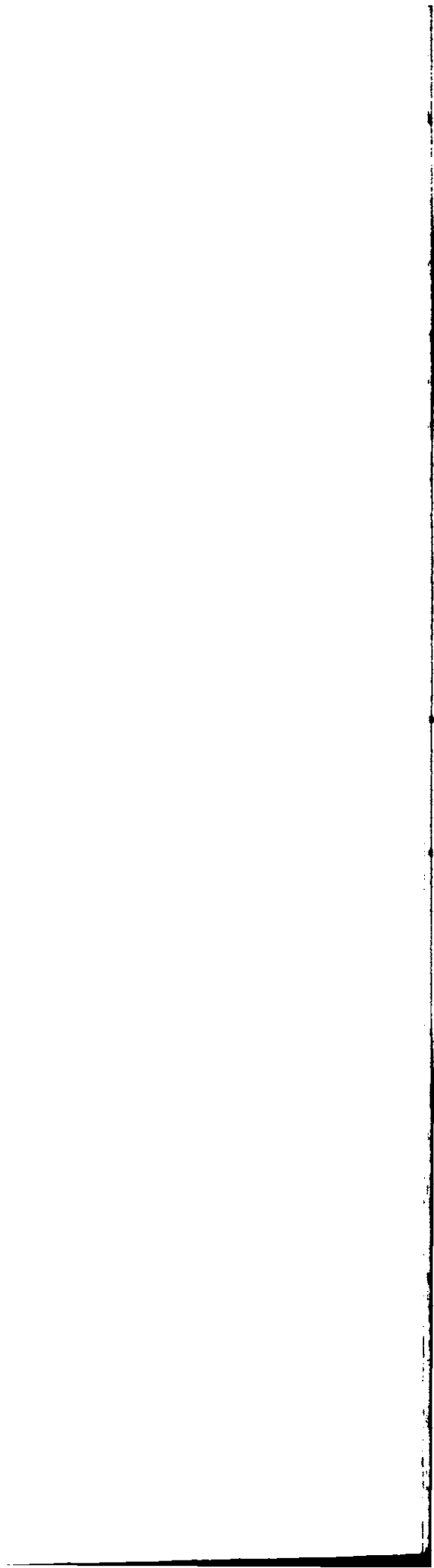


Zygmunt Bauman

Ansichten der Postmoderne





Zygmunt Bauman

Ansichten der Postmoderne

Aus dem Englischen von Nora Rätzel

3

ARGUMENT-SONDERBAND NEUE FOLGE BAND 239

Originaltitel: *Intimations of Postmodernity*
© 1992 by Routledge/London
Lektorat: Michael Haupt

2/0

Die Deutsche Bibliothek CIP Einheitsaufnahme

Zygmunt Bauman:

Ansichten der Postmoderne / Zygmunt Bauman

Aus dem Englischen von Nora Rähzel

1. Aufl. Hamburg; Berlin: Argument Verl., 1995.

(Argument Sonderband; N.F., AS 239)

ISBN 3 88619 239 3

Alle Rechte vorbehalten

© Argument Verlag 1995

Argument Verlag, Rentzelstraße 1, 20146 Hamburg

Umschlag nach Entwürfen von Wolfgang Geisler unter Verwendung
einer Fotografie von Zygmunt Bauman

Textfassung durch die Übersetzerin

Fotosatz: Steinhardt, Berlin

Druck: Alfa Druck, Göttingen

Inhalt

Einleitung

Die Wiederverzauberung der Welt, oder: Wie kann man die Postmoderne erzählen?	5
--	---

Erstes Kapitel

Gesetzgeber und Interpretieren	28
--------------------------------------	----

Zweites Kapitel

Soziologische Reaktionen auf die Postmoderne	54
--	----

Drittes Kapitel

Die diskursive Formation der Soziologie verändert sich	98
--	----

Viertes Kapitel

Gibt es eine postmoderne Soziologie?	123
--	-----

Fünftes Kapitel

Philosophische Verwandtschaften der postmodernen Soziologie	145
---	-----

Sechstes Kapitel

Die Welt, wie Baudrillard sie sieht	181
---	-----

Siebtes Kapitel

Kommunismus: eine Obduktion	189
-----------------------------------	-----

Achtes Kapitel

Ohne Alternative leben	209
------------------------------	-----

Neuntes Kapitel

Eine soziologische Theorie der Postmoderne	221
--	-----

Anhang

Soziologie, Postmoderne und Exil:	
-----------------------------------	--

Interview mit Zygmunt Bauman	241
------------------------------------	-----

Literaturverzeichnis	265
----------------------------	-----



Einleitung

Die Wiederverzauberung der Welt, oder: wie kann man die Postmoderne erzählen?

Postmoderne bedeutet für viele Leute viele verschiedene Dinge. Sie kann ein Gebäude sein, das die »Regeln«, die vorschreiben, was zusammenpaßt und was unbedingt vermieden werden sollte, um die funktionale Logik von Stahl, Glas und Beton zu bewahren, arrogant mißachtet. Sie kann ein Werk der Phantasie sein, das sich dem Unterschied zwischen Malerei und Bildhauerei, zwischen Stilen und Genres, zwischen Galerie und Straße, zwischen Kunst und allem übrigen widersetzt. Postmoderne bedeutet ein Leben, das verdächtig nach einer Fernsehserie aussieht, und ein Dokumentar-Drama, das sich nicht bemüht, das Ausgedachte von dem zu trennen, was »wirklich geschah«. Postmoderne ist ein Freibrief, zu tun wozu man Lust hat, und eine Empfehlung, nichts von dem, was man selbst tut oder was andere tun, allzu ernst zu nehmen. Sie ist die Geschwindigkeit, mit der die Dinge sich verändern und das Tempo, in dem die Stimmungen einander folgen, so daß sie keine Zeit haben, zu Dingen zu versteinern. Sie ist die Aufmerksamkeit, die gleichzeitig in alle Richtungen gelenkt wird, so daß sie sich auf nichts länger konzentrieren kann und nichts wirklich eingehend betrachtet wird. Sie ist ein Einkaufszentrum, vollgestopft mit Waren, deren Gebrauchswert vor allem in dem Hochgefühl liegt, den ihr Kauf verschafft; und eine Existenz, die einer lebenslangen Gefangenschaft im Einkaufszentrum gleicht. Postmoderne ist die erregende Freiheit, jedes beliebige Ziel zu verfolgen und die verwirrende Unsicherheit darüber, welche Ziele es wert sind, verfolgt zu werden, und in wessen Namen man sie verfolgen sollte.

Die Postmoderne ist all das und vieles mehr. Aber sie ist auch – vielleicht mehr als alles andere – ein *Geisteszustand*. Genauer: ein Zustand jener Geister, die die Gewohnheit haben (oder ist es ein Zwang?) über sich selbst nachzudenken, in ihrem eigenen Innern zu forschen und darüber zu berichten, was sie dort gefunden haben: sie ist ein Zustand, in dem sich Menschen befinden, die philosophieren, über das Soziale nachdenken oder Kunst schaffen – all jene Menschen, auf die wir angewiesen sind, wenn wir in nachdenklicher Stimmung sind oder nur für

einen Moment innehalten, um herauszufinden, ob wir uns bewegen oder bewegt werden.

Sie ist ein Geisteszustand, der sich vor allem durch seine alles ver-spottende, alles aushöhlende, alles zersetzende *Destruktivität* auszeichnet. Es scheint zuweilen, als sei der postmoderne Geist die Kritik im Augenblick ihres definitiven Triumphes: eine Kritik, der es immer schwerer fällt, kritisch zu sein, weil sie alles, was sie zu kritisieren pflegte, zerstört hat. Dabei verschwand die schiere Notwendigkeit der Kritik. Es ist nichts übriggeblieben, wogegen man sich wenden könnte. Die Welt und das Leben auf dieser Welt sind selbst zu einer unaufhalt-samen, obsessiven Selbstkritik geworden – zumindest scheint es so. Ebenso wie die moderne Kunst in ihrer Besessenheit, die moderne Rea-lität zu zensieren, darin endete, den Gegenstand ihrer Kritik auseinan-derzunehmen (Malerei endete mit einer leeren Leinwand, Schreiben mit einer leeren Seite, Musik mit Lautlosigkeit¹, im verzweifelten Versuch, die Arbeit des Künstlers zu purifizieren, grub Walter de Maria ein tiefes Loch in der Nähe von Kassel, Yves Klein lud die Kunstkenner zu einer privaten Führung durch weiße Galeriewände ein, Robert Barry vermit-telte seine künstlerischen Ideen telepathisch, um die vergiftende Fäule der Worte und der Farben zu umgehen und Rauschenberg verkaufte die gelöschten Zeichnungen seiner Künstler-Freunde [vgl. Gablik 1984]), so wendet sich die kritische Theorie gegen ein Objekt, das ihr keinen Widerstand mehr entgegensetzen scheint; ein Objekt das aufge-weiicht, geschmolzen und so flüssig geworden ist, daß das scharfe Mes-ser der Kritik es durchschneidet, ohne durch irgend etwas gebremst zu werden. In Grotesken, die niemandem ein Lächeln hervorlocken, ver-spotten sich vergangene Tragödien selbst. Wie lächerlich scheint der Versuch, den Gang der Geschichte zu ändern, wenn keine Macht auch nur andeutet, der Geschichte eine Richtung geben zu wollen. Wie müßig scheint die Anstrengung nachzuweisen, daß, was als wahr gilt, falsch ist, wenn nichts den Mut und das Stehvermögen hat, sich für alle Indi-viduen und alle Zeiten als wahr zu erklären. Wie possenhaft scheint es,

1 In ihrem verzweifelten Versuch, die Verbindungen zu der Welt zu durchschneiden, die sie mißbilligt, zerstört die moderne Kunst systematisch alles was diese Welt akzeptieren, absorbieren und für ihre Zwecke gebrauchen könnte: sie »zerstört die Figur, läßt sie fal-len, kommt beim Abstrakten an, bei der weißen Leinwand, bei der zerfetzten Leinwand, der verkohlten Leinwand. In der Architektur und den bildenden Künsten wird es der Vorhang als Wand sein, das Gebäude als Stahl, aus bloßen Rohren konstruiert, minimal art, in der Literatur die Zerstörung des Redeflusses, die burroughsartige Collage, das Schweigen, die weiße Seite; in der Musik der Übergang von der Atonalität zum Lärm, zur absoluten Lautlosigkeit (in diesem Sinne ist der frühe Cage modern). Aber der Au-genblick kommt, an dem die Avantgarde (die Moderne) nicht weiter gehen kann... (Calinescu 1987: 176f).

für authentische Kunst zu streiten, wenn man nichts mehr aus Versehen fallen lassen kann, ohne daß der fallengelassene Gegenstand zur Kunst erklärt wird. Was für eine Quichotterie, die verzerrte Darstellung der Realität zu entlarven, wo keine Realität mehr behauptet, realer zu sein als ihre Darstellung. Wie eitel scheint es, in einer Welt, in der alles geht, Menschen zu ermahnen, dorthin – statt anderswohin zu gehen.

Der postmoderne Geisteszustand ist der radikale (obgleich sicherlich unerwartete und aller Wahrscheinlichkeit nach unerwünschte) Sie der modernen (also dem Wesen nach kritischen, ruhelosen, unbefriedigten, unersättlichen) Kultur über die moderne Gesellschaft, die sie durch die radikale Nutzung aller ihrer Potentiale zu verbessern trachtete. Viele kleine siegreiche Schlachten summierten sich zu einem siegreichen Krieg. In rastlosen, sturen Emanzipationsbemühungen wurde eine Hürde nach der anderen genommen, eine Schranke nach der anderen durchbrochen und eine Plombe nach der anderen zerstört. Jeden Augenblick geriet eine bestimmte Einschränkung, ein besonders schmerzhaftes Verbot unter Beschuß. Das Ergebnis war schließlich eine *universelle Demontage machtgestützter Strukturen.* Unter den Trümmern der alten, ungeliebten Ordnung ist jedoch keine neue, bessere Ordnung aufgetaucht. Die Postmoderne (und in dieser Hinsicht unterscheidet sie sich von der Moderne, deren rechtmäßige Erbin und Folge sie ist) strebt nicht danach, eine Wahrheit durch die andere, einen Schönheitsmaßstab durch einen anderen, ein Lebensideal durch ein anderes zu ersetzen. Statt dessen teilt sie die Wahrheit, den Maßstab und das Ideal in solche ein, die schon dekonstruiert sind und solche, die gerade dekonstruiert werden. Sie bereitet sich auf ein Leben ohne Wahrheiten, Maßstäbe und Ideale vor. Sie wird oft kritisiert, weil sie nicht positiv genug ist, weil sie überhaupt nicht positiv ist, weil sie nicht positiv sein will, weil sie Positivität als solche schon verächtlich abtut, weil sie den Dolch der Unfreiheit in jedem Gewande heiliger Rechtschaffenheit oder bloß gelassener Selbstsicherheit wittert. Der postmoderne Geist scheint alles zu verurteilen und nichts vorzuschlagen. Zerstörung scheint das einzige Geschäft zu sein, von dem er etwas versteht, Destruktion die einzige Konstruktion, die er anerkennt. Die Zerstörung erzwungener Einschränkungen und geistiger Blockaden ist sein letztendlicher Zweck und das Ziel der Emanzipationsanstrengungen; die Wahrheit und das Gute, sagt Rorty, können für sich selbst sorgen, sobald wir für genügend Freiheit gesorgt haben.

Hat der postmoderne Geist einmal seinen selbstreflektierenden, philosophischen Tag, hält er seinen Kritikern entgegen, er sei die ganze Zeit über, entgegen allem Anschein, nicht mit einer »destruktiven Destruktion«

sondern mit einer *konstruktiven* beschäftigt gewesen. Er habe gewissermaßen Aufräumarbeiten geleistet. Indem er der bloß scheinbaren Wahrheit abschwört, ihre vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, ihre akzeptierten, versteinerten Versionen zerschlägt, legt er die Wahrheit in der reinen Form frei, die von der modernen Anmaßung bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt und verzerrt worden ist. Mehr noch: die Zerstörung deckt die *Wahrheit aller Wahrheiten* auf, die Wahrheit, die in der Sache selbst liegt und nicht in den gewalttätigen Handlungen, die sich auf sie richten; die Wahrheit, die unter der Herrschaft der gesetzgebenden Vernunft zur Lüge wurde. Die echte Wahrheit ist immer schon da, bevor ihre mühselige Konstruktion begonnen hat; sie wird auf dem gleichen Boden wieder errichtet, auf dem die kunstvollen Anlagen erbaut wurden: angeblich, um sie darzustellen, in Wirklichkeit jedoch, um sie zu verbergen und zu unterdrücken.

Für diese Zerstörung falscher Vorwände, wie sie der postmoderne Geist zu vollbringen beansprucht, gilt die »zweite kopernikanische Revolution« Heideggers oft als Archetyp und Trendsetter. Seit *Sein und Zeit* 1927 erschien, wurde, wie Paul Ricœur erklärt, Verstehen erkannt als »eine Form des Seins, bevor die Form des Wissens definiert ist. Es besteht im wesentlichen in der Fähigkeit des *Daseins** seine ureigensten Fähigkeiten in die fundamentale Situation des In-der-Welt-Seins zu projizieren.« Heideggers fruchtbare Einsicht ist von seinen Nachfolgern aufgegriffen und auf vielfältige Weise benutzt worden – zum Beispiel von Gadamer, der meinte, Diltheys besorgte Frage durch Heideggers Brille neu untersuchen zu müssen. Die Frage wurden in drei Bereichen überprüft:

»... im Bereich der Kunst, wo unser Festhalten an der ästhetischen Realität unserem distanzierten Geschmacksurteil vorangeht; im Bereich der Geschichte, wo das Bewußtsein, dem Wirken der Geschichte ausgesetzt zu sein, den Objektivationen der dokumentierenden Geschichtsschreibung vorangeht; im Bereich der Sprache, wo der universelle linguistische Charakter der menschlichen Erfahrung aller linguistischen, semiotischen und semantischen Methodologie vorangeht.« (Leenhardt und Picht 1990: 173f)

Alles in allem kann man behaupten, die Postmoderne gebe der Welt zurück, was die Moderne ihr in ihrer Anmaßung genommen hat; sie verzaubere die Welt wieder, die die Moderne mit aller Kraft zu entzaubern suchte. Es ist die moderne künstliche Anlage, die zerstört wurde; der moderne Dünkel der bedeutungs- und gesetzgebenden Vernunft, der

* Alle mit * markierten Worte sind im Original deutsch. Anmerkungen der Übersetzerin sind kursiv gesetzt.

bloßgelegt, verurteilt und der Schande preisgegeben wurde. Es ist diese Anlage und es ist diese Vernunft, die Vernunft der Anlage, die vor dem Gericht der Postmoderne angeklagt ist.

Für die Moderne war der Krieg gegen Mystik und Magie ein Befreiungskrieg, der zur Unabhängigkeitserklärung der Vernunft führte. Es war diese Kriegserklärung, die aus der unbearbeiteten, rohen Welt eine Feindin machte. Wie bei allen Genoziden mußte die Welt der Natur (im Unterschied zum Haus der Kultur, das die Moderne sich zu bauen anschickte) enthauptet werden, um ihr den autonomen Willen und die Widerstandskraft zu rauben. In diesem Krieg ging es um das Recht auf Initiative und auf die Urheberschaft von Handlungen, um das Recht, Meinungen zu äußern und Erzählungen zu entwerfen. Um die Einsätze zu gewinnen, um sie alle und ein für allemal zu gewinnen, mußte die Welt *entspiritualisiert*, entseelt werden, es mußte ihr die *Subjektfähigkeit* abgesprochen werden.

Diese Entzauberung der Welt war die Ideologie, die ihre Subordination begründete; gleichzeitig war sie eine Absichtserklärung, mit der die Welt denen gefügig gemacht werden sollte, die das Recht, zu wollen errungen hatten. Sie war eine Legitimation von Praktiken, die lediglich von diesem Willen als dem unangefochtenen Maßstab für Sittlichkeit geleitet wurden. Gemäß dieser Ideologie und der Praxis, die sie legitimierte und reflektierte, befand sich alles Geistige auf der einen und alle Materie auf der anderen Seite. Die Welt war *Objekt willentlichen Handelns*: Rohstoff für ein Werk, das nach Entwürfen des Menschen angeleitet und geformt wurde. Sinn und Entwurf wurden eins. Sich selbst überlassen, hatte die Welt keinen Sinn. Nur der Entwurf des Menschen flößte ihr Sinn und Zweck ein. So wurde die Erde zum Lager für Erze und andere »natürliche Ressourcen«, Wald verwandelte sich in Holz, und Wasser – je nach den Umständen – in eine Energiequelle, einen Wasserweg oder ein Lösungsmittel für Unrat. Die Verbindung, die man zwischen Erde, Wald und Wasser entdecken kann, läßt sich zwischen Erzen, Holz und Müllschlucker nur schwer wahrnehmen; die neuen Inkarnationen wurden entsprechend ihren unterschiedlichen und voneinander entfernten Funktionen und Zwecken parzelliert, und ihre einst unmittelbaren Verbindungen mußten sich nun ausschließlich der Logik dieser Zwecke unterordnen. Und in dem Maße, in dem die Welt »entseelter« wurde, wurden die Menschen »naturförmiger«, so daß ihre Subjektivität, diese urzeitliche »Gegebenheit« ihrer Existenz, geleugnet, und sie selbst empfänglich gemacht werden konnten für instrumentelle Bedeutungen; sie wurden wie Holz und Wasserwege, statt wie Wälder und Seen. Ihre Entzauberung erwuchs, ebenso wie die der Welt insgesamt,

aus dem Zusammentreffen der planenden Haltung mit der Strategie instrumenteller Rationalität. Die Errungenschaft dieses Zusammentreffens war eine Welt, gespalten in ein mit Willen begabtes Subjekt und in ein willenloses Objekt; in einen privilegierten Handelnden, dessen Wille zählte und in den Rest der Welt, deren Wille nicht zählte weil er ge- leugnet oder mißachtet wurde. Gegen diese Entzauberung der Welt richtet sich die postmoderne Wieder-verzauberung.

Die Moderne, oder Struktur, verzweifelt gesucht

Die Art von Gesellschaft, die im nachhinein modern genannt wurde, entstand infolge der Entdeckung, daß die menschliche Ordnung verletzlich und kontingent und nicht auf verlässlichem Grund und Boden gebaut ist. Diese Entdeckung war schockierend. Die Reaktion auf den Schock waren der Traum und das Bestreben, die Ordnung stabil und verbindlich zu machen und sie auf verlässlichem Grund zu errichten. Die Kontingenz wurde problematisiert und zur Feindin gemacht, die Ordnung zur Aufgabe. Der »rohe« menschliche Zustand wurde entwertet und dämonisiert. Die Reaktion auf den Schock entfesselte einen unablässigen Drang, die Eigenmächtigkeit zu beseitigen und die Spontaneität zu vernichten. In Wirklichkeit war es die begehrte Ordnung selbst, die von vornherein alles, wofür sie keinen Raum und keine Zeit hatte, als kontingent und bodenlos konstruierte. Der Traum von der Ordnung und die Praxis des Ordnen konstituieren die Welt – ihr Objekt – als Chaos. Und natürlich als Herausforderung, als einen zwingenden Grund zu handeln.

Die Entdeckung der Kontingenz war keine besondere Meisterleistung der Vernunft. Was auf der Hand liegt, sieht man nicht, und noch viel weniger denkt man daran, bis es abgewirtschaftet hat und einen im Stich läßt. Regelmäßigkeit stellt man sich nicht vor, es sei denn, man wird vom Unvorhergesehenen aufgeschreckt, Monotonie bemerkt man nicht, bis die Art und Weise, in der die Dinge sich gestern bewegten, kein zuverlässiger Maßstab für ihr morgiges Verhalten mehr ist. Kontingenz wurde *gleichzeitig* mit der Erkenntnis entdeckt, daß man etwas tun muß, wenn man will, daß die Dinge regelmäßig, wiederholbar und voraussehbar sind, sie werden nicht von selbst so sein. Das Bewußtsein für die Kontingenz der Welt und die Vorstellung von Ordnung als einem Ziel und einem Ergebnis der *Praxis des Ordnen* wurden gleichzeitig geboren, als Zwillinge, vielleicht sogar als siamesische Zwillinge.

Die Auflösung der sozial überwachten Routine (theoretisch gefaßt als vorbestimmte Ordnung des Seins) hätte eine erregende Erfahrung sein

können. Aber sie entfesselte auch eine bisher unbekannte Angst. Die Schwächung der Routine war ein Segen der Freiheit für die Starken und Selbstbewußten; sie war ein Fluch der Unsicherheit für die Schwachen und Zaghafte. Die Heirat zwischen Freiheit und Unsicherheit war arrangiert und die Ehe wurde in der Hochzeitsnacht vollzogen; alle nachfolgenden Scheidungsversuche erwiesen sich als vergeblich, sie blieb seitdem in Kraft.

Die Renaissance feierte den Zusammenbruch der alles vorbestimmenden (und deshalb nur bei ihrem Zusammenbruch sichtbaren) Ordnung als Befreiung. Der Rückzug Gottes bedeutete den triumphalen Einzug des Menschen. In Pico della Mirandas Darstellung sagt der Heilige Schöpfer zu Adam: »Du sollst Dein eigener freier Schöpfer und Bezwingler sein; Du kannst zum Tier degenerieren und durch Dich selbst zu einer gottgleichen Existenz wiedergeboren werden... Du allein hast die Macht Dich zu entwickeln und nach Deinem eigenen freien Willen zu wachsen.«² Diese Art der Freiheit hatte man zuvor, sofern man überhaupt über sie nachdachte, für eine göttliche Eigenschaft gehalten. Jetzt war sie menschlich; aber sie war menschlich aufgrund einer göttlichen Ordnung (die einzige Einweisung, die Gott den Menschen gegeben hatte), sie war auch die Pflicht des Menschen. Freiheit war eine Chance voller Verpflichtungen. Es war nun die Aufgabe des Menschen »als ein gottgleiches Wesen wiedergeboren zu werden«. Dies war eine lebenslange Aufgabe, bei der keine Hoffnung auf Rast winkte. Nur das Äußerste konnte befriedigen und das Äußerste konnte nur *Vollkommenheit* sein. Leon Battista Alberti hat sie als die Harmonie beschrieben, die entsteht, wenn alle Teile so zusammengesetzt sind, daß nichts hinzugefügt, nichts weggelassen oder verändert werden kann, ohne das Ergebnis zu verschlechtern. Menschliche Schaffensfreiheit und Selbsterschaffung bedeutete, daß keine Unvollkommenheit, keine Häßlichkeit und kein Leiden mehr ein Recht auf Existenz oder gar auf Legitimität einklagen konnte. Es war die Kontingenz des Unvollkommenen, die das Verlangen nach Vollkommenheit antrieb. Und Vollkommenheit konnte nur durch Taten erreicht werden: sie war das Ergebnis mühsamen »Zusammensetzens«. Das Leben, einst eine Frage von Vorsehung und Erleuchtung, hatte sich in ein Objekt von *techné* verwandelt. In die erste Erfahrung von Freiheit war der Drang, die Welt neu zu

2 Otto Rank, der Mirandola zitiert, fügt dem Begriff des aus der Renaissance Erfahrung geborenen menschlichen Genies einen psychologischen Kommentar hinzu. Er interpretiert den Begriff als »Apotheose des Menschen als kreative Persönlichkeit; die religiöse Ideologie (die die Glorie Gottes anschaut) wird auf den Menschen selbst übertragen. Der Mensch übernimmt die Rolle des göttlichen Helden« (Rank 1932: 24).

erschaffen, bereits eingepflanzt. Die Angst vor dem Chaos, das die Welt überwältigen würde, wenn die Suche nach Vollkommenheit aufgegeben, oder sogar nur in einem Augenblick der Unaufmerksamkeit nachlassen würde, trieb ihn zu wucherndem Wachstum.

Die reine, wolkenlose Feier dauerte daher nicht lange; sie war nur ein kurzes Zwischenspiel zwischen dem Göttlichen und den von Menschen gemachten Befehlen, zwischen *dem Wesen, das man war* und dem *Aus-sich-selbst-das-machen-was-man-sein-sollte*. Erasmus, Mirandola, Rabelais oder Montaigne trennte von Descartes oder Hobbes nicht mehr als eine Generation. Und die Feier war beschränkt auf die wenigen Glücklichen, die sich, dank der Anhäufung beträchtlicher Ressourcen, darein vertiefen konnten, »sich selbst zu formen«. Das Recht auf solchen Reichtum wurde noch nicht infrage gestellt und man konnte ihn deshalb genießen, ohne sich dabei Sorgen um Grundlagen machen zu müssen. (Die Feiern sollten allerdings nicht lange andauern, und sie konnten nicht universell sein, denn die Grundlagen sollten sich als schwankend oder gänzlich fehlend herausstellen, die Ressourcen austrocknen, und der Versuch, ihren ungehinderten Fluß zu sichern, sollte mit dem Recht in Konflikt geraten, die eigene Kontingenz zu genießen.)

Während dieses kurzen Zwischenspiels und unter jenen, die die süßen Früchte des plötzlichen Zusammenbruchs machtgestützter Sicherheiten kosten konnten, wurde Vielfältigkeit nicht nur als menschliches Schicksal akzeptiert, sondern liebevoll umarmt und als Zeichen und Bedingung wahrer Menschlichkeit gepriesen. Offenheit, die Bereitschaft, von der Verdammung der anderen abzusehen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, statt die Antagonisten zu bekämpfen, kognitive und emotionale Bescheidenheit, sich zufrieden geben mit dem Glaubwürdigen, statt dem Absoluten nachzujagen – das waren die bemerkenswerten Merkmale der humanistischen Kultur (aus den Höhen moderner Ambitionen sollte sie später als »Pyrrhonische Krise«³ betitelt werden, als ein Augenblick der Schwäche vor der Wiedergeburt der Stärke), die trotz aller praktischen Absichten und Zwecke bald für die nächsten Jahrzehnte in staubigen Bibliotheken verschwinden sollte. Harte politische Realitäten im Gefolge religiöser Kriege und der endgültige Zusammenbruch der feudalen Ordnung brachten es mit sich, daß die Vielfalt des Lebens und die Relativität der Wahrheiten zum großen Teil ihre Attraktivität verloren und nicht mehr lobenswert erschienen. Aufgeklärte und weniger aufgeklärte Herrscher machten sich daran, die Ordnung der Dinge (von den gesalbten Monarchen der Vergangenheit dummerweise

3 Vgl. ausführlich zur Pyrrhonischen Krise Kapitel 5 in diesem Band.

dem Verfall überlassen) ihrem eigenen Willen und ihren eigenen Entwürfen gemäß, neu zu errichten. Von den Wachtürmen der neuen ambitionierten Mächte aus glied die Vielfältigkeit eher dem Chaos, der Skeptizismus der Begriffsstutzigkeit und die Toleranz der Subversion. Sicherheit, Ordnung und Homogenität standen nun auf der Tagesordnung.

Es folgte ein langes (etwa drei Jahrhunderte währendes) Zeitalter der *Cosmopolis* (um den von Stephen Toulmin jüngst geprägten, treffenden Begriff zu benutzen). In der Cosmopolis reichten sich die Vision der Visionäre und die Praxis der Praktiker die Hände: das geistige Modell eines geordneten Universums verband sich mit der ordnenden Geschäftigkeit der Politiker. Die Vision einer hierarchischen Harmonie spiegelte sich in den unbestrittenen und unbestreitbaren Verkündigungen der Vernunft wie in einem Spiegel. Die Praxis bestand darin, diese mit den Zeichen der unbestrittenen und unbestreitbaren Vernunft markierten Verkündigungen zu verbreiten. Wie der »Menschenstaat« des Heiligen Augustinus die Herrlichkeit des »Gottesstaates« widerspiegelte, so reflektierte der moderne, obsessiv Gesetze erlassende, definierende, strukturierende, segregierende, klassifizierende, registrierende und universalisierende Staat die Pracht der universellen und absoluten Wahrheit. Wer immer die augustinische Ehe zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen in Frage stellte, konnte nur im Namen des Bösen und des Teufels sprechen; wer immer die moderne Ehe zwischen der absoluten Wahrheit und der absoluten Macht in Frage stellte, konnte nur im Namen der Unvernunft und des Chaos sprechen. Der Dissens war diskreditiert und delegitimiert, noch bevor er ausgesprochen worden war – und zwar durch die Absolutheit des herrschenden Syndroms, durch den Universalismus seiner verkündeten Ambitionen und durch die Vollständigkeit seiner Herrschaft. Die neue Sicherheit hatte Skepsis als Ignoranz oder bösen Willen definiert, Differenz als fossile Rückständigkeit oder als ein Rudiment längst vergangener Schande, das sich von geliehener Zeit nährte.⁴ In einer gelungenen Wendung heißt es bei Harry Redner: »So wie Gott in der Sprache des Glaubens nicht geleugnet

4 In einer scharfsinnigen Studie über den Gebrauch der Zeit durch die moderne Macht vermerkt Fabian, daß »Geopolitik ihre ideologischen Grundlagen in Chronopolitik hat« (1983: 144). Die moderne Sichtweise verweigert jeder Lebensform, die nicht mit ihr identisch ist, die »Zeitgleichheit«; sie konstruiert das Andere ihres eigenen Selbst als »in einer anderen Zeit lebend«. Das Mittel der allochronischen Distanzierung (Fabians Begriff) scheint eine Variante eines allgemeineren Hilfsmittels zu sein: Das andere in einer Weise zu konstruieren (zu definieren), die a priori über seine Minderwertigkeit, mehr noch, seine Vergänglichkeit und seinen (bis zum Verschwinden) illegitimen Status entscheidet. In einem Jahrhundert des vorwärtsgerichteten, vernunftgelenkten Marsches in den Fortschritts, war die Beschreibung des anderen als veraltet, rückschrittlich, obsolet, primitiv und durch und durch »prä « gleichbedeutend mit einer solchen Entscheidung.

oder auch nur ernsthaft in Frage gestellt werden kann, so hat in der Sprache des Fortschritts der Fortschritt selbst diesen Status« (1982: 30).⁵

Die Andersartigen – die Eigenartigen und die Unbekümmerten – wurden damit unehrenhaft aus der Ordnungs- und Fortschrittsarmee entlassen (in den Worten Comtes, die Armee geordneten Fortschritts und fortschrittlicher Ordnung). Die Degradierung war unmißverständlich, vollständig und unwiderruflich. Es gab wirklich keinen guten Grund, die Anderen zu tolerieren, die schon der Definition nach gegen die Wahrheit rebellierten. Wie Spinoza ganz richtig bemerkt hat: wenn ich die Wahrheit kenne und du unwissend bist, ist es meine moralische Pflicht, dich dazu zu bringen, dein Denken und deine Lebensweise zu ändern; sich dem zu entziehen wäre grausam und selbstsüchtig. Die Moderne war nicht nur der Machttrieb des westlichen Mannes; sie war auch seine *Mission*, Beweis seiner moralischen Rechtschaffenheit und Grund seines Stolzes. Vom Standpunkt der auf Vernunft begründeten menschlichen Ordnung ist Toleranz unpassend und unmoralisch.

