen, weil die langfristigen Gewinnerwartungen gedrückt bleiben, führen Lohnerhöhungen nicht aus einer Stagnation. Dies könnte die Situation in den OECD-Ländern zu Beginn der 90er Jahre beschreiben. In einer solchen Krisenlage könnte nur ein umfangreiches staatliches Nachfrageprogramm zusammen mit Lohnerhöhungen einen Wachstumsschub auslösen, welcher erst in einer nächsten Phase auch durch Profitabilitätssteigerungen getragen wird. Es sind nicht unbefriedigende Gewinne, welche heute das Haupthindernis beim Abbau der Arbeitslosigkeit sind; eine erhöhte Profitabilität allein würde nicht dazu führen, dass die Investitionstätigkeit wieder das Niveau der "goldenen Jahre" und damit dasjenige der Vollbeschäftigung erreichen würde. In diesem Sinne sind Marglin/Bhaduri der Ansicht, dass sich die aktuelle Wachstumsschwäche der Weltwirtschaft mit der Depression der 30er Jahre vergleichen lässt, wo auch nur eine keynesianische Politik die 'soziale Frage' zwar nicht lösen, aber zumindest regulieren half.

Christoph Müller

Christoph Scherrer: Im Bann des Fordismus. Die Auto- und Stahlindustrie der USA im internationalen Konkurrenzkampf. Edition Sigma Bohn, Berlin 1992 (393 S., ca. Fr. 45.–)

Die neuste Publikation des in Berlin am Otto-Suhr-Institut der FU lehrenden Christoph Scherrer bringt eine hochaktuelle Problematik ins Zentrum der regulations-theoretischen Debatte. Anzeichen einer Transformation des keynesianischen Wohlfahrtsstaates sind nicht zu übersehen: Restrukturierungsmassnahmen, Deregulierungspolitik, Just-In-Time-Produktion werden heute auch bei uns öffentlich diskutiert.

Die Auto- und Stahlindustrie in den USA ist in vielerlei Hinsicht geeignet als Untersuchungsgegenstand. Zum einen "hat die Autoindustrie der fordistischen Phase kapitalistischer Entwicklung nicht nur ihren Namen gegeben, sondern ihre Akteure haben auch wesentlich zur Durchsetzung dieses Vergesellschaftungsmodells beigetragen. Die Formen der Produktionsorganisation, der Marktkontrolle, der industriellen Beziehungen und der Kapitalbeschaffung waren in der Stahlindustrie fast identisch" (S.17). Zum anderen "könnte die konkrete Ausformung des US-amerikanischen Anpassungsmodus für die am Weltmarkt beteiligten Na-

tionen von zentraler Bedeutung sein, (...) da der Weltmarkt auch in Zukunft (von der) immer noch immensen Wirtschaftsmacht USA mitgestaltet" (S.17) wird.

Im ersten Teil des Buches untersucht Scherrer verschiedene Ansätze auf ihre Validität. Thematisiert werden soll "der Zusammenhang zwischen einerseits gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Praktiken und andererseits der internationalen Wettbewerbskraft einer Volkswirtschaft" (S.15). Die meisten Ansätze sehen "das Handelsbilanzdefizit als reines Resultat makroökonomischer Entscheidungen sowie deren Auswirkungen auf den Aussenwert des US-Dollars" (S.19). Deren Plausibilität schwindet angesichts der Verselbständigungstendenzen der monetären Beziehungen. Andere qualitativ ausgerichtete Ansätze beleuchten zwar verschiedene Faktoren, die in bestimmten Situationen ihre Argumente haben, bleiben aber in der Gesamtanalyse eklektisch. Gesellschaftliche Rahmenbedingungen stehen bei Olson im Mittelpunkt (S.22). Wettbewerbsschwäche erscheint bei Olson als Folge der von Gewerkschaften geforderten Lohnhöhe. Die gewerkschaftlichen Forderungen erhalten den Status von marktstörenden Funktionen.

Eine Sonderstellung nimmt der "Social Structure of Accumulation"-Ansatz (SSA-Ansatz) ein, den Scherrer schon 1988 einer breiten Öffentlichkeit vorstellte. Verbindung zur Unterkonsumtionstheorie lässt für Scherrer aber einen gewissen Hang zu einer ahistorischen Sichtweise erkennen. Krisen erhalten somit sehr leicht den Anschein von naturwüchsigem Charakter (S.28). Im Unterschied zur französischen Regulationsschule bleiben die Interpretationen über das "Strukturierende der Strukturen" sehr offen und sehr vage. Der Strukturbegriff tendiert wegen seines ökonomistischen Charakters die Problematik hegemonialer Konsensbeschaffung auszublenden (S.29). Die Theoriedefizite der oben skizzierten Ansätze auszugleichen verspricht die französische Regulationsschule. Krisen werden von den Regulationisten "nicht allein als Resultat eines sich verstärkenden Klassenkampfes gedeutet (wie der SSA-Ansatz), sondern als Ergebnis eines strukturell überdeterminierten Prozesses der Zuspitzung ökonomischer und sozialer Widersprüche". Zudem unterscheiden sich einige Regulationisten von den SSA-Theoretikern durch "einen ausdrücklichen Bezug auf das Marx'sche Wertgesetz und die organische Zusammensetzung des Kapitals" (S.32). Scherrer hält sich in seinen weiteren Ausführungen an den Regulationsansatz, den er für seine Fragestellung für den geeignetsten hält. Im dritten Teil unterzieht Scherrer auch diesen Ansatz der Frage nach dem Erkenntnisgewinn.

Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung - der zweite Teil des Buches - zu den Fragen nach dem Verlauf der Transformationsprozesse, ihren Determinanten und der Reproduktionsfähigkeit der bisher erreichten Veränderungen lassen sich in drei Thesen zusammenfassen:

Erstens: Der gesamte Anpassungsprozess an die neuen Konkurrenzbedingungen des Weltmarktes vollzog sich in zwei Phasen: Die erste Phase war durch das Bemühen geprägt, innerhalb der bestehenden Regulationsweise der neuen Konkurrenz zu begegnen und - als dies nicht mehr möglich erschien - sich ihr gegenüber abzuschirmen (S.340). In der zweiten Phase kam es zu einem Bruch mit den bisherigen Regulationsformen. Im Vordergrund standen zuerst nur die Verfolgung distributiver Ziele. In der zweiten Hälfte der 80er Jahre führten Versuche einer wirklichen Neugestaltung der Produktionsorganisation sowie der Beziehungen zu den Beschäftigten und den Zulieferern zu einem unübersichtlichen

Nebeneinander verschiedener Produktionskonzepte ("Retrenchment", "rigide Spezialisierung", "Neo-Fordismus" sowie "Toyotismus") und Regulationsformen des Lohnverhältnisses (von erweiterten Partizipationsmöglichkeiten bis zur gänzlichen Ausschaltung gewerkschaftlicher Vertretung (S.342f). "Seit Anfang der 90er Jahre zeichnet sich eine dritte Phase ab, in der beide Industriebranchen Auto- und Stahlindustrie in die Hände japanischer Konzerne zu fallen drohen, falls die Übernahme japanischer Methoden nicht rasch genug gelingt." (S.345).

Zweitens: Die Anpassungsstrategie des Managements durchlief zwei Phasen: Eine primär offensive (Beseitigung der Kontrolle der ArbeiterInnen über ihre Arbeit, Steuerreform) und eine primär defensive Phase (Handelsprotektionismus, Entkapitalisierung, Diversifikation). Die Offensive scheiterte sowohl an den in einer Regulationsweise verdichteten Kräfteverhältnissen als auch am Festhalten an traditionellen Rationalisierungskonzepten. Die defensive Phase ermöglichte zwar eine Wiederherstellung der Profitabilität, führte aber letztlich zu einem drastischeren Kriseneinbruch. Diese auch monetär verursachte Krise konnte jedoch genutzt werden, um aus dem Korsett der bisherigen Regulationsformen auszubrechen (S.171f).

Drittens: Die Übernahme japanischer Methoden ("Toyotismus") steht vor einigen Schwierigkeiten. Einmal Abkehr vom noch fest institutionell sowie individuell verankerten Taylorismus (S.327); dann "setzt das lean-Produktionssystem eine sichere, vorhersehbare Umwelt voraus, da es keine Lagerhaltung für unvorhersehbare Störungen gibt". Und schliesslich "hängt die Durchsetzung des Toyotismus von der Qualifikation der Beschäftigten ab" (S.328). Die Qualifikationsanstrengungen der US-Konzerne bleiben weit hinter den Ankündigungen zurück. Hier hatte der "Sieg" der Industrie gegen den Staat besonders fatale Konsequenzen. Steuerungspolitische Abstinenz ermöglichte kurzfristig orientierte Kapitalstrategien und zwar einerseits durch nur mangelhafte Umverteilung der Kosten langfristiger Investitionen (Bsp. Berufsausbildung) und andererseits neigen Firmen, solange keine allgemein verbindlichen Auflagen erlassen werden, unter Unsicherheit und starker Konkurrenz eher zu kurzfristigen und somit aus ihrer Sicht sicheren Strategien.

Welchen Erkenntnisgewinn brachte der Regulationsansatz? Sein weites Blickfeld bewährte sich für Scherrer gegenüber den spezialisierten Erklärungsansätzen. Die von Scherrer untersuchten Branchen zumindest bestätigen, dass ihre Wettbewerbsschwäche nicht bloss eine "zeitlose" Frage der Lohnhöhe (Neoklassik), des Wechselkurses (keynesianischer Internationalismus) oder der Machtbeziehungen (SSA-Ansatz) ist. Die Konkurrenzschwäche ist das Ergebnis der Entfaltung immanenter Widersprüche verstetigter Handlungsweisen, die sich zum fordistischen Akkumulationsregime verdichtet hatten. Ebenso zeigt Scherrer, "dass einzelne Regulationsformen diese Regimes nicht willkürlich veränderbar sind und dass eine partielle Veränderung der Regulationsweise für eine neue stabile Akkumulationsdynamik nicht hinreichend ist" (S.348). Gegenüber den Anfängen der Regulationsschule um Michel Aglietta hat Scherrer die Internationalisierungsprozesse nicht vernachlässigt. Für die von Scherrer untersuchten Branchen gilt, "dass ihr Krisenverlauf ganz wesentlich durch den Weltmarkt geprägt wurde". Weiter gelang es Scherrer, den Regulationsansatz für eine umfassendere Gesellschaftsanalyse fruchtbar zu machen, ohne dabei den Tendenzen der französischen Regulationisten (Boyer, Coriat, Mistral) zu folgen, die sich nur

noch mit den Bedingungen einer erfolgreichen Kapitalakkumulation beschäftigen. "Die Offenheit des Regulationsansatzes kann jedoch auch zu unbegründeten Spekulationen über zukünftige Gesellschaftsformationen verleiten." (S.351). Damit bezieht sich Scherrer auf die Postfordismus-Debatte um Joachim Hirsch, Roland Roth, Jürgen Häusler u.a. (vgl. auch Schöni, Widerspruch Nr. 16), die auch angesichts der "Lean-Production"-Diskussionen wieder an Bedeutung gewinnt.

Raymond Dettwiler

Elmar Altvater: Der Preis des Wohlstands oder Umweltplünderung und neue Welt(un)ordnung. Verlag Westfälisches Dampfboot. Münster 1992 (261 S., Fr. 30.–)

Nicht erst seit dem "Erdgipfel" in Rio de Janeiro (Juni 1992) steht der Zusammenhang zwischen ökonomischer Entwicklung, Verteilungsgerechtigkeit und ökologischer Nachhaltigkeit im Zentrum der Diskussion um globale Perspektiven. Wie dürftig die bisherigen Antworten auf die in diesen programmatischen Begriffen enthaltene Herausforderung war, zeigt Altvaters neuestes Buch. Es ist die Weiterarbeit am Versuch, diese Debatte theoretisch zu fundieren, sowie eine Theorie des "fossilistisch-fordistischen Kapitalismus" und seiner Globalisierungschancen zu entwerfen.

Altvater versteht sein "Plädoyer für eine theoretische Anstrengung" (Prolog) auch als Gegenposition zur "modischen Absage an 'grosse Theorien' und gegen das gedankenlose Klammern an der durch nichts begründbaren Annahme von einer 'Zivilisierung' des Kapitalismus" (S.9): nur im Festhalten an 'grosser' Theorie könne man überhaupt den weltgesellschaftlichen Rahmen für Entwicklungsprojekte und Umweltpolitik erfassen (S.15). Gleichzeitig ist Altvater skeptisch gegenüber Rückgriffen auf wie auch immer trans- und interdisziplinär erweiterte, tradierte Kategorien. Es geht ihm um die Herausbildung eines neuen Diskurses, um die "theoretische Erzeugung neuer Distinktionen, die geeignet sind, die Vielschichtigkeit der Entwicklungsprozesse (...) zu ordnen und kategorial reproduzierbar zu machen" (S.16).

Um die Beziehungen zwischen ökonomischem und sozialem Prozess einerseits und ökologischen Transformationen andererseits fassbar zu machen, führt Altvater mit den Begriffen Syntropie/Entropie Konzepte aus der Thermodynamischen Physik ein (2. Kap.). Damit wird es seiner Auffassung nach möglich, objektive Kriterien einer systemisch intelligenten Produktions- und Regulationsweise zu benennen. Es geht um die Analyse des zivilisatorischen und zugleich destruktiven Charakters der kapitalistischen Industriegesellschaft: Wie kommt es einerseits zu "Systematisierungen", die es ermöglichen, dass Gesellschaften auf äussere Restriktionen effizient und kohärent reagieren und eine "attraktive Lebensweise" herausbilden können (3. Kap.)?

Als herausragendes Beispiel für eine kohärente Weise von Produktion und Regulation wird der US-amerikanische Fordismus präsentiert: Altvater schliesst an die Regulationstheorie an und untermauert, respektive erweitert sie zugleich. Denn sein Blick gilt eben nicht nur dem "schönen Gesicht der Produktivitätssteigerung: Einkommenswachstum und Ordnung", sondern auch der "unordentlichen Seite der Systematisierung" (4. Kap.). Erst der weltgesellschaftliche Blick, und diesem ist der Autor durchgehend verpflichtet, zeigt, dass ökologische Degradation und Massenarmut Resultanten von sozialer Kohärenz und Ordnung sind - aber räumlich beschieden, auf der an-

deren Seite des Globus.

Im 5. Kapitel geht es um diesen Mechanismus der "Externalisierung", einem zentralen Gestaltungsprinzip von Marktgesellschaften, nämlich um die abgeschobenen globalen Kosten der geordneten Wohlstandsinseln. Altvater belässt es aber nicht einfach beim Systemblick: "Die Externalisierung ist (...) eine strategische Option nationaler Ökonomien, sofern ihnen die Macht zur Verfügung steht." (S.118) Die historische Entwicklung der internationalen Arbeitsteilung unter fordistischer Organisation der Zentrumsgesellschaften wird im 6. Kapitel referiert. Gerade hier zeigt sich, dass die von Altvater vorgenommene Ökologisierung der ökonomischen Theorie Interessantes hervorbringt. Es wird klar, warum viele Trikont-Länder am Ende des 20. Jahrhunderts wieder in die "alte internationale Arbeitsteilung" zurückgeworfen werden, das heisst warum sie den erfolgreichen Industrieländern in erster Linie als "Syntropieinseln und als Regionen der Entropieabfuhr" (S.154), als "Extraktionsökonomien" dienen. Die Ursache liegt im spezifisch fordistischen Zusammenhang der Regulierung von globalen Energie- und Stoffflüssen, von Preisen und Finanzbeziehungen oder Technologietransfers, kurz: in der "Weltverschmutzungsordung" (7. Kap.). Damit wird auch harmonistischen Prognosen eine Abfuhr erteilt, so etwa Piore/Sabel, die ein "gemeinsames weltweites Interesse", einen "globalen Wirtschaftsaufschwung und einen transnationalen Wohlfahrtsstaat" durch eine neue Arbeitsteilung zwischen Zentrum (flexible Produktion) und Peripherie ("alte" Massenproduktion) erwarten (M.Piore/Ch.F.Sabel, Das Ende der Massenproduktion, 1985, S. 310).

Er rekonstruiert das dichte Gewebe von globalen politökonomischen, ökologischen und sozialen Wirkungszusammenhängen und der zugrundeliegenden "Logik" des Weltmarktes, was nicht immer leicht zu entflechten ist. Auf Altvaters analytischer Grundlage wird es möglich, die Veränderungen in der globalen Hegemoniestruktur, den Zynismus des regionalen Krieges als "Ordnungsfaktor" (Kap. 8.1.) und die weltweiten Migrationsphänomene (Kap. 8.2) besser zu verstehen.

Der Wunsch nach politischen Handlungsmöglichkeiten darf nicht zum Ausblenden von (zugegebenermassen bedrückenden) Strukturanalysen Altvaterscher Art führen. Dieser kritisiert mit Recht die Ökonomie-Blindheit vieler Civil-Society-Theoretiker - und die gerade darin begründete Vernachlässigung der Ökologie. "Denn 'Zivilität' könnte nur als universalistisches Prinzip Gültigkeit erlangen, keinesfalls aber als Prinzip der 'unipolaren' Privilegierung eines Teils der Welt gegenüber den Nationen auf dem anderen Pol. Die 'neue Weltordnung' mit Markt, Demokratie und 'american way of life' ist in keiner Weise geeignet, die Polarisierung in der modernen Welt zu überwinden." (S.214) Gegenüber dem "Sachzwang Weltmarkt" haben aber auch in den Zentrumsstaaten demokratische Verfahren wenig Gewicht, wenn aus ihnen politische Projekte resultieren, die einen grösseren sozialpolitischen und ökologischen Spielraum beanspruchen (S.232). Altvater argumentiert in Richtung einer radikalen Politisierung der Ökonomie: Effizienz, Verteilungsgerechtigkeit und ökologische Nachhaltigkeit im globalen Raum können nicht mit Hilfe der Marktrationalität realisiert werden. Es geht um eine qualitativ neue "Systematisierung", energetisch auf solarer Grundlage verbunden mit "ökonomischen und sozialen Institutionen, einem politischen System und Verhaltensnormen einer solaren Gesellschaft" (S.247) und einem "globalen 'contrat social'" (S.31).

Patrick Ziltener

Norberto Bobbio: Die Zukunft der Demokratie. Rotbuch Verlag, Berlin 1988 (184 S., DM 29.-)

Norberto Bobbio ist Italiens bekanntester politischer Philosoph und Publizist, das in allen politischen Lagern anerkannte "zivile Gewissen" des Landes. Von 1948 bis 1984 lehrte er Rechtsphilosophie und Philosophie der Politik an der Universität von Turin und war Herausgeber sowohl der rivista di filosofia wie auch der rivista internazionale di filosofia del diritto. Bobbio stammt selbst aus der *liberalsozialistischen* Widerstandströmung gegen den Faschismus und die deutsche Besatzung. Die liberalsozialistische Bewegung in Italien war schon von ihrem intellektuellen Hintergrund her nie homogen. Zu ihren Vordenkern gehören ethische Idealisten (Guido Calogero) wie auch religiöse Sozialisten (Aldo Capitini).