Die neue, moderne Ordnung begann als verzweifelte Suche nach Struktur in einer Welt, die plötzlich von jeder Struktur entblößt war. Utopien, die auf dem langen Marsch zur Herrschaft der Vernunft als Leuchtfeuer dienten, stellten sich eine Welt ohne Randexistenzen, Reste, Unerklärliches vor – ohne Dissidenten und Rebellen; eine Welt in der, wie in der gerade zurückgelassenen, jeder eine Arbeit haben und begierig sein würde, zu tun, was er tun mußte: Das *ich will* und *ich muß* würden verschmelzen. Wo in der verlorenen Welt einst blindes Schicksal geherrscht hatte, setzte man in der vorgestellten Welt den Auftrag ein. Die auszuführenden Arbeiten wurden jetzt einem umfassenden, von den Vertretern der Vernunft entwickelten, Plan entnommen; in der kommenden Welt ging der Plan der Ordnung voran. Die Menschen wurden nicht in ihren Platz hineingeboren: sie mußten trainiert, gedrillt oder angetrieben werden, um

5 Redner resümiert den Prozeß, der dann folgte: »Die Geschichte, wie wir Europäer begannen, einen beispiellosen Drang zur Macht zu entwickeln, die wir Fortschritt nannten, ist wohl bekannt. ... Alle anderen Gesellschaften und Kulturen wurden niedergewalzt oder ausgelöscht oder gezwungen, an unserem Wettrennen um den Fortschritt teilzunehmen; am Ende werden uns einige vielleicht überholen. Alle natürlichen und menschlichen Ressourcen wurden unserer Verfügungsgewalt unterstellt, um unserem souveränen Willen gemäß umgestaltet werden. Dieser bewußte Machtdrang wurde gerechtfertigt im Namen einer unbegrenzten Zukunft des Menschen.« (1982: 13) Die theoretisch/praktische Haltung, welche die Moderne definiert, beschrieb Redner als »... eine Form systematischer Beherrschung, Kontrolle und Beseitigung von Dingen, die zunächst gegen die Natur gerichtet war, von der [Menschen] nun aber meinen, sie wende sich gegen sie selbst und raube ihnen ihre menschliche Natur... Folgen sie ihren eigenen Plänen, können sie sich selbst irrelevant, sogar überflüssig machen und sich auf diese Weise selbst beseitigen.« (Ebd.: 5)

die Plätze zu finden, die zu ihnen paßten und zu denen sie paßten. Kein Wunder, daß Utopien Architektur und Stadtplanung sowohl als Vehikel, wie als übergreifende Metapher für die vollkommene Welt wählten, die keine Außenseiter und daher auch keine Unordnung kannte; wie sehr diese Utopien sich auch im einzelnen voneinander unterschieden, alle beschrieben sie in liebevollen Details die sorgfältig abgeteilten und streng funktionalen Stadtviertel, die gerade, reine Geometrie der Straßen und Plätze, die Hierarchie der Räume und Gebäude, die in ihren vorgeschriebenen Ausmaßen und ihrer Schmucklosigkeit, die staatliche Souveränität der sozialen Ordnung spiegelten. In der Stadt der Vernunft sollte es keine gewundenen Straßen, keine Sackgassen und keine unbewachten, dem Zufall überlassenen Orte geben – und daher keine Vagabunden, Landstreicher oder Nomaden.

In dieser vernünftig entworfenen Welt ohne schäbige Straßen, dunkle Gegenden oder Sperrbezirke, *mußte die Ordnung gemacht werden, es gab keine andere Ordnung*. Daher der Drang, die Verzweiflung: in der Welt würde nur soviel Ordnung sein, wie wir in ihr schaffen könnten. Das wichtigste (und sogar einzigartige) Unterscheidungsmerkmal der Moderne ist eine Praxis, die aus der Überzeugung hervorgeht, es könne nur eine von Menschen geschaffene, daher künstlich bleibende, dem wildwüchsigen Zustand von Menschen und Dingen aufgezwungene Ordnung geben, die daher immer verletzlich sei und ständige polizeiliche Überwachung und Kontrolle brauche. Von nun an würde es keine Ruhepause, kein Nachlassen der Wachsamkeit geben. Der ordnende Impuls würde durch die niemals zu zerstreue Angst vor dem Chaos immer neue Nahrung erhalten. Der Deckel der Ordnung würde nie schwer genug sein und nie fest genug sitzen. Die einmal angetretene Flucht aus der Wildnis würde niemals enden.

In einer neueren Untersuchung hat Stephen L. Collins den Scheinwerfer auf »Hobbes' Problem« den Inbegriff des modernen Geistes gerichtet:

»Hobbes war klar, daß eine Welt im Fluß natürlich war und daß Ordnung geschaffen werden mußte, um das Natürliche zu bändigen....die Gesellschaft ist nicht länger eine transzendente, eindeutige Widerspiegelung von etwas, das jenseits ihrer selbst, ihr äußerlich, schon vorab definiert ist und die Existenz hierarchisch ordnet. Sie ist jetzt eine nominale Einheit, geordnet von einem souveränen Staat, der sein eigener Repräsentant ist.... [Vierzig Jahre nach Elisabeths Tod] hielt man Ordnung nicht für natürlich, sondern für künstlich, vom Menschen geschaffen und offensichtlich politisch und sozial. ...Ordnung mußte entwickelt werden, um das zu bändigen, was allgegenwärtig (d.h. im Fluß) erschien. ... Ordnung wurde eine Sache der Macht und Macht eine Sache des Willens, der Gewalt und der Berechnung ... Die Überzeugung, das Commonwealth sei, ebenso wie die Ordnung, ein Produkt des Menschen war grundlegend für die gesamte neue Konzeption von Gesellschaft.« (1989: 28f)

Ordnung zu schaffen bedeutet weder, die Differenzen zu kultivieren, noch sie auszurotten. Es bedeutet, sie zu *genehmigen*. Und dies erfordert eine *genehmigende Behörde*. Nicht genehmigte Differenzen werden illegalisiert: das ist die andere Seite der Medaille. Ordnung kann nur eine alles einschließende Kategorie sein. Sie muß zudem immer ein Kampfplatz bleiben, von Feinden umgeben und an allen ihren Grenzen Kriege führend. Die Hauptfeindin ist die nicht genehmigte Differenz: Eine Feindin, die schließlich besiegt wird – eine zeitweilige Feindin, ein Beweis für den unzureichenden Einsatz und/oder die unzureichenden Ressourcen der kämpfenden Ordnung (für die frühen modernen Denker – könnte man in den Worten von Peter Bolla wiederholen – »verweisen die heterogenen Erfahrungen in der Wirklichkeit auf eine Reihe von Differenzen, die angeglichen werden müssen, die durch Vergleich und Verschmelzung in einem einheitlichen Subjekt homogenisiert werden müssen« [1989: 285])⁶. Die subversive Macht der *ungenehmigten* Differenz liegt eben genau in ihrer *Spontaneität*, also in ihrer Unbestimmbarkeit angesichts der erlassenen Ordnung, also in ihrer Unvorhersehbarkeit, also in ihrer Unkontrollierbarkeit. In Gestalt der ungenehmigten Differenz bekämpfte die Moderne ihren wirklichen Feind: die Grauzone der Ambivalenz, der Unbestimmbarkeit, der Unentscheidbarkeit.

Man kann sich kaum eine strenger differenzierte, stärker voneinander abgegrenzte und *hierarchisiertere* soziale Gruppe vorstellen als die Bewohner des *Panoptikums* – Jeremy Benthams großer Metapher für eine geordnete, vernunftgeleitete Gesellschaft. Dennoch sind *alle* Einwohner des Panoptikums – der Aufseher ebenso wie die Vorarbeiter und der geringste Insasse – *glücklich*. Sie sind glücklich, weil sie in einer umsichtig kontrollierten Umgebung leben und deshalb genau wissen, was zu tun ist. Die Trauer über vergebliche Anstrengungen und den Schmerz des Versagens kennen sie nicht. Die Kluft zwischen Wollen und Pflicht wurde überbrückt.⁷ Die Überbrückung dieser Kluft war tatsächlich der *focus imaginarius* des modernen Kampfes für eine rational geplante Ordnung. Es blieb Benthams Genie überlassen, auf den Gedanken zu

6 »Für die frühen Theoretiker«, sagt Bolla, »repräsentiert Differenz die Spaltung der Gesellschaft und daher die Spaltung des Selbst; die reflektierende Oberfläche ... ist äußerlich, öffentlich, sie existiert im Sozialen, Kulturellen und Politischen.« (1989: 285). Das autonome Individuum konnte man sich wohl nur als Ausschweifung vorstellen, als Überschuß, der unkontrolliert dem Kontrolldiskurs entströmt; man könnte sagen, es war eine »unerledigte Aufgabe« des mit der Versöhnung oder Glättung von Differenzen belasteten Ordnungsprogramms Aufgaben, die im öffentlichen Bereich weitgehend erledigt worden waren.

7 Die psychosozialen Konsequenzen dieser panoptischen Struktur habe ich genauer im ersten Kapitel des Buches *Freiheit* (1988) analysiert.

verfallen, ein Gefängnis sei diesem Zweck am dienlichsten, sichere ihn am besten. Oder vielmehr zu meinen, dieses Hauptanliegen würde die »bloß funktionalen« Unterschiede zwischen Gefängnissen, Verwahranstalten, Besserungsanstalten, Arbeitshäusern, Armenhäusern, Krankenhäusern, Irrenanstalten, Schulen, Kasernen, Schlafsälen und Fabriken überbrücken und klein erscheinen lassen. Die Moderne ist ein langer Marsch ins Gefängnis. Sie kam dort nie an (stand jedoch bisweilen, in Stalins Rußland, Hitlers Deutschland oder Maos China ziemlich dicht davor), allerdings nicht, weil sie es an Versuchen gefehlt hätte.

Die Postmoderne – oder sich vor der Angst verstecken

Wir sind aufgewachsen unter dem Schatten der düsteren Warnung Dostojewskis: wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt. Sind wir zufällig professionelle Sozialwissenschaftler, wurden wir auch geschult, die nicht weniger düstere Vorwarnung Durkheims zu kennen: wenn der normative Zugriff der Gesellschaft nachläßt, verfällt die moralische Ordnung. Aus irgendeinem Grunde glauben wir, Frauen und Männer müßten von einer übergeordneten Macht oder Rhetorik zu friedlichem Zusammenleben angestachelt oder überredet werden. Deshalb neigen wir natürlich dazu, die Aussichten auf einen Ausgleich der Hierarchien mit Grausen zu betrachten: dem Verschwinden von Wahrheiten, die universelle Gültigkeit beanspruchen, kann nur ein allgemeines Chaos folgen. (Das ist wahrscheinlich der Hauptgrund, warum so mancher Philosoph und Politiker und der Teil von uns, in dem ein Philosoph/eine Philosophin oder ein Politiker/eine Politikerin haust, dagegen kämpft, Kontingenz als ein unentrinnbares Schicksal hinzunehmen oder sie gar als willkommene Fügung zu begrüßen.) Meiner Ansicht nach lauert gerade in diesem Grausen und in dieser Aversion das gefährlichste Potential des postmodernen Zustandes.

Die Gefahren, die der *Postmoderne* zugeschrieben werden, sind allgemein bekannt. Man könnte sie als durch und durch *modern* bezeichnen. Jetzt wie damals entstammen sie dem horror vacui, den die Moderne in ein Prinzip der sozialen Organisation und der Persönlichkeitsformung verwandelte. Die Moderne war eine fortwährende, kompromißlose Anstrengung, die Leere zu füllen oder zuzudecken; die moderne Mentalität war fest überzeugt, die Aufgabe könne erfüllt werden – wenn nicht heute, dann morgen. Die Sünde der Postmoderne besteht darin, die Anstrengung aufzugeben und den Glauben zu leugnen; diese zweifache Tatsache scheint tatsächlich eine Sünde zu sein, wenn man bedenkt, daß weder

das Aufgeben der Anstrengung, noch die Leugnung des Glaubens von sich aus der *Angst vor der Leere* ihre dramatische Triebkraft nehmen können. Und die Postmoderne hat so gut wie nichts getan, um ihre Verachtung gegenüber der vergangenen Heuchelei mit einem neuen, praktischen Gegenmittel gegen das alte Gift zu stützen.

So werden Männer und Frauen mit ihrer Furcht allein gelassen; von der Philosophie wird ihnen gesagt, die Leere bleibe und von der Politik, damit fertig zu werden sei nun ihre eigene Pflicht und Sorge. Die Postmoderne hat die Ängste nicht zerstreut, die der Menschheit von der Moderne eingeflößt wurden, als diese sie ihren eigenen Möglichkeiten überließ; die Postmoderne hat diese Ängste bloß *privatisiert*. Vielleicht ist das eine gute Nachricht: schließlich endete der Kampf gegen die Leere in seiner kollektiven Form oft genug in einer von einer Klasse, Nation oder Rasse beanspruchten Mission – vom Traum des Philosophen, dem durch die universelle menschliche Vernunft geschaffenen ewigen Frieden, blieb das sehr weit entfernt. Die Privatisierung der Angst mag zwar keinen Seelenfrieden bringen, aber vielleicht beseitigt sie einige der Gründe für die Kriege der Klassen, Nationen oder Rassen. Und dennoch, es ist keine eindeutig gute Nachricht. Die Versuchung, Schutz zu suchen, bleibt mit den privatisierten Ängsten so stark wie eh und je. Aber es gibt die Hoffnung nicht mehr, die menschliche Vernunft und ihre irdischen Vertreter würden aus der Jagd nach Geborgenheit eine Rundreise mit Reiseleitung machen, die in einem behaglichen und sicheren Refugium endet.

Die Privatisierung der Ängste ist zugleich eine Privatisierung der Fluchtwege und Fluchtfahrzeuge. Sie ist eine *Do-It-Yourself-Flucht*. Von der Kollektivität erwartet man nur eines: *einen Montagesatz für die DIY-Arbeit*. Die soziale Welt stellt sich dem Individuum als unerschöpflicher Vorrat von Angeboten dar, genauer gesagt, als Markt. Ergebnis und Sinn der Montagearbeit hängen jeweils von der Heimwerkerin oder dem Heimwerker ab: mindestens hat man ihnen beigebracht, das zu glauben. Haben sie aber erst einmal die Bedeutung zusammengebaut, fehlen ihnen die Mittel herauszufinden, wie vernünftig und/oder befriedigend das Resultat ist. Sie brauchen dafür eine Bestätigung in Form einer überindividuellen Billigung. Dieses Bedürfnis ist in keiner Weise neu oder spezifisch postmodern. Spezifisch postmodern ist dagegen die Abwesenheit »offizieller Billigungsagenturen« die mit Hilfe von sanktionsgestützten Normen ihre Billigung oder Mißbilligung durchsetzen können (daher das neue, unheimliche Gefühl eines »nachgiebigen« Lebensraums; das angenehme, aber dennoch verstörende Gefühl, daß »alles geht«). Ebenso wie die Billigung erheischenden Vorschläge,

müssen auch die billigenden Agenturen meist in der DIY-Art konstruiert werden – genau wie die Entscheidungen, die sie – so wünschen (und hoffen) wir es – billigen werden.

Aus diesem Grund, weil die Postmoderne die modernen Ängste und den Umgang mit ihnen privatisiert hat, mußte sie ein Zeitalter vorge-
stellter Gemeinschaften⁸ werden. Die Rettung, zuvor in den Verkün-
dungen der universellen Vernunft und ihren irdischen Übersetzungen, den juristischen Akten des Nationalstaates, gesucht, erwarten nun Philo-
sophen und das gewöhnliche Volk gleichermaßen von der Gemeinschaft. Aber ebensowenig wie ihre Vorgängerin, die universelle Vernunft, wächst die Gemeinschaft in der Wildnis; sie ist eine Treibhauspflanze, die aus-
gesät, ernährt, zurechtgestutzt und vor Unkraut und Parasiten geschützt werden muß. Selbst dann führt sie eine gefährdete Existenz und kann über Nacht absterben, sobald die Zufuhr liebender Fürsorge zu Ende geht. Gerade weil sie so verwundbar ist, steht die Gemeinschaft im Zen-
trum des postmodernen Interesses, gerade deshalb zieht sie so viel intel-
lektuelle und praktische Aufmerksamkeit auf sich und nimmt einen so herausragenden Platz in den philosophischen Modellen und populären Ideologien der Postmoderne ein.

Gemeinschaften sind *vorge stellt* (*Imaginationen*): der Glaube an ihre Existenz ist ihr einziges Baumaterial, und die Behauptung, sie seien wichtig, die einzige Quelle ihrer Autorität. Das von einer vorgestellten Gemeinschaft erworbene Recht zu billigen oder zu mißbilligen ist die Folge einer Entscheidung des Billigung suchenden Individuums: es stattet die Gemeinschaft mit der Macht zu richten aus und willigt ein, sich durch das Urteil gebunden zu fühlen (obgleich man natürlich an die umgekehrte Reihenfolge *glauben* muß, damit die ganze Sache funktio-
niert). Eine vorgestellte Gemeinschaft hätte von sich aus nicht die Mittel, ihr Urteil durchzusetzen, wenn ihr die verliehene Autorität entzogen würde; sie hätte nicht einmal die institutionalisierte Agentur, um in einem Schlichtungsfall zu einer Entscheidung zu gelangen. Und dennoch kann die vorgestellte Gemeinschaft zuweilen weitaus mächtiger sein als der Tönnessche Typ der »Gemeinschaft durch Trägheit« (Gemeinschaften, die durch bloße physische Nähe und die Abwesenheit von Bewegung kraftlos fortbestehen) es jemals war. Was der vorgestellten Gemein-
schaft an Stabilität und institutionalisierter Kontinuität fehlt, wird mehr als aufgewogen durch die überwältigende emotionale Hingabe ihrer

8 Die Idee der *vorgestellten Gemeinschaft* schulde ich Benedict Anderson (1988), für die Verwendungsweise bin ich jedoch selbst verantwortlich. Eine vergleichbare Idee, die der *neo tribes* findet sich auch in Maffesoli (1988).

selbsternannten »Mitglieder«. Wegen der fehlenden institutionellen Absicherung ist diese Hingabe oft unbeständig und kurzlebig. In den Augenblicken der Verdichtung kann sie jedoch eine buchstäblich atemberaubende Intensität erreichen, die nicht selten furchteinflößend ist.

Existieren heißt, dargestellt werden; ich werde gesehen, also bin ich – die vorgestellte Gemeinschaft mag dies als ihre ureigenste Version des *cogito* setzen. Da sie keine anderen (vor allem keine objektivierten, überindividuellen) Ankerpunkte haben, als die Zuneigung ihrer »Mitglieder« existieren vorgestellte Gemeinschaften nur durch ihre Äußerungsformen: durch gelegentliche spektakuläre Ausbrüche von Zusammengehörigkeitsgefühl (Demonstrationen, Märsche, Festivals, Aufstände) – es sind plötzliche Materialisierungen der Idee, die deshalb so überzeugend und effektiv sind, weil sie die tägliche Routine in aufsehenerregender Weise durchbrechen. In der postmodernen Heimat diffuser Angebote und freier Auswahl ist die öffentliche Aufmerksamkeit die knappste aller Waren (man kann sagen, die politische Ökonomie der Postmoderne sei vor allem mit der Produktion und Verteilung öffentlicher Aufmerksamkeit befaßt). Das Urteilsrecht einer vorgestellten Gemeinschaft etabliert sich (wenn auch nur für eine bestimmte Zeit und bloß bis auf weiteres) im Verhältnis zur Stärke und Intensität der öffentlichen Aufmerksamkeit, die gezwungen ist, sich auf ihr Dasein zu konzentrieren; die »Realität« und damit die Macht und die Autorität einer vorgestellten Gemeinschaft ist die Funktion dieser Aufmerksamkeit. Auf der Suche nach einer Autorität, die stark genug ist, sie von ihren Ängsten zu befreien, können die Individuen ihr Ziel nur erreichen, wenn sie den Gemeinschaften, die sie sich vorstellen, mehr Autorität verschaffen als denen, die andere sich vorstellen – indem sie ihre eigenen ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit hieven. Eine spektakuläre Schau kann dies leisten – sie muß so spektakulär und aufdringlich sein, daß die Öffentlichkeit gehindert wird, in eine andere Richtung zu schauen. Da nicht nur eine vorgestellte Gemeinschaft um öffentliche Aufmerksamkeit kämpft, entsteht eine scharfe Konkurrenz, die den Spieleinsatz ständig in die Höhe treibt. Was gestern hinreichend spektakulär war, verliert heute seine Anziehungskraft, wenn es seine Fähigkeit zu schockieren nicht steigern kann. Ständig bombardiert, kann sich die Aufnahmefähigkeit der Öffentlichkeit nie länger als einen kurzen Moment auf eine der konkurrierenden Verführungen einlassen. Um die Aufmerksamkeit zu erregen, müssen die Schaustücke immer bizarrer, gewagter und (ja!), immer verstörender sein; vielleicht immer brutaler, blutiger und bedrohlicher.

In der Welt der vorgestellten Gemeinschaften ist der Kampf ums Überleben ein Kampf um den Zugang zur menschlichen Phantasie.

Welche Ereignisse es auch sein mögen, die einen solchen Zugang gewinnen (Straßenkämpfe vor und nach Fußballspielen, Entführung von Flugzeugen, gezielte oder ziellose Terrorakte, Grabschändungen, das Beschmieren von Gotteshäusern mit beleidigenden Graffiti, die Vergiftung oder Verunreinigung von Speisen im Supermarkt, die Besetzung öffentlicher Plätze, Geiselnahmen, öffentliches Striptease, Massendemonstrationen oder Aufruhr in den Städten), sie gewinnen ihn zuerst und vor allem aufgrund ihrer semiotischen, symbolischen Eigenschaft. Durch welchen Schaden die gezielten oder zufälligen Opfer der Schau auch heimgesucht werden, es zählt die symbolische Bedeutung – die Besetzung der öffentlichen Phantasie. Das Ausmaß dieses Effekts steht normalerweise nur in einem sehr losen Zusammenhang zu den »materiellen« Verwüstungen, die das Spektakel anrichten konnte.

Diese letzte Beobachtung enthält vielleicht einen Funken Hoffnung. Aber es bleibt die Tatsache, daß die postmoderne Privatisierung der Ängste eine hitzige Suche nach kommunalen Zufluchtsorten in Gang gesetzt hat und in Gang setzen wird – eine Suche, um so ungestümer und potentiell tödlicher, als die Existenz dieser Gemeinschaften brüchig und imaginär ist. Diese Suche wird immer waghalsigere (und vielleicht gewalttätigere, weil nichts die Aufmerksamkeit so sehr erregt wie gedankenlose, grundlose Gewalt) Demonstrationen kommunaler Zusammengehörigkeit hervorbringen und diese Demonstrationen werden notgedrungen in Konkurrenz zueinander stehen und deshalb von Feindseligkeit zwischen den Gemeinschaften durchdrungen sein. Welche Chance hat Toleranz?

Wuchernder Tribalismus ist, trotz aller Absichten und Ziele, die gegenwärtige Form, in der die mit Anbruch der Postmoderne bereits privatisierte »Kontingenz umarmt« wird (um Agnes Hellers (1989) denkwürdigen Ausdruck zu gebrauchen). In der voraussehbaren Zukunft müssen wir *mit* Kontingenz leben (uns ihrer bewußt sein, ihr ins Auge sehen). Wenn wir wollen, daß diese Zukunft auch andauert, muß Toleranz in der einzigen Form gesichert werden, in der sie tribalistische Feindseligkeiten zu bremsen vermag: in der Form der Solidarität.⁹ Man kann einen

9 Richart Rorty beschreibt die (logischen) Bedingungen für Solidarität folgendermaßen: »... unsere Epoche ist die erste in der Geschichte der Menschheit, in der eine große Anzahl von Menschen fähig geworden sind, die Frage: Glaubst und wünschst Du was wir glauben und wünschen?« von der Frage ›Leidest Du?‹ zu trennen. In meinem Jargon ist das die Fähigkeit, die Frage, ob Du und ich dieselbe Sprache sprechen, von der Frage zu unterscheiden, ob Du Schmerzen fühlst.« (Rorty 1989: 198) Man mag seine Zweifel hegen, ob der Größe der »großen Zahl von Menschen«, auf die sich Rorty bezieht. Aber es gibt keinen Zweifel an der Bedeutung seiner Unterscheidung für das Schicksal der postmodernen Solidarität.

Schritt weiter gehen und behaupten, Toleranz sei überhaupt *nur* in Form der Solidarität möglich: nötig ist nicht das bloße Unterlassen von Bekehrungsabsichten (eine solche Enthaltensamkeit kann leicht zum Zusammenbruch der Kommunikation, zur erklärten Gleichgültigkeit und zur Abkapselung führen), sondern das bewußte Eintreten in einen Dialog, der die Differenzen der anderen in ihrer *Relevanz* und in ihrem *Wert* bestätigt.

Toleranz erfordert es, die Subjektivität der anderen zu akzeptieren (z.B. ihre Fähigkeit, Wissen zu produzieren und den intentionalen Charakter des Handelns), die »toleriert« werden sollen. Eine solche Akzeptanz ist jedoch nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für Toleranz. Sie allein schützt die »Tolerierten« nicht vor Demütigung. Nehmen wir an, Akzeptanz tritt in folgender Weise auf: »Du hast Unrecht und ich habe Recht; ich sehe ein, nicht alle können so sein wie ich, zumindest vorläufig nicht, nicht sofort; daß ich Deine Andersheit ertrage, entschuldigt nicht Deinen Fehler, es beweist nur meine Großzügigkeit.« Eine solche Toleranz wäre nichts weiter als eine der vielen Überlegenheitsposen; sie käme bestenfalls einer Brüskierung gefährlich nahe und könnte unter entsprechenden Umständen einen Kreuzzug eröffnen. Toleranz entfaltet nur dann ihre ganze Kraft, wenn sie mehr bietet als bloße Koexistenz und Akzeptanz von Verschiedenheit, wenn sie emphatisch die *Äquivalenz* wissensproduzierender Diskurse und einen vor monologischen Versuchungen wachsam geschützten *Dialog* einfordert¹⁰; wenn sie nicht bloß die *Andersheit* der anderen anerkennt, sondern die Legitimität ihrer Interessen und ihr Recht, diese Interessen respektiert und, wenn möglich, befriedigt zu sehen.

Das ethische Paradox der Postmoderne

Ich stelle folgende These zur Diskussion: ethische Entscheidungsfreiheit und moralische Verantwortung erlangen unter postmodernen Bedingungen eine völlig neue und lange vergessene Bedeutung; einen Rang, den die Moderne ihnen mit aller Anstrengung und nicht ohne

¹⁰ Zu den Bedingungen/kognitiven Voraussetzungen, die die strategische Differenz zwischen »monologischen« und »dialogischen« Diskursen garantieren, hatte Mikhail Bachtin folgendes zu sagen: »... in einem monologischen Diskurs, gibt es nur ein Bewußtsein, ein Subjekt; in einem dialogischen – zwei Arten von Bewußtsein, zwei Subjekte« (Bachtin 1986: 306). Im monologischen Rahmen »betrachtet der Intellekt ein Objekt und macht Aussagen darüber. In diesem Fall gibt es nur ein Subjekt kognitiv (beobachtend) und sprechend (sich ausdrückend). Es steht einem stummen Objekt gegenüber.« (Ebd.: 383)

Erfolg zu rauben suchte, indem sie darauf hinarbeitete, den ethischen Diskurs durch den Diskurs der objektiven, unpersönlichen, translokalen Wahrheit zu ersetzen. Die Moderne war unter anderem ein gigantischer Versuch, jede individuelle Verantwortung, die sich nicht durch Kriterien der instrumentellen Rationalität und der praktischen Leistung messen ließ, abzuschaffen. Urheberchaft und Verantwortung für die Verbreitung der moralischen Gesetze wurden auf eine überindividuelle Ebene verschoben.¹¹ Seit die Gesellschaften (institutionalisiert als Nationalstaaten) das Interesse an der Verbreitung kultureller Uniformität verlieren und auf ihre Rolle als Sprecher der universellen Vernunft verzichten, sind die gesellschaftlichen Subjekte mit ethischer Konfusion und unklaren moralischen Entscheidungsmöglichkeiten als permanenten Zustand konfrontiert, nicht mehr als vorübergehende (und im Prinzip korrigierbare) Irritation. Sie treten den Individuen zudem als ihr eigenes Problem, ihre eigene Verantwortung gegenüber, als ein qualvoller Kampf, der niemals zur vollen und reinen Zufriedenheit gewonnen werden kann, als Aufgaben ohne garantiert »wahre« und »richtige« Lösungen, die wahrscheinlich niemals frei von Unsicherheit und Ambivalenz sein werden.

Das ethische Paradox des postmodernen Zustands besteht darin, den gesellschaftlichen Subjekten die Vollständigkeit moralischer Entscheidung und Verantwortung zurückzugeben und ihnen gleichzeitig die Sicherheit der universellen Orientierung zu rauben, die ihnen das moderne Selbstbewußtsein einst versprach. Die ethischen Aufgaben der Individuen wachsen, während die sozialen Ressourcen, um sie zu erfüllen, sich verringern. Moralische Verantwortung geht mit der Einsamkeit moralischer Entscheidungen einher.

In einer Dissonanz moralischer Stimmen, von denen keine die Möglichkeit hat, die anderen zum Schweigen zu bringen, werden die Individuen auf ihre eigene Subjektivität als der letzten und ethischen Autorität zurückgeworfen. Gleichzeitig belehrt man sie jedoch wiederholt über die irreversible Relativität jedes moralischen Kodes. Kein Kode behauptet, stärkere Grundlagen zu haben, als die Überzeugung seiner Anhänger und deren Entschlossenheit, seinen Regeln zu folgen. Einmal akzeptiert, sagen einem die Regeln, was man zu tun hat; aber niemand sagt einem, zumindest nicht überzeugend, warum diese Regeln (oder Regeln schlechthin) überhaupt akzeptiert werden sollten. Die Entthronung der universellen Vernunft hat nicht wieder einen universellen Gott auf den Thron gebracht. Statt dessen wurde die Moral *privatisiert*; wie

¹¹ Ich habe dieses Thema in »Effacing the face« (1990) ausführlicher behandelt.

alles übrige, das dieses Schicksal teilt, ist Ethik eine Sache individuellen Ermessens geworden, riskant, chronisch unsicher und begleitet von niemals zu beschwichtigenden Skrupeln.

Unter diesen Umständen gibt es keine gesellschaftlichen Agenturen, welche die Wahl zwischen Gleichgültigkeit und Solidarität – den einander scharf entgegengesetzten Versionen postmoderner Toleranz anleiten könnten. Die Entscheidung wird wahrscheinlich praktisch sein und ohne die Unterstützung philosophischer Gewißheiten auskommen müssen. Sie wird von unten nach oben aufgebaut werden und sich von den ethischen Überzeugungen und dem moralischen Verhalten einer Vielzahl individueller Subjekte herleiten müssen. Welche Gestalt die postmoderne Toleranz annehmen wird, ist in keiner Weise im voraus garantiert. Beide Formen haben ihre mächtigen Stützen und es ist unmöglich zu wissen, welche sich schließlich durchsetzen wird.

Man kann es nicht wissen, weil sich hinter dem postmodernen ethischen Paradox ein eigentlich praktisches Dilemma verbirgt: aufgrund der eigenen moralischen Überzeugungen zu handeln, bringt natürlich den Wunsch mit sich, dafür eine um so größere allgemeine Akzeptanz zu gewinnen; aber jeder Versuch, eben dies zu tun, riecht nach der schon diskreditierten Machtergreifung. Wird die aus der monologischen Haltung folgende Unterwerfung unter fremde Gesetze konsistent zurückgewiesen, führt dies paradoxerweise zu einer arroganten und zynischen Gleichgültigkeit. Man müßte immerhin darauf verzichten, die anderen zu veranlassen, nach den Regeln zu leben, die man selbst als moralisch einwandfrei akzeptiert und sie zu hindern, nach Regeln zu handeln, die man selbst für abstoßend und widerwärtig hält; solche Selbstbeherrschung läßt sich jedoch nicht so einfach von ihrer Folge trennen: der Verachtung der anderen als zutiefst minderwertige Wesen, die sich nicht auf die Stufe eines für wirklich menschlich gehaltenen Daseins schwingen müssen oder können, oder nicht auf sie gehoben werden können. Vermeidet man also eifrig die monologische Haltung, so führt das zu Konsequenzen, die eine verblüffende Ähnlichkeit mit denen haben, die man abwehren wollte. Wenn ich Prügelstrafen für entwürdigend und körperliche Verstümmelungen für unmenschlich halte, jedoch im Namen des Rechts auf Entscheidungsfreiheit (oder weil ich nicht mehr an universell gültige moralische Regeln glauben kann) zulasse, daß andere sie praktizieren, läuft das darauf hinaus, mich meiner eigenen Überlegenheit zu versichern: »mögen sie in Unmenschlichkeiten schwelgen, die ich niemals ertragen würde... das geschieht ihnen recht, diesen Barbaren.« Der monologischen Haltung abzuschwören scheint also kein ungeteilter Segen zu sein. Je radikaler dies geschieht, desto mehr ähnelt

Die Wiederverzauberung der Welt

es dem moralischen Relativismus in Gestalt gefühlloser Gleichgültigkeit.

Es scheint keinen leichten Ausweg aus diesem Dilemma zu geben. Die Menschheit hat einen zu hohen Preis für die monologische Sucht der Moderne bezahlt, um nicht zu schaudern vor der Aussicht auf eine weitere Musterordnung und eine weitere Runde »social engineering«. Es wird nicht einfach sein, die goldene Mitte zu finden zwischen den Versuchungen der Kolonisierung und dem Egoismus stammesförmiger Selbstabschließung; keine der Alternativen scheint ein attraktiver Vorschlag zu sein – andererseits verspricht keine ihrer Kombinationen narrensicher zu sein. Darüber hinaus hat keine die Chance zu überdauern. Forderte die Zivilisationsformel der Moderne die Subjekte auf, wenigstens einen Teil ihrer Freiheit aufzugeben, im Austausch gegen eine Sicherheit, die aus der (angenommenen) Moral und der (erwarteten) sozialen Gewißheit zu gewinnen war, so erklärt die Postmoderne alle Einschränkungen der Freiheit für illegal, schafft dabei zugleich die soziale Gewißheit ab und legalisiert die ethische Ungewißheit. Existentielle Unsicherheit – die ontologische Kontingenz des Seins – ist die Folge.

Über dieses Buch

Es ist nicht leicht, die Postmoderne zu erzählen. Wenn es der Zweck oder der Effekt einer Erzählung ist, Ordnung in einen semantisch geladenen, aber unübersichtlichen Raum zu bringen, eine logische Konsistenz hervorzuzaubern, wo sonst das Chaos herrschen würde – dann riskiert jede Erzählung, die ihrem Daseinszweck dienen will, mehr Kohärenz zu enthalten, als der postmoderne Zustand ertragen kann. Inkohärenz ist das herausragendste Attribut der Postmoderne (wahrscheinlich die sie definierende Eigenschaft). Vergewärtigen wir uns dies, müssen wir uns mit der Aussicht versöhnen, daß alle Erzählungen mehr oder weniger mangelhaft sein werden. Je mehr sie den postmodernen Zustand als ein ausgewogenes System abbilden, desto schwerwiegender die Fehler, die sie riskieren. Aus Furcht vor einem solchen (allzu leicht zu machenden) Fehler haben die in diesem Band versammelten Aufsätze keine andere Ambition als eine Reihe von Ansichten der oberflüchtigen Einblicke in die postmoderne Szenerie festzuhalten – im Bewußtsein, daß jede nur einen Teil erfaßt und nur von einem der vielen möglichen Beobachtungspunkte aus, wahrgenommen wird. Die meisten Texte wurden in jeweils verschiedenen Stadien der postmodernen Debatte konzipiert und geschrieben; jeder ergab sich aus unterschiedlichen

Zugängen zur postmodernen Welt, in unterschiedlichen Momenten ihrer eigenen und der Entwicklung ihrer Wahrnehmung und weiß im Nachhinein mehr und anderes. Zusammengebracht ergeben die Essays ein durch die Rotation eines »hermeneutischen Zirkels« produziertes Bild: eine Reihe grundlegender Einsichten, werden nacheinander wiederaufbereitet.

Die erste Artikelgruppe eint eine gemeinsame Absicht: die Tätigkeit der Soziologie in einer neuen Welt zu verorten, die sich entscheidend von derjenigen unterscheidet, in der ihre orthodoxen Ziele und Strategien herangereift sind. Kann die Soziologie in diese neue Welt eintreten? Wenn ja, welches Domizil muß sie dafür aufgeben? Kann der traditionelle Status der Soziologie als *privilegiertes* Diskurs, als Zulieferer rationaler Modelle der gesellschaftlichen Realität und nützlichen Wissens zur Steuerung ihrer Prozesse gerettet und erhalten werden? Vor allem, wie ergeht es unter Bedingungen endemisch pluraler Autoritäten den orthodoxen Zielen der Soziologie? Kurz: diese Aufsatzgruppe fragt, was (wenn überhaupt) das Erscheinen der Postmoderne am Verhältnis zwischen Soziologie und Staat und in bezug auf die Aussichten für Frieden und Gerechtigkeit verändert hat.

Die zweite Artikelgruppe ergibt sozusagen eine Fallstudie. Sie konzentriert sich auf einen klinischen reinen (weil bis zum Extrem getriebenen, von keinen »mildernden Umständen« entlasteten) Versuch, im Sinne der modernen Ambitionen, des aus der Aufklärung geborenen Geistes zu handeln und ihre Prinzipien in die Praxis umzusetzen. Sie konzentriert sich also auf die eindeutigste und gewaltigste Niederlage des modernen Projekts (und damit auf den spektakulärsten Triumph postmoderner Werte, die es ersetzen); anders gesagt, handeln diese Aufsätze von dem ungeheuer verlustreichen Aufbau des Kommunismus – aber sie versuchen festzuhalten, welche allgemeinen Lehren über das innere Potential und die inneren Gefahren der Moderne und der Postmoderne aus seinem Mißerfolg gezogen werden können.

Der Zusammenbruch des Kommunismus war der letzte Sargnagel für die modernen Ambitionen, die den Horizont der europäischen (oder der europäisch beeinflussten) Geschichte in den letzten zwei Jahrhunderten abgesteckt haben. Dieser Zusammenbruch führte uns in eine bislang unentdeckte Welt: eine Welt ohne eine kollektive Utopie, ohne eine bewußte Alternative zu ihr. Ihr Überleben und ihre Form, sich selbst zu reproduzieren, müssen von innen her verstanden werden – eine außerordentliche Aufgabe, die wahrscheinlich immer wieder aufgegriffen und ebenso wahrscheinlich niemals auch nur auf annähernd befriedigende Weise gelöst werden wird. Der letzte Essay dieses Bandes ist ein

gewagter Versuch, mit dieser Aufgabe zurechtzukommen; wie viele andere Versuche, die schon erschienen sind und zweifellos noch erscheinen werden, so ist auch dieser das, was er auf dieser Stufe der Forschung sein muß: eine nicht schlüssige Annäherung, eher ein Bericht über das Ringen des Verstandes mit dem Unbekannten, als ein umfassendes theoretisches Modell einer Realität im Prozeß des Werdens, eine Realität, die sich bislang allen Anstrengungen, sie rational zu ordnen, eigensinnig widersetzt.¹²

¹² Einige der in diesem Band versammelten Aufsätze sind in früheren Ausgaben folgender Zeitschriften veröffentlicht worden: *Political Quarterly*, *Praxis International*, *Sociological Review*, *Theory, Culture and Society*, *Thesis Eleven* und *TLS*.

Gesetzgeber und Interpreten

Kultur als Ideologie der Intellektuellen

Antonio Gramsci reservierte die Bezeichnung »organisch« für diejenigen Intellektuellen, die Weltsicht, Interessen, Intentionen und das historisch bestimmte Potential einer spezifischen Klasse artikulierten; sie arbeiteten die für die volle Entfaltung dieses Potentials zu propagierenden Werte aus, sie legitimierten die historische Rolle einer gegebenen Klasse, ihren Anspruch auf die Macht und auf die Regulierung der sozialen Prozesse gemäß diesen Werten.

Ideologien waren das Produkt solcher Artikulation, Ausarbeitung und Legitimierung. Aus ihrer Produktion, diskursiven Verteidigung und Verbreitung bestand die Arbeit der organischen Intellektuellen: diese Aktivität definierte die spezifische intellektuelle Praxis und zugleich die Funktion, die Intellektuelle für die Reproduktion des sozialen Systems hatten.

Sofern sie »organische« Intellektuelle waren, blieben sie als Autoren der ideologischen Erzählungen unsichtbar. In den Bildern, die sie von der Gesellschaft oder von der Geschichte zeichneten, stellten sie sich selten selbst dar. Die organischen Intellektuellen versteckten sich normalerweise hinter den breiten Schultern ihrer vorgeblichen Helden. In klassenspezifischen Ideologien wurde die Rolle der historischen Subjekte normalerweise Klassen zugeschrieben, deren Handlungen sich von denen der intellektuellen Autoren unterschieden.

Eine genauere Überprüfung würde jedoch die Tarnung aufdecken. Sie würde die unheimliche Ähnlichkeit enthüllen, die die Bühnenschauspieler ideologischer Szenarios mit intellektuellen Drehbuchautoren hatten. Wer auch immer zum Modellsitzen bestellt wurde, das fertige Portrait zeigte unweigerlich eine nur mühsam verborgene Ähnlichkeit mit dem Maler. In organischen Ideologien zeichneten die Intellektuellen ihre Selbstbildnisse, obgleich sie es nur selten zugaben.

Wie andere Autoren von Erzählungen, konnten auch die organischen Intellektuellen ihre Anwesenheit in den Produkten ihrer Arbeit jedoch kaum tilgen oder auflösen; bei praktisch allen Formen von Urheberschaft gibt man das bereitwillig zu, aber bei den ideologischen Erzählungen

wird der Anspruch auf Objektivität paradoxerweise oft mit größerem Eifer verteidigt als anderswo. Jedoch hinterläßt die intellektuelle Autorenschaft in organischen Ideologien besonders ausgeprägte Spuren – und das vor allem in zweierlei Hinsichten.

Erstens: die Praxisform des Intellektuellen dient als Vorlage, nach der die Eigenschaften des angeblichen Modells gezeichnet werden. Die Charakterzüge des Modells werden zurechtgetrimmt, untertrieben oder domestiziert und die Erfahrungen des Malers werden in die fertige Arbeit hineinprojiziert. So stellen die Portraits zwangsläufig Helden mit einem außergewöhnlichen Interesse an Bildung dar, die unvoreingenommen nach Wahrheit streben, vom moralischen Bekehrungsdrang beseelt sind und andere Eigenschaften besitzen, die unauflöslich mit der Selbstinterpretation der intellektuellen Lebensform verknüpft sind.

Zweitens: den angeblichen Helden der organischen Ideologien wird die Rolle des »historischen Subjekts« insoweit zugeschrieben, als man glaubt, sie würden einer Gesellschaft den Weg bahnen, in der die intellektuelle Lebensform garantiert grenzenlos fortgeführt werden kann und ihr eine beträchtliche, wenn nicht die zentrale, Bedeutung für die Wirkungsweise des sozialen Systems zugeschrieben wird. Mit anderen Worten, die »gute Gesellschaft«, deren Agenten die Helden sein sollen, ist eine Projektion der intellektuellen Lebensform auf die ganze Gesellschaft; sie ist ein Modell, dem man zutraut, die optimalen Bedingungen für die Verbreitung einer solchen Lebensform bereitzustellen.

Es gibt jedoch eine Ideologie, in der die intellektuellen Autoren der Erzählung völlig unverkleidet auftreten; in der sie sozusagen Teil der Handlung sind. Um wieder Gramscis Begriff zu benutzen: in dieser Ideologie erscheinen die Intellektuellen als »organische Intellektuelle für sich selbst«. Diese einzigartige Ideologie ist die der Kultur: diese Erzählung stellt die Welt als von Menschen gemacht dar, geleitet durch von Menschen gemachte Werte und Normen und reproduziert durch den fortwährenden Prozeß des Lernens und Lehrens.

Die berüchtigte Vielfalt der Kulturdefinitionen, die von soziologischer, anthropologischer und nicht-theoretischer Literatur in Umlauf gesetzt werden – sogar die Vielfalt der diskursiven Kontexte, in denen der Kulturbegriff eingebettet ist und Bedeutung bekommt – sollte nicht die gemeinsame Grundlage verbergen, von der alle diese Definitionen und Herangehensweisen ausgehen. Wie das Phänomen auch immer definiert wird: die Möglichkeit der Definition, sogar die bloße Redeweise von Kultur als eines Phänomens in der Welt, ist verwurzelt in einer bestimmten Weltsicht, die das Potential artikuliert, die Werte ausarbeitet und die Rolle legitimiert, die Intellektuelle haben.

Diese Weltsicht läßt sich von drei stillschweigend, aber allgemein akzeptierten Prämissen leiten:

Erstens: Menschen sind ihrem Wesen nach unvollständig und unselbstständig. Ihre Vermenschlichung ist ein Prozeß, der nach der Geburt einsetzt, in der Gesellschaft anderer Menschen. Der Unterschied zwischen der ererbten Unselbstständigkeit und der erworbenen Vollständigkeit wird begrifflich als Gegensatz zwischen den »biologischen« und den »sozialen« Aspekten des »homo duplex« oder zwischen »Natur« und »Erziehung« gefaßt.

Zweitens: die Vermenschlichung ist ihrem Wesen nach ein Lernprozeß, der sich aufteilt in den Erwerb von Wissen und die Zähmung oder Unterdrückung der animalischen (und fast unvermeidbar antisozialen) Veranlagung. Der Unterschied zwischen dem Wissen, das an die Stelle der natürlichen Veranlagung treten muß und der Veranlagung, die es ersetzen soll, wird oft als Gegensatz zwischen »Vernunft« und »Leidenschaft« oder zwischen »sozialen Normen« und »Instinkten« oder »Trieben« konzipiert.

Drittens: Lernen ist nur die eine Seite einer Beziehung, deren andere das Lehren ist. Die Vollendung der Vermenschlichung erfordert daher Lehrer und ein System formaler oder informeller Erziehung. Den Schlüssel für die Reproduktion des Zusammenlebens innerhalb der menschlichen Gesellschaft halten die Erzieher in der Hand.

Dank der umfangreichen historischen Studien (begonnen von Lucien Febvre 1930) können wir die Geburt dieser durch und durch modernen Weltsicht ziemlich genau bestimmen. Sie fand gegen Ende des siebzehnten und in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts statt und fiel zusammen mit der Geburt und der Institutionalisierung der modernen Intellektuellen.

Die Ideologie der Kultur, die Kulturideologie, stellt eine Welt dar, in der die Menschen das sind, was man sie lehrt. Sie betont deshalb die hergestellte Vielfalt der menschlichen Lebensweisen; sie ermöglicht es, eine Pluralität von »Formen des Menschseins« auszudrücken. Diese Eigenschaft der Kulturideologie verleiht der Annahme Plausibilität, die Geburt der »kulturellen Weltsicht« sei vornehmlich mit der neu erworbenen modernen Sensibilität gegenüber kulturellen Differenzen verknüpft gewesen. Die Geschichte, die sich oft in soziologischen oder anthropologischen Texten finden läßt, handelt davon, wie Europa plötzlich die Augen aufgehen für die Vielfalt der kulturellen Lebensformen, die zuvor nicht bemerkt oder für uninteressant gehalten wurden. Diese Geschichte verfehlt jedoch das Element, das für die Geburt der Kulturideologie entscheidend war: die Wahrnehmung der Vielfalt *als* eine

kulturell hervorgerufene, der Differenzen *als* kultureller Differenzen, der Unterschiedlichkeit *als* eine von Menschen gemachte, durch den Prozeß des Lehrens/Lernens hervorgebrachte. Es war eine bestimmte *Artikulation* der Vielfalt und nicht eine neu erwachte Sensibilität für Differenzen, die eine Kulturideologie begründete.

Europäer waren passionierte Reisende; wer ins Heilige Land pilgerte und im späten Mittelalter zur See fuhr, mußte zwangsläufig fremde Lebensformen, unbekannte Bauweisen und die ungewöhnliche Gestalt der Menschen, denen er begegnete, wahrnehmen. Sie alle berichteten über das, was sie sahen, in einer ähnlich »beiläufigen« Weise; alle beobachteten Differenzen schienen ihnen auf der gleichen Ebene zu liegen, die Verschiedenheit der Hautfarben gehörte ebenso zur Ordnung der Dinge wie die Verschiedenheit der Sitten und der verehrten Idole. Die zeitgenössische Reiseliteratur hatte ihre Freude daran, über wirkliche und fantastische Funde und ebensoviele Kuriositäten zu berichten, ähnlich wie das erste Museum, die frühmoderne *Kunstkammer**, in dem zweiköpfige Kälber ebenso gesammelt wurden wie merkwürdige von Menschen gemachte Gerätschaften unbekannter Bestimmung. Der Begründer der modernen Taxonomie, Linné, hielt die Unterschiede zwischen glattem und krausem Haar für ein ebenso bedeutungsvolles Kriterium zur Unterteilung der Menschheit wie die Vielfalt der Regierungsformen.

Die beschauliche Haltung, mit der die europäischen Reisenden den Reichtum der menschlichen Formen betrachteten, die sie in fremden Ländern sahen, hatten sie daheim gelernt. Die vormoderne Gesellschaft war in in sich abgeschlossene Stände gespalten; das von jedem Stand geführte Leben galt als nur für ihn und für niemanden sonst geeignet und er wurde deshalb angehalten, »bei sich« zu bleiben oder ermahnt, wenn er einen Blick über die Grenzen seiner eigenen Stellung wagte. Stände waren Teil der großen »Kette der Wesen« sie zeugten von der vorherbestimmten Ordnung der Dinge; sie lebten zusammen – ebenso alt wie unwandelbar, davor geschützt, sich gegenseitig zu infizieren; Nachahmung über die Grenzen hinweg wurde mißbilligt und für moralisch verdorben gehalten – es galt als Herumpfuschen in der göttlichen Ordnung. Man hatte zwar schon von persönlicher Weiterbildung gehört; die einzelnen Mitglieder eines Standes wurden ermutigt, nach Vollkommenheit zu streben. Aber die Vorstellungen über Vollkommenheit waren ebenso zahlreich wie die Stände selbst; und ebenso undurchdringlich, isoliert und – theoretisch – immun gegenüber Veränderungen. »Selbstvervollkommnung« bedeutete, dem Vorbild ähnlicher zu werden, das dem Stand zugeschrieben war und Verwechslung mit anderen Vorbildern zu vermeiden.

Solange die Lebensformen koexistierten und keine sich für ein nachahmenswertes universelles Modell hielt oder es darauf anlegte, sich die anderen einzuverleiben oder sie auszumerzen, gab es keinen Raum für die Unterscheidung von »Natur und Kultur« von »Natur und Erziehung«. Erst als diese Koexistenz zusammenbrach, konnte die »Kultursicht« als eigentümliche moderne intellektuelle Ideologie aufkommen.

Die Kulturideologie wurde möglich, als die scheinbar friedliche Koexistenz zwischen Lebensformen unhaltbar wurde; entweder, weil ihr Reproduktionsmechanismus schlecht funktionierte, oder weil sie ungeeignet war für die neue Form gesellschaftlicher Herrschaft oder beides. Bei ihrer Geburt reflektierte die Kulturideologie eine Realität, in der sich die Beziehungen zwischen den standesbezogenen Lebensformen abrupt änderten: Einige Lebensformen wurden für andere zum *Problem*, zu einem Problem, das nach einer Lösung verlangte. Lebensformen (oder deren ausgewählte Aspekte) wurden als »kulturell produziert« betrachtet nachdem sie zum Gegenstand von *Praxis* geworden waren, zu Dingen, »um die man sich kümmern mußte« um sie zu kontrollieren, zu ändern oder zu ersetzen. Weil man ihre Existenz beenden wollte und sie zur Vereinheitlichung zwang, gab man der Vielfalt der Lebensformen die Gestalt eines künstlichen, kontingenten, »bloß von Menschen gemachten« Phänomens. Ein »historischer Ursprung« von Lebensformen wurde in dem Augenblick behauptet, als ihr »historisches Ende« wünschenswert und praktisch möglich erschien.

Das Ausmaß des Ehrgeizes, sich in Lebensformen einzumischen, und die dafür verfügbaren Ressourcen bestimmten die neu entdeckten Grenzen zwischen »Natur« und »Kultur« und ihre aufeinander folgenden Verschiebungen. Aus der zuvor insgesamt vorbestimmten Welt wurde eine Enklave herausgeschnitten, die zur Gestaltung durch die Menschen einlud (und die deshalb zuvor als von Menschen gestaltet definiert worden war). Ihr Wachstum auf Kosten der schrumpfenden »Natur« stand im engen Zusammenhang mit der Ausbreitung von Bekehrungsbestrebungen, mit Systembedürfnissen, die solche Bestrebungen notwendig und mit der Mobilisierung gesellschaftlicher Macht, die sie realistisch machte.

Das Auftauchen von Bekehrungspraktiken und -bestrebungen im frühmodernen Europa stand im Zusammenhang mit einer Reihe von weitreichenden strukturellen Verschiebungen: der Ehrenplatz gebührt dabei dem Zusammenbruch der traditionellen Mechanismen sozialer Kontrolle und Reproduktion und dem Heranreifen des modernen Staates.

Disziplinierende, auf Überwachung beruhende Macht war während der Geschichte des prämodernen Europa das wichtigste Mittel sozialer Kontrolle (eine Tatsache, die in der ansonsten fruchtbaren Analyse von

Foucault übersehen wird). Dieses spezifische Mittel wurde jedoch nicht vom Staat angewandt. Dieser war auf die »souveräne« Macht des Fürsten beschränkt und konzentrierte sich fast ausschließlich darauf, den fürstlichen und den aristokratischen Anteil am ökonomischen Surplus zu sichern. Die disziplinierende Macht wurde dagegen in Gemeinden und Kommunen eingesetzt, die so klein waren, daß die Überwachung gegenseitig, umfassend und allgegenwärtig sein konnte. Die soziale Ordnung reproduzierte sich auf der Ebene des Alltags mittels einer – dank der physischen Nähe derjenigen, die zugleich ihr Subjekt und ihr Objekt waren – pedantischen, nüchtern vollzogenen, unterdrückerischen Überwachung.

Die in sich abgeschlossenen Gemeinwesen brachen zusammen und im Gefolge tauchten »herrenlose Menschen« auf – Vagabunden, Landstreicher, wandernde Bevölkerungsgruppen, die nirgends zu Hause waren, zu keiner bestimmten Gemeinde oder Kommune gehörten, nirgendwo einer fortdauernden, allumfassenden Überwachung unterworfen waren. Dies machte die soziale Kontrolle und die Reproduktion der sozialen Ordnung problematisch. Der bis dahin unsichtbare, »natürliche« Lauf der Dinge wurde plötzlich sichtbar als ein »Mechanismus« – etwas, das zu entwickeln, anzuordnen, zu überwachen war, etwas, das nicht, oder nicht richtig funktionierte, wenn man sich nicht darum kümmerte und geschickt damit umging. Die ewigwährende und niemals zuvor problematisierte Kontrolle durch Überwachung, die Reproduktion der Ordnung durch Disziplinierung und körperlichen Drill verwandelte sich in ein Objekt systematischer Forschung, spezialisierter Fähigkeiten, in eine Funktion von Experten. Die gleichmäßig verbreitete Aktivität des Gemeinwesens hatte sich in eine asymmetrische Beziehung zwischen den Subjekten und den Objekten der Überwachung transformiert. In dieser Form verlangte sie nach Unterstützung durch eine über dem Gemeinwesen stehende Autorität. Sie benötigte Mittel, die keine Gemeinde bereitstellen konnte. Sie mußte vom Staat durchgeführt werden und wurde für ihn zur Grundvoraussetzung für die Reproduktion der sozialen Ordnung. Überwachung stützte die Dauerhaftigkeit gesellschaftlicher Herrschaft, und die Krise traditioneller Mittel der sozialen Kontrolle leitete zum modernen Staat über.

Dieser bedeutete zuerst und vor allem die Zentralisierung der zuvor lokalen sozialen Mächte. Freilich wurde dabei die Macht nicht nur von einer Anordnung in die andere versetzt; vielmehr änderte sich in diesem Prozeß der Charakter der Macht entscheidend. Bei der Befestigung des modernen absolutistischen Staates ging es um die Zerstörung der »*pouvoirs intermédiaires*« und dies war gleichbedeutend mit der

Vernichtung der einzigen institutionellen Anordnung, in der Kontrolle in der »traditionellen« Weise ausgeübt werden konnte (d.h. unreflektiert), ohne daß der Zweck der Aktion genau dargelegt und sie selbst zu einer spezialisierten Funktion werden mußte. Das Aufkommen des absolutistischen Staates war also gleichbedeutend mit der Verwandlung von Kontrolle in eine bewußt angeordnete, zweckgerichtete Aktivität, durchgeführt von eigens ausgebildeten Experten. Der Staat war nun dafür verantwortlich, Bedingungen herzustellen, in denen Überwachung und körperlicher Drill wirkungsvoll exerziert werden konnten.

Während die kommunale soziale Kontrolle den Effekt hatte, die Verschiedenheit der lokalen Lebensformen zu festigen und aufrecht zu erhalten, konnte die staatliche Kontrolle nur gemeindeübergreifende Gleichförmigkeit fördern. Dieses Bedürfnis des modernen Staates und seine praktische Fähigkeit, entsprechend zu handeln, waren die Geburtshelfer des Universalismus als Ideal und als Maßstab für soziale Vervollkommnung.

Die bislang unbekannte, auf Gleichförmigkeit orientierte Praxis des frühmodernen Staates mußte mit den immer noch gut gefestigten Reproduktionsmechanismen, die die Substanz der kommunalen Autorität ausmachten, in Widerstreit geraten. Die Machtkonzentration würde nie vollständig sein, wenn diese Autonomie nicht zerbrochen – geschwächt oder am besten ausgemerzt würde. Der Griff des absolutistischen Staates nach allumfassender Macht, war deshalb nicht zu trennen von dem berüchtigten Kulturkreuzzug, der im siebzehnten Jahrhundert begann und relativ weit ins neunzehnte hineinreichte. Der Kreuzzug redefinierte die Beziehungen zwischen verschiedenen Lebensformen; bloße Überlegenheit wurde zu Hegemonie.

Schon lange vor dem Aufkommen der Moderne waren Stände »niedriger« oder »höher«. Das galt auch für ihre Lebensformen. Aber sie wurden als separate Einheiten betrachtet, die eher daran zu hindern, denn zu ermutigen waren, miteinander in Kontakt zu treten – jede war auf ihre Weise lebbar und ihre Reproduktion hing nur von ihr selbst ab. »Überlegenheit« eines Standes über den anderen (und der entsprechenden Lebensweisen) war eine Vergleichskategorie und kein Konzept, das dem »überlegenen« Stand eine bestimmte Aufgabe in bezug auf andere Lebensweisen zuwies. Eine solche Aufgabe macht jedoch das Wesen der durch und durch modernen Idee der »Hegemonie« aus: die Rolle der »überlegenen« Lebensweise und ihrer Träger besteht darin, moralische Mentoren, Missionare und Vorbilder abzugeben, denen alle anderen zu folgen haben.

Die Reproduktionsmechanismen der zuvor autonomen Lebensweisen wurden durch die universalistischen Bestrebungen des modernen Staates

unweigerlich weiter geschwächt; diese Mechanismen waren für die zentrale Macht und ihre Tendenz, die Verwaltungsprinzipien zu vereinheitlichen, Hindernisse auf dem Weg zu der von ihr geplanten Gesellschaft. Unterschiede zwischen Lebensweisen wurden dementsprechend als Beziehung aktiver, gegenseitiger Verpflichtung neu definiert. Populäre, lokal verwaltete Lebensweisen wurden nun, aus der Perspektive universalistischer Bestrebungen, als rückwärts gerichtet und rückschrittlich konstituiert, als Überbleibsel einer anderen sozialen Ordnung, die es zu überwinden galt; als unvollkommene, unreife Stadien innerhalb einer übergreifenden Entwicklungslinie in Richtung auf die »wahre« universelle Lebensweise, wie die hegemoniale Elite sie vorlebte; als auf Aberglauben oder Irrtümern basierende, von Leidenschaften beherrschte und von animalischen Trieben befallene und insgesamt dem veredelnden Einfluß der wirklich menschlichen – kurz als »aufgeklärt« bezeichneten – Ordnung sich widersetzen Lebensweisen. Eine solche Neudefinition brachte die Elite zum ersten Mal in die Position von kollektiven *Lehrern*, neben ihrer traditionellen Rolle als kollektive *Herrscher*. Die Vielfalt der Lebensweisen wurde nun zu einem vorübergehenden Phänomen, zu einer transitorischen Phase, die man auf dem Weg zu einer universellen Menschheit hinter sich lassen mußte.

Der neue Charakter der Beziehungen zwischen den Lebensformen innerhalb der Gesellschaft, die jetzt vom absolutistischen Staat gefordert wurde, bildete das Grundmuster, nach dem Überlegungen über die Beziehungen zwischen Lebensweisen im allgemeinen angestellt wurden. Die gleiche aktiv missionierende Haltung konstituierte – sobald sie über die Grenzen der eigenen Gesellschaft ausgedehnt wurde – fremde Lebensformen als verknöcherte Relikte der Vergangenheit oder als künstlich angehaltene Stadien menschlicher Entwicklung. Diejenigen Elemente des menschlichen Lebens, die die aufkommende Macht umzuformen entschlossen war oder die sie umformen mußte, waren ausgewählt worden, Träger eines spezifischen Status zu sein: Menschen würden sie reformieren, also mußten sie zunächst als von Menschen gemacht begriffen werden. In diesen Elementen entdeckte man nun besondere Merkmale: Plastizität, zeitliche Beschränktheit, transitorischen Charakter. Vor allem schienen sie durch zielgerichtete Regulierung beeinflussbar. Die relative Minderwertigkeit der fremden Lebensformen wurde deshalb als Resultat falscher Regulierung interpretiert und die urteilenden Mächte machten die jeweiligen lokalen Mächte für das Böse verantwortlich. Im großen und ganzen war die Minderwertigkeit anderer Lebensformen und die Anzahl der Elemente, die mit dem Urteil der Minderwertigkeit belegt wurden, eine Funktion der Ambitionen der

urteilenden Mächte – ihrer Reichweite und der administrativen Fähigkeiten, sie zu verwirklichen.

Die Aspekte des menschlichen Lebens, die für die bewußte Regulierung auserwählt wurden, erhielten den Namen »Kultur«. Historiker sind sich darin einig, daß fast ein Jahrhundert lang, bis zum letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts, »Kultur« (die französische Form ist »civilisation« die deutsche »Bildung« die englische »refinement«) im öffentlichen Diskurs als Bezeichnung für eine Aktivität diente, für etwas, das Menschen taten oder an anderen vollbringen sollten – so wie ein Bauer seine Pflanzen hegte, um den Samen zu veredeln und die Ernte zu vermehren. Das unmittelbare Interesse, das hinter der Vorstellung stand, »Kultur« seien diejenigen Elemente des menschlichen Lebens, die bewußt geregelt werden könnten, denen willentlich eine bestimmte Form gegeben werden könnte (im Unterschied zu denen, die die Macht des Menschen noch nicht erreichen konnte oder wollte), entstand aus der praktischen Veränderung derjenigen Lebensweisen, die man als Symptom und als Ursache der makabren Unverwüstlichkeit betrachtete, welche die lokale Autonomie den universalistischen Ambitionen des modernen Staates entgegensetzte. Dem Kreuzzug, der gegen die »vulgären«, »rohen«, »abergläubischen« Sitten und Gewohnheiten und gegen die Kräfte ausgerufen wurde, die angeblich über deren Fortdauer wachten, gab man viele Namen: kultivieren, zivilisieren, verfeinern.

Die Namensgeber waren die ersten modernen Intellektuellen – die Mitglieder der *république des lettres*, der *sociétés de pensée*, Männer, die frei von institutionellen Abhängigkeiten und Loyalitäten waren, vereint nur in ihrer freiwilligen Teilnahme an der Diskussion über Fragen, die aufgrund der öffentlichen Natur dieser Diskussion, als »öffentlich« definiert wurde. Die neue Vision einer durch Lernen/Lehren geschaffenen sozialen Welt war die Fortschreibung von Erfahrungen, die den Aktivitäten eines neuen Typus von gebildeter Elite zu verdanken waren. (Diesen Typus hat François Furet [1978] brillant analysiert, wobei er sich auf den im literarischen Erbe von Alexis de Tocqueville enthaltenen Ideenreichtum und auf die bis dahin kaum bekannten Studien Augustin Cochins [1978] bezieht.) In *Legislators and Interpreters* habe ich diesen Prozeß ausführlich beschrieben (Bauman 1987).

Als Antwort auf die in den expandierenden Ambitionen des absolutistischen Staates potentiell präsenten Fragen, bot *la république des lettres* den idealen Entwurf einer von den Gesetzgebern zu verfolgenden Politik an, die Methode, wie sie zu verwirklichen sei (der Prozeß der Aufklärung durch die Verbreitung der richtigen Ideen), und ihre eigenen Fähigkeiten als Garantie, daß die Methode effektiv angewendet

werden würde. Der Effekt dieses dreifachen Angebots war die Konstitution von Wissen als Macht; die Schaffung eines privilegierten, narrensicheren Zugangs zum richtigen Wissen, der als Legitimation diente, den von solchem Zugang Ausgeschlossenen zu sagen, was sie tun sollten, wie sie sich zu betragen hätten und welche Ziele sie mit welchen Mitteln verfolgen sollten.

Der in der Praxis der *république des lettres* gründende kognitive Standpunkt reorganisierte die Sicht auf die Vielfalt der Lebensformen, die nun zuallererst als *kulturelle* Vielfalt gesehen wurde. Andere Lebensformen erschienen jetzt als das Ergebnis falscher Unterweisung, von Bosheit oder Fehlern, im besten Falle als Produkte von Unwissenheit. Hinter dieser falschen Unterweisung vermuteten die neuen, bewußten Erzieher Lehrer. Als Lehrer, die für den beklagenswerten Zustand der Volksgewohnheiten verantwortlich waren, nannten *les philosophes* den Klerus, die alten Frauen und die Sprichwörter des Volkes. In der neuen Auffassung von der sozialen Welt ertrug die Natur keine Leere – jede Lebensweise mußte einen Lehrer haben, der für ihre Formung verantwortlich war. Es gab nicht mehr die Wahl zwischen einer geführten und reglementierten Erziehung und einer autonomen eigenen Schaffung von Lebensformen – sondern nur noch die zwischen guter und schlechter Erziehung. Wissen war nicht nur Macht; alle Macht war Wissen. Jede effiziente Macht mußte sich, um effektiv zu sein, auf gutes Wissen stützen.

Von Anfang an war das Macht/Wissen-Syndrom ein zweischneidiges Phänomen voll innerer Widersprüche. Es beinhaltete einerseits etwas, was später »rationale Regierung« genannt werden sollte – eine umfassende Verwaltung der gesamten Gesellschaft mit dem Ziel, die Bedingungen zu schaffen und zu bewahren, die »gutes« Verhalten hervorrufen und »schlechtes« verhindern oder eliminieren würden.

Andererseits schloß dieses Syndrom eine direkte Manipulation kognitiver Landkarten (*cognitive maps*), Werte und Motive der einzelnen Gesellschaftsmitglieder ein, mit dem Ziel, das später so genannte »rationale Verhalten« hervorzurufen. In der Kulturideologie der Aufklärung wurde unterstellt, daß die rationale Gesellschaft und das rationale Individuum sich gegenseitig harmonisch verstärkten, und es erforderte einige Zeit (und ein gewisses Maß an Frustration), bis man sie als getrennte, von relativ autonomen Determinanten abhängige Phänomene darstellte.