Die in den zwanziger und dreissiger Jahren aufkommende Aufbruchsstimmung war getragen von einem kämpferischen Idealismus, der weder Benedetto Croce noch die vorfaschistischen liberalen und sozialistischen Parteien zum Vorbild hatte. Teile von dieser Bewegung schlossen sich später den Kommunisten an. Bobbio wurde Mitbegründer der Aktionspartei des nachfaschistischen Italiens und setzte in sie grosse Hoffnungen für einen liberal-sozialistischen Staat, dessen Errichtung nach dem 2. Weltkrieg gemeinsam mit den KommunistInnen Hauptziel der politischen Arbeit hätte werden sollen. Doch es kam anders. Die KPI wurde zu einer entscheidenden Kraft, die Aktionspartei hingegen wurde von der sozialistischen Partei vollständig verdrängt. Dies hatte für Bobbio den Rückzug aus der Parteipraxis zur Folge, deren theoretische Reflexionen und politische Debatten er stets kommentierte und bis heute mitprägt. Wichtiges Zeugnis von seinem Eingreifen sind seine Stellungnahmen und Positionen zur Demokratiedebatte Italiens, die von der KPI schon während und vor allem nach der Programmatik des Eurokommunismus angerissen wurden.

Die Auseinandersetzungen und Debatten in den 70er Jahren mit dem KPI-Theoretiker Pietro Ingrao, ehemals ein liberalsozialistischer Weggefährte Bobbios, hatten zu dieser Zeit über Italien hinaus grosse Bedeutung. Aus der Sicht Bobbios ging es um die Verteidigung der bürgerlichen Freiheiten und der repräsentativen Demokratie gegen eine gewisse marxistische Kritik, kapitalistische Herrschaftsform zu sein. Ingrao machte gegenüber Bobbios repräsentativer Demokratie die Massendemokratie geltend und beharrte auf das Einbeziehen des Produktionsbereiches in die Demokratiediskussion, um nicht der Subsumierung unter die staatlich-bürgerliche "Gleichheitsideologie aller Bürger" zu verfallen (s. dazu 'Sozialisten, Kommunisten und der Staat. Über Hegemonie, Pluralismus und sozialistische Demokratie'. VSA Hamburg 1977; P.Ingrao 'Massenbewegung und Politische Macht', Hamburg 1979). In diesem Kontext müssen auch die sechs Aufsätze des vorliegenden Buches gesehen werden, welche zwischen 1978 und 1983 auf italienisch veröffentlicht wurden.

Der Einleitungsartikel der gleichnamigen Aufsatzsammlung *"Zukunft der Demokratie"* glänzt vor allem durch die Nüchternheit in seiner rechtshistorischen Annäherung an den Problembestand von Demokratie im Gegensatz zu autokratischen Regimen. Bobbio geht von der Frage einer "minimalen Definition" von Demokratie aus: "Sie ist als ein Ensemble von (primären oder Grund-) Regeln zu begreifen, die festlegen, wer zur Teilnahme an den kollektiven Entscheidungen berechtigt ist und mit welchen Verfahren diese Entscheidungen getroffen werden. Jede soziale Gruppe muss zum Zwecke ihres

eigenen Überlebens (nach innen wie nach aussen) Entscheidungen treffen, die für alle Gruppenmitglieder bindend sind" (S. 8). Die Entscheidungsmacht muss dabei einer sehr hohen Anzahl aller möglichen Gruppenmitglieder zukommen, wobei die Omnikratie (alle entscheiden) als idealer Grenzbegriff gesetzt wird. Voraussetzung dafür sind die sogenannten liberalen Freiheitsrechte: Redefreiheit,Versammlungs-und Meinungsfreiheit, also Pluralismus als die Grundlage der Entstehung des liberalen Staates schlechthin.

Den "nicht eingehaltenen Versprechen der Demokratie" widmet Bobbio im folgenden sein Hauptinteresse. Bobbio geht unter anderem auf die Frage des "begrenzten Raumes der Demokratie" ein. Dabei kommt er zu einem Schluss, der in seiner Formulierung das zukünftige Grundproblem der Demokratie sehr schön umreisst: "Wenn man nach der Erreichung des allgemeinen Wahlrechts noch von einer Ausweitung des Demokratisierungsprozesses sprechen kann, so müsste sich dieser nicht - wie gewöhnlich behauptet - im Übergang von der repräsentativen zur direkten Demokratie erweisen, sondern im Übergang von der politischen zur sozialen Demokratie: also nicht so sehr in der Antwort auf die Frage 'Wer wählt?' als vielmehr ... 'Wo wird gewählt?'" (S. 20). Nicht die Anzahl derjenigen, die sich an den sie betreffenden Entscheidungen beteiligen, ist das Kriterium der Demokratisierung, sondern die Anzahl der "von Demokratie erschlossenen" Räume oder Bereiche. Nochmals Bobbio: "Solange in einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft die beiden grossen Blöcke einer Macht von oben, das Unternehmen und der Verwaltungsapparat, noch nicht vom Prozess der Demokratisierung ergriffen wurden, ... kann der Prozess der Demokratisierung noch nicht als abgeschlossen gelten" (S. 20).

Ein für die aktuelle Diskussion interessanter Beitrag setzt sich mit Aspekten der *repräsentativen Demokratie und der direkten Demokratie* auseinander. Bobbio erteilt der mehr oder weniger expliziten Forderung der Ersetzung bzw. Ergänzung der Repräsentation durch die direkte Demokratie eine Abfuhr, da es zwischen diesen beiden Formen "keinen qualitativen Sprung" gibt (S. 48). Nachlesen sollten auch alle Euro-Demokraten, wie Bobbio die supranationale Ausdehnung der direkten Demokratie auf supra-staatlichem Niveau einschätzt: als höchst bedenkliche Tendenz und - im Kontext des Euro-Bürgers - als Kehrseite des totalen Staates. Bobbio kommt erneut auf die Demokratisierung zu sprechen, setzt aber nicht auf die direkte Demokratie, sondern betont den Übergang von der politischen zur gesellschaftlichen Demokratie, womit er der "Direktdemokratisierung" des (supranationalen) Staates keinen Demokratisierungscharakter zuspricht (S. 51f.).

Die Schwierigkeit, innerhalb der einmal akzeptierten Spielregeln Veränderungen zu erreichen, thematisiert Bobbio im Aufsatz *"Die Fesseln der Demokratie"*. Der "reflusso", ein Begriff, der den Rückzug aufs Private der militanten Achtundsechziger wie auch andere Formen der Politikverweigerung beschreibt, ist in Italien in diesem Zusammenhang zu sehen. Unter "Fesseln" versteht hier Bobbio vor allem die politische Verbindlichkeit der Akteure an die demokratischen Spielregeln. Gerade politische Transformationen stellen sich historisch erwiesenermassen nur sehr langsam bis gar nicht ein, ausser, so Bobbio, man überschreitet die üblichen Rahmen, mit dem Risiko aber, plötzlich jenseits der Spielregeln zu stehen.

Der Topos der Transparenz in den nicht-autokratischen Regimen, den Bobbio ebenso im Titelaufsatz streift, vertieft er im Aufsatz *"Demokratie und*

unsichtbare Macht". Exkurse über den Ursprung der Verbindung zwischen Macht und Transparenz als unzertrennliches Paar der Demokratie führen über die Antike zu aufklärerischen Figuren wie Kant und natürlich zur französischen Revolution.

In *"Alter und neuer Liberalismus"* stellt Bobbio jenen Linken, die den britischen Aufklärer und Liberalen Mill "exhumieren" (Bobbio), ein positives Zeugnis aus. "Vielleicht entdeckt diese neue Generation, mit ihrem kritischen Geist und ihrer bilderstürmerischen Mentalität - 68 ist nicht spurlos vorübergegangen - die Theoretiker des Liberalismus, nachdem sie den Marxismus als Lehrgebäude, schematisch und bis zum Überdruss wiederholt kennengelernt hat..." (S. 115).

Der Liberalismus mit seiner historischen Hauptforderung des Minimalstaates (und zwar nicht nur im ökonomischen Bereich) erfährt so nach Bobbio eine Art zyklische Wiederkehr, setzte er sich doch zuerst gegen den absolutistischen Staat durch, um heute gegen den paternalistischen Sozialstaat zu kämpfen, wobei letzterer seines Erachtens die Erbform des Absolutismus darstellt. Eine Illustration dessen, wie positivistische Rechtsphilosophie in der Tradition von H. Kelsen bei Bobbio präsent ist, kann im Schluss-Essay *"Herrschaft der Menschen oder Herrschaft der Gesetze?"* studiert werden. Interessanter und wichtiger als die vorgestellten Abhandlungen des Beitrages ist Bobbios Schlussfolgerung, dass "die Demokratie die Herrschaft der Gesetze par excellence ist" (S. 163).