Die Vorstellung einer rationalen Staatsmacht war etwas wirklich Neues. Es ging dabei nicht bloß darum, eine schlechtere Politik durch eine bessere, schlechte Gesetze durch gute zu ersetzen. Die Vorstellung enthielt ein gänzlich neues Konzept von Staatsmacht, ihrer Verantwortung und

ihrer Reichweite. Die Staatsmacht wurde jetzt als eine Macht gesehen, die – wissentlich oder durch Unterlassung – die äußeren Rahmenbedingungen des menschlichen Lebens formte; die Vorstellung, die Gesellschaft sei »von Menschen gemacht«, drückte den bis dahin noch nie dagewesenen Ehrgeiz des modernen Staates aus, die Gesellschaft tatsächlich zu *machen*, und die beispiellose Mobilisierung von Ressourcen, die eine solche Tat als realisierbar erscheinen ließen. Ebenso neu war das Konzept von staatlichen Gesetzen; ihre angenommene »Rationalität« stand für die neue Absicht, die soziale Realität mittels Gesetzgebung nach den Regeln der Vernunft zu formen. Alles in allem bedeutete rationale Staatsmacht die neue Art, das soziale Leben wahrzunehmen: seine Plastizität, die Notwendigkeit es zu formen, seine Bereitschaft, sich nach Entwürfen umarbeiten zu lassen, wie sie in den Taten externer Agenturen verkörpert waren – wobei die Effektivität solcher Taten gleichbedeutend war mit Macht.

Die Vorstellung von einem rationalen Individuum war ebenfalls auf revolutionäre Weise neu. Im Kern ging es nicht bloß um die Ersetzung einer Sache durch eine andere: vernünftiges und verlässliches Denken an Stelle von Irrtum und Aberglaube – sondern um einen völlig neuen Begriff vom Menschen, dessen Verhalten geformt wird durch sein/ihr Wissen, und deren Wissen von denen geformt wird, die es ihnen vermitteln, von denen die, wirklich oder scheinbar, eingeweiht sind. Nochmal: das wirklich Neue ist die Vorstellung, das Individuum, seine Gedanken und sein Verhalten, seien flexible, plastische Einheiten, Objekte einer Praxis zielgerichteter Umorientierung. Die Vorstellung von einem Individuum, das sein Verhalten dadurch bestimmt, daß es die von ihm gewählten Motive in seine kognitive Weltkarte einschreibt, konnte nur vom Standpunkt einer neuen aktiven Haltung gegenüber dem Aspekt der Welt entwickelt werden, der als »Kultur« definiert wurde, das heißt, als vom Menschen gemacht (da Menschen entschlossen waren, sie neu zu machen). Sie konnten diese Absicht verfolgen, indem sie die Individuen mit den Determinanten ihres Verhaltens versorgten und so indirekt ihr Verhalten für sie determinierten.

Metaphorisch gesprochen, ließe sich die Autorität, die eine solche Weltsicht den Männern des Wissens verlieh, als »legislativ« bezeichnen. Die Autorität beinhaltete das Recht, die Gesetze zu erlassen, denen die soziale Welt zu gehorchen hatte; und sie wurde legitimiert durch das bessere Urteilsvermögen, das überlegene Wissen, das wiederum durch die Methoden seiner Produktion garantiert wurde. Da sowohl die Gesellschaft als auch ihre Mitglieder bedürftig waren (d.h. formbar, aber bislang falsch geformt), begründete die neue legislative Autorität der

Männer des Wissens ihre eigene Notwendigkeit und ihre eigenen Ansprüche.

Nach so langer Zeit mißversteht man die »Kulturalisierung« der Welt nur allzu leicht als einen Prozeß, der den »kulturellen Relativismus« enthält, mit dem die Vorstellung von Kultur heute untrennbar verbunden scheint. Die intellektuelle Kulturideologie wurde als militantes, kompromißloses, selbstbewußtes Manifest universell gültiger Prinzipien der sozialen Organisation und des individuellen Verhaltens auf den Markt gebracht. Sie drückte nicht nur die überwältigende administrative Energie jener Zeit aus, sondern auch die außerordentliche Gewißheit über die Richtung der antizipierten sozialen Veränderung. Die Lebensformen, die diese Veränderung behinderten und deshalb zur Vernichtung verurteilt waren, wurden tatsächlich relativiert; die Lebensform jedoch, die berufen war, sie zu ersetzen, galt als universell, als eingeschrieben in das Wesen und das Schicksal der Menschheit als Ganzes.

Die ursprüngliche, gesetzgebende Version der Kulturideologie gedieh unter den Bedingungen der Gewißheit. Sie wurde als Lösung der langdauernden »Phyrrhonischen Krise« der westlichen Philosophie angeboten; als entschiedene Zurückweisung der halbherzigen, protopragmatischen Kompromisse, wie die von Mersenne oder Gassendi (s. Popkin 1979) vorgeschlagenen und als Weigerung, eine bescheidene Haltung zu akzeptieren (und die zeitliche und räumliche Ortsgebundenheit der europäischen Lebensform zuzugeben), wie sie beispielhaft in den Überlegungen Montaignes zum Ausdruck kommt. Die intellektuellen Gesetzgeber hegten keine Zweifel, daß sie Geschichte und Vernunft repräsentierten; und sowohl die Autorität der Geschichte als auch die der Vernunft hatte ihren Ursprung in der Tatsache, daß sie – im Gegensatz zu den engstirnigen Fehlern, die sie zu überwinden hatten – begründet waren in den universellen Eigenschaften der Menschheit und daher konkurrenzlos.

Man ist versucht, diesen im Gefolge der früh-modernen Krise des Selbstbewußtseins bemerkenswerten Ausbruch von Gewißheit mit den außerordentlichen Erfolgen des absolutistischen Staates bei der Neutralisierung und Unterwerfung »traditioneller« Machtzentren zu verbinden; mit dem spektakulären Eindringen einer zielgerichteten Administration in die Bereiche des sozialen und individuellen Lebens, die zuvor ihrem »natürlichen« Gang überlassen waren; mit den mächtigen Schritten, in denen die Staatsmacht sich vom »Wildhüten« fort- und auf die »gärtnerische Praxis« der Autorität zubewegte; mit – last but not least – dem schnellen Wachstum der westeuropäischen Wirtschaft und der militärischen Überlegenheit Westeuropas über den Rest der Welt.

Die der neuen, modernen Macht gesetzten Grenzen wurden nur durch die Möglichkeit erkennbar, sie zu durchbrechen; die Fähigkeit solcher Mächte, allem und jedem ein bestimmtes Muster aufzuzwingen, schien nur eine Frage von Zeit, Willen und Technik. Solange die praktische Fähigkeit zur ökumenischen Vormachtstellung für grenzenlos gehalten wurde, gab es keinen einleuchtenden Grund, den absoluten Charakter des Wissens, der dieser Praxis zugrunde lag, in Frage zu stellen.

Diese intellektuelle Widerspiegelung der scheinbar grenzenlosen Macht sollte das Hauptmerkmal dieses eigentümlichen westeuropäischen geistigen Klimas werden, das als »Moderne« bekannt ist. Das Konzept »Moderne« steht hier für eine Sicht auf die Welt und nicht (wie fälschlicherweise oft angenommen wird) für die Welt selbst; eine Sichtweise, die auf eine Weise ortsgebunden war, die Universalität beinhaltete und die ihre Partikularität verbarg. Es war das entscheidende Kennzeichen einer so verstandenen Moderne, ihre (vergangenen und zeitgenössischen) Gegenspieler zu relativieren und dabei die Relativität selbst als Gegnerin zu konstituieren; als einen Knüppel, der dem Fortschritt zwischen die Beine geworfen wurde, einen Dämon, der zu exorzieren, eine Krankheit, die zu kurieren war.

Der Geist der Moderne inspirierte immer neue, wenngleich niemals abgeschlossene Versuche, die universell bindenden, apodiktisch korrekten Lösungen für die Fragen der Wahrheit, des Urteils, des Geschmacks festzulegen. Es ist zu einfach, im Nachhinein das Versagen, oder sogar das Fehlgeleitete solcher Versuche zu verkünden. Die bestimmende Eigenschaft der Kulturideologie in ihrer »gesetzgebenden«, optimistischen, verwegenen, modernen Phase wurde nicht so sehr durch den Erfolg des Unternehmens geprägt, sondern durch die Möglichkeit, es fortzusetzen und die aufeinanderfolgenden Rückzugsbewegungen aufzufangen, ohne daß der fortdauernde Diskurs irreparablen Schaden nahm. Die bemerkenswerte, für die moderne Mentalität so typische, Beständigkeit der Zielsetzung war im unerschütterlichen Glauben begründet, die Bemühungen hätten die Geschichte und die unbesiegbare Vernunft auf ihrer Seite und der endgültige Sieg sei nicht bloß im Prinzip erreichbar, sondern stünde von vornherein fest. Diese Überzeugung wurde ihrerseits von den sozialen, ökonomischen und politischen Realitäten voll bestätigt. Obgleich die Moderne gegen den pragmatischen Kompromiß zu Felde zog, war es am Ende paradoxerweise das *pragmatische* Argument der immer offenkundigeren Überlegenheit des westlichen Lebensmodells und des westlichen Denkens, das den Hoffnungen weiterhin Glaubwürdigkeit verlieh, es würde sich ein endgültiger Beweis dafür finden lassen, daß die westliche Wissenschaft, Moral und

Ästhetik oder die Form, in der sie konzeptuell sublimiert worden waren, für die gesamte Spezies Mensch Gültigkeit besitze.

Die andere Seite der philosophischen Gewißheit war kulturelles Selbstbewußtsein. Sie gab dem europäischen missionarischen Eifer ihre unreflektierte und unbeugsame Entschlossenheit, die während des kolonialen Abenteuers der Moderne so berüchtigt waren. Die vollständige Geschichte der erbarmungslosen Unterdrückung lokaler und klassenspezifischer Lebensformen muß noch geschrieben werden, obgleich viele lange vergessene alternative Erzählungen in den letzten Jahren ausgegraben worden sind. Die Ausrottung lokaler und klassenspezifischer Autonomie wurde beharrlich und unbeirrbar unter dem Banner objektiv überlegener kultureller Werte praktiziert, die sich mit den nicht wirklich menschlichen, falschen, zurückgebliebenen und abergläubischen Lebensformen und Denkweisen im Krieg befanden. Wieder war es die offenkundige Unabänderlichkeit der früh-modernen Machtkämpfe, die vorgebliche Endgültigkeit der etablierten Strukturen gesellschaftlicher und weltweiter Herrschaft, die der Hingabe kultureller Kreuzfahrer eine wahrlich kulturübergreifende, quasi-natürliche Zustimmung verschaffte. Es gab keinen Raum für Zweifel, Zögern, Skrupel.

Die Überzeugung, die in der nordwestlichen Spitze der europäischen Halbinsel geschaffene Ordnung sei objektiv überlegen, war in der europäischen Politik nicht parteigebunden. Sie einte die Intellektuellen unabhängig von ihrer politischen Zugehörigkeit oder ihrer erklärten Klassenloyalität. Die Kulturideologie wurde ebenso geteilt wie die ihr zugrunde liegenden Prämissen, daß die menschliche Welt immer schon vom Menschen gemacht worden war, daß die Zeit gekommen war, dies bewußt und vernünftig zu tun und daß die Art und Weise, in der die bestehende Gesellschaft organisiert worden war, den Weg dazu öffnete. Grob gesagt, die Selbstidentifikation der Intellektuellen mit dem, was sie als »westliche Werte« bezeichneten, konnte solange unerschüttert bleiben (und blieb es auch) wie die Erwartung realistisch schien, das westliche, gesellschaftspolitische System würde den auf Wissen beruhenden (d.h. »rationalen«) politischen Plänen zugeneigt bleiben. Diese Erwartung mußte schwere Schläge hinnehmen und erlag schließlich dem aufgestauten Druck des Gegenbeweises; ihr langsamer und schmerzhafter Tod wurde nur teilweise durch gelegentliche, kurzlebige Auferstehungen verdeckt.

Der tieferliegende Grund für die allmähliche Auflösung des modernen Selbstbewußtseins läßt sich wohl zurückführen auf die langsame, aber stetige Abkoppelung der Intellektuellen – den kollektiven Wächtern über die gesellschaftlichen Werte – vom modernen Staat. Genauso wie

Marx den letzten verzweifelten Versuch des freien Produzenten von gestern, die industrielle Dampfmaschine anzuhalten, für den Vorboten der künftigen antikapitalistischen Militanz des industriellen Proletariats hielt, sahen *les philosophes* der optimistischen und verheißungsvollen Ära der Aufklärung in dem Bedürfnis des jungen modernen Staates nach Führung und Legitimation die Verheißung eines bevorstehenden Königreichs der Vernunft. Beide Fehleinschätzungen hatten Frustrationen zur Folge. Postmarxistische Sozialisten und postaufgeklärte Intellektuelle sind ins Schlingern geraten, angesichts einer Welt, die sich weigert, sich dem Modell anzupassen, nach dem sie ursprünglich ihre Rolle und ihre Funktion definiert haben. Statt ihren Fehler zuzugeben, erklären sie den Graben lieber damit, die Welt habe verraten, was sie einst verhieß, habe den falschen Weg gewählt oder sei in irgendeiner sonstigen Weise ihrem Potential nicht gerecht geworden.

Die Offenheit des frühmodernen Staates für eine Führung durch Intellektuelle war echt. Das Territorium, in das der Staat vorstoßen wollte, war, trotz aller praktischen Absichten und Zwecke, ein jungfräuliches Territorium, unerforscht und unergründet. In einer Situation akuter Unsicherheit mußte man sich auf die Loyalität der Mannschaft verlassen können. Die Mannschaft aus ihren alten Bindungen zu lösen und neue Bündnisse zu schmieden, erforderte Mobilisierung: Es mußten Ideen verbreitet werden, die den alten Glauben diskreditierten und zugleich den neuen für wertvoll erklärten; und man brauchte neuen Sachverstand angesichts der gigantischen Bekehrungsaufgabe. Da die Intellektuellen bereit waren, beide Bedürfnisse zu befriedigen, schien der Staat für sein Überleben auf sie angewiesen. Aufgrund dieser Abhängigkeit erweckte er den Eindruck, fügsames und dankbares Objekt intellektueller Gesetzgebung zu sein.

Die Abhängigkeit erwies sich jedoch als kurzlebig. Die vom modernen Staat entwickelte politische Technologie machte die Legitimationsdienste der Intellektuellen zunehmend überflüssig, oder reduzierte sie auf eine untergeordnete Rolle und offenbarte damit das umgekehrte Verhältnis der ursprünglichen Abhängigkeitsbeziehung.

Der Doppeltechnik von panoptischer Macht und Verführung (wobei die Balance zwischen beiden sich langsam in Richtung auf letztere verschob) wurde zunehmend die Aufgabe übertragen, die gesellschaftliche Ordnung zu reproduzieren. Je mehr ihre Effektivität und Effizienz wuchs, umso mehr schrumpfte die Rolle der Legitimation. In einem voll entwickelten modernen Staat erhält und perfektioniert sich die Effektivität der staatlichen Gewalt und ihre Leistungsfähigkeit bei der systemischen Reproduktion unabhängig vom Wirkungsgrad und der

Intensität des gesellschaftlichen Engagements für die »herrschenden Werte« – oder für jede Art von Werten überhaupt. Die von Weber zu den historischen Formen der Legitimation gezählte »Rationalität des Rechts« läutete in Wirklichkeit das Totenglöcklein der Legitimationsära ein; und wie um diese Tatsache hervorzuheben, wählte sie die »Wert-rationalität« zur Gegnerin und proklamierte die moderne Freiheit des Staates von jeglicher Ideologie; und das heißt von den Ideologieproduzenten. Diese versuchten sich zu trösten, indem sie die Degradierung der Legitimation als »Legitimationskrise« darstellten, in der vergeblichen Hoffnung, der Staat könne dauerhaft nur auf eigene Gefahr ohne Legitimation auskommen.

Um die Konsequenzen der neuen politischen Technologie als Enteignung der intellektuellen Bedürfnisse zu beschreiben, sind jedoch noch zwei wichtige Ergänzungen notwendig.

Erstens: das Verblässen der »gesetzgebenden Rolle« war nicht begleitet von einer materiellen Verschlechterung. Das Gegenteil war der Fall. Die Universalintellektuellen von früher haben zahlreiche hochqualifizierte Berufe mit hohem Einkommen und hohem sozialen Status hervorgebracht, die nach wie vor zunehmen und sich verzweigen. Der Mißerfolg beim Griff nach der Macht ist sozusagen in einer anderen Währung kompensiert worden: in materiellem Gewinn. Wenn der moderne Staat auch die »gesetzgebenden« Ambitionen der Intellektuellen mißachtete (ihnen manchmal sogar feindlich gesonnen war), so begann doch unter seiner Leitung die Zahl der »Experten« in noch nie dagewesener Weise zu wachsen, die auf großer Stufenleiter esoterisches Minderheitswissen in bürokratische Macht transformierten – ein durch und durch modernes Phänomen. Wie sehr ihre Rolle sich auch von derjenigen unterschied, die von *les philosophes* entworfen worden war und auf die sie hingearbeitet hatten, die Experten wurden für das System zu einem unentbehrlichen Bestandteil des Reproduktionsmechanismus. Technologien der panoptischen Kontrolle und der Verführung erwiesen sich als fruchtbare Brutstätte, die immer neue, immer zahlreichere Experten und Fachgebiete hervorbrachte. Unter den expertenintensiven Techniken entdeckt man sofort diejenigen, die für die panoptische Kontrolle entscheidend sind, für Überwachung, »Korrektur«, Überprüfung der sozialen Bedürftigkeit, »Medikalisierung«, oder »Psychiatisierung«, so wie für die Bedienung des allgemeinen Systems der Gesetzgebung und des Strafsystems; oder die vielen neuen, angesehenen Berufe, die entstanden, weil es immer wichtiger wurde, Bedürfnisse und Unterhaltung als wichtigstes Netzwerk sozialer Kontrolle zu schaffen. Es lassen

sich jedoch noch sehr viel mehr expertenfreundliche Gebiete ausmachen, die einen, wenn auch einen weniger offensichtlichen, Bezug zu den modernen Machttechniken haben. Um nur ein Beispiel zu nennen: moderne Waffen, angeblich vorgesehen für einen äußeren Feind in einer nicht näher definierten Zukunft, dienen in der Gegenwart als stärkster Hebel, mit dem der Staat sich aus der Reichweite effektiver politischer Kontrolle herauskatapultieren kann (wodurch seine Unabhängigkeit von den legitimierenden Kräften gestärkt wird).

Zweitens: Indem er die »gesetzgebende« Funktion der Intellektuellen überflüssig machte, beseitigte der moderne Staat alle Gründe, den intellektuellen Diskurs politisch zu kontrollieren oder in irgendeiner anderen Weise von außen zu beschränken oder zu regulieren. Am Tiefstpunkt der politischen Relevanz angelangt, erfreuen sich moderne Intellektuelle einer Freiheit des Denkens und Ausdrucks, von der sie in einer Zeit, in der Worte politische Bedeutung hatten, nicht einmal träumen konnten. Diese Autonomie hat außerhalb der in sich abgeschlossenen Welt des intellektuellen Diskurses keine praktischen Konsequenzen; und trotzdem ist es eine Autonomie, ein kostbarer, geliebter und in Ehren gehaltener Trost, den man erhalten hat, weil man das Haus der Macht räumen mußte. Das Haus Salomons liegt jetzt in einem wohlhabenden Vorort, weit weg von den Ministerien und militärischen Befehlszentralen, wo man friedlich und ungestört das elegante Leben des Geistes führen kann, vervollkommnet durch einen nicht unerheblichen materiellen Komfort. Intellektuelle Freiheit soll man nicht auf die leichte Schulter nehmen. Sie bietet die einzigartige Chance, die Verfolgung intellektueller Angelegenheiten zu einer vollständigen, eigenständigen, sich selbst genügenden Lebensform zu machen; und sie bietet denjenigen, die diese Lebensform praktizieren, das angenehme Gefühl, den Lebensprozeß und seine Produkte voll unter Kontrolle zu haben: Wahrheit, Urteilsvermögen und Geschmack. Angesichts der Erinnerung an die enge Verbindung zwischen politischem Engagement und intellektueller Unfreiheit wird die Autonomie des intellektuellen Diskurses zu einem hochattraktiven Wert an sich; zu einer Errungenschaft, auf die man stolz sein kann, die voll ausgenutzt und standhaft verteidigt wird – gegen die Regierungen, die von Zeit zu Zeit halbherzige Versuche unternehmen, zu kürzen, was sie als nutzlose Ausgaben betrachten; und gegen die Rebellen in den eigenen Reihen, die die Annehmlichkeiten der Freiheit aufs Spiel setzen, indem sie das staubige Skelett politischen Engagements aus dem alten Familienschrank hervorzerren.

Die politische Enteignung der Intellektuellen war deshalb nicht einfach eine reine Katastrophe. Sie brachte einerseits unerwartete Belohnungen

mit sich, von denen einige zweifellos attraktiv und alle mit der Qualität ausgestattet waren, durch längeren Gebrauch und Gewohnheit erstrebenswert und unentbehrlich zu werden. Sie erzeugt deshalb nicht notwendigerweise Unzufriedenheit. Auf der anderen Seite belebt sie sicherlich nicht die alten gesetzgebenden Ambitionen. Um für die Prämie geeignet zu bleiben, müssen die zeitgenössischen Intellektuellen sich unbeirrt an die Webersche Anordnung halten, die Poesie der Werte von der Prosa bürokratisch nutzbaren Sachverstands zu trennen.

Unter den Bereichen des sozialen Lebens, die für die Reproduktion der gesellschaftlichen Ordnung bedeutungslos wurden und deshalb von der direkten staatlichen Überwachung befreit wurden, gab es einen, den die Intellektuellen als die ihnen rechtmäßig zustehende Domäne betrachteten; sie hofften, die direkten und einzigen Nutznießer des Rückzugs politischer Kontrolle und der neuen Desinteressiertheit des Staates zu sein. Dieses besondere Gebiet war natürlich die Kultur, die nun auf Dinge reduziert war, für die sich die politischen Kräfte nicht interessierten. Hier wie anderswo, sind die in den ersten Konzepten enthaltenen, überzogenen globalen Ambitionen realistisch gekürzt worden, so daß sie nicht auf das für die administrativen Eingriffe des Staates reservierte Gebiet übergreifen. In diesen neuen bescheidenen Grenzen schien die Kultur die natürliche Domäne der direkten und ungeteilten Vorherrschaft von Intellektuellen zu sein. Der Schlag, den ihre gesetzgebenden Ambitionen in dieser Domäne erlitten, war deshalb der letzte und entscheidende.

In dem Maße, in dem das Interesse des Staates an der Kultur schwand (d.h. die Relevanz der Kultur für die Reproduktion der politischen Gewalt sich verringerte), kam die Kultur in die Einflußsphäre einer anderen Macht, mit der die Intellektuellen sich nicht messen konnten: in die des Marktes. Literatur, bildende Kunst, Musik – der ganze Bereich der Geisteswissenschaften – wurden nach und nach von der Bürde befreit, eine ideologische Botschaft zu tragen und als Unterhaltung immer weiter in das Fundament der marktbestimmten Konsumtion eingelassen. Die Kultur der Konsumgesellschaft wurde mehr und mehr der Funktion untergeordnet, eifrige und vielseitige Konsumenten, statt gehorsame und willige Untertanen des Staates zu re-produzieren; in dieser neuen Rolle, mußte sie sich den Bedürfnissen und Regeln unterwerfen, die praktisch oder sogar theoretisch vom Konsumgütermarkt bestimmt wurden.

Verleger, Kunstgaleristen, Plattenproduzenten, Manager der Massenkommunikationsmedien entrissen den Philosophen, Literaturtheoretikern, Musikwissenschaftlern, Ästhetern die erhoffte Vorherrschaft. Beleidigt und empört reagierten diese mit Beschuldigungen, wie sie über

Jahrhunderte die Sprache der rechtmäßigen Wildhüter gegen die Wilderer (die sich hochstaplerisch als Wildhüter ausgaben) gekennzeichnet hatten. Die neuen Machthaber der kulturellen Domäne wurden beschuldigt, die Qualität ihrer »kulturellen Objekte« zu entwerten, weil sie dreist, anspruchslos, primitiv und unkritisch seien und gänzlich unqualifiziert für die Aufgabe, die schließlich einen gewissen Grad an Niveau erforderte, das sie nicht besaßen und eine Sorgfalt, derer sie unfähig waren. Interessanterweise wurden die Manager genau der Tat angeklagt, die die Ankläger zu ihrer Zeit, als sie noch den politischen Auftrag zur kulturellen Führerschaft zu haben schienen, für die höchste politische Mission gehalten hatten: die autonomen Stätten der Kultur, die »natürlichen«, »spontanen« kulturellen Prozesse und damit jene Vielfalt der Kulturen, die durch solche natürlichen Prozesse gefördert werden konnte, auszurotten. Die neuen Manager wurden beschuldigt, dem ursprünglichen Reichtum vielfältiger kultureller Traditionen einen einzigen Maßstab, den des Normalverbrauchers aufzuzwingen; die von den Gemeinwesen erhaltene Volksmusik durch fabrikmäßig produzierte »populäre« Kultur zu ersetzen. Die kulturelle Gleichförmigkeit verlor ihre Attraktivität, als klar wurde, daß nicht die Intellektuellen, sondern jemand anders, Kräfte, die sich ihrer Kontrolle entzogen, ihren Maßstab setzen und ihre Einführung lenken würde.

Man kann darüber streiten, ob die Herrschaft des Marktes über die Kultur tatsächlich kulturelle Gleichförmigkeit fördert, auf mittlerer, niedriger oder auf irgendeiner anderen Stufe. Es gibt eine Menge Indizien für das Gegenteil. Der Markt scheint bei kultureller Vielfalt zu gedeihen; es gibt kaum eine Marotte, die er nicht in seinen Ablauf einbauen und zu einer weiteren tributpflichtigen Dienerin seiner Macht machen kann. Es liegt auch nicht auf der Hand, daß kulturelle Gleichförmigkeit »im Interesse« der Marktkräfte ist; auch hier scheint wieder das Gegenteil der Fall zu sein. Es scheint plausibel, daß die Kultur unter der neuen Herrschaft der Marktkräfte den einst in den autonomen Gemeinwesen existierenden Mechanismus, Vielfalt zu produzieren, der während der Ära der politisch gesponserten kulturellen Kreuzzüge und des aufgeklärten Bekehrertums, scheinbar verloren gegangen war, wiedergefunden hat.

Was immer der Fall sein mag, und was immer die Gründe für eine solche bemerkenswerte Wende sein mögen, die Intellektuellen unserer Zeit tendieren dazu, eine »kulturelle Vision« erstehen zu lassen, die fast im Gegensatz steht zu dem Kontext, in dem sie zuerst geformt wurde. Die heute vorherrschende Tendenz besteht darin, Kultur als die Grundlage einer ewigen, irreduziblen (meist wünschens- und bewahrenswerten) Vielfalt der Menschheit zu betrachten. Wie zuvor, betrachtet man Kultur

als einen Prozeß der Vermenschlichung; aber heute wird hervorgehoben, daß die Formen, in denen Menschen vermenschlicht werden (und vermenschlicht werden können), unendlich variieren; und es wird strikt geleugnet, daß ein Weg besser als der andere sein oder sich als dem anderen überlegen erweisen könnte, oder durch den anderen ersetzt werden sollte. Vielfalt und Koexistenz sind »kulturelle Werte« geworden – Werte, die von den Intellektuellen am eifrigsten verteidigt werden.

Es gibt zahlreiche Symptome für diese Tendenz, die einen wahrlich enormen Einfluß auf die Richtung ausübt, in die sich die heutige Sozialwissenschaft entwickelt. Das wohl bedeutendste Symptom für den Übergang vom »positiven« zum »negativen« Konzept der Ideologie ist die emphatische Zurückweisung des früheren Anspruchs der Philosophen auf eine »gesetzgebende« Rolle und die allgemeine Absage an Intellektuelle, die von außerhalb eines Gemeinwesens, das Gemeinwesen übergreifende Aussagen über Fragen der Wahrheit, des Urteilsvermögens und des Geschmacks machen; wenn die »gesetzgebende« Rolle von der neuen Sichtweise beibehalten wird, dann wird sie eingeschränkt auf das intrakommunale Territorium, auf eine Gesetzgebung »innerhalb« einer Tradition, die sich jederzeit der Grenzen ihrer Anwendung und der Relativität ihres Anspruchs auf Gültigkeit bewußt ist. Im interkommunalen Raum ist kein Platz für die »gesetzgebenden« Ambitionen. Entweder wird schon die Möglichkeit extraterritorialer Grundlagen der Vernunft geleugnet, oder es wird die Impotenz der Vernunft angesichts der machtgestützten Traditionen anerkannt; in beiden Fällen sind Versuche, alternative Traditionen, Lebensformen, positive Ideologien, Kulturen etc. als falsch, voreingenommen, oder in anderer Weise unterlegen zu entwerfen, so gut wie aufgegeben.

Die gleiche intellektuelle Wahrnehmung der Welt und die gleiche Art und Weise, die Position der Intellektuellen in der so wahrgenommenen Welt zu bestimmen, kann in einer Vielzahl von Strategien resultieren und tut dies auch. Diese Vielfalt hindert den Beobachter der zeitgenössischen intellektuellen Szene oft daran, die gemeinsame Einstellung zu entdecken, der alle Strategien, wie verschieden sie auch sein mögen, entspringen und ihre Bedeutung verdanken.

Läßt man einmal die akademische Philosophie als technische Disziplin beiseite, von der man sich durchaus vorstellen kann, daß sie bis in alle Ewigkeit fortfährt, ihren eigenen institutionalisierten Diskurs zu reproduzieren, ganz unberührt von einer sich verändernden Welt, da sie ohnehin keinen Kontakt zur sozialen Praxis hat – so kann man versuchen, einige Grundmuster zusammenzufassen, auf die sich letztlich alle Strategien reduzieren lassen.

Eine der Strategien ist vielleicht am besten in das melancholische Eingeständnis Wittgensteins eingelassen: Philosophie läßt alles so, wie es ist. Die praktische Impotenz der Diskurse über Werte, Wahrheit oder Urteilskraft wird nicht einfach übersehen oder bloß zögernd akzeptiert und als unangenehme Möglichkeit reflektiert, als eine Wahrscheinlichkeit, die man lieber vermeiden, oder der man wenigstens nicht ins Auge sehen möchte (eine solche Haltung wäre nicht besonders neu), vielmehr wird diese Impotenz ins Zentrum der Reflektion gestellt; mehr noch, sie wird zu einer neuen Quelle philosophischen Muts und philosophischer Entschlossenheit. Um der Bedeutung willen, die in der Beschäftigung mit Vernunft, ethischen Normen, ästhetischen Maßstäben enthalten ist, verlangen Philosophen von Adorno (oder vielleicht von Nietzsche?) bis Rorty die Fortdauer der gesetzgebenden Funktion; diese Bedeutung nimmt nicht ab, so sagen sie – im Gegenteil, sie nimmt gerade deshalb zu, weil es niemanden gibt, für den die Gesetze gemacht werden, und weil die legislative Debatte aller Wahrscheinlichkeit nach eine selbstgenügsame, private Angelegenheit der Gesetzgeber bleiben muß. Diese Strategie gibt die Bekehrungsabsicht auf; sie zerstört die von den Aufklärern gehegte Hoffnung, die Wahrheit würde, entdeckte man sie nur, Unwissenheit und Irrtum niederringen und bezwingen. Diese Resignation schmälert jedoch nicht die Entschlossenheit, eine Aufgabe weiterzuverfolgen, der Jahrhunderte westlicher intellektueller Tradition Wirklichkeit verliehen haben.

Es gibt natürlich eine innere Differenzierung unter denen, die dieser Strategie folgen, denn der Unterschied zwischen Adorno und Rorty ist nicht unbedeutend. Auf dem einen Pol findet sich ein echtes Gefühl der Niederlage, der Verzweiflung und Niedergeschlagenheit. Die Tatsache, daß die Hoffnungen von *les philosophes* zunichte gemacht wurden, wird bedauert und betrauert, und man sucht die Schuldigen: die kapitalistische Herrschaft, das bourgeoise Philistertum, oder die rücksichtslosen Marktkräfte werden jeweils ausgemacht und als Schurken des Trauerspiel verurteilt. Nach und nach betrachtet man die gesellschaftliche Realität selbst als dem Untergang geweiht und verurteilt sie entsprechend. Als wollte man dem Gebot August Bebel's folgen, »hüte dich vor dem Lob deiner Feinde«, wird der praktische Erfolg philosophischer Kritik schon im voraus als Beweis einer Fehlleistung oder eines Mangels an Kraft herabgesetzt, die man um jeden Preis vermeiden muß. Selbst wenn sie kapitulieren (oder gerade dann?), ist den Philosophen der Praxisbezug des kulturellen Ideals ständig und schmerzhaft bewußt. Seine Impotenz ist ebenso sehr ein konstitutiver Faktor ihres Diskurses, wie seine vorgestellte Potenz, alles zu erobern, zum Aufklärungsdiskurs

ihrer Vorfahren gehörte. Impotenz wird nun selbst zur Potenz; das kulturelle Ideal bleibt nur rein und wirklich wertvoll solange es nicht durch die ihrem Wesen nach unreine Realität verdorben wird; es bleibt rein und wertvoll, wenn es den praktischen Erfolg meidet. Und doch hält man, durch eine merkwürdige gedanklichen Wendung, dieses reine, ätherische kulturelle Ideal für die beste Chance, die die Realität hat.

Auf dem anderen Pol (für den am besten die zahlreichen beispielhaften protreptischen Äußerungen Rortys [vgl. Bernstein 1985] stehen) werden die Qualen und Ängste im Stile Adornos durch eine simple Frage ersetzt: »na und?« Sicherlich, die Hoffnung, die Welt zu bekehren, nach besseren Maßstäben der Wahrheit, der Urteilskraft und des Geschmacks zu leben, war im besten Falle naiv; natürlich, es wäre naiv bis zum Extrem, heute noch daran festzuhalten. Aber die größte Naivität bestand darin anzunehmen, der Wert des »zivilisierenden« Unternehmens des kulturellen Diskurses sei zu irgendeinem Zeitpunkt von dem realistischen oder unrealistischen Gehalt dieser Hoffnung abhängig gewesen; von einem möglichen Bekehrungserfolg. Nun, da wir wissen, daß die massive Bekehrung der Welt zu unseren Maßstäben nicht ansteht, können wir uns besser auf die anliegenden Aufgaben konzentrieren. Und die bestehen darin, die einzigartigen Werte der westlichen Zivilisation lebendig zu halten, und sei es nur als Inhalt und Pragmatik des philosophischen Diskurses; die kulturelle Tradition aus Überzeugung fortzusetzen, ist ein Wert an sich. Man muß sogar noch ehrgeiziger sein, da man nun weiß, daß es sich tatsächlich um eine »lokale« Tradition handelt und daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach eine bleiben wird. Insider, die wir sind, müssen wir nun nicht bescheiden oder zynisch werden, wenn wir die »Ortsgebundenheit« der Tradition zugeben, die wir schützen: denn es ist nicht einfach irgendeine lokale Tradition, es ist *unsere* lokale Tradition und wir würden fortfahren, ihre Tugenden zu preisen, selbst wenn der Rest der Welt sich weigern würde, in das Lob einzustimmen.

Wie im zuvor diskutierten Fall, bleibt auch hier Kultur als eine wesentlich bekehrende Aktivität die unterschwellige Grundlage der Strategie. Angesichts der Unwahrscheinlichkeit einer realen Konversion, verschiebt sich der Schwerpunkt allerdings auf das Evangelium selbst: aber das Bestehen auf der Überlegenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen bekommt seinen Sinn und seine Wichtigkeit nur durch den ursprünglichen missionarischen Kontext des kulturellen Diskurses.

Die zwei Extrempunkte liegen deshalb in dem gleichen Kontinuum von Haltungen, weil sie sich weigern, den gesetzgebenden Modus des intellektuellen Diskurses aufzugeben. Der Gesetzgebung fehlt nun ein

Vehikel zur Durchsetzung; die alten sind entweder verschrottet, oder von Mächten aufgebracht, die für Ratschläge von Intellektuellen unzugänglich sind, oder ihnen sogar ausgesprochen feindlich gegenüberstehen; dieser Umstand gilt jedoch nicht als überzeugendes Argument, um die gesetzgebende Mission aufzugeben. Es ließe sich behaupten, der gesetzgebende Modus der neuen Strategie unterscheide sich von seiner alten Version hauptsächlich durch die Art und Weise, in der er begründet und legitimiert wird (oder eher durch die Art, wie das Prinzip der Legitimation für überflüssig erklärt wird).

Eine andere Strategie ist im gewissen Sinn radikaler: sie beinhaltet eine beeindruckende Neudefinition der intellektuellen Rolle und sozialen Position, die so weit geht, daß die Metapher des »Gesetzgebers« aufhört, eine adäquate Beschreibung dafür zu sein. Statt dessen ist hier eine andere Metapher notwendig – die des »Interpreten«.

Die empirisch auf der Hand liegende Relativität des Wissens, die Abhängigkeit der Wahrheit, des Urteils und des Geschmacks von offenen oder stillschweigenden Annahmen, die in kommunale Traditionen eingebettet sind, war für den legislativ orientierten Diskurs ein peiniges Problem; eine Schwierigkeit, die theoretisch gelöst und praktisch beseitigt werden mußte. Für die »interpretierende« Strategie ist Relativität nicht bloß ein vorübergehender Zustand, sondern eine apodiktisch gegebene existentielle Bedingung des Wissens. Etwas, das nicht zu mißbilligen ist, oder dem man sich widersetzen muß, sondern aus dem man seine Schlußfolgerungen ziehen und dem man sich anpassen muß. Die »interpretierende« Strategie enthält eine Ontologie, die sie als intellektuellen Modus legitimiert: eine Ontologie, die nur der Sprache das Attribut der Realität verleiht. Die Welt innerhalb dieser Ontologie ist eine intersubjektive Welt der Kommunikation, in der »Arbeit« wie bei Schütz (Schütz and Luckmann 1984) darin besteht, in den jeweiligen kognitiven Landkarten, Wissensbeständen oder Relevanzzuweisungen der Gesprächspartner irreversible Veränderungen herbeizuführen. In einer solchen Welt besitzt das Wissen keine außersprachlichen Kriterien für Richtigkeit und es kann lediglich innerhalb des kommunikativ unterstützten gemeinsamen Wissensbestandes seiner Mitglieder existieren. Pluralismus ist ein nicht wegzudenkendes Kennzeichen einer solchen Welt. Ihr schwierigstes praktisches Problem – eines, mit dem das gewöhnliche Vermögen ihrer ansonsten kenntnisreichen Mitglieder nicht ohne Hilfe fertigwerden kann – ist die Kommunikation zwischen Wissenssystemen, die eingeschlossen sind in ihren jeweiligen Wissensstand und ihr kommunales Relevanzsystem. Hier sind zum Interpretieren, das in anderen Situationen von den Mitgliedern sachlich und im allgemeinen

adäquat geleistet wird, spezielle Fertigkeiten nötig, die im normalen Alltagsleben nicht vorzufinden sind.

Interpretation zwischen Wissenssystemen ist deshalb als eine Aufgabe von Experten anerkannt, die mit besonderem Wissen ausgestattet sind, denen jedoch darüber hinaus, aus welchem Grund auch immer, die einzigartige Gabe geschenkt ist, sich über die Kommunikationsnetzwerke zu erheben, in welche die jeweiligen Systeme integriert sind, ohne jedoch die Verbindung zu jenem »Inneren« zu verlieren, in dem man das Wissen unproblematisch haben kann und in dem es sich eines »evidenten« Sinns erfreut. Die Interpretation muß das interpretierte Wissen für diejenigen vernünftig erscheinen lassen, die nicht »innen« sind; da es aber keinen extraterritorialen Bezugspunkt gibt, auf den sie sich berufen kann, ist das »Innere« die einzige Ressource, auf die sie zurückgreifen kann. Sozialwissenschaftliche und philosophische Ansätze von Kultur liefen im Laufe mehrerer Dekaden und aus unterschiedlichen Richtungen in solch einer atemberaubend paradoxen Strategie zusammen. Man kann viele aufzählen, die ihr Tribut zollen. Simmels Konzept des Intellektuellen als jemand, der seinem Wesen nach ein Fremder ist, Mannheims (vgl. Bauman 1978) Assoziation von wahren Wissen mit Heimatlosigkeit, der »*freischwebende*«* Zustand; Kroebers, Kluckhohns, Sapirs oder Benedicts (vgl. Bauman 1973) Vorstellungen von »Ethos«, »Stil« »Muster«, die das einzigartige der jeweiligen Kultur ausmachen und das einzig akzeptable Kriterium bieten, sie zu verstehen, während sie zugleich ihre ontologische Gleichheit begründen; Frank Cushings persönliche Entdeckung, es sei nur möglich, die Zuni den nicht-Zuni verständlich zu machen, indem man *plus Zuni que les Zunis* wird; Clifford Geertz' Prinzip der »dichten Beschreibung« – ein intellektuelles Eintauchen in immer tiefere Schichten ortsspezifischer Bedeutungen, die zu sehr zur Routine gehören, als daß die am Ort lebenden sie artikulieren würden. Die Themen des »Außenseitertums«, die vor allem von den Kulturanthropologen nach allen Seiten hin durchdacht und propagiert worden waren, flossen zusammen im Aufgebot der hermeneutischen Strategien, welche die vorrangig philosophischen Quellen (Heidegger, den späten Wittgenstein, Gadamer) zu ihrer diskursiven Heimat machten.

Die Neudefinition des Kulturstudiums als ein wesentlich hermeneutisches Unternehmen erkennt nicht nur die Relativität allen Wissens und die Permanenz des kulturellen Pluralismus an. Nebenbei revidiert sie auch noch die Vorstellung von Kultur. Die auffälligste dieser Revisionen ist die »Unpersönlichkeit« der Kultur, die aus dem Modell der Kultur den »Autor« eliminiert – sei er nun Gesetzgeber oder Erzieher. Die

Vorstellung von Kultur als einer Aktivität, die im wesentlichen von einem Teil der Bevölkerung praktiziert und auf den anderen Teil gerichtet ist, wird ersetzt durch die Vorstellung eines spontanen Prozesses, ohne administrative oder leitende Zentren, frei von umfassender Planung und aufrechterhalten durch verstreut eingesetzte Mächte. Sprache ragt heraus als Inbegriff dieser Spontaneität und Unpersönlichkeit von Kultur. Neben der Sprache ersetzen die »Traditionen«, die »Bedeutungsuniversien«, oder »Lebensformen« die Erzieher und die Erziehenden als zentrale Kategorien des kulturellen Diskurses.

Das Zusammentreffen der gegenwärtig erfahrenen Verschiebungen in den sozialen Funktionen von Intellektuellen, insbesondere in ihren Beziehungen zu den maßgeblichen Stellen, mit der Tatsache, daß Themen wie Politik und Herrschaft aus der Sichtweise der »interpretierenden« Strategie völlig verschwunden sind, ist wohl nicht nur zufällig. Vom Standpunkt der heutigen Intellektuellen erscheint Kultur nicht als etwas, das »zu machen« oder »neu zu machen« ist, als ein Objekt der Praxis; sie ist eher eine eigenständige Realität, jenseits von Kontrolle, ein Studienobjekt, etwas, das sich nur kognitiv meistern läßt, als Bedeutung, nicht als Praxis, als Aufgabe.

Bezieht man sie prozessual aufeinander, statt sie nebeneinanderzustellen, können »gesetzgebende« und »interpretierende« Strategien jeweils als »modern« und »postmodern« definiert werden. Tatsächlich ergibt die seit kurzem Mode gewordene Gegenüberstellung von »Postmoderne« und »Moderne« am meisten Sinn, wenn man sie als Versuch faßt, die historischen Tendenzen der letzten Jahrhunderte und die entscheidendsten Brüche der jüngsten Geschichte vom Standpunkt der sich verändernden sozialen Position und Funktion der Intellektuellen zu erfassen (weil sie diesem Standpunkt entspringt, wiederholt diese Gegenüberstellung nicht die Aussage, die in anderen, scheinbar ähnlichen enthalten sind).

Bezeichnend für den Gegensatz von Moderne und Postmoderne ist das Schwinden von Gewißheit und Objektivität, die in der fraglosen Wertehierarchie und letztlich in der nicht bezweifelbaren Dominanzstruktur gründen; ebenso der Übergang zu einer Situation, die gekennzeichnet ist durch Koexistenz und einen Waffenstillstand zwischen den verschiedenen Werten und durch das Fehlen einer übergreifenden Dominanzstruktur, was die Frage nach objektiven Maßstäben praktisch unlösbar und daher theoretisch nutzlos macht. In dieser Entgegensetzung wird die »Moderne« mit neuen Augen betrachtet, sie wird aufgrund der neuen, in der Idee »Postmoderne« enthaltenen Erfahrungen, nachträglich neu definiert. Die Moderne wird *ex post facto* als eine Ära

redefiniert, in der genau die Elemente existierten, die man heute am schmerzlichsten vermißt, nämlich die scheinbar von Intellektuellen kontrollierten und gesteuerten universellen Kriterien für Wahrheit, Urteil und Geschmack. Wie alle Rekonstruktionen sagt diese mehr über die Konstrukteure aus, als über die rekonstruierte Epoche und ist in dieser Hinsicht höchst aufschlußreich.

Die Vorherrschaft interpretierender Strategien, die zuweilen als Aufkommen der Postmoderne problematisiert wird, ist ein Hinweis auf die radikalste Wende im Kulturdiskurs seit der Einführung des Kulturkonzepts und der Begründung kulturorientierter Sichtweisen auf die Gesellschaft. Die Radikalität der Verschiebung hat einige Analytiker, insbesondere George Steiner veranlaßt, von einer »Postkultur« zu sprechen. Begründet wird dies mit der Behauptung, die kulturelle Situation sei untrennbar verbunden mit einer klaren Vorstellung von Unter- und Überlegenheit in einem Werteraum, weshalb die gegenwärtige Situation im Westen, in der eine solche Vorstellung in Frage gestellt oder lächerlich gemacht wird, nicht als »kulturell« bezeichnet werden könne und uns in bislang unerforschte Gewässer treibe.

Die Hauptthese dieses Kapitels besagt: Die gegenwärtige Reorientierung des Kulturdiskurses kann am besten als eine Widerspiegelung der sich verändernden Erfahrungen von Intellektuellen begriffen werden, die versuchen, ihre soziale Funktion in einer Welt, die für ihre traditionelle Rolle ungeeignet ist, auf eine neue Grundlage zu stellen.

Soziologische Reaktionen auf die Postmoderne

Die meisten neueren Begriffe der Postmoderne beziehen sich lediglich auf intellektuelle Phänomene. In einigen Fällen konzentrieren sie sich nur auf Kunst. In anderen gehen sie darüber hinaus und schließen ein breiteres Spektrum kultureller Formen und Verfahren ein. In einigen wenigen Fällen reichen sie weiter, bis in die zentralen vorgefaßten Meinungen des zeitgenössischen Bewußtseins hinein. Nur selten überschreiten sie die Grenzen des Geistigen und begeben sich auf das Gebiet der gesellschaftlichen Figurationen, die von den als »postmodern« zusammengefaßten künstlerischen, kulturellen und kognitiven Entwicklungen möglicherweise widergespiegelt werden.

Diese Selbstbeschränkung des postmodernen Diskurses und seiner Legitimität ist von entscheidender Bedeutung für die Zukunft der Soziologie. Wenn Postmoderne wirklich das bedeutet, was die jetzigen Begriffe beinhalten: eine Reform der Kultur, der Wahrnehmungsweise, der intellektuellen Haltung – dann steht die Soziologie vor der Aufgabe, sich vor allem strategisch anzupassen. Sie muß sich in Einklang setzen mit der neuen postmodernen Kultur und ihre Verbindungen zu den ontologischen und epistemologischen Prämissen der Moderne abbrechen. Sie muß zu einer *postmodernen Soziologie* werden. Insbesondere muß sie (theoretisch wie politisch) den anderen Elementen der postmodernen Kultur darin folgen, die Produktion und Reproduktion von Bedeutungen als einen auf sich selbst beschränkten und in sich selbst gründenden Prozeß zu akzeptieren. Sie muß ihre traditionelle Identität aufgeben, ein Diskurs zu sein, der durch den Versuch charakterisiert ist, solche Bedeutungen als Produkte, Widerspiegelungen, Aspekte oder Rationalisierungen gesellschaftlicher Figurationen und deren Dynamik zu entschlüsseln. Wenn jedoch die Selbstgenügsamkeit der zeitgenössischen Kultur und die damit einhergehende Implosion von Visionen auf Prozesse hinweist, die über den Rahmen der Kultur selbst hinausgehen (wenn etwa zugleich Prinzipien systematischer Organisation oder Machtanordnungen sich verändern) – dann muß nicht die traditionelle Strategie der Soziologie revidiert werden, sondern sie braucht ein neues Untersuchungsfeld und neue Kategorien, die der veränderten sozialen

Realität angemessen sind. In diesem Fall muß sich die Soziologie – ohne die sie bestimmenden Fragen aufzugeben – zu einer *Soziologie der Postmoderne* entwickeln. Sie muß vor allem die spezifische Qualität der postmodernen Figuration akzeptieren, statt sie als kranke oder minderwertige Form der modernen Gesellschaft zu behandeln.

Zeitgenössische Kunst als Paradigma der Postmoderne

Das hervorstechendste Merkmal der zeitgenössischen Kunst ist ihre Rebellion gegen Ordnung. Um diese Eigenschaft zu illustrieren, benutzen Deleuze und Guattari die Metapher des Rhizoms: spezieller Wurzelstock, der den regulierenden Kräften der Tropismen trotzt und deshalb offenbar keine Wachstumsrichtung bevorzugt, sondern sich statt dessen, mit der gleichen Häufigkeit und ohne eine erkennbare Regelmäßigkeit, die es erlauben würde, die nächste Bewegung vorherzusagen, seitwärts, aufwärts und rückwärts ausbreitet. Neue Stämme entstehen an Stellen, die man nicht voraussagen kann.

Es heißt, die zeitgenössische Kunst kenne keine synchrone Ordnung. Im scharfen Gegensatz zur modernen Periode der Kunstgeschichte (oder zu irgendeiner anderen Periode), gibt es heute keine erkennbaren dominanten Schulen oder Stile, die das ganze Feld künstlerischer Aktivitäten beherrschen und jede unorthodoxe künstlerische Aktivität zwingen, sich im Verhältnis dazu zu rechtfertigen. Da es keinen obligatorischen Kanon gibt, verflüchtigt sich darüber hinaus schon die bloße Bedeutung des Begriffs »Häresie« (und die von »Orthodoxie«) und entzieht sich jeder operativen Definition. Das Gebiet der Kunst wird statt dessen von Schöpfern verschiedenartigster und ästhetisch unvereinbarer Stile bevölkert. Die zeitgenössische Kunst kennt auch keine diachrone Ordnung. Man kann die Kunstgeschichte nicht mehr als eine Abfolge herrschender Schulen und Stile betrachten. Zudem hat die Metaphorik der Evolution ihren Bezug zur künstlerischen Wirklichkeit verloren (z.B. veränderungslose Bewegung, richtungslose Veränderung). Spätere Perioden künstlerischer Aktivität zeigen keine Beziehung zu vorangegangenen Stufen, sie scheinen nicht aus ihnen »hervorzugehen« (im Sinne einer Weiterentwicklung des Erreichten, der Lösung ungelöster Probleme, oder des Anbietens alternativer Antworten auf von ihnen gestellte oder ungewollt erzeugte Fragen). Neue Phänomene der Kunst treten zufällig an die Oberfläche und haben anscheinend keine Beziehung zu etwas, das sich vorher ereignet hat. Es sieht aus, als würden die Veränderungen keine Entwicklung mehr begründen.

Und doch scheint die zeitgenössische Kunst häufig bestimmte Vorlieben zu haben (vgl. Jameson 1983). Eine davon ist das Pasticcio – vergangene oder ferne Stimmungen, Stile, Techniken, Mittel werden bewußt oder unbewußt beschworen, nachgeahmt, angedeutet. Begriffe, wie Anleihen machen, Eklektizismus, selbst Plagieren haben ihre einst stark entwertende Bedeutung verloren. Genauer: sie haben jegliche Bedeutung verloren: Die zeitgenössische Kunst hat die Geschichte und Ethnographie der Kunst in einen Pool zeitloser, exterritorialer, jederzeit nutzbarer Ressourcen verwandelt, die beliebig und zufällig aufgegriffen werden können. Eine andere Vorliebe ist die Benutzung von Collagen – eine künstlerische Form, die mit dem einzelnen Werk das gleiche macht, was das Pasticcio mit der Kunstgeschichte gemacht hat. Die Collage leugnet das traditionelle Prinzip der stilistischen (und oft kompositorischen) Einheit und praktiziert statt dessen die Gleichwertigkeit und Nicht-Gegensätzlichkeit künstlerischer Gattungen, Stile oder Techniken. Die Pluralität, die das Pasticcio an die Stelle einer zeitlichen Ordnung künstlerischer Stile setzt, führt die Collage in den Stil selbst ein und entwertet damit den Begriff des Stils (zumindest in seinem üblichen Sinn). Eine weitere Eigenart der zeitgenössischen Kunst ist ihre Selbstbezüglichkeit – ihre demonstrative Ablehnung des Mimesis-Programms. Das Ziel und die Praxis »Realität darzustellen« wird durch die zeitgenössische Kunst viel grundsätzlicher herausgefordert als in der Ära der »Hochmoderne«. Tatsächlich erscheint jene Ära im Lichte der gegenwärtigen Praxis höchst »darstellungsfreudig«. Die moderne Kunst richtete sich gegen die naive, oberflächliche Wahrnehmung, die nicht mehr zwischen der ursprünglichen Erfahrung und den konventionellen figürlichen Bildern unterscheiden konnte. Die Moderne rang um ein »tieferes« Eindringen in die Realität, sie wollte das darstellen, was für den durch Konventionen beschränkten Blick unsichtbar geworden war. Um eine solche »bessere«, korrektere Darstellung zu erreichen, suchte sie die Anleitung der Wissenschaft: die anerkannte Autorität, wenn es um die Frage ging, wie die Realität wirklich aussah. So ließen sich die Impressionisten von der Optik inspirieren (und ihre Praxis legitimieren), die Kubisten von der Relativitätstheorie, die Surrealisten von der Psychoanalyse (vgl. Lewin 1985). Zeitgenössische Künstler werden dagegen jeden Anspruch von sich weisen und jede Absicht herabsetzen, etwas darstellen zu wollen. Sie werden bestrebt sein, nichts darzustellen als ihre eigene Praxis: die Leinwand, ihre Flachheit, die Medien und die ihnen eigenen Qualitäten. Es wird schon schwierig, den Begriff der Darstellung so zu definieren, daß er für die zeitgenössische Kunst einen Sinn ergibt (das heißt, wenn man ihn zu einer nicht-künstlerischen Welt)

in Beziehung setzt – denn es ist nicht mehr klar, was Realität »objektiv« ist, ob sie mit einer objektiven Existenz ausgestattet werden und daher eine ontologische Grundlage bieten kann, von der aus die darstellerische Genauigkeit zu beurteilen ist.

Marcel Duchamps respektlose Tat, ein Urnierbecken in einer Galerie auszustellen, wurde zu seiner Zeit als der Beginn einer radikal neuen Ära in der Kunst gesehen – als Befreiung aus der Zwangsjacke der ästhetischen Theorie. Im nachhinein erscheint Duchamps bilderstürmerisches Unternehmen eher wie ein letzter Triumph der Moderne: ein künstlerisches Spiel, dessen Regeln möglichst schamlose Frechheiten erforderten, die von einer Theorie legitimiert wurden – einer logischen, in sich konsistenten Theorie, sei sie ihren Vorgängerinnen gegenüber auch noch so eigenwillig und respektlos. Duchamp lieferte sein Urnierbecken zusammen mit einer schockierenden aber kongruenten Definition von Kunst (etwas, was vom Künstler ausgesucht wird), einer Theorie der künstlerischen Arbeit (ein Objekt aus seinem weltlichen Kontext herauslösen), einer Methode künstlerischen Schaffens (dem Objekt eine neue Bedeutung geben) (vgl. Picabia 1971: 8). Die meisten Künstler der Gegenwart würden sich um nichts dergleichen kümmern. Im nachhinein sind wir schlauer und sehen, daß Duchamps rebellische Geste auf Kunsttheoretiker und -kritiker zielte. Es war der Versuch, die Macht, Kunst zu definieren, zu bewerten und ihr einen Rang zuzuweisen, den Händen derer zu entwenden, die ihre Autorität aus der Kenntnis des ästhetischen Diskurses, statt aus der künstlerischen Praxis bezogen (und dies in einer Auseinandersetzung zu tun, die nach den von ihnen selbst angeblich befolgten Regeln geführt wurde). Für die Künstler der Gegenwart stellen solche Leute nur eine schwache Bedrohung dar. Kräfte und Faktoren, die zwischen Kunst (etwas, das man ausstellen und in Galerien verkaufen kann) und nicht-Kunst, zwischen guter (d.h. nach den oben genannten Kriterien, erfolgreicher) und schlechter Kunst unterscheiden, werden nur im geringen Maße durch die Aktivitäten von Kunsttheoretikern und -kritikern beeinflusst. Deshalb legt die zeitgenössische Kunst diese erstaunliche Immunität gegenüber Theorie, Programmatik, Argumenten, Bewertungsprinzipien an den Tag. Aber ohne eine Theorie (oder besser, angesichts ihrer wachsenden Irrelevanz und des Schwindens ihrer Autorität), »haben sowohl die Rhetorik der Zerstörung wie die der Neuheit jede Spur eines heroischen Reizes verloren.« (Calinescu 1977: 147) »Die Möglichkeit, daß eine bestimmte Kunstrichtung mit dem Anspruch allgemeiner Gültigkeit auftreten kann« (Bürger 1974: 122), ist damit erfolgreich zunichte gemacht worden.

All diese Abschiede von den Axiomen und vom Kanon der modernen Kunst vermitteln den Eindruck von allgemeiner Desorientierung und Chaos. Dieser Eindruck entsteht vor allem durch die Charakterisierung der zeitgenössischen Kunst als postmodern (denn »Postmoderne« ist ein semantisch negativer Begriff, der ausschließlich durch Abwesenheiten definiert ist – durch das Verschwinden von etwas zuvor Dagewesenem – so zählt die Vergänglichkeit synchroner und diachroner Ordnung und gerichteter Veränderungen zu ihren ausschlaggebenden Definitionsmerkmalen).

Und doch kann man in diesem scheinbaren Chaos Sinn entdecken – vorausgesetzt, man akzeptiert, daß die menschlichen Welten irreduzibel und auf Dauer plural sind, etwas, was die moderne Philosophie sich zuzugeben weigerte und mit dem die moderne Kunst sich nicht abfinden konnte. Vor zehn Jahren beschrieb Dick Higgins den Übergang von den kognitiven Fragen, die von den Künstlern des zwanzigsten Jahrhunderts bis etwa 1958 gestellt wurden – »Wie kann ich die Welt interpretieren, deren Teil ich bin? Und was bin ich in ihr?« – zu den postkognitiven Fragen: »Was für eine Welt ist dies? Was muß darin getan werden? Welches meiner Ichs muß es tun?« (zit. nach McHale 1987: 3). »Postkognitive Fragen« erfassen gut die ontologischen Probleme, die postmoderne Künstler nun statt der epistemologischen beschäftigen (nach Brian McHale ist ein Großteil der postmodernen Schriften mit Ontologie befaßt) Für die als postmodern bezeichnete Kunst besteht das zentrale Problem darin, eine bestimmte Welt zu lokalisieren, zu identifizieren und einzugrenzen, wohl wissend, daß diese Welt nur eine von vielen verschiedenen und koexistierenden Welten sein wird, und daß die Erkundung dieser Welt, wie weit sie auch gehen mag, uns einer universell bindenden Wahrheit nicht näher bringen und keine Ergebnisse zeitigen kann, die einen berechtigten Anspruch auf allgemeine oder ausschließliche Gültigkeit stellen können.

Wenn das der Fall ist, so läßt sich das berüchtigte Desinteresse an einer genauen Darstellung, selbst das emphatische Zurückweisen der bloßen Idee einer Abhängigkeits- oder Widerspiegelungsbeziehung zwischen Kunst und Realität, als eine aktualisierte Version der Mimesis verstehen, die im Einklang steht mit der postmodernen Wahrnehmung der Welt als unheilbar pluralistisch. Statt die Rolle des *speculum mundi* aufzugeben, »hält die postmoderne Kunst der Wirklichkeit sehr wohl den Spiegel vor, aber diese Wirklichkeit ist nun mehr denn je plural« (McHale 1987: 39). Wenn die postmodernen Künstler darauf bestehen, das »Wahrheitsprojekt« sei ontologisch fehlerhaft und daher unmöglich zu erfüllen und nicht wert, verfolgt zu werden, dann vermittelt dies die

Wahrheit über die gegenwärtige Realität. Die Pluralität der postmodernen Kunst und ihre Ablehnung von Hierarchien repräsentieren die existentielle Seinsweise der Welt außerhalb der Kunst.

Ich meine, wir können über McHale hinausgehen und feststellen, daß die mimetische Funktion der postmodernen Kunst mit ihrer inneren Pluralität und ihrem rhizomischen Wachstum nicht ausgeschöpft ist.

Die postmoderne Kunst imitiert auch die Realität, wenn sie den eigentümlich unterdeterminierten Charakter des Handelns und die schwachen Grundlagen, auf denen die Realität ruht, als etwas präsentiert, das dem fortdauernden motivierten Handeln und der genutzten Freiheit und Entscheidungsmöglichkeit geschuldet ist. Mehr denn je ist das Kunstwerk heute offen und ausdrücklich *konstruiert*. Es kann keine Autorität beschwören, die es legitimiert oder ihm Gültigkeit verschafft, es sei denn die Entscheidung seines Schöpfers. Es hat keinen ökumenisch dominanten Kode, oder einen mit ökumenischen Ambitionen, auf den es sich berufen kann, um seine Bedeutung zu entschlüsseln; statt dessen muß es sein eigenes Erklärungspotential herstellen und einsetzen. Da ein umfassender Bezugsrahmen fehlt, ist ein postmodernes Kunstwerk offen für eine Vielzahl von Interpretationen, die keinen »autoritativen Status« erreichen dürfen und deshalb zu keiner Entscheidung führen.

Die gleiche Polyvalenz, die in den Zeiten der Moderne ärgerlich und irritierend war, weil man sie als Provokation und Beweis für die Unvollkommenheit der vorhandenen Theorie empfand, wird nun zu einem die Kunst dauerhaft definierenden Merkmal. Durch dieses und die zuvor diskutierten Merkmale verweist die Kunst auf etwas außer ihr Liegendes und vermittelt Informationen über eine Welt, die nicht die der Kunst ist. Selbst ihre demonstrativ zur Schau getragene, überbordende Autonomie enthält Informationen über die Welt, deren Teil sie ist.

Postmoderne Kultur

Die Welt, zu der die postmoderne Kunst am unmittelbarsten gehört, ist natürlich die Welt der Kultur. Kultur, die postmoderne Kunst zu ihren Bestandteilen zählt, hat mit ihr den Pluralismus, das Fehlen einer universell bindenden Autorität, die Nivellierung von Hierarchien und die interpretative Polyvalenz gemeinsam. Sie ist, wie Baudrillard (1985) es genannt hat, eine Kultur des Ekstase. Sie ist charakterisiert durch den verschwenderischen Überfluß an Bedeutungen, gekoppelt mit einem (oder verschärft durch den) Mangel an urteilenden Autoritäten. Wie die postmoderne Kunst unterliegt sie ständiger Veränderung, es fehlt ihr

jedoch eine bestimmte Entwicklungslinie. Ihre Elemente erscheinen unterdeterminiert und beziehungslos. Man könnte sagen, es handle sich um eine Kultur der Überproduktion und der Verschwendung. Mit ihr hat die Tragödie, die Georg Simmel (der erst jetzt als der einzige »postmoderne« Denker unter den Gründervätern der Soziologie verstanden und anerkannt wird) fast vor einem Jahrzehnt antizipiert hat, ihre Vollendung gefunden: Die Menge verfügbarer kultureller Produkte übersteigt die Aufnahmefähigkeit jedes Gesellschaftsmitglieds. Dem Individuum erscheint die Kultur als eine Ansammlung ständig sich bewegender unverbundener Fragmente. Der alte Ausdruck »Kulturszene« beinhaltet ein Szenario, eine Handlung, ein Ende, ein Ineinandergreifen von Rollen, einen Regisseur. Nichts davon kann vernünftigerweise unter den Bedingungen der postmodernen Kultur vorausgesetzt werden (die Baudrillard aus diesem Grund als *obszön* bezeichnet hat).

Die meisten Erforscher zeitgenössischer Kultur sind sich über die einzigartige Rolle einig, die die Medien als wichtigste Vehikel kultureller Produktion und Distribution spielen. Man nimmt an, (seit Marshall McLuhan seine denkwürdige Formulierung »das Medium ist die Botschaft« geprägt hat), die Art und Weise und die Form in der die Botschaft vermittelt wird, übe den stärksten Einfluß auf die Gestalt der zeitgenössischen Kultur aus – unabhängig von der expliziten Botschaft des Mediums (d.h. von dem Aspekt des Mediums, das als eine Reihe falsifizierbarer Aussagen über das angebliche Thema des Diskurses verbalisiert werden kann). Die zentrale Bedeutung, welche die Medien für die kulturelle Reproduktion haben, scheint sich deshalb am folgenreichsten in der Tendenz niederzuschlagen, sich die Welt als eine Ansammlung von Bildern vorzustellen, die weder kausal determiniert sind, noch eine dauerhafte Spur hinterlassen sobald sie verschwunden sind. Die Welt erscheint wie Happenings, in sich abgeschlossene und miteinander nicht verbundene Episoden, Ereignisse, die lediglich in der flüchtigen und proteischen Motivation ihrer Autoren wurzeln; auch die massive Entwertung des Gedächtnisses (mit Ausnahme der besonderen, schon vom Programm her chaotischen und willkürlichen turnusmäßigen Gedächtnisleistungen, wie sie in »Trivial-Pursuits«-Spielen gefordert werden) gehört dazu – die Fähigkeit, auf die angewiesen ist, wer die veränderbare Realität als Entwicklung konstruieren will.