Bobbios Ausführungen sind im wesentlichen eine linke Verteidigungsrede der repräsentativen Demokratie mit substantiellen Zugeständnissen an ihren Herrschaftscharakter. Gerade der letzte (Streit-)Punkt führt bei Bobbio zu einem Demokratisierungsbegriff, der die politische Demokratie nicht als Endphase apologetisch verteidigt, sondern die Zukunft der Demokratie wesentlich jenseits des Staates situiert. Auf dem Hintergrund der Krise der Institutionen in Italien erscheinen Bobbios Ausführungen zu den Spielregeln der Demokratie sehr aktuell (vgl. R. Uesseler: Demokratie als Weg des Sozialismus. Widerspruch-H.20/90). Der neue Linksradikalismus, die Auflösung der KPI in die PDS und die Rifondazione Communista, das Korruptionsdesaster der Regierungsparteien (darin eingeschlossen die Sozialistische Partei Italiens) und vor allem der Ligismus sind tiefe Bruchstellen in einer "repräsentativen Demokratie", deren nationaler Zuschnitt noch nie auf einem starken Fundament stand. Auch die damaligen Diskussionsbeiträge Ingraos über die Massenbewegungen, politische Macht und Demokratie erhalten neues Gewicht angesichts der von gewerkschaftlichen Führungspitzen sich radikalisierenden Basis.

Frank Margulies

Hans Ulrich Jost: Die reaktionäre Avantgarde. Die Geburt der neuen Rechten in der Schweiz um 1900, Chronos Verlag, Zürich 1992 (176 S., Fr. 36.–)

Als Mitte der 60er Jahre in der Schweiz eine fremdenfeindliche Bewegung mittels Volksinitiativen einen nationalistischen Feldzug gegen die Fremdarbeiter eröffnete, nannte sie sich "Nationale Aktion gegen die Überfremdung von Volk und Heimat". Die xenophoben Feindbilder, die damals aufgewärmt wurden, gehörten zum traditionellen Kampfarsenal einer politischen Rechten, die sich gerade heute mit einer systematischen Propaganda gegen Fremde bemerkbar macht und die das ideologische Umfeld bildet für die Drohungen und die Gewalt gegen Asylbewerber/innen. "Überfremdung", das zeigt sich, ist nicht nur die Parole einer minoritären Rechten, sondern es handelt sich hier um einen der Schlüsselbegriffe im helvetischen Politvokabular des 20. Jahrhunderts. Er entstand, wie Hans Ulrich Jost in seiner Studie zeigt, um die Jahrhundertwende; 1914 drang er in die Amtssprache ein und überdauerte in der Folge alle Konjunkturen und Entwicklungen der schweizerischen Gesellschaft im 20. Jahrhundert. Dieses dominante und säkulare Wahrnehmungs- und Deutungsmuster macht das "Fremde" zu einer die eigene Nationalsubstanz bedrohenden Gefahr. Ein Buch, das "die Geburt der neuen Rechten in der Schweiz um 1900" nachzeichnet, stellt damit eine Archälogie des modernen Fremdenhasses dar - und genau darum geht es dem Autor, der Professor für Geschichte an der Universität Lausanne ist.

Geschichte bietet keine Rezepte für die Lösung für die Gegenwartsproblemen an - sie kann aber, dies ist eines der zentralen Anliegen dieses von einem aufklärererischen Impetus durchzogenen Buches, zu einer reflektierten Auseinandersetzung mit unheilvollen historischen Kontinuitäten beitragen. Jost beschreibt die Formationsphase einer neuen Rechten, die gerade gegen das Ideengut der Aufklärung antrat, in einer anregenden und zugleich spannenden Weise. Er diagnostiziert im ausgehenden 19. Jahrhundert eine "schleichende Krise des Freisinns" (21), die das nichtintendierte Resultat einer erfolgreichen wirtschaftlich-finanziellen Selbstbehauptung eines Kleinstaates war. Der politische Horizont der helvetischen Eliten reichte über Geschäftemacherei nicht mehr hinaus, und dieser "Materialismus" löste weithin Unbehagen aus. Die Entstehung eines "modernisierten Konservatismus" und einer "antidemokratischen Rechten" (11) waren Folgen dieser Auszehrung des alten, radikalen Liberalismus. Äusserer Imperialismus und innere Diskriminierung ausländischer Arbeitskräfte, die am wirtschaftlichen Wachstumsprozess der Schweiz massgeblich beteiligt waren, begannen sich gegenseitig zu verstärken. Jost baut diese sozialgeschichtlich grundierte Argumentation von signifikanten Vorfällen, von symptomatischen Geschichten her auf und erweitert sie in Richtung einer generalisierten Darstellung der Epoche.

"Der Tod des Dichters", das erste Kapitel, beginnt mit dem Begräbnis Gottfried Kellers im Jahre 1890. Keller war jener Dichter, der den Traum einer liberalen, offenen, demokratischen Schweiz wie kein anderer verkörperte. Sein Tod fiel in eine andere Zeit. Nun manifestierten sich ein "sich immer aggressiver gebärdender Patriotismus, ein aufgepeitschter Nationalismus und der arrogante preussische Militarismus" (14). Im Weltbild der neuen rechten Kulturkoryphäen paarten sich Antisozialismus, Antifeminismus und Antisemitismus mit einer seltsamen Furcht vor kollektiver Degeneration des "Volkes". Nur ein entschlossenes Eingrei-

fen konnte hier noch Rettung bringen: "Krieg bildet in der Ideologie der neuen Rechten ein ganz spezifisches Mittel einer politischen Strategie, die darauf abzielt, ein neues politisches System, eine hierarchisch aufgebaute und von der Elite autoritär geleitete Gesellschaft mit Gewalt durchzusetzen." (109) Es waren gerade die erfolgreichen Kriege der 'heroischen Phase' der Alten Eidgenossenschaft, die sich in offiziellen Festen, Erinnerungsfeiern und Staatszeremonien öffentlich inszenieren liessen und die zu einer "Ästhetisierung der Politik" und zu einer "ästhetischen Vision des Staates" (111) beitrugen.

Jost liefert ein facettenreiches Panorama einer Schweiz, die die Konstruktion des nationalen Mythos mit einer Hinwendung zu antidemokratischen und elitären Auffassungen von Gesellschaft verband. Der vorgestellte Befund lässt sich gut in neuere Forschungsergebnisse integrieren. Die von Erich Gruner herausgegebene, empirisch gesättigte dreibändige Untersuchung über "Arbeiterschaft und Wirtschaft in der Schweiz 1880-1914" zeigt in Band 3 (Zürich 1988), wie sehr die sozialen Konflikte um die Jahrhundertwende durch einen harten "Klassenkampf von oben" provoziert wurden und wie sehr sich Bürgertum und Arbeitgeberschaft auf einen intransigenten, antisozialistischen Nationalstandpunkt versteiften. Auf derselben Interpretationslinie liegt das Buch "Geld und Geist" (München 1988) von Gordon A. Craig, der in der Schweiz des ausgehenden 19. Jahrhunderts aus dem kollektiven Gefühl, "dass etwas Wichtiges verloren gegangen war", eine "Ära eines unkritischen Nationalismus", durchsetzt von "rabiatem Chauvinismus", heraufdämmern sah. Josts Buch situiert sich in diesem Interpretationskontext, nimmt sich aber zugleich etwas Neues vor: Ziel ist es, das "mentale Grundmuster" (104), das im Formationsprozess der "reaktionären Avantgarde" seinen Ausdruck fand, freizulegen, um so einen Einblick in die "neue politische Kultur der Rechten" (147) zu geben. Der Autor stellt sich dabei mit seiner Interpretation in verschiedener Hinsicht quer zu einer traditionellen Sichtweise, die Reaktion mit "rechts" und Avantgarde mit "links" gleichsetzen möchte. Bereits der Titel des Buches scheint eine contradictio in adjecto zu enthalten: Wie agiert eine Avantgarde, die reaktionär ist? Die Einsicht in die Ambivalenzen der Moderne legt es nahe, diese paradoxe Verbindung von Fortschrittsfimmel und Traditionstaumel zum Ausgangpunkt von historischen Überlegungen zu machen. Dabei gilt es zu fragen, wie neue politische Kräfte die "Gegensätze zwischen technisch-industrieller Modernität und mythisch-religiöser Tradition" (29) zu versöhnen versuchten.

Hans Ulrich Jost ist sich im klaren darüber, dass über eine historische Phase, die aus der Geschichtsschreibung weitgehend ausgespart wurde, nicht ex ante eine "Synthese" verfasst werden kann. Er geht aber gleichzeitig zurecht davon aus, dass Forschung nicht bedeut, ohne epochenübergreifende Hypothesen gewissermassen kleine Empirie-Bausteine für ein späteres Bild anzuliefern. Jost hält an der Bedeutung forschungsleitender Fragestellungen fest und bezeichnet sein Werk im bibliographisch-historiographischen Postskriptum als einen "ersten vorläufigen Entwurf", der nicht mit einer "umfassenden und abgerundeten Untersuchung" verwechselt werden dürfe. Es geht ihm darum, "die wichtigsten Perspektiven expemplarisch aufzuzeigen" und reduktionistisch-apologetische Interpretationen zu kritisieren. Jost wendet sich insbesondere dagegen, im sogenannten 'neuen Helvetismus' "eine Art charmante politische Erneuerung des Liberalismus" (146) sehen zu wollen, und

er insistiert darauf, dass damals ein Bankrott eines emanzipatorischen liberal-radikalen Staatsgedankens eingetreten ist, dessen Langzeitwirkungen auch heute, nach einem Jahrhundert, spürbar sind. Josts Studie bildet einen Auftakt.