Mit Blick auf das Fernsehen, das wohl repräsentativste und einflußreichste Medium zeitgenössischer Kultur, beobachtete Martin Esslin: »was es seinen Zuschauern auch sonst noch bietet, das Fernsehen als solches demonstriert die grundlegenden Merkmale des dramatischen Modus der Kommunikation – und des Denkens, denn das Drama ist

auch eine Denkweise, eine Weise, die Welt zu erfahren und darüber zu reflektieren.« Esslins »dramatischer Modus der Kommunikation« zeichnet sich durch eine Reihe von Eigenschaften aus, die alle auffallend an die Charakteristika erinnern, die wir zuvor für die zeitgenössische Kunst notiert haben. Zunächst: »Wirkliche Ereignisse geschehen nur einmal, sind unumkehrbar und unwiederholbar; das Drama sieht aus wie ein wirkliches Ereignis, kann jedoch beliebig oft wiederholt werden.« (Esslin 1982: 8,22) So werden die Nachrichten eingeklemmt zwischen zwei dramatisierten (und offensichtlich fiktiven) Geschichten, mit denen sie die Präsentation von Ereignissen als wiederholbar teilen; als Happenings, die man wieder und wieder (neu aufgeführt) sehen kann, in Zeitraffer oder in Zeitlupe, aus diesem oder aus jenem Blickwinkel. Sie existieren nur als gezeigte und gesehene Bilder, oder noch besser, auf Video aufgenommen und dann zu dem Zeitpunkt und bei der Gelegenheit abgespielt, die man sich aussucht – die Ereignisse sind folgenlos, un-un-vermeidbar, widerrufbar, existieren bis auf weiteres (Judas' Wunsch, »können wir noch einmal von vorn anfangen, bitte«, in *Jesus Christus, Superstar*, konnte nur im Zeitalter des Fernsehens geäußert werden). Die Welt, in eine Vielzahl von Minidramen zersplittert, hat weder einen klaren Zusammenhalt, noch eine klare Richtung. Diese Welt ist weich – in ihr kann die Zeit leicht zurückgedreht werden, so daß die Episoden, die sie füllen, neu gruppiert und in jede beliebige Reihenfolge gebracht werden können (und keiner anderen Ordnung unterworfen sind als der einer willkürlichen Reihenfolge). Da alle Folgen solcher Episoden vorübergehend und tilgbar sind, kann eine solche Welt ohne Maßstäbe, auch ohne moralische Maßstäbe auskommen. Moralität ist eine funktionale Grundvoraussetzung in einer Welt mit eingebauter Endgültigkeit und unumkehrbaren Entscheidungen. Die postmoderne Kultur kennt eine solche Welt nicht.

In einigen jüngeren Untersuchungen wird die Auffassung vertreten, die zeitgenössischen Medien täten mehr als nur die »reale Welt« als Drama zu präsentieren. Sie verwandelten die Welt in ein Drama, da sie ihren wirklichen Verlauf nach dem Muster dramaartiger Ereignisse gestalteten. Die »reale Welt« sei durch die Mithilfe des Fernsehens schon großenteils zu einem aufgeführten Schauspiel geworden. An den strategisch wichtigsten Punkten der »realen Welt« geschehen Ereignisse, weil sie potentiell fernsehgerecht sind (sowohl Politiker als auch Terroristen spielen für das Fernsehen und hoffen, ihre privaten Aktionen in den Status öffentlicher Ereignisse zu heben, Biographie in Geschichte zu verwandeln). In den Worten von Benjamin Barber: »es fällt schwer, sich die Kennedygeneration, die Sechziger, Watergate, die Woodstockgeneration,

selbst die ›Moral Majority‹ ohne das nationale Fernsehen vorzustellen« (zit.n. Banks 1985: 31). Daniel Dayan und Elihu Katz (1987) meinen, das Fernsehen würde nach und nach mehr eigene, selbst geschaffene Ereignisse liefern, als Ereignisse zu reproduzieren oder Zugang zu Ereignissen zu bieten, die ohnehin, ohne die Anwesenheit des Zuschauers, stattgefunden hätten. Solche Medienereignisse »beschreiben nicht den Zustand der Dinge, sondern sind symbolische Instrumente, die den Zustand der Dinge herbeiführen.« (Ebd.: 175,183) Die allgemeine Wirkung ist eine wachsende Unklarheit darüber, was die »wirkliche Geschichte« bedeutet und wo ihre Grenzen sind. Baudrillard stellt fest, das Fernsehen ersetze die Wirklichkeit nicht mehr durch Bilder, verdrehe die Wirklichkeit nicht oder erzähle Lügen über sie; das Fernsehen stehe nicht einmal zwischen dem Zuschauer/der Zuschauerin und seinem/ihrer Leben, präge nicht die Art, in der das Leben gelebt werde oder interpretiere seine Bedeutung (oder ersetze seine Wiederholung durch Hermeneutik). Für Baudrillard wird die Gesellschaft selbst inzwischen nach den Maßstäben des Fernsehens gemacht: die Geschichte ist weiter nichts als ein Schauspiel. Die Geschichte besteht nur aus wild gewordenen Zeichen; sie ist ein endloses Spiel der Simulation, des Dramas und grotesker politischer Menuette, eine amoralische Promiskuität sämtlicher Formen. Man kann nicht mehr von einer Verdrehung der Realität sprechen: es ist nichts übrig, woran man das Bild messen könnte. Dies ist die weiche, zusammenhangslose, substanzlose Realität, von der Sartres Romanheld Roquentin sagt, alles sei grundlos geboren, setze sich aus Schwäche fort und sterbe zufällig.

In den glücklichen Tagen des modernen Selbstbewußtseins und des Optimismus schrieb Matthew Arnold: »Die Kultur bemüht sich unermüdlich, nicht das zu machen, was jedem ungebildeten Menschen gefällt, nicht der Regel zu folgen, nach der er sich selbst formt, sondern sich immer mehr dem anzunähern, was wirklich schön, anmutig und schicklich ist und den ungebildeten Menschen dazu zu bringen, das zu mögen.« (1963: 50) Arnold wußte – und sein Wissen war über jeden vernünftigen Zweifel erhaben –, was »wirklich« schön und schicklich ist; und er wußte ebensogut, wer »ungebildet« ist und warum. In seiner Welt verkörperte Kultur das Bild einer Ordnung und einer Vollkommenheit, die der Welt der Praxis voranging und über ihr stand und diese dadurch auf eine »bloßen Realität« reduzierte. Kultur war vor allem das zuversichtliche Bemühen, die Realität auf die Höhe eines solchen Bildes zu heben.

Georg Steiners Essay »In einer Nachkultur« (1974) ist im Gegensatz dazu ein Einblick in eine Welt, aus der Arnolds Zuversicht verschwunden

ist. Es war, so Steiner, das Privileg Arnolds oder Voltaires, nicht zu wissen, was wir heute wissen: ihre Unwissenheit verschaffte ihnen Zuversicht. Wir wissen, was sie nicht wußten: die Wissenschaft vom Menschen vermenschlicht nicht. Von der Höhe dessen, was zu jener Zeit legitimerweise als Gipfel der Zivilisation galt, schien eine vorgegebene »Kongruenz zwischen der Kultivierung des individuellen Geistes und der Verbesserung der allgemeinen Lebensqualität« selbstverständlich. Uns erscheint dies ganz und gar nicht mehr offensichtlich. Schlimmer noch, wir würden es sehr schwierig finden, irgendetwas als »Verbesserung« zu bezeichnen, da wir nicht mehr an das Fortschrittsprinzip glauben, die Fähigkeit, Zukunftsträume zu träumen, nicht mehr beherrschen, nicht mehr anzufeuern sind durch ontologische Utopien und deshalb die Fähigkeit verloren haben, das bessere vom schlechteren zu unterscheiden. Unsere Zeit ist gekennzeichnet durch das Ende hierarchischer Wertstrukturen und die Ablehnung aller »binären Trennungen, die die Herrschaft des Kulturkodes über den Naturkode repräsentierten«, wie die Trennungen zwischen dem Westen und dem Rest, dem Gebildeten und dem Ungebildeten, den oberen und den unteren Klassen. Die Überlegenheit der westlichen Kultur (der Kulturen?) scheint weder selbstverständlich, noch für die Zukunft gesichert. Wir haben das Zuversicht spendende Zentrum verloren, ohne das es, laut Steiner, keine Kultur gibt. Steiner hält daran fest, Kultur müsse selbstbewußt elitär sein und den Mut haben, zu bewerten. Da diese beiden Fähigkeiten zur Disposition stehen oder unter Beschuß geraten sind, ist die Zukunft unserer Zivilisation »beinahe unvorhersehbar«. Zu wählen ist zwischen Kultur oder Anarchie, darin stimmen Steiner und Arnold überein; aber im Gegensatz zu Arnold glaubt Steiner, die Wahl sei bereits getroffen – und zwar nicht die, die Arnold erwartete und die Steiner für das Überleben von Kultur überhaupt für unerläßlich hält.

Steiners Auffassung läßt sich folgendermaßen interpretieren: der Begriff einer postmodernen Kultur ist ein Widerspruch in sich, ein Oxymoron. Kultur bedeutet Hierarchie, kritisches Urteilsvermögen, Bewertung; im Gegensatz dazu, bedeutet Postmoderne Abbau von Hierarchien, Abwesenheit von Unterscheidungsvermögen und Gleichwertigkeit. Mit anderen Worten: die Postmoderne ist ein postkultureller Zustand. Man muß mit Steiners Festlegung der Kultur auf ihre radikale, aus der Aufklärung geborene Bedeutung nicht übereinstimmen, um zu akzeptieren, daß die postmoderne Anordnung viele wesentliche Bestandteile des kulturellen Diskurses entwertet. Zentrale Grundsätze dieses Diskurses, wie herrschende Kultur oder kulturelle Hegemonie scheinen viel von ihrer Bedeutung oder (was ihre missionarische Kreuzzugsmentalität

angeht) ihrer Energie verloren zu haben. Die gegenwärtige Welt ist eine, in der Kulturen (dieser Plural ist selbst ein postmodernes Symptom!) nebeneinander koexistieren und sich der Anordnung auf Zeit- oder Wertachsen widersetzen. Ihre Koexistenz erscheint nicht als ein vorübergehendes Stadium innerhalb eines noch unvollendeten Zivilisationsprozesses, sondern als bleibende Eigenschaft der Welt. Es ist keine Autorität in Sicht, die eine ökumenische oder universelle Rolle anstrebt. Wie die postmoderne Kunst, so scheint die postmoderne Kultur dazu verurteilt, ungeordnet zu bleiben, nämlich plural, rhizomartig wachsend, richtungslos.

Die postmoderne Weltauffassung

Aus dieser kurz skizzierten neuen kulturellen Erfahrung wurde die postmoderne Auffassung von der Welt als eines sich selbst erzeugenden, selbst antreibenden, nur durch seine eigene Dynamik bestimmten, Prozesses destilliert. Ein Prozeß, der keinem übergreifenden Plan unterworfen ist, nach Art der »Bewegung zur zweiten Wiederkunft des Herrn«, oder der »Universalisierung der *conditio humana*« der »Rationalisierung des menschlichen Handelns«, oder der Zivilisierung der menschlichen Beziehungen«. Die Postmoderne sieht die menschliche Welt als irreduzibel und unwiderruflich pluralistisch, zersplittert in eine Vielzahl souveräner Einheiten und Autoritäten, ohne eine aktuelle oder potentielle horizontale oder vertikale Ordnung.

Anders gesagt, die postmoderne Weltauffassung beinhaltet die Auflösung der Objektivität. Am auffallendsten ist der fehlende Bezug auf gemeinschaftsübergreifende, »exterritoriale« Grundvoraussetzungen der Wahrheit und der Bedeutung. Vom postmodernen Standpunkt scheint die Welt statt dessen aus einer unendlichen Zahl bedeutungsgenerierender Subjekte zusammengesetzt, die alle relativ unabhängig und autonom, ihrer jeweils eigenen Logik unterworfen und mit jeweils eigenen Mitteln ausgestattet sind, die Gültigkeit der Wahrheit zu überprüfen. Wenn überhaupt, dann wird eine relative Überlegenheit pragmatisch und bewußt nur auf sich selbst bezogen begründet, ohne Anspruch auf gemeinschaftsübergreifende Autorität. Da die postmoderne Sichtweise, ebenso wie ihre Vorgängerin, in der westlichen Welt entwickelt worden ist, bedeutet die Akzeptanz von Pluralität zunächst und vor allem das Aufgeben der (diachronisch und synchronisch) dominanten Position des Westens. Was in der gesamten modernen Ära als vollkommenste,

fortgeschrittenste, Maßstäbe setzende Formation globaler und sozialer Entwicklung galt (eigentlich für die einzige Formation von universeller Bedeutung) – ist nun auf den Status einer Formation unter vielen herabgesetzt worden. Ihre Geschichtlichkeit wird nicht mehr nur durch einen feststehenden Anfang, sondern auch durch ein voraussehbares, bevorstehendes Ende anerkannt. Und an die Stelle des Anspruchs auf Universalität ist die Einsicht getreten, von beschränkter Bedeutung und von ausschließlich lokaler (was Zeit und Raum angeht) Gültigkeit zu sein.

Die oben angeführte »Auflösung der Objektivität« endet damit jedoch nicht. Die Auflösung der universellen Autorität auf globaler, ökumenischer Stufenleiter geht einher mit einer ähnlichen Tendenz im innergesellschaftlichen Raum. Wo die moderne Weltsicht die nivellierenden Ambitionen der Staatsgesellschaften theorisierte, verschiebt die postmoderne Sicht das Interesse auf die (zugegebenermaßen unterdefinierte) Subjekthaftigkeit der *community*, der Gemeinschaft. Genauer gesagt verschiebt sich das Interesse auf die Gemeinwesen; das ergiebigste Unterscheidungsmerkmal des neuen Wahrnehmungs- und Analyse-rahmens ist Pluralität. War das Konzept der Gesellschaft ein Mittel, das »Äußere« zu »löschen« und es bestenfalls auf den Status einer Umwelt herabzusetzen (d.h. ein Territorium und ein Objekt zur »Erreichung von Zielen«, aber kein selbst handelndes Subjekt), so gewinnt der Begriff der Gemeinschaft, wie er im postmodernen Diskurs auftritt, seine wesentliche Bedeutung aus der gleichzeitigen Anwesenheit anderer Gemeinschaften, die alle als Subjekte gesehen werden. Der Raum, in dem Bedeutungen erzeugt und die Gültigkeit von Wahrheit überprüft wird, ist im Vergleich zur Anordnung in der modernen Weltsicht (die sozusagen den gesamten analytischen Raum bis zum Horizont ausfüllte) nicht bloß beschränkt, sondern von anderer Qualität. Die alte Anordnung bezog ihre Stabilität aus der Präsenz sich gegenseitig verstärkender, koordinierender und sich überlagernder Integrationsagenturen. Selbst wenn man sich nicht explizit darauf berief, so ging man doch stillschweigend vom totalisierenden Effekt des ökonomischen Systems, des staatlichen Gemeinwesens, der einheitlichen Gesetzgebung, des vorherrschenden Wertekanons, oder der Ideologie aus (dieser Effekt galt sogar als Voraussetzung für die Möglichkeit des Diskurses) und, obwohl er die ganze Zeit über verborgen blieb, war er doch der omnipotente Garant der Autorität von Wahrheit und Bedeutung. Die neuen kommunalen Räume (die statt dessen Parteilichkeit, fehlende Autarkie und Uneinigkeit in den Vordergrund rücken) gründen nur in ihren eigenen Aktivitäten und machen deshalb die fehlende Synchronisation zwischen dem wahrheits- und bedeutungsorientierten Handeln und anderen Dimensionen der

sozialen Existenz deutlich. Daraus entstehen die endemischen Schwierigkeiten, mit denen die kommunalen Anordnungen im Laufe ihrer Selbstkonstituierung konfrontiert sind. Die hervorragendste theoretische Aufgabe scheint jetzt darin zu bestehen, Grenzen zu ziehen, und unter den praktischen Anforderungen erscheint das Aufrechterhalten räumlicher Schranken und die Aufteilung der Autorität am wichtigsten.

François Lyotard (der mehr als jeder andere dazu beigetragen hat, der neuen Weltauffassung ihren Namen zu geben, aber auch dazu, ihren soziologischen Sinn mehr zu verdunkeln als zu erhellen) hat die Kommunalisierung von Wahrheit und Bedeutung als ein Nebenprodukt der langsamen Aushöhlung der Macht dargestellt, welche die Wissenschaft einst über das ganze Feld des (legitimen) Wissens ausgeübt hat; diese Aushöhlung wurde ihrerseits dadurch verursacht, daß die Wissenschaft sich nach und nach in eine zunehmende Zahl eigenständiger, nur formell miteinander verknüpfter Diskurse auflöste, was schließlich allmählich zu einem Zusammenbruch ihrer ursprünglichen normativen Funktion führte. Dieser verlassene Raum, dieses Niemandsland, hat sich mit einer Vielzahl von Diskursen gefüllt, die nur so viel Autorität haben, wie sie selbst erzeugen können. Lyotard spricht von einer »Atomisierung« des Sozialen in lockere Netze des Sprachspiels.« (Lyotard 1994: 59) Lyotard zieht es vor, die Veränderungen in der Herrschaftsstruktur und die ihnen zugeschriebenen Tendenzen zu übergehen und die beobachtete Atomisierung statt dessen auf die technologische Transformation zu beziehen, die seiner Meinung nach unmittelbar dafür verantwortlich ist, daß die »kommunikative Komponente, sowohl als Realität wie als Problem, jeden Tag deutlicher wird.« (Ebd.: 57) Offenbar ist dies der Grund dafür, daß ausschließlich auf Sprache gegründete soziale Einheiten sich bilden. Das Problem mit einer solchen auf Kommunikation basierenden Morphologie des Sozialen besteht darin, daß sie ebenso fließend und prozeßhaft ist wie die Kommunikation selbst. Es fehlt ihr die Annehmlichkeit klar gezeichneter, erfolgreich verteidigter, auf gegenseitigem Übereinkommen beruhender Grenzen. Das Netzwerk ist von Natur aus flexibel. Sprachspielen wird die wenig beneidenswerte Aufgabe aufgebürdet, die Gegenwart, die legitimiert werden soll, zu konstituieren, statt sich damit zu beschäftigen, eine Gegenwart bloß zu legitimieren, die schon durch andere Mittel aufrecht erhalten wird. Die Grenze »ist vielmehr selbst das vorläufige Resultat und der Einsatz von Sprachstrategien.« (Ebd.: 61)

Auch das soziopolitische Phänomen der Aushöhlung von Autorität mit ökumenischem Potential und Anspruch ist von Lyotard auf seine linguistisch-philosophische Dimension reduziert worden. »Die große

Erzählung hat ihre Glaubwürdigkeit verloren ...« (Ebd.: 112) Da sie ihre diskursive Einheit verloren hat, hat die Wissenschaft aufgehört, eine solche große Erzählung zu sein. Sie ist entthront und zu einer Sammlung von Sprachspielen degradiert worden, von denen keines einen privilegierten Status genießt oder die Macht besitzt, in anderen Spielen Schiedsrichter zu sein. Mit Bezug auf Wittgensteins Metapher von Sprache als einem Straßengewirr, das von einsamen Inseln ordentlicher und durchgeplanter Vorstädte umgeben ist, stellt Lyotard die zentrale Position der entstehenden Ballungsgebiete in Frage. Er weist auch auf die Autarkie der suburbanen Subzentren hin – sie müssen nicht mit anderen Vorstädten kommunizieren und eigentlich auch nicht mit dem »alten Stadtzentrum«, um ein hinreichend vollständiges Leben aufrechtzuerhalten. Besuche zwischen den Vorstädten sind selten und kein Stadtbewohner hat sie alle besucht:

»Niemand spricht alle diese Sprachen, sie haben keine universelle Metasprache, der Entwurf des System Subjekts ist ein Mißerfolg, der der Emanzipation hat mit der Wissenschaft nichts zu schaffen, man ist im Positivismus dieser oder jener vereinzelter Erkenntnis verstrickt, die Gelehrten sind Wissenschaftler, die Aufgaben eingeschränkter Forschung sind parzelläre Aufgaben geworden, die keiner beherrscht. ... Die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschen selbst verloren. Daraus folgt keineswegs, daß sie der Barbarei ausgeliefert wären. Was sie daran hindert, ist ihr Wissen, daß die Legitimierung von nirgendwo anders herkommen kann als von ihrer sprachlichen Praxis und ihrer kommunikationellen Interaktion.« (Ebd.: 120f.)

Nach Lyotards Auffassung ist das Aufkommen der Postmoderne deshalb nur der Auflösung einer Hierarchie geschuldet: derjenigen der Sprachspiele. Was hier ungeprüft bleibt, ist die Möglichkeit, daß der Zusammenbruch dieser spezifischen Hierarchie vielleicht nur eine umfassendere Krise offenbart (oder deren Folge ist), die viele Hierarchien betrifft, die (zusammen) die richtende Autorität samt des damit einhergehenden, von ihr mobilisierbaren und mobilisierten Selbstbewußtseins begründeten. In anderen Worten, es wurde nicht die Möglichkeit eruiert, daß die neue Freiheit und Unabhängigkeit der Sprachspiele selbst ein Ergebnis der Abkoppelung der kommunikativen Sphäre von der politischen und ökonomischen Vorherrschaft ist; und daß eine solche »Abkoppelung« wiederum dem Abbau der Hierarchien systemischer Funktionen geschuldet ist – ausgehöhlt ist insbesondere die Herrschaft der Ökonomie über die Politik und die Domäne der Ideen. Möglicherweise ist die Kultur aufgrund dieser Erosion für das System irrelevant geworden und hat sich statt dessen in den Bereich der sozialen (im Unterschied zur systemischen) Integration verschoben. Die Emanzipation der Kultur von ihrer zuvor ausgefüllten systemischen Funktion ermöglichte

es, sie in eine Summe von Sprachspielen zu zerlegen. Emanzipiert von der Mitverantwortung für die Reproduktion systemischer Herrschaft, kann die Kultur sich glücklich von jener bekehrungswütigen, missionarischen Leidenschaft befreien, die sie in den Zeiten der Utopien und kulturellen Kreuzzüge auszeichnete. Für das System irrelevant geworden, kann sie nun ohne ein Äquivalent für Webers Idealtyp rationalen Verhaltens oder Marxens Projekt universeller Emanzipation auskommen. In der vorangegangenen Epoche waren diese mit dem Recht ausgestattet worden, alle Variationen sozialer Handlungen zu bewerten und sie als ebensoviele Abweichungen von der unaufhaltbaren Norm zu klassifizieren.

Postmoderne Soziologie

An der Schwelle der Postmoderne hatte die Soziologie eine Form erreicht, die Anthony Giddens zutreffend den orthodoxen Konsensus genannt hat. Diese Form war konstituiert durch die allgemein verbreitete Strategie, die als Nationalstaat verstandene Gesellschaft einer rationalen Analyse zu unterziehen; man war sich darüber einig, daß eine solche Gesellschaft einem Prozeß zunehmender Rationalisierung unterworfen war, der nicht notwendig frei von Widersprüchen und Störungen (oder sogar von zeitweiligen Rückzügen), aber doch bestimmend genug war, um ein sicheres Bezugssystem abzugeben, in das Informationen über die gesellschaftliche Wirklichkeit eingebaut werden konnten. In der orthodoxen Auffassung von der gesellschaftlichen Realität lauerte das Bild des mächtigen sozialen Systems immer im Hintergrund – Synonym für einen geordneten, strukturierten Raum von Interaktionen, in dem die möglichen Handlungen durch Herrschaftsmechanismen oder durch gemeinsam geteilte Werte schon vorbestimmt waren. Es war ein »prinzipiell koordinierter« Raum (in Talcott Parsons' Wiedergabe der Weberschen Metaphorik); ein Raum, in dem die kulturelle, die politische und die ökonomische Ebene der die Individuen übergreifenden Organisation jeweils miteinander im Einklang standen und sich funktionell ergänzten. In Parsons' denkwürdiger Formulierung war die Soziologie am besten zu verstehen als eine fortwährende Anstrengung, das »Hobbesche Problem« zu lösen: das Mysterium der Nicht-Zufälligkeit, die Regelmäßigkeit des Verhaltens von dem Wesen nach freien und freiwillig handelnden Subjekten. Der orthodoxe Konsens stellte dementsprechend die Mechanismen in den Mittelpunkt, die die Zufälligkeit und die Vielgerichtetheit menschlichen Handelns zurechtstutzten oder eliminierten und so den ansonsten

zentrifugalen Kräften Koordination aufzwingen; dem Chaos die Ordnung.

Das erste Opfer der herannahenden Postmoderne war der unsichtbar anwesende, stillschweigend vorausgesetzte Geist des Systems, Quelle und Garant für die Bedeutung des soziologischen Projekts, insbesondere für den orthodoxen Konsens. Die unmittelbare Folge war ein weitverbreitetes Gefühl der Beklommenheit und ein Schwinden der Zuversicht. Lange bevor der genaue Charakter der postmodernen Ära formuliert war, waren schon Zeichen einer wachsenden Unzufriedenheit mit der Art und Weise zu spüren, in der die Soziologie in der Ära des orthodoxen Konsenses ihre Geschäfte geführt hatte. Die Symbole jener Ära (vor allem Parsons' struktureller Funktionalismus) gerieten zunehmend unter Beschuß, oft aus Gründen, die nur wenig mit dem Charakter der gespürten Veränderung zu tun hatten. In Wahrheit ging es um die vollständige Delegitimierung des orthodoxen Konsenses, nicht um den angeblichen Gegenstand des Angriffs; es ging darum, bestimmte theoretische Annahmen oder strategische Prinzipien zu ersetzen. Wie T.H. Marshall bei anderer Gelegenheit schrieb, wußten die Soziologen, wovor sie flüchteten; sie wußten nur noch nicht, wohin.

Zum Zeitpunkt, als die Rebellion begann, war man sich der Beziehung zwischen der Ruhelosigkeit des neuen theoretischen und strategischen Geistes und der Veränderung der sozialen Realität wenig bewußt. Die Forderung, die soziologische Praxis zu revidieren, wurde in universalistischen Begriffen formuliert. Man glaubte nicht, der orthodoxe Konsensus habe seine Nützlichkeit überlebt und sei daher reif für Reformen; statt dessen wurde verkündet, der Konsens sei von Anfang an falsch gewesen, ein trauriger Fall von Versagen, Selbsttäuschung oder ideologischer Kapitulation. Paradoxerweise (aber voraussehbar) erforderte das Bemühen, die moderne Sicht der sozialen Welt zu diskreditieren, ein durch und durch modernes Verständnis von Wahrheit, um die Gültigkeit der eigenen Sichtweise zu beweisen. Ohne es unbedingt mit vielen Worten zu sagen, verfolgten die Rebellen das Ziel, den alten Konsens durch einen neuen zu ersetzen (sie sprachen oft von der Suche nach einem »neuen Paradigma«). Tatsächlich führten ihre Anstrengungen zur Begründung einer am besten als postmodern zu bezeichnenden Soziologie (im Gegensatz zu einer Soziologie der Postmoderne).

Die postmoderne Soziologie erhielt ihren ersten Auftrieb durch die von Garfinkel entwickelten Techniken, die endemische Zerbrechlichkeit und Empfindlichkeit der sozialen Realität sichtbar zu machen, ihre »bloß« durch Übereinkunft und Konvention hergestellten Grundlagen, ihre Verhandelbarkeit, irreparable Unterbestimmtheit, ihre ständige Veränderung.

Bald adoptierte sie Alfred Schütz als geistigen Ahnherm, der das Wunder der sozialen Handlung und ihre Fähigkeit, sich selbst zu mobilisieren, untersuchte, der die »Weil-Erklärungen« als versteckte »um-zu-Motive« entzauberte, der die systemische Ordnung in eine Fülle pluraler Realitäten und Universien der Bedeutung auflöste. Kurz danach wandte sie sich auf der Suche nach philosophischer Inspiration und einer Bescheinigung akademischer Achtbarkeit Wittgenstein und Gadamer zu. Von Wittgenstein lieh man sich die Idee der Sprachspiele und eignete sie sich geschickt an, um die Eliminierung aller »härteren«, außerhalb der Konversation existierenden Bestandteile der sozialen Realität, zu rechtfertigen. Von Gadamer kam die Vision einer Lebenswelt als von der Gemeinschaft produzierte, ihre Gültigkeit durch Traditionen erhaltende Ansammlung von Bedeutungen und der Mut, die Suche nach einer universellen, das Lokale übergreifenden, »objektiven« (d.h. sich nicht nur auf Erfahrungen beziehend, die auf die Gemeinschaft beschränkt sind) Wahrheit aufzugeben.

Es war eine postmoderne Welt, die die postmoderne Soziologie be-seelte und ihr Kraft gab; sie reflektiert jene Welt mehr oder weniger in der gleichen Weise wie die Collage der postmodernen Kunst die zufällig angesammelten Erfahrungen eines postmodernen Lebens »realistisch darstellt« (»Realismus im begrifflichen Sinn« ist)¹³. Und doch zeichnet sich die postmoderne Soziologie dadurch aus, daß sie der Konfrontation mit der Postmoderne als einer bestimmten Form gesellschaftlicher Realität, als einem Neuanfang, der durch neue Merkmale hervorsteht, ausweicht. Die postmoderne Soziologie leugnet ihre Verwandtschaft mit einem bestimmten Stadium der Geschichte des gesellschaftlichen Lebens. Merkwürdigerweise betrachtet sich diese Soziologie, die ihre Kraft aus der Unzufriedenheit mit den Sichtweisen bezieht, die den universalistischen Bestrebungen des Westens und der kapitalistischen Lebensform entstammen, mit universalistischen, Zeit und Ort enthobenen Begriffen. Sie zieht es vor, ihre Errungenschaften als Richtigstellung von Fehlern, Entdeckung der Wahrheit, Finden der richtigen Richtung zu sehen, statt als Selbstanpassung an das veränderte Studienobjekt. Die von der postmodernen Weltauffassung in den Vordergrund gestellten Merkmale der gesellschaftlichen Realität, die entscheidend geworden sind, weil die Hoffnungen der missionarischen Kultur verblaßten, versetzt die postmoderne Soziologie in den Status ewiger (obgleich zuvor übersehener) Wesensmerkmale des gesellschaftlichen Lebens im Allgemeinen.

13 Vgl. Kraus 1985. Der Begriff wurde von G.M. Luquet vorgeschlagen.

Die postmoderne Soziologie, so ließe sich sagen, kennt den Begriff der Postmoderne nicht. Man hegt den Verdacht, sie würde Schwierigkeiten haben, einen solchen Begriff zu entwickeln und zu legitimieren, ohne sich selbst radikal zu transformieren. Gerade weil sie sich so gut an die postmoderne kulturelle Anordnung angepaßt hat, kann die postmoderne Soziologie (ungeachtet ihrer Neigung, für die Nicht-Universalität der Wahrheit in universalistischen Begriffen zu argumentieren) sich nicht selbst als ein Ereignis in der Geschichte wahrnehmen. Sie ist sogar besonders ungeeignet, das Doppelphänomen der Logik historischer Abfolgen und der sozialen Einbettung von Ideen auf den Begriff zu bringen.

Die postmoderne Soziologie antwortet auf den postmodernen Zustand mit Mimesis; sie informiert indirekt über diesen Zustand, in kodierter Form: durch den Isomorphismus ihrer eigenen Struktur, durch die Kommutation (Hjelmslev), die Anverwandlung ihrer Struktur an die Struktur der außerhalb der Soziologie existierenden Realität, deren Teil sie ist. Man kann behaupten, die postmoderne Soziologie sei ein Zeichen und der postmoderne Zustand das Bezeichnete. Analysiert man die Praxen der postmodernen Soziologie, bekommt man einen wertvollen Einblick in den postmodernen Zustand. Um Kenntnisse über die Postmoderne als einen Typus gesellschaftlicher Realität zu gewinnen, der einen geschichtlichen Ort und einen sozialen Raum hat, muß man sich jedoch anderen soziologischen Antworten zuwenden.

Meine These ist also, daß die postmoderne Soziologie am besten als mimetische Darstellung des postmodernen Zustands verstanden werden kann. Sie läßt sich aber auch als pragmatische Antwort auf diesen Zustand begreifen. In dieser Soziologie ist die Beschreibung der sozialen Welt untrennbar verwoben mit praktischen Entscheidungen. Die Souveränität der Gemeinschaften über die Bedeutungsproduktion und die Überprüfung der Wahrheit zu akzeptieren, weist dem Soziologen, ohne daß dies näher zu begründen wäre, die Rolle des Interpreten (vgl. Bauman 1987: 1-7, 143-5, 196-7), des semiotischen Maklers zu, der die Funktion hat, die Kommunikation zwischen den Gemeinschaften und den Traditionen zu erleichtern. Ein postmoderner Soziologe ist einer, der sicher in seine eigene »eingeborene« Tradition eingebettet ist und tief in die übereinander liegenden Bedeutungsschichten eindringt, die von den zu untersuchenden, relativ fremden Traditionen gewahrt werden. Der Prozeß des Eindringens ist zugleich der der Übersetzung. In der Person des Soziologen werden zwei oder mehr Traditionen in kommunikativen Kontakt gebracht – und teilen sich damit gegenseitig ihren jeweiligen Gehalt mit, der ansonsten undurchschaubar bliebe. Der postmoderne Soziologe verfolgt das Ziel, den Kulturen, die ohne seine Hilfe

stumm, oder für den Kommunikationspartner unhörbar blieben, »eine Stimme zu geben«. Er operiert dort, wo sich »Sprachspiele« und »Lebensformen« berühren. Man hofft, seine vermittelnde Aktivität werde beide Seiten bereichern. Die Popularität von Clifford Geertz' strategischer Aufforderung zur »dichten Beschreibung« (sie umfaßt anthropologische Praxen, die ihre Objekte als kulturell fremd konstituieren, so daß sie dekodiert und übersetzt werden müssen) unter zeitgenössischen Soziologen ist zu einem großen Teil seiner Übereinstimmung mit der postmodernen Weltansicht und mit der entsprechenden Strategie der postmodernen Soziologie geschuldet. In einer typischen Darlegung dieser Strategie, wie der von Susan Heckmann (1986) wird eine Soziologie nach Art der Wissenssoziologie von Karl Mannheim zum Paradigma einer totalen Soziologie erhoben (wobei natürlich Mannheims negatives Konzept von Ideologie als einer verzerrenden Macht und Feind der Wahrheit durch ein positives Ideologiekonzept ersetzt wird, – oder, noch besser – durch ein Konzept, das kommunale Traditionen oder linguistische Gemeinschaften zu den einzigen Bezugssystemen, Förderern und Bedingungen von Wahrheit macht).