Kritisch bleiben insbesondere zwei Punkte anzumerken. Erstens akzentuiert Josts Untersuchung die Konfliktlinie zwischen Staatsmacht/ Wirtschaftselite/ Militär auf der einen und der Arbeiterbewegung auf der andern Seite so stark, dass die Differenzen innerhalb des in einem krisenhaften Umbruchprozess begriffenen bürgerlichen Lager vernachlässigt werden. Welche Divergenzen herrschten zwischen der explizit elitär-antidemokratischen neuen Rechten, den primär religiös inspirierten Konservativen und den verfassungsloyalen wirtschaftsbürgerlichen Kräften? Diese Auseinandersetzungen müssten differenziert aufgearbeitet werden, denn ihr Ausgang trug mit dazu bei, dass der von rechts geplante Umbau des Staates in einen autoritär-diktatorischen Korporativstaat missglückte.

Zweitens: Dass "die Schweiz, in eigener Weise, einen Rassismus durchaus europäischen Standards pflegt" (92), dafür bietet die vorliegende Untersuchung viele Belege aus den verschiedensten Bereichen der Gesellschaft. Doch gerade den "gläubigen" Rassentheoretikern wurde in den 30er Jahren klar, dass sich die Schweiz über diese Kategorie schlecht definieren liess. Dies hatte zur Folge, dass zum selben Zeitpunkt, als im Dritten Reich die "arische Rasse" zu einer Zentralkategorie in der Staatssemantik aufrückte, die Schweiz ihre kollektive Identität defensiver über einer "Abwehr des Fremden" definierte und den Begriff der "Überfremdung" zum Kernbegriff eines kulturellen Codes machte, der eine spezifische Differenz aufwies zum nationalsozialistischen Rassendiskurs. Jost zeigt zwar eindrücklich die Kontinuität einer politischen Haltung vom Aufbau xenophober Feindbilder im ausgehenden 19. Jahrhundert bis zur "berühmt-berüchtigten Parole von Bundesrat von Steiger vom vollen Rettungsboot aus dem Jahr 1942". (95). Doch eine analytische Decodierung dieser nationalen Überfremdungsangst vermag Josts Studie erst in Ansätzen zu leisten. Hier öffnet sich ein weiteres historisches Forschungsfeld.

Jakob Tanner

Franz Wimmer: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Band 1. Passagen Verlag, Wien 1990 (299 S., DM 56.-)

Heinz Kimmerle: Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie. Annäherung an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Edition Qumran im Campus, Frankfurt am Main/New York 1991 (245 S., DM 34.-)

Léopold Sédar Senghor: Mein Bekenntnis. Essays. Aus dem Französischen übersetzt von Irene Selle. Reclam Leipzig 1991 (167 S., DM 12.-)

Einmal abgesehen von einigen Vertretern der Bildungsbürokratie, gibt es kaum noch Leute, die die Notwendigkeit einer stärker interkulturell ausgerichteten Beschäftigung mit Philosophie leugnen werden. Wenn es dann aber konkret wird, und deshalb traditionelle - im grossen und ganzen Hegelsche - Wege der Philosophiehistorie verlassen werden müssten, dann hört das Verständnis oft auf. Und wenn gar afrikanische Philosophen gleichberechtigt neben "der" christlich-abendländischen Philosophie ins Gespräch kommen, dann kann die Diskussion schon mal hitzig werden. Ernst Bloch hat noch immer recht: "Der Fortschrittsbegriff duldet keine 'Kulturkreise', worin

die Zeit reaktionär auf den Raum genagelt ist, aber er braucht statt der Einlinigkeit ein breites, elastisches, völlig dynamisches Multiversum, einen währenden und oft verschlungenen Kontrapunkt der historischen Stimmen. So lässt sich, um dem riesigen aussereuropäischen Material gerecht zu werden, nicht mehr einlinig arbeiten, nicht mehr ohne Ausbuchtungen der Reihe, nicht mehr ohne komplizierte neue Zeit-Mannigfaltigkeit..." (E. Bloch, Tübinger Einleitung, 1985, S. 146). Ich möchte nachfolgend drei Bücher vorstellen, die nach meiner Auffassung die Diskussion über das *Wie* interkulturellen Philosophierens (bei besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Philosophie) beleben können, die aber auch das Problematische auf diesem Feld teilweise exemplarisch spiegeln.

Am Buch von *Franz M. Wimmer* kommt kein/e Wissenschaftler/in vorbei, der/die sich ernsthaft mit den skizzierten Fragen beschäftigen möchte. Seit Jahren widmet sich der österreichische Philosoph sehr engagiert in Lehre und Forschung interkultureller Philosophiehistorie. Das ist ungewöhnlich, denn noch immer erwartet das aufgeklärte europäische Publikum die Behandlung der Geschichte *der* europäischen Philosophie, wenn in einer Überschrift die Geschichte der Philosophie angekündigt wird. Dass aussereuropäische Philosophie als etwas Wissenswürdiges oder Bedenkenswertes anzusehen ist, wird von der etablierten Philosophie (und nicht nur in Europa) meist stillschweigend geleugnet: "... und mit dieser Leugnung verbindet sich nicht nur, sondern dadurch rechtfertigt sich auch Ignoranz" (S. 19). Ignoranz ist die eine Seite im Umgang bzw. Nichtumgang mit Philosophien aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Exotischer Enthusiasmus ist die andere Seite. Besonders in Zeiten der Krise wurde dem Fremden immer wieder zugemutet, Zuflucht vor den Auswüchsen der "Zivilisation" zu bieten, wenigstens geistig. Gegenwärtig scheint Exotismus, das egoistische Aufnehmen fremder Kulturen und Denktraditionen, eine Konjunktur zu erleben. Wimmer spricht von dem tatsächlichen Dilemma, "... zwischen Ignorieren und Enthusiasmus einen Weg zu finden, in dem das Fremde nicht einfach eingemeindet wird, in dem aber auch keine Auslieferung stattfindet" (S. 76). Und mit Blick auf alle nur möglichen ideologischen Bewegungen oder religiösen Sekten schreibt er: "Es ist die Lösung also nicht, sich einer exotischen Tradition zu verschreiben (die zu einem hohen Grad überdies recht junger oder konstruierter Herkunft sein kann), es ist aber ebensowenig eine Lösung, die blosse Ausbreitung von Denkformen zu betreiben, die schon in ihrer Herkunftskultur nicht mehr allzu grossen Einfluss haben. Und selbst wo es sich um einflussreiche Denkrichtungen handelt, ist das Umkippen in einen neuen Irrationalismus doch kaum auszuschliessen." (S.77) Diese Sätze scheinen mir von heuristischer Bedeutung, wenn es um die Bewertung von Arbeiten zu aussereuropäischer Philosophie und Kultur allgemein geht.

Franz Wimmer *kritisiert* den *Eurozentrismus* unter zwei Gesichtspunkten: Einmal zeigt er an Beispielen, worin die wesentlichen Merkmale sowohl fruchtbarer wie auch ignoranter Kulturrezeption bestanden und bestehen. Im zweiten Kapitel behandelt Wimmer, wie die griechische und chinesische Antike, das christliche und muslimische Mittelalter sowie die europäische Neuzeit mit der Geschichte des Denkens der jeweils Fremden umgegangen sind. Die hier aufbereiteten Fakten und die Schlussfolgerungen und Interpretationen sorgen für eine spannende Lektüre.

Der zweite Band ist in Arbeit. Ich bin gespannt, ob dem Satz "Wir sind Menschen in einer global sich vereinheitli-

chenden Kultur" (S.27) angesichts des Vormarsches der Disney-Land-Kultur und des grassierenden Fremdenhasses noch eine optimistische Wende abzugewinnen ist. Bereits der erste Band ist auf jeden Fall im Interesse einer modernen Lehre sehr praktisch. Wimmers Anspruch geht aber darüber hinaus: "Nachdem es möglich geworden ist, das Leben aller Menschen des Planeten durch Entscheidungen zu beeinflussen oder sogar zu bestimmen, die von einem kleinen Teil der Menschheit - oder auch nur in deren Namen -getroffen werden, kann die Repräsentanz des Ganzen mit keinem Recht mehr von einem Teil für sich in Anspruch genommen werden, eben weil die Folgen der Denkweisen und Entscheidungen der einen zwangsläufig auch die andern betreffen. Es ist daher in unserer Zeit sinnvoll, nach Fällen Ausschau zu halten, in denen ein solcher Zentrismus wenigstens zeitweise oder für bestimmte Handlungsbereiche zugunsten einer schöpferischen Rezeption ausgesetzt worden ist." (S.79) Die moralische Verpflichtung ergibt sich auch daraus, dass die These von der Einzigkeit der Philosophieentwicklung in Europa in den Kontext des Rassismus zu stellen ist.

Mit dem Buch von *Heinz Kimmerle* liegt nach den Büchern von Wimmer (1988), Moritz/Rüstau/Hoffmann (1988) und Neugebauer (1989) eine weitere Arbeit in deutscher Sprache vor, die sich das Ziel stellt, "afrikanische Philosophie" und "interkulturelle Philosophie" erstmal in europäische Universitäten zu tragen. Das ist noch immer ein mühseliges Unterfangen. Rassistische Vorurteile in der europäischen Philosophiehistorie - denken wir nur an Hegels Vorlesungen zur Weltgeschichte oder an Kants Beiträge zur Geographie und Anthropologie - verhindern noch immer eine korrekte Behandlung der philosophischen Leistungen auf dem afrikanischen Kontinent bzw. über Afrika. Dabei scheint es mir aus "europäischem Interesse" notwendig zu sein, afrikanische Philosophie endlich zur Kenntnis zu nehmen. Denn bisherige Philosophien, besonders die Hegelsche, haben durch ihr Streben, das Allgemeine zu suchen und es zum (Allein-)Gültigen zu erheben, dazu beigetragen, totalitäre Herrschaft zu begünstigen und ein System von eurozentristischer Rationalität weltweit durchzusetzen. Dieses System und die politischen und ökonomischen Mechanismen seiner Reproduktion tragen einen grossen Teil der Schuld an der heute realen Gefahr der Zerstörung der Welt. Kimmerle sieht als Problem, dass die westliche Kultur noch immer ungehemmt auf Wachstum orientiert und nur deshalb funktioniert, weil sie den Süden ausbeutet. Eine solche Kultur "lässt es als fraglich erscheinen, dass sie ihren Fortbestand für lange Zeit sichern kann" (S.236f). Deshalb sei *Dekonstruktion* angesagt, um zu einem anderen Denken zu kommen, einem Denken, das auch Platz für Denkweisen lässt, die bisher - weil für "den" *Fortschritt* als unbedeutend angesehen - vernachlässigt wurden. Welche Rolle aber können afrikanische Philosophien heute spielen, um zu besserem Wissen über den Zustand dieser Welt zu kommen? Ist es vielleicht sogar möglich, dass afrikanische Philosophien über den eigenen Kontinent hinaus von Bedeutung sind, wenn es darum geht, den Anspruch der Moderne - "die Menschen aus Unwissenheit, Unterwerfung und Elend zu befreien" (Lyotard) - zeitgemäss zu verwirklichen?

Das alles sind vermutlich wesentliche Motive für Heinz Kimmerle, Professor an der Erasmus-Universität Rotterdam, sich mit afrikanischen Philosophien zu beschäftigen. Eine wichtige These seines Buches ist, dass heute *interkulturelle* Philosophie notwendig ist. Interkulturelle Philosophie habe "dialogisch" zu sein. Afrikanische Philo-

sophie darf in diesem Zusammenhang nicht länger ignoriert werden (S.189/190). Der Dialog kann aber nur dann sinnvoll sein, wenn die interkulturelle Philosophie auf den Hegemonieanspruch der westlichen Kultur, der auf ökonomischer, technologischer und zivilisatorischer Überlegenheit beruhe, verzichtet. "Dazu ist es notwendig, dass sich die westliche Philosophie zugleich als gebend und als empfangend versteht. Das letztere bildet ein Korrelat zur Gefährdung der westlichen Kultur, die sie - wie es scheint - aus sich selbst nicht abwenden oder in erträglichen Grenzen halten kann." (S.238). Diesen Ansatz unterstütze ich sehr. Ich glaube allerdings, dass die Bedeutung der Philosophie überschätzt wird, wenn Heinz Kimmerle meint, dass interkulturelle Philosophie "eine Gegeninstanz zum Neokolonialismus aufbauen" könne (S.238).

Eine weitere Hauptthese, dass es nämlich auf dem Gebiet von Philosophie und Kunst keinen Fortschritt gäbe, formulierte Kimmerle bereits auf dem "First Joint Symposium of Philosophers from Africa and from the Netherlands" im März 1989 in Rotterdam. Dieser Gedanke ist sehr interessant, weil er auch methodologisch die Möglichkeit eröffnet, gleichberechtigt zu diskutieren. Dann wäre es auch nicht mehr möglich, Philosophie in entwikkelte und unterentwickelte Philosophien einzuteilen.

Trotzdem ergeben sich für mich Probleme:

1. Auch die Praxis zeigt, dass Philosophie eben nicht nur als reines geistiges Gebilde existiert. Sie ist auch stets Institution, sie ist an Philosophen gebunden, die in einer konkreten Gesellschaft leben, sie hängt in ihrer Wirksamkeit vom Stand der Entwicklung in Bildung, Massenkommunikation und den anderen Wissenschaften (einschliesslich der sogenannten exakten Wissenschaften) ab. Und das alles hat sehr viel mit den ökonomischen Möglichkeiten und den politischen Verhältnissen zu tun. Im Buch von Kimmerle wird dieser Zusammenhang ja auch deutlich. Wäre es nicht an der Zeit, *andere Kriterien für Entwicklung* zu erarbeiten, anstelle der *Negierung von Entwicklung*? Auf jeden Fall zeigt aber der Gegenstand, dass der allgemein anerkannte (europäische) Begriff von Entwicklung obsolet geworden ist.

2. Bedeutet "Endlichkeit der Entwicklung" (S.189) das Ende der Geschichte? Offensichtlich ist das nicht gemeint. Dann wäre aber Geschichte ohne Entwicklung zu denken. Mir ist auch nicht klar geworden, warum für Ökonomie, Technologie, Politik und Wissenschaft der europäische Entwicklungsbegriff gültig sein soll. Gerade hier zeigt sich doch (und Kimmerle sagt es auch), dass das Beharren auf diesem Entwicklungsgedanken (im Sinne von immer "besseren" und effektiveren Formen der Naturbeherrschung) die Menschheit gefährdet. Wohin entwickeln sich denn eigentlich Ökonomie, Technologie, Politik und Wissenschaft? Wie äussert sich das Gefälle zwischen "entwickelten Ländern" und "Entwicklungsländern" auf "zivilisatorischem" Gebiet? (S.184). Ist der Stand der Demokratie gemeint? Ist es aber nicht so, dass Demokratie in europäischen Gesellschaften nur möglich ist, weil die Kluft zwischen Nord und Süd bestehen bleibt?

3. Dialog setzt voraus, dass *erstens* die Ziele und Inhalte der Gespräche und der Zusammenarbeit festgelegt werden; *zweitens* dass gemeinsam überlegt wird, wer auf jeder Seite den Dialog führen soll; *drittens* muss eine Verständigung erfolgen, mit welchen Mitteln und Methoden der Dialog erfolgreich sein kann; und schliesslich muss *viertens* geklärt werden, wie eine tatsächliche Gleichberechtigung der Partner zu erreichen ist. Der letzte Punkt hat auch mit Geld zu tun. Solange die Bedin-

gungen so sind, dass afrikanische Philosophen bei gemeinsamen Projekten von den reichen Partnern im Norden (Westen) abhängig sind, kann die Gleichberechtigung lediglich nominell sein. Und solange afrikanische Philosophen - wenn überhaupt - ausserhalb der Logik von allgemeinen Lehrbüchern und Vorlesungen im Block genannt werden, unabhängig davon, welche Schule sie repräsentieren, solange kann es schlecht eine wahre Gleichberechtigung geben. Es ist schon seltsam, wenn Philosophie mit seinen verschiedenen Disziplinen behandelt wird und dann plötzlich die Geographie (oder Rasse?) wichtig sein soll.

4. Zu bedenken ist nach meiner Auffassung der Gedanke von *Frantz Fanon* (in: Die Verdammten dieser Erde 1966), dass sich erst *nach* der vollständigen Befreiung vom Kolonialismus (Neokolonialismus) beide Kulturen - die Kultur der Unterdrücker und die Kultur der Unterdrückten - annähern können. Im Streit zwischen Senghor und Fanon 1956 und 1958 fasste Senghor die Befreiung vom Kolonialismus bekanntlich als vorwiegend kulturellen Akt auf - zurück zur authentischen Afrikanität (Négritude), um sie dann in eine universelle Kultur gleichberechtigt einzubringen. Fanon sah dagegen im aktiven Befreiungskampf die höchste Form von Kultur. Und Fanon warnte in diesem Zusammenhang vor Traditionalismus. Ich halte es nach wie vor für wichtig, diesen grundsätzlichen Streit und seine Auswirkungen auf die Philosophie in Afrika sehr genau zu untersuchen. Mit diesen Bemerkungen geht es mir nicht in jedem Fall um eine Kritik an Kimmerle. Vielmehr regt mich sein Buch zu diesen und weiteren Überlegungen an.

Kimmerles Buch und sein Engagement, den Dialog zwischen afrikanischen und europäischen Philosophen institutionell zu untermauern, können als Pionierleistung in der noch immer unzeitgemäss eurozentristisch ausgerichteten europäischen Wissenschaftslandschaft gelten. Doch: Was ist eigentlich afrikanische Philosophie? Kimmerle stellt sie in verschiedenen Varianten vor: in Form unterschiedlicher Diskurse, als Lehre an Philosophie-Instituten (Nairobi, Cotonou, Legon-Accra und Ibadan) und im Grenzbereich zwischen Kunst und Philosophie (im herkömmlichen europäischen Sinne). Afrikanische Philosophie bleibt nach seiner Auffassung unverständlich ohne Berücksichtigung des Umfeldes für Philosophieren. Letzteres wird in Reiseberichten (Tagebuchaufzeichnungen I bis VII) vor allem unter dem Motto "Afrika ist anders" beschrieben. Ich sehe dieses Problem etwas anders. Für mich wären hier zum Beispiel Fanon, Hountondji und sozialkritische Schriftsteller wichtiger als Mythen (S. 226) und eine "Anthologie westafrikanischer Lyrik" (S.173) gewesen. Aber hier müsste es kein Entweder-Oder geben.

Insgesamt gibt der Autor einen interessanten Einblick in ein noch weitgehend unbekanntes Feld der Philosophiegeschichte und der gegenwärtigen Situation, so dass die Lektüre ohne Zweifel für alle an Phliosophie und/oder Afrika Interessierte ein Gewinn sein dürfte. Der Laie wird viel Neues erfahren; die Spezialisten werden mit Sicherheit dazu angeregt, in einigen Punkten zu widersprechen, werden aber auch gezwungen sein, ihren Standpunkt genauer als bisher zu formulieren.