Soziologie gegen Postmoderne

Nicht alle Antworten auf den postmodernen Zustand fordern eine ähnlich radikale Revision des orthodoxen Modells soziologischer Forschung. Einige der ernstzunehmendsten Arbeiten unserer Zeit leugnen das Neue der gegenwärtigen Situation; sie leugnen zumindest, daß dieses Neue so radikal neu ist, daß es gerechtfertigt, oder gar notwendig ist, das Modell der modernen (kapitalistischen, industrialisierten) Gesellschaft als grundlegendes Paradigma der Gesellschaftsanalyse aufzugeben —

Solche Arbeiten sind in einem doppelten Sinne traditionell: erstens: sie leugnen die existentielle Autonomie der Postmoderne als eines eigenen Gesellschaftstyps und ziehen es vor, sie als eine Variation zu betrachten, als ein Stadium oder eine vorübergehende Abweichung von der prinzipiell fortdauernden Moderne; zweitens: sie leugnen auch die Notwendigkeit und die Berechtigung, nach einer *postmodernen* Soziologie zu suchen und die Rolle und Strategie soziologischer Theorie und Forschung neu zu überdenken.

Was andere Soziologen als »Postmoderne« totalisieren, beschreibt die traditionelle Soziologie unserer Zeit als Manifestation einer »Gesellschaft in der Krise«. Der Begriff Krise legt nahe, daß die Gesellschaft

bestimmte Ressourcen braucht, um sich ungehindert zu reproduzieren, daß sie aber aus irgendeinem Grund nicht in der Lage ist, diese Ressourcen zu produzieren, oder sie in ausreichender Menge zu reproduzieren. Die Krise wäre sogar noch akuter, wenn die in Frage kommende Gesellschaft irgendwelche *Antiressourcen* produzieren würde: Phänomene, die ihrer Reproduktion aktiv entgegenwirken und ihre Identität bedrohen. Die Beschreibung einer Gesellschaft in der Krise beinhaltet also, daß die so beschriebene Gesellschaft ihre Identität bewahrt und darum kämpft, sie zu verewigen. Das Aufkommen von Phänomenen, die sich der Anpassung an bekannte Regelmäßigkeiten widersetzen, kann unter solchen Voraussetzungen nur als Funktionsstörung wahrgenommen werden: die Gesellschaft erscheint als krank und in Gefahr.

Solche *doppelt traditionellen* Theorien suchen nach den Wurzeln dieser Krise der Moderne; in ihren gehaltvollsten und scharfsinnigsten Varianten versuchen sie die *endemischen* Quellen der Krise festzustellen, das heißt, die strukturellen Merkmale der modernen Gesellschaft, die sie daran hindern, sich so zu verhalten, wie es für ihr Überleben notwendig wäre. Im großen und ganzen folgen sie den ehrwürdigen Pfaden und theorisieren die störenden Konsequenzen der Nebeneffekte gesellschaftlicher Reproduktion als *innere Widersprüche des Kapitalismus, Grenzen der Rationalisierung, oder das Unbehagen in der Kultur*.

Eine Kategorie von Krisentheorien erklärt den gegenwärtigen Wandel mit der Schwächung und dem schließlichen Ableben der *puritanischen Persönlichkeit* (und der Erziehungsform, die die puritanische, selbstbeherrschte, leistungsorientierte Persönlichkeit erzeugte, die es gelernt hatte, unmittelbare Bedürfnisbefriedigung im Interesse langfristiger Ziele zurückzustellen), die man für eine unentbehrliche Bedingung der *modernen* Gesellschaft und für ihre Hauptantriebskraft hielt. Dieses Thema ist in der Periode der Nachkriegszeit mit ihrem Wohlstand und ihren spezifischen, durch die Erfahrung des Kalten Krieges hervorgerufenen, Unsicherheiten, relativ früh aufgetaucht und von mehreren Seiten gleichzeitig angegangen worden. Da gab es die These David McClellands vom zyklischen Auf und Ab der *n-Errungenschaft* (selbst eine operationalisierte Wiedergabe einer früheren Idee von Pitirim Sorokin, demzufolge sich sensitive und ideative Kulturen abwechselten) Riesmans Diskussion eines ähnlichen Themas wurde geführt als Aufkommen des außengeleiteten Menschen, der den vorher dominanten Typus der innengeleiteten Persönlichkeit ersetzt – die mit dem eingebauten Gyroskop, das ihr half, den Strudeln zu entkommen und auf Kurs zu bleiben. Dann kam William W. Whyte Jr.s stromlinienförmiger Organisationsmensch, der die verbreitete aber kurzlebige Mode

ins Leben rief, den antipuritanischen Einfluß der schnell expandierenden Dienstleistungsstruktur zu untersuchen.

Das Thema vom »Ende der puritanischen Persönlichkeit« ist wohl am ausführlichsten in den Arbeiten von Richard Sennett (1986), John Carroll (1977) und Christopher Lasch (1986) behandelt worden. Trotz der Differenzen zwischen den drei Analysen überschneiden sie sich in der Zeichnung einer »weicheren« Zivilisation, in der ein *Bequemlichkeitsprinzip* (falls es überhaupt noch erlaubt ist, von Prinzipien zu sprechen) das einst vom puritanisch inspirierten Erziehungsmodell propagierte *Realitätsprinzip* ablöst. Sennett gibt die Schuld für diese katastrophal falsche Wende der puritanischen Ethik selbst: sie trug, so erklärt er nachdrücklich, den Keim ihrer eigenen Zerstörung schon in sich, weil sie ihre Anhänger der quälenden, endlosen Sorge um die winzigsten äußeren Erscheinungen ihres Verhaltens auslieferte, die den einzigen Hinweis auf Wert und Schicksal des Individuums darstellten. So konnte nicht einmal die Möglichkeit entstehen, das Bedürfnis nach Gewißheit zu befriedigen. Bei Carroll ist der Übergang vom Puritaner zur gegenwärtigen Mischung »nachlässiger« und paranoider Persönlichkeiten abrupt und unkontinuierlich, aber das Resultat ist vergleichbar: das Leben reduziert sich auf eine endlose Jagd nach flüchtigen, niemals wirklich faßbaren Freuden. Andere Menschen werden zu Sprungbrettern auf dem unendlichen Weg zu Authentizität, Glück oder was für Namen man sonst dem unerreichbaren Traum eines ruhigen Selbstvertrauens gibt. Alle drei Autoren heben die Folgen der Persönlichkeitsveränderung für den Charakter der menschlichen Bindungen hervor. Die Kontakte begründen keine *dauerhaften* Beziehungen mehr; die zwischenmenschlichen Netzwerke und die Institutionen, die einst dazu dienten, sie zu Strukturen zu stabilisieren, werden zerbrechlich, mürbe, jede Grundlage kommt ihnen abhanden, außer der Absicht der Subjekte, sie fortzusetzen. Die menschlichen Bindungen sind vorläufig, proteisch und gelten »bis auf weiteres«.

Die bislang diskutierten Theorien präsentieren Bilder einer *kranken Gesellschaft*; einer, die »keinen Mittelpunkt mehr hat«, einer, die ihre Bestimmung und ihren Orientierungssinn verloren hat, eine »weich werdende« Gesellschaft, die ihre Mitglieder immer weniger ertüchtigen und mit einem Lebenszweck erfüllen kann. Anders als im Fall der post-modernen Soziologie wird das Bild einer Gesellschaft, die sich ständig in einer Brownschen Bewegung befindet, die immer wieder neu aus dem flexiblen Material persönlicher Kontakte hergestellt wird, die keine stabile Struktur oder eindeutige Entwicklungstendenzen hat – in den Krisentheorien strikt in einer historischen Zeit verortet. Die

Existenzbedingungen, die von der postmodernen Soziologie als der Zeit enthobene, universelle Wahrheiten der gesellschaftlichen Realität gesehen werden, werden hier als deutliches Zeichen einer Krise der Gesellschaft wahrgenommen. Wenn man sie fragte, würden diese Autoren möglicherweise sagen, die postmoderne Soziologie sei selbst ein Symptom dieser Krankheit; oder zumindest sei die weit verbreitete Ansicht, sie sei gut auf die gegenwärtige Gesellschaft zugeschnitten, ein solches Symptom.

Die bislang diskutierten Theoretiker stellen sich die Postmoderne (die sie, um es zu wiederholen, als Krisenzustand einer Moderne »wie wir sie kennen« theorisieren und nicht als eigenen Gesellschaftstyp) als ein im wesentlichen kulturelles Ereignis vor; und die einst mächtige Schule Kultur-und-Persönlichkeit liefert ihnen die Strategie zur Theoriebildung. Ihre Theorie und das zu analysierende Phänomen lokalisieren sie auf der gleichen Ebene. Was in diesen Theorien fehlt, ist ein Versuch, die kulturellen Manifestationen der Postmoderne als Aspekte einer umfassenderen, systemischen Transformation zu denken, unabhängig davon, ob es sich dabei um das Auftauchen eines neuen Typs von sozialem System oder um eine »Krise« des alten handelt. Diese letzte Möglichkeit ist von einer anderen großen und einflußreichen Gruppe von Theoretikern untersucht worden, als deren scharfsinnigste Vertreter Jürgen Habermas (1975), Claus Offe (1984), James O'Connor (1984) und André Gorz (1983) genannt werden können. Was ihre Theorien gemeinsam haben (die sich sonst in vielerlei Hinsichten unterscheiden), ist die Annahme die Besonderheit der gegenwärtigen Gesellschaft, die andernorts als Anbruch der Postmoderne diagnostiziert wird, sei am besten als Abweichung vom orthodoxen Modell der modernen Gesellschaft zu verstehen, die aus der gegenwärtigen Unfähigkeit des Systems entstanden ist, seine eigene Reproduktion in der »klassischen« Form zu sichern.

Habermas zufolge ist es für die kapitalistische Gesellschaft im gegenwärtigen Stadium zunehmend schwierig, sich hinreichend zu legitimieren (d.h. als System, das die Rationalität der ökonomischen Handlung sichert und die beste Allokation von Ressourcen sowie konstantes ökonomisches Wachstum *aufrecht erhält*). Das ist solange der Fall wie die systemstabilisierende Funktion des Staates (das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit zu sichern und seine Vorherrschaft zu erhalten) einen Transfer von Ressourcen erforderlich macht, der den Rahmen der individuellen Lebensprozesse radikal verändert und daher die *Reproduktion von Motiven* untergräbt, die für das reibungslose Funktionieren der kapitalistischen Ökonomie unerlässlich sind. Die am stärksten betroffenen Motive sind das Profitmotiv, die Arbeitsmoral, der familiale Privatismus. In einer

wahrhaft dialektischen Weise müssen die Versuche, die Lebensfähigkeit des kapitalistischen Systems zu erhalten, die Bedingungen seines Überlebens zersetzen. Daher die *Legitimationskrise*; die moralisch-politische Unterstützung für das System erfolgt nicht in ausreichendem Maße und die einst monolithische ideologische Vorherrschaft macht den Weg frei für die Heterogenität der Kultur. Habermas' »*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*« wurde am Vorabend der radikalen Wende in der Managementphilosophie des kapitalistischen Systems geschrieben; sie enthüllte die orthodoxe Methode, der kapitalistischen Ökonomie zuzuarbeiten, als ein verspätetes Bemühen, auf die neuen ökonomischen Realitäten mit Überlegungen aus einem früheren Stadium der kapitalistischen Geschichte zu reagieren. Vielleicht aufgrund dieses ungünstigen Zeitpunktes hat Habermas es versäumt, in Betracht zu ziehen, daß die Schwächung der Systemlegitimation ein Symptom für die *sinkende Bedeutung der Legitimation* bei der Integration des Systems sein könnte, statt eine Krise zu offenbaren. Aus dem gleichen Grund könnte Habermas den Niedergang der Arbeitsmoral als Motivationskrise theorisiert haben, statt als eine Folge der relativen Marginalisierung der Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit im gegenwärtigen Stadium des kapitalistischen Systems.

Eine solche Marginalisierung tritt in Offes Krisentheorie in den Vordergrund. Die Hauptaufmerksamkeit gilt hier der *Dezentrierung* der Lohnarbeit und des Konflikts zwischen Lohnarbeit und Kapital; die Krise der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft wird letztlich zurückgeführt auf die konsequente und fortdauernde Verdrängung der lebendigen Arbeit aus dem produktiven Prozess. Die steigende Rate der Arbeitsproduktivität, so Offe, übersteigt die der Produktion, was heißt, daß weitere technologische Fortschritte (und weitere Kapitalinvestitionen) die Arbeitskraft zunehmend überflüssig machen.

Die Verbannung der produktiven Aktivitäten in ein schnell schrumpfendes Segment der Gesellschaft wirkt zurück auf die Struktur der Lebenswelt. *Die Arbeitsorientierung ist kein Maßstab mehr für vernünftiges Verhalten*, da die traditionelle soziokulturelle »proletarische« Lebensanordnung sich fast völlig aufgelöst, die Perspektive eines »Lebensberufes« ihre Plausibilität verloren und der Anteil der Arbeitszeit am gesamten Lebensprozeß drastisch gesunken ist.

Nachdem er praktisch die sinkende Bedeutung genau derjenigen sozialen Fakten diagnostiziert hat, die den »harten Kern« des klassischen kapitalistischen Systems ausmachten und damit der klassischen soziologischen Theorie, nähert sich Offe weiter als jeder andere Krisentheoretiker der unvermeidlichen Schlußfolgerung: das existierende soziologische

Modell der modernen Gesellschaft muß dringend neu bedacht und möglicherweise ersetzt werden:

»Wenn wir die Antworten betrachten, die im Zeitraum vom späten 18. Jahrhundert bis zum Ende des 1. Weltkrieges auf solcherlei Fragen nach den organisierenden Prinzipien sozialer Strukturen und gesellschaftlicher Dynamik gegeben worden sind, so wird man sich unschwer auf den Befund einigen können, daß die Arbeit in diesen sozialtheoretischen Entwürfen eine Schlüsselstellung eingenommen hat. ... Es fragt sich, ob wir an dieser – mit aller Vorsicht ›materialistisch‹ zu nennenden – Präokkupation der soziologischen Klassik heute noch festhalten können. ...

Es ist genau diese *umfassende makrosoziologische Determinationskraft der sozialen Tatsache der (Lohn)arbeit*, ... die heute soziologisch fragwürdig geworden ist.« (Offe 1984: 14, 16)

Wirft man einen Blick auf die sozialwissenschaftliche Forschung, meint Offe, »findet man reichlich Anhaltspunkte zumindest für den negativen Befund, daß Arbeit und die Stellung der Arbeitenden im Produktionsprozeß *nicht* als oberstes, organisierendes Prinzip sozialer Strukturen behandelt wird, daß die gesellschaftliche Entwicklungsdynamik *nicht* vorab als aus betrieblichen Herrschaftskonflikten hervorgehend konzeptualisiert wird, daß der kapitalistisch-industrielle Rationalisierungstypus der Optimierung des Verhältnisses von technisch-organisatorischen bzw. ökonomischen Mitteln und Zwecken *nicht* als die Form der Rationalität unterstellt wird, welche der weiteren Gesellschaftsentwicklung den Weg weist.« (Offe: 14, 16f)

Und dennoch: Für Offe wie für die übrigen Krisentheoretiker ist die Identität der gegenwärtigen Gesellschaft absolut negativ; sie läßt sich in Begriffen des Fehlens, des Versagens, des Niedergangs, der Erosionen beschreiben – wobei die klassische kapitalistische Gesellschaft, dieser Archetyp der Moderne, als Maßstab und Ausgangspunkt aller Theorisierung dient. Wir leben in einer desorganisierten Gesellschaft und in einem desorganisierten Kapitalismus. Anders gesagt, es handelt sich hier um Kapitalismus, um die kapitalistische Form der Moderne, in der Krise. In der Krise sein bedeutet, daß die Gesellschaft die Dinge, die sie braucht, nicht hat; die ihren Bedürfnissen entsprechenden Institutionen und Prozesse funktionieren nicht mehr oder können nicht mehr die notwendige Leistung bringen. Aber sich in der Krise befinden bedeutet auch, daß die Bedürfnisse selbst mehr oder weniger gleich geblieben sind. Es ist vor allem dieser Umstand, der das Versagen der Versorgungsmechanismen so bedrohlich macht. Was die Dezentrierung der Lohnarbeit für die Verwaltung der Gesellschaft so gefährlich und bedrohlich aussehen läßt, ist die stillschweigend vertretene Auffassung, das System sei vor allem um seine *produktive* Funktion herum organisiert und

beschäftige die Gesellschaftsmitglieder daher in ihrer Rolle als *Produzenten*. Da diese Rolle rar und marginal wird, ist das System dann nachgerade per definitionem – *desorganisiert*. Es hat das integrierende Prinzip verloren, das einst für die Koordination zwischen Organisation der Lebenswelt, systemischer und gesellschaftlicher Reproduktion sorgte.

Weil Offe nicht an die Möglichkeit glaubt, die Wunden mit alter Medizin (die inzwischen ihr Verfallsdatum überschritten hat) kurieren zu können, sieht er sich veranlaßt, eine unorthodoxe und wirklich revolutionäre Kur vorzuschlagen; eine völlig andere »Logik, die Arbeitskraft zu nutzen und zu erhalten« – das Einkommen der Nicht-Beschäftigten abzukoppeln von dem Einkommen der Beschäftigten insgesamt und stattdessen »eine egalitäre materielle Grundsicherung« einzuführen. (vgl. Offe 1984: 355). Offe gibt zu, daß keine sozialen Kräfte in Sicht sind, von denen man annehmen könnte, daß sie sich für das neue Verteilungsprinzip einsetzen und räumt deshalb den theoretischen und analytischen Charakter seiner vorgeschlagenen Kur ein, die keine Grundlage in der Empirie oder im gesellschaftlichen Prozeß hat. Indirekt bestätigt und bezeugt der Rückgriff auf eine Lösung mit Utopiestatus erneut die ursprüngliche Voraussetzung von Offes Theorie: daß die Bedürfnisse der gegenwärtigen Gesellschaft immer noch die Bedürfnisse der Gesellschaft sind, die um die *produktive* Funktion herum organisiert ist. Eine solche Vorannahme hindert einen daran, sich auf die schon vorhandenen neuen integrativen Prinzipien zu konzentrieren (die innerhalb der »produktiven« Perspektive nicht als solche wahrgenommen werden können). Und es ist diese Vorannahme, die einen dazu bringt, die verschiedenen, unter dem Begriff »Postmoderne« zusammengefaßten Phänomene, als Symptome einer Krankheit, statt als Manifestationen einer neuen Normalität zu sehen.

Soziologie der Postmoderne

In beiden Grundtypen von Krisentheorien fanden sich Mängel. Der Typ der Kultur- und Persönlichkeitstheorie verwechselt Manifestationen der Postmoderne mit angeblich autonomen (d.h. ihrer eigenen Logik unterworfenen, nicht zum System als ganzes in bezug stehenden) kulturellen Dynamiken; er läßt die zentrale Frage nach der Gültigkeit des orthodoxen soziologischen Modells, das historisch auf die »klassische« Moderne zugeschnitten ist, außer acht. Der Typ »System in der Krise« meidet solche Beschränkungen und stellt sich direkt der zentralen Frage soziologischer Theorie. Und dennoch: Da er der Rettung des orthodoxen

Modells Priorität einräumt, findet er sich genötigt, die Bedeutung der postmodernen Manifestationen auf klinische Symptome zu reduzieren und die Postmoderne selbst auf eine pathologische Abweichung.

In diesem Abschnitt schlage ich vor, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß die sogenannten postmodernen Phänomene sich zu einer Gesamtsumme von Aspekten eines neuen Gesellschaftstyps kombinieren, der sich ausreichend vom orthodoxen Modell unterscheidet, um ein eigenes Modell zu benötigen. Mit anderen Worten: Ich gebe zu bedenken, ob die Postmoderne nicht ein ausgereiftes, umfassendes und funktionsfähiges Gesellschaftssystem ist; und ob nicht – was daraus folgen würde – der einzige Grund für die Behandlung der postmodernen Phänomene als dysfunktional, degeneriert oder sonstwie bedrohlich für das Überleben der Gesellschaft, der Druck der historischen Erinnerung und der Unwille ist, sich von einem theoretischen Modell zu trennen, das seinen Zweck in der Vergangenheit so gut erfüllt hat.

Folgende These stelle ich zur Diskussion: In der heutigen Gesellschaft wird das Konsumentenverhalten (die auf den Konsumgütermarkt ausgerichtete Konsumfreiheit) zum kognitiven wie moralischen Brennpunkt des Lebens, zum Band, das die Gesellschaft zusammenhält und zum zentralen Gegenstand des Systemmanagements. Mit anderen Worten, es rückt genau in die gleiche Position, die in der Vergangenheit – während der »modernen« Phase der kapitalistischen Gesellschaft – von der Arbeit in Form der Lohnarbeit besetzt war. Das heißt, die Individuen in unserer Zeit sind zuallererst als Konsumenten und nicht als Produzenten gefragt (moralisch von der Gesellschaft, funktionell vom sozialen System).

In der ersten (modernen) Phase seiner Geschichte war der Kapitalismus charakterisiert durch die zentrale Position, die von der Arbeit sowohl auf der *individuellen*, *der sozialen* wie auf der *systemischen* Ebene eingenommen wurde. Die Arbeit diente als Bindeglied, das die individuelle Motivation, die soziale Integration und die Systemreproduktion zusammenhielt, sie war die Hauptinstitution, verantwortlich für deren gegenseitige Übereinstimmung und Koordination. Von diesem zentralen Platz ist die Arbeit nach und nach, schließlich mit wachsender Geschwindigkeit verdrängt worden – wie Claus Offe gezeigt hat. Und doch ist der Raum aus dem die Arbeit vertrieben wurde, nicht leer geblieben. Die Konsumfreiheit ist eingezogen – vielleicht zuerst als Hausbesitzerin, aber mehr und mehr als legitime Bewohnerin. Sie übernimmt jetzt die entscheidende Rolle des Bindegliedes, das die Lebenswelten der individuellen Subjekte mit der zweckgerichteten Rationalität des Systems verbindet. Die Übernahme einer solchen Rolle durch die Konsumfreiheit

scheint das letzte Resultat eines langen Prozesses zu sein, in dem der frühkapitalistische Konflikt um Kontrolle, das Recht auf Bestimmung und Selbstbestimmung aus der Sphäre der Produktion in die der Distribution verlagert wurde; diese Verlagerung erzeugte jene »ständig steigenden Erwartungen«, die die Grundlage für die Realisierbarkeit und zugleich für die Unvermeidbarkeit des Konsumismus geworden sind, der dann mit der kapitalistischen Ökonomie identifiziert wurde (vgl. ausführlich Bauman 1982, zweites und drittes Kapitel). Mit diesem Prozeß begann die Verdrängung der Arbeit aus dem Zentrum der Lebenswelt des Individuums. Daß die Arbeit durch die Konsumfreiheit ersetzt wurde, die nun das Zentrum bildet, um das sich die Lebenswelt dreht, kann die bislang antagonistische Beziehung zwischen dem Lust- und dem Realitätsprinzip (die Freuds Auffassung nach überzeitlich war) sehr wohl verändern. Es könnte sogar sein, daß der Gegensatz insgesamt so gut wie neutralisiert wird.

In seiner gegenwärtigen Konsumphase setzt das kapitalistische System *das Lustprinzip* zu seiner eigenen Verewigung ein. *Produzenten*, die durch das Lustprinzip geleitet werden, wären für eine profitgeleitete Ökonomie eine Katastrophe. *Aber Konsumenten*, die sich nicht durch dieses Prinzip leiten ließen, wären vielleicht sogar noch katastrophaler.

Nachdem der Kapitalismus den Kampf um die Kontrolle der Produktion gewonnen und seine Vorherrschaft in dieser Sphäre gesichert hat, kann er sich nun das freie Walten des Lustprinzips im Raum der Konsumtion leisten – und er braucht es mehr als alles andere. Die Eroberung der Produktion bleibt gesichert, weil eine gefahrlose (und vorteilhafte) Abfuhr für den potentiell störenden Lusttrieb gefunden wurde.

Für den Konsumenten ist die Realität nicht der Feind der Lust. Dem Genußtrieb wurde das tragische Moment genommen. Realität, wie der Konsument sie erfährt, ist Streben nach Vergnügen. Freiheit ist die Wahl zwischen größerer und geringerer Befriedigung und es ist vernünftig, das erste dem zweiten vorzuziehen. Für das *Konsumsystem* ist ein glücklich sein Geld ausgebender Konsument eine Notwendigkeit; für den *individuellen Konsumenten und die Konsumentin* ist Geldausgeben Pflicht, vielleicht die wichtigste aller Pflichten. Es wird Druck ausgeübt, Geld auszugeben: auf der *sozialen Ebene* ist es der Druck der sozialen Rivalität. Hier muß man Geld ausgeben, um das Bedürfnis nach Selbstkonstruktion durch den Erwerb (meist in Warenform) von Distinktion und Differenz zu befriedigen (Bourdieu 1982). Dann gibt es den Druck, soziale Anerkennung durch Lebensstile und symbolische Mitgliedschaft zu erlangen; auf der *systemischen Ebene* üben die Händler, die kleinen und die großen, Druck aus. Sie haben jeweils das Monopol, das

gute Leben zu definieren und die Bedürfnisse, deren Befriedigung es erfordert sowie die Art und Weise, in der sie befriedigt werden müssen. Diese Formen, Druck ausüben, gehen jedoch, im Unterschied zu den Formen sozialen und systemischen Drucks, die durch das produktionsorientierte System erzeugt werden – nicht als Unterdrückung in die Lebenserfahrung ein. Die Kapitulation, die sie fordern, verspricht meist Vergnügen; nicht bloß das Vergnügen, sich jemandem zu unterwerfen, der »stärker ist als ich« (die Eigenschaft, die Emile Durkheim, etwas verfrüht, seiner eigenen immer noch größtenteils Vorkonsumgesellschaft zuschrieb und die er dann zum universellen Attribut jeder Form von Konformität in jedem Gesellschaftstyp erhob) – sondern ein direktes sinnliches Vergnügen am guten Essen, an angenehmen Gerüchen, am beruhigenden oder verführerischen Trinken, am entspannten Fahren, oder das Vergnügen, von schönen, glitzernden, dem Auge schmeichelnden Objekten umgeben zu sein. Angesichts solcher Pflichten braucht man kaum Rechte. Verführung kann nun, wie Pierre Bourdieu meinte, den Platz der Repression als übergreifendes Vehikel systemischer Kontrolle und gesellschaftlicher Integration einnehmen.

Aus dieser Umstrukturierung geht der Kapitalismus gestärkt hervor. Die durch den Machtkampf erzeugte übermäßige Belastung ist von der zentralen Machtstruktur weg auf sichereren Boden geleitet worden, wo die Spannungen sich entladen können, ohne die Verwaltung der Machtressourcen zu beeinträchtigen; wenn sie überhaupt einen Einfluß ausüben, tragen diese Spannungen nun zur höheren Effektivität der Verwaltung bei. Die Energien, die von den um Symbole rivalisierenden freien Individuen freigesetzt werden, steigern den Bedarf nach den Produkten der kapitalistischen Industrie in immer schwindelerregendere Höhen und befreien die Konsumtion nachhaltig von allen natürlichen Beschränkungen, die ihr durch die engen Kapazitäten materieller oder grundlegender Bedürfnisse gesetzt sind – jene, die Güter lediglich als Gebrauchswerte benötigen.

Sobald schließlich die Konsumtion als Zentrum und Spielwiese der individuellen Freiheit etabliert ist, erscheint die Zukunft des Kapitalismus gesicherter als je zuvor. Die soziale Kontrolle wird einfacher und kostet weniger. Der teuren panoptischen Kontrollmethoden, die stets den Widerstand in sich trugen, kann man sich entledigen, oder sie durch weniger ambivalente, effizientere Methoden der Verführung ersetzen (oder man kann den Einsatz der panoptischen Methoden auf eine Minderheit der Bevölkerung begrenzen, auf diejenigen, die, aus welchen Gründen auch immer, durch den Konsumgütermarkt nicht integriert werden können). Die wichtige Aufgabe, ein Verhalten hervorzurufen,

das für das kapitalistische ökonomische System funktional unerlässlich und zugleich für das kapitalistische politische System politisch harmlos ist, kann nun dem *Konsumgütermarkt* und seinen Attraktionen überantwortet werden. Die Reproduktion des kapitalistischen Systems wird deshalb durch individuelle Freiheit (in der Form von Konsumfreiheit, um genau zu sein) und *nicht* durch Unterdrückung erreicht. Statt auf der Kostenseite, kann die gesamte Operation »soziale Kontrolle« nun auf der Habenseite des Systems verbucht werden (vgl. ausführlicher Bauman 1988, drittes und viertes Kapitel).

Das Aufkommen des postmodernen Zustands bewirkte als wichtigste Folge die neuerliche Schaffung notwendiger Mechanismen systemischer Reproduktion und gesellschaftlicher Integration auf völlig neuer Grundlage. Gleichzeitig wurden die alten Mechanismen entweder aufgegeben oder entwertet. Um seine Reproduktion zu sichern, ist das kapitalistische System in seiner Konsumphase nicht mehr (oder nur noch am Rande) auf solche traditionellen Mechanismen angewiesen, wie *auf Konsens abzielende politische Legitimation, ideologische Vorherrschaft, gleichartige Normen, die durch kulturelle Hegemonie befördert werden*. Die Kultur hat generell ihre Relevanz für das Überleben und die Fortdauer des Systems verloren. Oder besser, sie trägt nun mit ihrer Heterogenität und der durch Zellteilung erfolgenden Reproduktion zu diesem Überleben bei und nicht mit der nivellierenden Wirkung der zivilisierenden Kreuzzüge. Wenn sich die freie Wahl der Konsumgüter erstmal als der Schnittpunkt etabliert hat, an dem die systemtische Reproduktion, die gesellschaftliche Integration und die individuelle Lebenswelt koordiniert und harmonisiert werden, dann werden kulturelle Vielfalt, Heterogenität der Stile und die Ausdifferenzierung des Glaubenssystems ihre Erfolgsbedingungen.

Im Gegensatz zu den ängstlichen Vorahnungen der Kritiker einer »Massenkultur« in den fünfziger Jahren, erwies sich der Markt als Erzfeind der Gleichförmigkeit. Der Markt lebt von Vielfalt; das gleiche gilt für die Konsumfreiheit und die Systemsicherheit. Der Markt hat von den Dingen, die das rigide und repressive soziale System des »klassischen« Kapitalismus beförderte, nichts zu gewinnen: strikte und universelle *Regeln*, eindeutige Kriterien für *Wahrheit, Moral und Schönheit*, unteilbare *Autorität des Urteils*. Aber nicht nur der Markt, auch das System braucht diese Dinge nicht. Die zuständigen Mächte verloren sozusagen jedes Interesse an universell bindenden Maßstäben, woraufhin diese die Machtbasis verloren, die ihnen Glaubwürdigkeit verliehen und den unabschließbaren Versuch, ihnen gerecht zu werden, als attraktives und lohnendes Unternehmen hatte erscheinen lassen. Marktkräfte bieten

nun der von den politischen Mächten verleugneten Autorität des Urteils die einzige alternative Stütze. Die kulturellen Autoritäten verwandeln sich in Marktkräfte, werden Waren, treten mit anderen Waren in Konkurrenz, legitimieren ihren Wert durch die erreichte Verkaufsfähigkeit. Sie berufen sich gewohnheitsmäßig auf exterritoriale Beurteilungsmaßstäbe, aber das klingt zunehmend hohl und verliert an Stichhaltigkeit und Anziehungskraft.

Mit anderen Worten, die unter dem Begriff »Postmoderne« zusammengefaßten Phänomene sind meiner Ansicht nach nicht Symptome einer Systemschwäche oder einer Krankheit; sie sind auch nicht vorübergehende Abweichungen mit einer Lebensspanne, die durch die zum Wiederaufbau des Systems kultureller Autorität notwendige Zeit begrenzt ist. Meine These ist statt dessen, daß die Postmoderne (oder was für ein Name auch immer gewählt wird, um das bezeichnete Phänomen zu erfassen) die Gestalt eines voll entwickelten, funktionsfähigen gesellschaftlichen Systems hat, das die »klassische« moderne kapitalistische Gesellschaft ersetzt hat und deshalb ihrer eigenen Logik gemäß theorisiert werden muß.

Wie alle Versuche, die innere Logik einer schon fertigen Realität zu entfalten, betont die obige Analyse die *Systemhaftigkeit* der postmodernen Gesellschaft; die Präzision mit der die individuelle Lebenswelt, der soziale Zusammenhalt und die systemische Fähigkeit zur Reproduktion übereinstimmen und sich gegenseitig stützen. Die Konsumtion geht aus der Analyse als die »letzte Grenze« unserer Gesellschaft hervor, als ihr dynamischer, ständig sich verändernder Teil; ja, als die Gestalt des Systems selbst, das seine eigenen Kriterien der *Vorwärtsbewegung* erzeugt und deshalb als *ein System im Werden* betrachtet werden kann. Konsumtion scheint auch die Rolle einer Sicherung zu spielen, die ohne weiteres ein Übermaß an Energie absorbieren kann, welche andernfalls die dünneren Leitungen des Systems durchschmoren lassen könnte; und ebenso die Rolle eines zweckdienlichen Sicherheitsventils, das die Unzufriedenheiten, Spannungen und Konflikte, die ständig durch das politische System und die gesellschaftlichen Subsysteme hervorgebracht werden, in eine Sphäre umleitet, in der sie symbolisch ausgetragen – und entschärft werden können. Alles in allem scheint das System bei guter Gesundheit zu sein und nicht in einer Krise zu stecken. Jedenfalls scheint es imstande, seine Probleme zu lösen und sich zu reproduzieren, und zwar nicht schlechter als andere bekannte Systeme das können und als man es von Systemen im allgemeinen theoretisch erwartet.