Für Afrikanistik- oder Philosophiestudenten/innen, die sich die vielen philosophisch relevanten Texte von *Léopold Sédar Senghor* sparen, dennoch den Kern seiner Gedanken kennenlernen möchten, hat der Reclam-Verlag Leipzig jetzt die Übersetzung seines 1988 bei Éditions Grasset et Fasquelle in der Reihe "Was ich glaube" erschienenen Buches herausge-

bracht. Die kritischen Stimmen sind bekannt. Senghor sei immer viel stärker der französischen Kultur und Politik verpflichtet gewesen als dem Kampf der afrikanischen Völker um Unabhängigkeit. An die Stelle handfester Bestrebungen um Freiheit, die nur gegen Kolonialismus und Neokolonialismus errungen werden könne, setze er quasi einen künstlerischen Akt. Sein Satz *"Denken ist griechisch, Emotion ist schwarz"* habe imperialistischer Rationalität nicht nur nichts entgegen setzen können, sondern eine Politik befördert, die Afrikanern einreden sollte, dem ohnehin verdorbenen Westen die "schmutzige" Ökonomie zu überlassen und sich vor allem um die Erhaltung ihrer ursprünglichen Kultur (als Folklore) zu sorgen und vor dem "Materialismus" unseres Jahrhunderts zu schützen. Er sei Neokolonialist gewesen. Mit seiner Art Vorliebe für Linguistik und Biologie habe er reaktionär-romantischen und statischen Kultur- und Geschichtskonzeptionen Vorschub geleistet. Senghor sei ein schwarzer Franzose.

So lauten die Argumente der Gegner von Senghors Négritude. Wole Soyinka, der bekannte Dramatiker aus Nigeria, brachte es neuerlich auf den Punkt, als er meinte, dass die Négritude "nicht mehr als ein Findling, ja ein Hätschelkind europäischer Interessen" gewesen sei. Damit wäre die Sache eigentlich erledigt. Aber so leicht ist es mit dem alten Mann, der 1991 im Oktober 85 Jahre wurde, nun auch wieder nicht. Denn, *erstens*, und das spürt man auch beim Lesen vorliegender Texte, ist Senghor auch ein bedeutender Dichter. Seine Lyrik - insbesondere der 30er bis 50er Jahre - hat ohne Zweifel erheblichen Anteil daran, dass afrikanische Eliten zu mehr Selbstbewusstsein gegenüber ihren weissen Herrschern fanden. Und man kann seine Gedichte natürlich auch einfach schön finden. Aber damit sind noch nicht seine philosophischen Texte rehabilitiert. *Zweitens* ist ein "Vorbeidenken" an der Realität natürlich irgendwo auch eine Reaktion auf diese Realität und entspricht offensichtlich Bedürfnissen bestimmter Teile der Elite im französischsprechenden Afrika, wie auch in Europa. Anders wäre der grosse Einfluss der Négritude gar nicht zu erklären. *Drittens* ist es gegenwärtig nicht zu übersehen, dass in den Geisteswissenschaften Afrikas eine Strömung grossen Einfluss besitzt, die allgemein als *Ethnophilosophie* bezeichnet und zu Recht mit der Négritude in Verbindung gebracht wird. Ihre Vertreter behaupten, dass es eine im wesentlichen unwandelbare spezifisch afrikanische Denkweise (Philosophie) gäbe, die sich gegenüber europäischer Philosophie durch eine Reihe von Vorzügen auszeichnet. Senghors Bemerkungen über besondere Merkmale der afrikanischen Philosophie beeindrukken offensichtlich.

Al Imfeld aus Zürich hat Léopold Sédar Senghors Buch begeistert gelesen und kommt zu dem Ergebnis, dass die "Négritude" bisher missverstanden wurde, also neu zu interpretieren sei. "Nach fünfundzwanzig Jahren bloss ethnozentrischer Sozialismus-Debatte kommt es endlich wieder zu einem Gespräch über afrikanische Philosophie." (in Widerspruch 22, 1991, S. 96). Das sehe ich nicht so. Vielmehr befürchte ich, dass die gesamte seit 1956 im Streit mit Senghors Négritude und der Ethnophilosophie von Frantz Fanon ausgehende geistesgeschichtliche Linie mit ihrem im militanten Anti-Neokolonialismus liegenden kulturbildenden Potential unterschätzt wird, wenn nicht gar ausgelöscht werden soll. Richtig ist aber, dass auch die Négritude - und hier auch ihre philosophische Komponente - heute differenzierter als bisher oft üblich behandelt werden muss. Senghors Aussagen über afrikanische Philosophie allein lassen vielleicht noch nicht die radikale Kritik afrikani-

scher Philosophen und Künstler (und nicht nur aus dem anglophonen Raum) nachvollziehen. Wo Senghor stand - ob während des algerischen Befreiungskrieges oder als es um die Unterstützung für das angolanische Volk gegen die portugiesische Kolonialmacht ging - lassen seine Bemerkungen über Charles de Gaulle ahnen, der für viele afrikanische Intellektuelle der Generation Senghors geradezu ein Symbol für brutalen Kolonialismus darstellte. Für Senghor ist de Gaulle vor allem ein "Mann von Kultur und Höflichkeit, ... von Anstand par excellence" (S.113).

Senghor möchte eine Zivilisation des Universalen begründen, die für ihn eine Frage des Synkretismus ist, des geschickten und ausgewogenen Vermischens, verschiedener Kulturen. Die frankophone Kultur hat auf jeden Fall einen bedeutenden Platz in diesem Gefüge, an dem die Welt genesen soll. Aber auch: "Keine Sorge, ich vergesse nicht die Germanen, die 'grossen weissen Barbaren', wie man es uns in der französischen Schule lehrte." (S.164). Die Qualität einer Kultur soll nach seiner Meinung auch davon abhängen, welche Anteile welchen Blutes in den Adern fliessen. Nur logisch, dass Senghor dann von *dem* Afrikaner spricht. Wenn das auch noch mit blutsverwandtschaftlichen, völkischen und rassischen Argumenten in Verbindung gebracht wird, so dürfte jeden durch Victor Klemperers "LTI" Aufgeklärten ein kalter Schauer über den Rücken laufen. Um seine Theorien über die Afrikanität zu belegen, zitiert Senghor vor allem europäische Ethnologen und immer wieder seinen Lehrer Paul Rivet, "der gleichzeitig Biologe und Linguist, das heisst ein hochgebildeter Mann war" (S. 125).

1980 zog sich Senghor fast vollständig aus dem öffentlichen Leben zurück. Mit dem vorliegenden Buch hat er bewiesen, dass er der alte geblieben ist. Und er hat eine geistige Strömung Afrikas (oder Frankreichs?) noch einmal treffend zusammengefasst. Geradezu spannend kann die Lektüre werden, wenn auch die Gegenseite mit Paulin J. Hountondji, Abiola Irele, Frantz Fanon und Marcien Towa gelesen wird.

Ich habe die Hoffnung, dass die Beschäftigung mit interkulturellem Philosophieren unter Einschluss afrikanischer Philosophien dazu beitragen kann, dass weniger laut und eitel über das Ende der Philosophie und der Geschichte überhaupt geredet wird, sondern das Nachdenken über und das Tun für ein *multiverselles Humanum* befördert werden. Noch einmal Bloch: "Das geschehende und vorliegende Multiversum der Kulturen ist ... ein Ausdruck dafür, dass das Humanum noch im Prozess des Bewusstseins seiner Freiheit und Selbstheit steht, also noch nicht gefunden, wohl aber überall gesucht und experimentiert worden ist; *so gibt dies immer noch im Schwung befindliche Humanum mit den vielen versucherischen und beitragenden Wegen zu ihm hin - den einzig echt toleranten, nämlich utopisch-toleranten Zeitpunkt.* Und je mehr Nationen, Nationalkulturen zum humanistischen Lager gehören werden, desto breiter und sicherer wird auch die Zieleinheit für die Multiversa in der neuen Kulturgeschichte wirksam, also fassbar sein." (E. Bloch 1985, 129).

Gerd-Rüdiger Hoffmann

Simone Weil: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Vorwort versehen von Heinz Abosch. Rogner & Bernhard. Zweitausendundeins. Frankfurt a.M. 1975/1987.(276 S., Fr. 18.-)
Simone Weil: Cahiers. Aufzeichnungen Erster Band. Herausgegeben und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz. Carl Hanser Verlag. München/Wien 1992. (387 S., Fr. 64.-)

Schon seit einigen Jahren ist die 1943 im Londoner Exil verstorbene französische und jüdische Philosophin Simone Weil auch im deutschen Sprachraum keine Unbekannte mehr. Heinz Abosch kommt das Verdienst zu, schon in den achtziger Jahren ihre politischen Schriften übersetzt zu haben. Dazu gehörte einerseits ihre Analyse der deplorablen Situation der deutschen Gewerkschafts- und Arbeiterbewegung angesichts der wachsenden nationalsozialistischen Propaganda und Einschüchterung kurz vor Hitlers Machtübernahme. Simone Weil stellte 1932 während ihres Aufenthalts in Berlin fest, dass "je härter die Krise das kapitalistische Regime schüttelt, umso ängstlicher die deutschen Gewerkschaften sich an den einzigen Stabilitätsfaktor, den Staatsapparat klammern". Sie beobachtete auch, dass "die SPD-Funktionäre Menschen sind, die in den grossartigen Büros der reformistischen Organisationen ebenso natürlich hausen wie die Austern in ihrer Schale, zufriedene, wichtige Leute, Partner der Inhaber üppiger Büros in den Ministerien und der Industrie, die dem Proletariat ganz entfremdet sind".

Im gleichen Band hat Heinz Abosch auch Simone Weils theoretische Schriften versammelt, in denen die ursprünglich überzeugte Marxistin, die zur Anarchistin und Sozialrevolutionärin wurde, den Kommunismus in seiner antifreiheitlichen, stalinistisch-bürokratischen Ausformung einer ungeschminkten Kritik unterzog. "Nie war der einzelne dem blinden Kollektiv so uneingeschränkt ausgeliefert, und nie waren die Menschen unfähiger, ihre Aktionen dem Denken zu unterwerfen, ja überhaupt zu denken", so 1934 in ihrer Studie "Reflexionen über die Ursache der Freiheit und der sozialen Unterdrükkung". Und sie fuhr fort, dass "Begriffe wie Unterdrücker, Unterdrückte, Klassen dabei sind, jegliche Bedeutung zu verlieren, so offenkundig sind die Ohnmacht und Angst aller Menschen angesichts der gesellschaftlichen Maschine, die Herz und Geist vernichtet, Unbewusstsein, Korruption, Trägheit und vor allem Schwindelgefühl erzeugt". Simone Weil war sich bewusst, dass da, wo die Menschenwürde verletzt wird, der Kampf der Gehorchenden gegen die Befehlenden notwendig und legitim ist, unabhängig von den Eigentumsverhältnissen an den Produktionsmitteln.

Indem sie den stalinistischen Marxismus als "den höchsten geistigen Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft" durchschaute, der diese nicht nur enthüllt, sondern zugleich legitimiert, durchschaute sie auch den trügerischen Charakter der marxistischen Revolutionsidee. Wie sollten Menschen, die nur Unterwerfung und Knechtung kannten, "die an Händen und Füssen gefesselt waren", deren Arbeitsbegriff jede Würde vermissen liess, ein Regime der Freiheit errichten, das ihnen fremd war? Nicht Machtlose, sah sie voraus, konnten unter diesen Bedingungen einen radikalen Machtwechsel herbeiführen, sondern nur Menschen, die schon an der Macht teilhatten. Daher, folgerte sie, würde nicht die Arbeiterklasse den Platz des Kapitalismus einnehmen, sondern die Klasse der Techniker und Bürokraten. Trotzdem hielt sie daran fest, dass der revolutionäre Geist nicht verloren gehen durfte, sollten die Lügen, mit deren Hilfe die

systematische Erniedrigung der Mehrzahl verschleiert werden, nicht vermindert oder beseitigt werden. "Der revolutionäre Geist ist so alt wie die Unterdrückung selber, und er wird auch so lange vorhanden sein wie sie, sogar noch länger. Denn sollte selbst die Unterdrückung je verschwinden, müsste der revolutionäre Geist fortbestehen, um ihre Rückkehr zu verhindern". Angesichts der jüngsten Geschichte kommen Simone Weils Analysen prophetische Luzidität zu.

Ein wirklicher Gewinn für genaueres Studium der Weil'schen Schriften und deren Entstehung bedeutet die in diesem Jahr erfolgte deutschsprachige Ausgabe des Ersten Bandes der vollständigen "Cahiers".

Die "Cahiers" entsprechen in keiner Weise herkömmlichen Tagebüchern. Es sind Notiz- und Sudelhefte, die Simone Weil während ihrer Arbeit an grösseren Aufsätzen und Artikeln sowie an Lektüre- und Lehrvorhaben benutzte. Sie begann damit im Jahre 1933, also mit vierundzwanzig Jahren, und führte sie, mit etlichen und zum Teil langen Unterbrüchen, bis ins Todesjahr 1943 weiter. Übersetzt und herausgegeben wurden sie in der deutschen Fassung von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, die dafür mit dem Paul-Celan-Preis 1992 ausgezeichnet wurden. Der Herausgeberin und dem Herausgeber kommt ein grosses Verdienst zu - vor allem in Anbetracht der fragmentarischen, nicht auf Veröffentlichung hin angelegten Art und Weise der Aufzeichnungen sowie der schwierigen, editorischen Voraussetzungen, zumal deren Übersetzung vorsichtig und präzise ist, die begleitenden Erläuterungen und Kommentare ebenso. Simone Weil hatte 1942, kurz vor ihrer Abreise aus Marseille, wohin sie nach der deutschen Besetzung von Paris mit ihren Eltern geflohen war, dem katholischen Laienthologen Gustave Thibon ihre bis dahin verfassten "Cahiers" anvertraut; die später in Casablanca, New York und London festgehaltenen Aufzeichnungen kamen nach ihrem Tod in die Hände ihres Bruders, sodass es bis anhin verschiedene Bearbeitungen und Ausgaben gab. Die damit verbundenen Mängel werden nun endlich durch die vollständigen französischen und deutschen Ausgaben korrigiert.

Die "Cahiers" dokumentieren auf nachvollziehbare Weise Simone Weils spirituelle und politische Entwicklung. Während die frühen Aufzeichnungen noch Spuren ihrer "klassischen" französischen Philosophieausbildung sowie ihres politischen Engagements sind - wiederholte Auseinandersetzungen mit dem Cartesianismus, mit Spinoza und Hegel, mit Algebra und Geometrie, sodann vor allem mit dem Begriff der Arbeit, des Werkzeugs, der Maschine, des Fortschritts -, spitzen sich die weiteren immer mehr zur Suche nach Gotteskenntnis, nach Wahrheit und nach wahrhaftig gelebter Existenz zu. Dabei steht - wie ein doppelter roter Faden - die Frage nach dem Bösen und nach dem Guten sowie nach dem Sinn des Leidens im Mittelpunkt. "Die Grösse des Menschen ist es immer, sein Leben neu zu schaffen. Neu zu schaffen, was ihm gegeben ist. Genau die Dinge zu schmieden, denen er ausgesetzt ist. In der Arbeit erzeugt er seine eigene materielle Existenz. In der Wissenschaft schafft er die Welt mit Hilfe von Symbolen neu. In der Kunst schafft er das Bündnis zwischen seinem Körper und seiner Seele neu ... Hervorzuheben ist, dass jede dieser drei Schöpfungsarten, für sich und ausserhalb ihrer Beziehung zu den beiden anderen betrachtet, etwas Armes, Leeres und Vergebliches ist. Vereinigung der drei: *'Arbeiter'*-Kultur (da kannst du lange warten)". Wenig später hält sie fest, dass "die Entwertung der Arbeit das Ende der Zivilisation ist. Das ist der eigentliche Materialismus. Die Form der Ausbeutung ist kein materiel-

les Phänomen. Was an der Geschichte materiell ist, das ist die Technik, nicht die Ökonomie".

Immer drängender werden allerdings Simone Weils Bedürfnis nach Vorbildern und Massstäben, die ihr eigenes Handeln und Urteilen auf das Ziel der Harmonie, der Reinheit und der "Connaissance surnaturelle" hin prägen. Die Erfahrungen im Spanischen Bürgerkrieg, der unmittelbaren Nähe des Todes finden ebenso Niederschlag in ihren Texten wie diejenigen der Freundschaft und Einsamkeit. Für sie steht fest: "Der Wert der Einsamkeit besteht in der Möglichkeit einer höheren Aufmerksamkeit", Aufmerksamkeit - die "Augen der Seele" - wie sie sie im Sinne Spinozas definiert, setzt einen Entscheid voraus, einen Verzicht - und Simone Weil ist sich der Schwere bewusst. Sie stellt eine "Liste der Versuchungen" auf. "Warten... Nichts Unreines annehmen... Vielmehr gar nichts", schreibt sie auf, und kurz vorher: "Denn die Zeit ist die wichtigste Grenze, die einzige, in verschiedenen Erscheinungsformen. Na gut! diese Grenze annehmen. Ich muss es schaffen, mich in dieser Hinsicht selbst einer Prüfung zu unterziehen". Dann, später, die lapidare Feststellung: "Es ist Feigheit zu wünschen, der Einsamkeit zu entkommen", wiederum später: "Man hat Furcht, wenn man allein ist, aber man hat unrecht. Die Furcht hat einen anderen Ursprung. Die absolute Einsamkeit ist ohne Schrecken. Wer sollte mir Böses antun? Abhaya, Nicht-Schrecken, Nicht-Angst, Friede, Glück".

In ihrem Streben nach Erkenntnis ging Simone Weil über die europäischen Quellen hinaus. Sie las die *Upanishaden* in Sanskrit, übersetzte während der Wartezeit in Marseille verschiedene Abschnitte (die Übersetzungen finden sich im Anhang der "Cahiers") und versuchte, immer tiefer in die Weisheitslehren der altindischen Kultur einzudringen. Dass sie gleichzeitig die Quellen ihrer eigenen - jüdischen - Herkunftskultur kaum zu verstehen versuchte, diese sogar leugnete, macht die besondere Tragik ihres epistemologischen *und* existentiellen Weges aus. Die "Cahiers" legen auch davon Zeugnis ab.

Maja Wicki

Berichtigung

In Heft 23 hat auf S.161 eine Verwechslung der beiden Spalten den Sinnzusammenhang der Anmerkungen von M.Züfle arg entstellt. Die zweite Spalte muss an der Stelle der ersten stehen und gelesen werden. Wir bitten um Entschuldigung.