Ich möchte hinzufügen, daß der für das postmoderne System charakteristische, spezifische Modus der Problem- und Konfliktlösung und

der gesellschaftlichen Integration noch dadurch gestärkt wird, daß das, was vom vorgegebenen Standpunkt des Systems aus als einzige Alternative erscheint, ausgesprochen unattraktiv aussieht. Das System hat erfolgreich alle Alternativen zu sich selbst ausgeschlossen, außer einer: Repression am Rande der Entrechtung erscheint als die *einzig realistische Alternative* zur Konsumfreiheit. Die einzige Wahlmöglichkeit, die durch das System nicht als *utopisch* oder in anderer Weise unrealistisch diskreditiert ist, ist die zwischen Konsumfreiheit und der Diktatur über die Bedürfnisse (die denkwürdige Formulierung von Fehér, Heller und Markus), die in beschränktem Umfang innerhalb einer nach den Gesetzen des Warenmarktes organisierten Gesellschaft über die verbliebenen *unzulänglichen Konsumenten* ausgeübt wird oder auf umfassender Stufenleiter innerhalb einer Gesellschaft, die unfähig oder unwillig ist, die Attraktionen eines voll entwickelten Konsumismus zu bieten.

Soziologie im Zeitalter der Postmoderne

Ein aufgrund der tiefgreifenden Veränderungen ihrer Organisation und Funktionsweise notwendig gewordenenes neues Modell der gegenwärtigen Gesellschaft zu entwickeln, ist nur eine der Aufgaben, mit der sich die Soziologie durch das Aufkommen der Postmoderne konfrontiert sieht. Nicht weniger komplex ist die Aufgabe, die Hauptkategorien der Soziologie zu überprüfen, die unter Bedingungen geschaffen wurden, die immer mehr der Vergangenheit angehören.

Seit ihrer Geburt war die Soziologie ein Anhängsel der Moderne. Die Errungenschaft der Moderne – die Loslösung des Individuums von sichtbaren, faßbaren, genau auszumachenden Bindungen, wodurch es als freies Individuum konstituiert wurde – schien ihr selbstverständlich und deshalb definierte sie ihre Aufgaben als Studium der und Dienst an der Unfreiheit – Sozialisation, kulturelle Hegemonie, Herrschaft, Macht, Kultur, Zivilisation: es ging ihr um alle Prozesse, die verantwortlich sein konnten für das Mysterium, daß die willkürlichen Handlungen der freien Subjekte »dem Zufall enthoben wurden«. Die Soziologie übersetzte den »Ausbruch der Vernunft«, die disziplinierenden Praxen, die uniformisierenden Ambitionen der Moderne aus einem normativen Projekt in ein analytisches Bezugssystem, innerhalb dessen die Realität Sinn ergab. So machte sie die »Struktur«, diese vor-individuellen Kräfte, die in die ansonsten chaotischen und potentiell gefährlichen Triebe der freien Subjekte Ordnung bringen, zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Diskurse. Wenn sie ihre kognitiven Horizonte zeichnete, hielt sie die

Kompaßnadel fest auf den Ort ausgerichtet, von dem die nivellierenden, vereinheitlichenden, bekehrenden Tendenzen der modernen Zeit ausgingen – und identifizierte deshalb »Gesellschaft«, die größte analytische Totalität, die alle Analyse aufnehmen und beherbergen sollte – mit dem Nationalstaat.

Soziologie entwickelte sich nicht nur als eine Theorie der und eine Dienstleistungsdisziplin für die Moderne. Ihre grundlegende Weltsicht, ihr begrifflicher Apparat, ihre Strategie, waren alle auf die Praxen und erklärten Absichten der Moderne ausgerichtet. Es scheint deshalb unwahrscheinlich, daß die Soziologie ihren Geschäften weiterhin in der üblichen Weise nachgehen kann, wenn diese Praxen und Absichten tiefgreifende Änderungen erfahren. In den orthodoxen Überlieferungen der Soziologie scheint es wenig zu geben, was von vornherein beanspruchen kann, von diesem Prozeß des Überdenkens ausgenommen zu werden.

Die Metaphorik, die die soziale Welt als *eine zusammenhängende Totalität darstellt, die auch angesichts von Veränderungen unverwüstlich und stabil bleibt, in der Macht und Werte ordentlich in einer Hierarchie angeordnet sind, die der Interaktion zwischen individuellen und Gruppen-subjekten vorausgeht*, diese Metaphorik mußte sich als erste der Überprüfung stellen. Sie verkörperte sich wohl am deutlichsten im Begriff der Struktur, die im Vergleich zur Ebene der Interaktion, vor allem durch relative Inflexibilität und Autonomie gekennzeichnet ist. Kein Wunder also, daß es der Begriff der Struktur ist, der von den Theoretikern, die nach einem »neuen Paradigma« für die Soziologie suchen – einem, das besser ausgerichtet ist auf die systemische Indifferenz und den kulturellen Pluralismus und auch auf die Eigensinnigkeit der konstitutiven Subjekte – mit dem größten Mißtrauen behandelt worden ist. Die frühere Betonung strukturell determinierter Beschränkungen der Interaktion, weicht einer neuen Beschäftigung mit dem Prozeß, in dem vorgeblich »feste« Realitäten im Zuge von Interaktionen konstruiert und rekonstruiert werden; gleichzeitig wird die den Subjekten zugeschriebene Möglichkeit beträchtlich erweitert, die Grenzen ihrer Freiheit und ihres wirklichkeitserzeugenden Potentials werden viel weiter ausgedehnt, als es die orthodoxe Metaphorik jemals erlaubt hätte. Das Ergebnis solcher Revisionen ist die Vorstellung einer fließenden, sich verändernden sozialen Anordnung, die durch die Interaktion einer Pluralität von autonomen und unkoordinierten Subjekten in Bewegung gehalten wird.

So propagierte Alain Touraine mehr als ein Jahrzehnt lang die Ersetzung der sozialen Klasse als Basiseinheit der Gesellschaftsanalyse durch den Begriff der sozialen Bewegung. Der Klassenbegriff ist enger mit dem Bild von Struktur und von strukturellen Beschränkungen und

Determinationen verknüpft. Der Begriff der sozialen Bewegung beinhaltet in Touraines Darstellung die Vorstellung von einer geschmeidigen, unterdeterminierten, unfertigen Realität, die für die gedanklichen und praktischen Umbauversuche motivierter gesellschaftlicher Subjekte zugänglich ist. In einer jüngsten Ausführung dieser Sichtweise weist Touraine den Gedanken einer »Klasse für sich« zurück; die Handlungen der Arbeiter, betont er,

»sind nicht eine Reaktion auf eine ökonomische und soziale Situation; sie sind selbst ein Entwurf, der die sozialen Verhältnisse determiniert. ... Daraus folgt, daß die Arbeiterklasse nicht »objektiv« definiert werden kann und daß daher der die Analyse bestimmende Begriff nicht mehr der der Klassenposition, sondern der der sozialen Bewegung ist.« (Touraine, Wieviorka, Dubet 1987: 20f.)

Das entscheidende Merkmal, das einer sozialen Bewegung zugeschrieben wird, ist ihre Fähigkeit zur »Selbstkonstitution«: Eine soziale Bewegung ist nicht eine Erscheinung, ein Epiphänomen, eine Widerspiegelung von irgendetwas anderem; sie ist eine völlig eigenständige Kreation; sie erzeugt ihr eigenes Subjekt; sie konstituiert sich selbst als gesellschaftlichen Akteur.

Anthony Giddens richtet seine Aufmerksamkeit auf die Revisionen, die erforderlich sind, will man die »Gründerväter« der Soziologie und die von ihnen hinterlassenen Konzepte und Vorstellungen so lehren, daß sie für die Analyse der heutigen Gesellschaft nützlich sind (obgleich in Giddens Arbeiten nicht völlig klar wird, ob die »Aktualität«, die Revisionen erfordert, eine der *sozialen Theorie* ist, oder eine der *sozialen Welt*, die von ihr theoretisiert wird). In den jeweiligen Umarbeitungen seiner neuen theoretischen Synthesis redefiniert Giddens Struktur als einen Prozeß, der motivierte Subjekte und deren Interaktion gleichzeitig als Material und als handelnde Kraft einbezieht. Giddens ersetzt das Konzept der Struktur durch das der Strukturierung, weil er zu Recht annimmt, das in dieser neuen »handlungsorientierten« und »Handlung ausdrückenden« Form der zentrale Begriff der Gesellschaftsanalyse besser geeignet ist, eine nicht vorherbestimmte, flexible soziale Realität zu theorisieren, die den Optionen nicht vorangeht, die offen ist für den Einfluß einer Vielzahl nur locker koordinierter Machtzentren und die aus der Interaktion nur teilweise übersetzbarer, im Gemeinwesen begründeter, Bedeutungen entsteht.

In seiner fruchtbaren vergleichenden Studie von Zivilisationen hat S.M. Eisenstadt vor einiger Zeit einen äußerst wichtigen Punkt dargelegt. Er betont, daß schon die Vorstellung eines *sozialen Systems* radikal überdacht werden muß. Seiner Meinung nach lebt keine Bevölkerung

nur in einem einzelnen System, »sondern in einer Vielzahl von nur teilweise miteinander verbundenen Organisationen, Kollektiven und Systemen«.

»Im Unterschied zur Auffassung, die sich in vielen soziologischen und anthropologischen Arbeiten finden läßt – soziale Systeme seien natürlich oder vorgegeben und veränderten sich durch interne Differenzierungsprozesse – betonen wir, daß diese Systeme durch kontinuierliche Prozesse konstruiert sind und daß diese Konstruktion immer stattfindet und sehr zerbrechlich ist. ... Diese Systeme haben sich nie als völlig in sich selbst abgeschlossene entwickelt. ... Verschiedene Strukturen zeigen Unterschiede in der Organisation, in Kontinuität und Veränderungsweise und sie können sich und ihre Muster innerhalb der ›gleichen‹ Gesellschaft in unterschiedlichem Ausmaß oder in verschiedenen Konstellationen verändern.« (Eisenstadt 1986: 29f.)

So nimmt also die gegenwärtige soziologische Theorie (zumindest in ihren fortgeschrittensten Versionen) Kenntnis von der zunehmend sichtbarer werdenden Pluralität und Heterogenität der soziokulturellen Welt und verläßt insgesamt die orthodoxe Metaphorik, die ein koordiniertes, hierarchisiertes, Abweichungen bekämpfendes soziales System darstellt, zugunsten eines Bildes von einer sehr viel fließenderen, prozeßhaften sozialen Anordnung, die keine strenge Unterscheidung zwischen Ordnung und Abnormität, Konsens und Konflikt mehr trifft. Es gibt allerdings noch eine andere große Gruppe theoretischer Fragen, die durch das Aufkommen der Postmoderne auf die Tagesordnung gekommen sind, die bislang noch nicht genügend Aufmerksamkeit gefunden haben. Es sind die Fragen nach der Adäquatheit des Begriffs »Gesellschaft« als Horizont der Gesellschaftsanalyse und als die Kategorie, die die meisten Bestimmungen einschließt.

Aus verständlichen und zu rechtfertigenden Gründen ist das Konzept »Gesellschaft« nach dem Muster des Nationalstaates gestrickt worden; in diesem Konzept waren, wie es auch definiert wurde, immer Vorstellungen von einer Situation enthalten, die nur ein Nationalstaat (in der Wirklichkeit oder als Versprechen) schaffen und aufrechterhalten konnte: ein bestimmtes Maß an normativer – juristischer und moralischer – Einheit, ein allumfassendes System der Klassifikation, das jede Einheit einschließt und verortet, eine relativ eindeutige Verteilung von Macht und Einfluß und eine Handlungskonstellation, die so homogen war, daß man erwarten konnte, die *gleichen Handlungen* würden auch die *gleichen Folgen* für das Ganze zeitigen und daher in gleicher Weise interpretiert werden können. Darüber hinaus stattete der Nationalstaat als Prototyp des Gesellschaftsbegriffs diesen mit einer erkennbaren *Entwicklungstendenz* aus; mit einer sich selbst erhaltenden und sich selbst antreibenden Tendenz. Zudem ließen sich alle erklärenden Faktoren *innerhalb*

der fraglichen Gesellschaft finden, so daß alle *äußeren* Faktoren theoretisch auf die Rolle einer Umwelt reduziert und wenn überhaupt, dann unter der *ceteris-paribus*-Klausel einbezogen werden konnten.

Den Soziologen war immer klar, daß das theoretische Konzept von Gesellschaft als einer kompakten, abgeschlossenen Totalität kaum der Realität irgendeines Nationalstaates nahe kam, wie umfassend und gerechtfertigt auch seine ökumenischen Ambitionen sein mochten. In Wahrheit waren die Nationalstaaten, diese Prototypen theoretischer »Gesellschaften«, in einem zweifachen Sinne porös; vieles, was intern geschah, konnte nicht vollständig erklärt werden, ohne daß man sich auf Faktoren bezog, die von den internen Autoritäten nicht beherrscht wurden – und auf Faktoren, die als Motive und Subjekte zu interpretieren waren, nicht bloß als *Objekte* von Handlungen; und vieles von dem, was innerhalb der Nationalstaaten geschah, enthüllte seine wirkliche Bedeutung nur, wenn man die Konsequenzen verfolgte, die es außerhalb seiner Heimatgesellschaft hatte und die aus einem solchen erweiterten Blickwinkel sehr verschieden aussehen konnten. Man konnte in der soziologischen Literatur diesbezüglich häufig Warnungen und Erwidern hören; es wurden allerdings nur wenige Folgerungen für die soziologische Praxis daraus abgeleitet. Offenbar glaubten die meisten Soziologen aus der Ära der modernen Orthodoxie – trotz aller Einwände –, der Nationalstaat würde seinem eigenen Souveränitätspostulat so nahe kommen, daß es gerechtfertigt war, seinen theoretischen Ausdruck – das »Gesellschafts«-konzept – als adäquaten Rahmen für soziologische Analysen zu benutzen.

In der postmodernen Welt hat dieser Glaube weniger Überzeugungskraft als je zuvor. Da die Souveränität der Nationalstaaten, sowohl was den »input« als auch was den »output« angeht, deutliche Grenzen zeigt, verliert das traditionelle Modell der Gesellschaft seine Glaubwürdigkeit als zuverlässiges Referenzsystem und sein fortdauernder Gebrauch in der soziologischen Analyse hat zunehmend schwerwiegendere Konsequenzen. Angesichts der Bedeutung des Gesellschaftsbegriffs in der soziologischen Analyse (seiner stillschweigenden Anwesenheit in *jeder* soziologischen Analyse und sei es nur als Bedingung für den gegebenen Raum, der ein geeignetes Objekt soziologischer Behandlung ist), konfrontiert diese neue Situation die soziologische Theorie mit Aufgaben, deren ganzes Ausmaß noch gar nicht eingeschätzt werden kann. Wir wollen nur kurz und nur als Illustration zwei dieser Aufgaben nennen.

Eine bezieht sich auf die *rationalisierende Tendenz*. Ihre Zuverlässigkeit als Bezugsrahmen für die Analyse von Prozessen ist in Zweifel geraten, selbst wenn man sie nur auf innergesellschaftliche Prozesse

anwendet. Es stellt sich jedoch die Frage, wie weit man – angesichts der offensichtlichen Durchlässigkeit der auf dem Staat gründenden Gesellschaft – die Vorstellung von der Rationalität in ihrer soziologisch akzeptierten Form beibehalten kann. Kann man die Rationalität einer Handlung einschätzen, wenn man ihre Konsequenzen nur *soweit verfolgt wie die Grenzen einer solchen Gesellschaft reichen*? Wir hören immer öfter die Auffassung (wenn auch im allgemeinen nicht von professionellen Soziologen), es sei gerade die größere Rationalität der Waffenproduktion und der strategischen Planungen innerhalb der mit internationalen Konflikten konfrontierten staatlichen Einheiten, die für die ständig wachsende, den *interstaatlichen Raum* beherrschende, Irrationalität verantwortlich gemacht werden muß. So wird die *rationale* Logik eingesetzt, um eine Situation zu schaffen, in der die Glaubwürdigkeit der Drohung durch die schiere Irrationalität ihrer Realisierung garantiert wird. In Philip Greens Worten: »In der Abschreckungstheorie bedeutet die allgemeine ›Rationalitätsunterstellung‹ konkret, daß der nukleare Vernichtungskrieg verhindert wird, wenn die Politiker die richtigen Entscheidungen treffen (d.h. ›rational‹ sind)...« Aber wenn diese Annahme realistisch sein soll, nämlich glaubhaft, muß man die voraussetzlichen Feinde glauben machen, daß sie nicht versuchen werden, den Nuklearkrieg zu verhindern, daß sie sich also irrational verhalten werden: »Es ist einfach unmöglich, sich Bedingungen vorzustellen, unter denen ein vernichtender Gegenschlag nach irgend einem ›Rationalitätskriterium‹ sinnvoll sein könnte.« (Green 1969: 158-237) Theoretiker der nuklearen Abschreckung meinen deshalb, die Abschreckungskraft könne nur dann *rational* sein, das heißt ihren Zweck effektiv erfüllen, wenn Mittel eingesetzt werden, die einen Rückzug verhindern, die also absichern, daß der einmal in Gang gekommene Kriegsprozeß nicht von in letzter Minute rational werdenden politischen Führern aufgehalten werden kann (Schelling 1976: 239). Bedenkt man, daß »ein hochmotiviertes technisch kompetentes und entsprechend bezahltes Team von Naturwissenschaftlern zwangsläufig unendlich viele brandneue (oder verfeinerte) Ideen für Waffen produzieren wird« (Gray 1976: 40) und daß »Waffenproduzenten daran interessiert sind, Zustände zu fördern, die die Nachfrage nach Waffen steigern« (Madariaga 1929: 11), dann scheint es, als ob am Ende der langen Kette rationaler Handlungen eine Welt auftaucht, die (um zur Abwechslung einmal Woody Allen zu zitieren) »am Kreuzweg steht. Ein Weg führt in die totale Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, der andere zur völligen Zerstörung und Vernichtung. Gott gebe uns die Weisheit, den richtigen Weg zu wählen.« Es wird höchste Zeit, daß die Soziologen sich überlegen, wie lange es noch

legitim ist, weiterhin die Webersche »Rationalitätshypothese« vor dem Hintergrund von Prozessen und Entwicklungen zu testen, die auf den inneren Raum beschränkt sind.

Eine andere Frage bezieht sich auf die allgemeine Entwicklungsrichtung der Moderne (d.h. auf die Frage, ob die »Modernisierungshypothese« angemessen ist und ob – angesichts der im vorangegangenen Abschnitt geäußerten Überlegungen – die Postmoderne das Ergebnis der Modernisierungslogik ist). Jüngste Umkehrungen der angeblich universellen Modernisierungstendenzen sind wohl bemerkt, aber in ihrer wirklichen Bedeutung (einschließlich ihrer Zielrichtung) noch nicht eingeschätzt worden. Viel weniger Aufmerksamkeit wird jedoch der Frage geschenkt, welche Bedeutung (und Zielrichtung) den postmodernen Entwicklungen angesichts der Tatsache zukommt, daß sie nur auf einem sehr kleinen Teil des Globus stattfinden, der nicht mehr im entferntesten mit der gleichen Sicherheit und mit dem gleichen Selbstbewußtsein wie im vergangenen – modernen – Stadium der Geschichte eine ökumenische Zukunft beanspruchen kann. Wenn unsere These eines engen Zusammenhangs zwischen dem Aufkommen der Postmoderne und dem fortgeschrittenen Konsumismus Glaubwürdigkeit verdient, dann ist zu fragen, wie weit die Postmoderne als ein lokales Ereignis zu betrachten ist, als ein beschränktes Phänomen, das von zeitweiligen und möglicherweise kurzlebigen Privilegien einer Gruppe von Staaten bei der weltweiten Verteilung von Macht und Ressourcen abhängig ist. Die meisten Analysen der Postmoderne verleugnen die Dringlichkeit dieser Frage. Die Postmoderne wird als eine Entwicklung der *zeitgenössischen Kultur* (ohne nähere Bestimmungen) behandelt; wenn ihre Ursachen überhaupt untersucht werden, dann im allgemeinen *innerhalb* der Gesellschaft (oder der Gruppe von Gesellschaften), in der die postmodernen Phänomene existieren, ohne daß man die besondere Position dieser Gesellschaften in der globalen Anordnung in Rechnung stellt. Es besteht jedoch die hohe Wahrscheinlichkeit, daß das Aufkommen der Postmoderne in einem Teil der Welt gerade die Folge einer solchen einzigartigen Position ist; daß sie sowohl eine Folge der Erosion der universalistischen Ambitionen ist, die dieser Teil der Welt in der Vergangenheit unterhielt, als auch des immer noch bedeutenden Privilegs, den er bei der weltweiten Verteilung der Ressourcen genießt. Mit anderen Worten, es könnte sein, daß das Phänomen der Postmoderne soziologisch als ein Thelemisches Phänomen interpretiert werden muß. (In François Rabelais' »Gargantua« bietet der imaginäre Abt von Thélème seinen Mitbewohnern alle Annehmlichkeiten des »guten Lebens« – sie gleichen erstaunlich denjenigen, die heute von der postmodernen Kultur geboten werden;

dies wird dadurch möglich, daß er die verarmten Produzenten des Luxus für die Insider aus dem von dicken und hohen Mauern umgebenen Kloster ausschließt. Das Innen und das Außen bestimmen und bedingen wechselseitig ihre jeweilige Existenz.)

Das Problem ist allerdings, daß die Soziologie bislang schlecht ausgerüstet ist, den sozialen Raum jenseits der Schranken des Nationalstaates anders zu behandeln, denn als eine analytisch komprimierte Umwelt. Wir beginnen erst jetzt zu verstehen, in welchem Ausmaß die Hauptkategorien der Soziologie in ihrer Bedeutung und in ihrem praktischen Nutzen von ihrem Bezug auf den typischen innergesellschaftlichen Raum abhängen, der sich von allen anderen vorstellbaren sozialen Räumen dadurch unterscheidet, daß er *durch eine universell bindende Autorität* (d.h. innerhalb dieses Raumes) *zusammengehalten wird*. Die Gesellschaft, über die die Soziologie etwas aussagen kann, ist ein »prinzipiell koordinierter« sozialer Raum, mit einer einheitlichen, machtgestützten »Wertegruppe« oder einem Kode moralischer und verhaltensorientierter Normen, mit einer »dominanten« oder »hegemonialen« Kultur, mit einem Mechanismus strenger oder lockerer *Kontrolle* (je nach dem von der jeweiligen Theorie gesetzten Akzent), die einen ständigen Druck auf einen bestimmten Typ sozialer Verhältnisse ausübt und gleichzeitig alle *alternativen* Typen unterdrückt. Die »Gesellschaft« der Soziologen ist alles in allem ein einheitlicher, organisierter Raum, ein »strukturiertes« Raum (das heißt ein Raum, in dem die Möglichkeiten manipuliert sind, so daß einige Entscheidungen wahrscheinlicher sind als andere). Es ist diese theoretische Beschränkung, die es Soziologen ermöglicht, von gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten zu sprechen, von *normativer Regulierung* der gesellschaftlichen Realität, von *Tendenzen* und *Entwicklungssequenzen*.

Die Tatsache, daß die gesellschaftliche Realität, die sich auf der anderen Seite, jenseits der Grenzen des Nationalstaates ausdehnte, kein solcher Raum war und deshalb auch nicht analytisch als solcher behandelt werden sollte, wurde kaum bemerkt; wurde sie aber bemerkt, dann behandelte man sie explizit oder de facto als kleineres Ärgernis. Es war tatsächlich ein kleineres Ärgernis, so lange wie Soziologen aus dem *Inneren* von Gesellschaften sprachen, die sich selbst legitimerweise als die Avantgarde der übrigen Welt betrachteten, als die zivilisierende und modernisierende Kraft von universeller Bedeung, sozusagen eine »Yenan Republik«, die dabei ist, den verbleibenden Teil der Menschheit zu kolonisieren, um ihn nach eigenem Gutdünken umzuformen. In jener Zeit sprachen die Soziologen in Übereinstimmung mit den *realen Machtverhältnissen* in der Welt. Der Standpunkt von dem aus andere

Teile der Welt als Umwelt erschienen, wie ein Territorium, das zum Handeln vorgesehen, nicht jedoch Quelle von Handlungen war, war nicht das Werk der Soziologen oder ihre Erfindung.

Diese Realität existiert jedoch nicht mehr. Und so sieht das Ärgernis alles andere als klein aus. Es ist auf der Welt kaum noch eine Macht übriggeblieben, die ungeniert eine ökumenische Ambition aufrecht erhalten kann. In unsere Welt haben nicht nur die »Großmächte« ihren Träumen jeweils gegenseitig harte Grenzen gesetzt; es gibt überreichlich Beweise dafür, daß die fortgeschritteneren Gesellschaften ihre Version der Pax Romana weniger fortgeschrittenen (und daher »zurückgebliebenen«) Einheiten viel weniger leicht aufzwingen können, als dies in der Zeit möglich war (oder zu sein schien) als der »weiße Mann« noch an der Bürde seiner »Mission« trug. Gesellschaften, deren »Subjekthaftigkeit« wohl oder übel anerkannt werden muß, führen in einer offensichtlich bleibenden Pluralität eine solche Variationsbreite von »prinzipiellen Koordinationen«, »Wertgruppen« oder »herrschenden« Kulturen vor, daß die Universalität der Kategorien, die den Erfahrungen aus nur einem, und sei es auch noch so privilegierten Teil der »modernen« Welt entstammen, nicht länger als wahr gelten kann, weder auf synchronischer, noch auf diachronischer Ebene.

Wir sehen uns daher einem sozialen Raum gegenüber, der von relativ autonomen Subjekten bevölkert ist, die in gegenseitigen Abhängigkeiten befangen sind und deshalb interagieren müssen. Diese Subjekte handeln aber nicht innerhalb eines irgendwie »prinzipiell koordinierten« Raumes, wie der, in dem alle traditionellen soziologischen Kategorien einst sicher verortet waren. Daher wird zunehmend deutlich, daß selbst in Fällen, in denen die Soziologen ihre Forschungsinteressen auf den Raum beschränken, der durch einen gut strukturierten Nationalstaat umschlossen ist, ihre Befunde lediglich einen partiellen und provisorischen Status beanspruchen können – wenn die Auswirkung der einst angenehm starren, nun aber »aktiven« Umwelt in der Grauzone des *ceteris paribus* außer Sichtweite bleibt... Die Soziologie steht meiner Meinung nach heute vor der dringenden Aufgabe, Kategorien auszuarbeiten, die geeignet sind, Abhängigkeiten und Interaktionen zu analysieren, die im »nicht-gesellschaftlichen« sozialen Raum stattfinden, in einem Raum ohne »prinzipielle Koordination«, »herrschender Kultur«, »legitime Autorität« etc.

Die Aufgabe ist nicht allgemein akzeptiert, noch weniger ihre Dringlichkeit. Das Studium *internationaler Beziehungen* (unter diesem Namen ist das Interesse am (»intergesellschaftlichem Raum« bislang akademisch institutionalisiert) ist eine blühende Disziplin, die über Jahre

hinweg eine immense Quantität empirischer Befunde und ein ziemlich großes Volumen Theorie erzeugt hat. Und dennoch: der größte Teil des Begriffsapparats, der für die Theorie eingesetzt wird, muß sich Wittgensteins Kritik der »Gleichheit« (die berühmten 5 Uhr auf der Sonne [vgl. Wittgenstein 1984: 390]) gefallen lassen. Weil die Konzepte in *einem* Kontext immer wieder benutzt und getestet werden, wird ihre Abhängigkeit von diesem Kontext und werden dessen Besonderheiten vergessen und man glaubt, ihre Anwendungsmöglichkeit sei kontextfrei. Und so lesen wir in einer seriösen Studie über internationale Beziehungen: »die Definition des Konflikts kann von einer Person auf Gruppen (wie Nationen) ausgedehnt werden, und es können auch mehr als zwei Parteien in einen Konflikt involviert sein. Die Prinzipien bleiben die gleichen.« (Nicholson 1970: 2) Ganz abgesehen von dem kognitiven Optimismus, die Tatsache, daß Konflikte im intergesellschaftlichen Raum weder in der gleichen Weise entstehen noch gelöst werden, wie im innergesellschaftlichen Raum, und daß die bloße Erwartung solcher Ähnlichkeit es völlig unmöglich macht, sie zu verstehen, kann nicht lange verborgen bleiben. Und so lesen wir in der gleichen Studie, daß »der einfache Akt des Verhandeln die Probleme nicht unbedingt löst. Die Problemlösung hängt davon ab, inwieweit jeder Verhandlungspartner glaubt, die andere Seite werde ihre Versprechungen erfüllen.« (Ebd. 68) Diese Entdeckung wird begleitet von der Einsicht, daß auf dem Gebiet internationaler Beziehungen, im Unterschied zu den innergesellschaftlichen Interaktionen, eine solche Sicherheit nur durch die Übermacht eines der Gegner verbürgt werden kann. Da der fremde Kontext sich dem analytischen Werkzeug widersetzt, ist die Reaktion radikal und verzweifelt; Gegner in einem Konflikt enthalten sich des Betruges nur aus Angst vor Gewalt (und nicht aus anderen Gründen, etwa weil sie Frieden brauchen).

Ich glaube es war der konzeptionelle Bankrott im Gefolge der frustrierten Erwartung einer Gleichheit und der unkritischen Akzeptanz einer Argumentationsweise im Stil von »5 Uhr auf der Sonne«, die nach dem Ausbruch des zweiten Weltkrieges zu der schweren Niederlage des »Recht-und-Ordnung«-Ansatzes in den internationalen Beziehungen führte. Er wurde abgelöst durch die »Machtpolitik«-Schule (die in der politischen Theorie in der Periode vorherrschte, die unmittelbar dem zweiten Weltkrieg folgte), am besten vertreten durch Hans J. Morgenthau und George Schwarzenberg. Nach John W. Burton gab diese neue Schule »jede Hoffnung auf, ein internationales System könnte nach dem Bild einer nationalen Gemeinschaft errichtet werden und war mit einem anarchischem System zufrieden, in dem die Beziehungen durch die relative Macht der Staaten bestimmt waren.« (Burton 1986: 4) Das

war, in Arnold Wolfers Worten, eine soziale Realität nach dem »Billardkugelmodell«,¹⁴ die im soziologischen Diskurs vor langer Zeit schon diskreditiert und zurückgewiesen worden war; das Resultat der falschen Erwartung einer Gleichheit war ironischerweise die leidenschaftliche Leugnung *jeglicher Verbindung* zwischen internationalen Beziehungen und Innenpolitik.

In den letzten zwanzig Jahren hat der »machtpolitische« Ansatz viel von seiner ursprünglichen Reinheit und Selbstgewißheit verloren und es hat eine langsame und umständliche Rückzugsbewegung begonnen. Experten auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen nehmen jetzt mehr Rücksicht auf die Tatsache, daß die Abwehr des »feindlichen Angriffs« nicht die einzige Motivation für »staatliches Verhalten« ist; daß die Handelnden auf der internationalen Bühne auch andere Interessen verfolgen.

Aber nach wie vor wird die Analyse von der schicksalhaften Entdeckung verfolgt, daß es auf dem Feld der Interaktion keine gemeinsame normative Organisation gibt. Was immer die erklärten oder unterstellten Handlungsmotive sind, man glaubt, ihr jeweiliger Einfluß aufeinander unterscheidet sich nicht sehr von dem in der Spieltheorie entwickelten: sie geht davon aus, daß Spieler sich zwar nicht willkürlich verhalten, sich aber nur insoweit rational verhalten können, als sie annehmen, ihre Gegner verhielten sich willkürlich und überzeugt sind, diesen Gegnern den Eindruck vermitteln zu können, sie selbst könnten sich ebenfalls willkürlich verhalten.

Die Regelmäßigkeit, das »Muster« der Interaktion, das soziologische Theorisierung möglich machte und den soziologischen Begriffen ihr semantisches Feld bot, war das Ergebnis eines historischen Prozesses, der in bestimmten Teilen der Welt stattfand (und der, wie wir heute vermuten, beinahe die gesamte Menschheit umarmt hätte). Der Faktor, der hinter dieser Entwicklung von Mustern und Regelmäßigkeit stand (wo immer sie sich entwickelten), war, wie Norbert Elias ausgeführt hat, das Machtmonopol; genauer, die Zwillingsmonopole der Gewalt (Menschen zu zwingen, sich in bestimmter Weise zu verhalten, indem man körperliche Gewalt ausübte) und der Besteuerung (Menschen zu zwingen, sich von ihren Produkten oder ihrem Besitz zu trennen). Angesichts dieser Monopole sind physische Gewalt und ihre Androhung,

14 *Anm. d. Übers.: Jeder einzelne Staat reagiert auf die anderen, wobei der größere das Verhalten der kleineren bestimmt.*

»... nicht mehr eine beständige Unsicherheit, die sie in das Leben des einzelnen hineinträgt, sondern eine eigentümliche Form der Sicherheit... von dieser gespeicherten Gewalt in der Kulisse des Alltags geht ein beständiger, gleichmäßiger Druck auf das Leben des einzelnen aus, den er oft kaum noch spürt, weil er sich völlig an ihn gewöhnt hat, weil sein Verhalten und seine Triebgestaltung von der frühesten Jugend an auf diesen Aufbau der Gesellschaft abgestimmt worden sind.« (Elias 1979: 325f.)

Die Rationalität, wie Soziologen sie definierten, die Gewohnheit, Ereignisse als Ursache und Wirkung miteinander zu verbinden, ohne die rationales Verhalten undenkbar ist – hängt von der Regelmäßigkeit der Anordnung ab, die nur das Machtmonopol hervorbringen und zu einer natürlichen Eigenschaft der Realität machen kann. Die Frage ist, inwieweit Muster rationalen Verhaltens, die sich in solchen Verhältnissen entwickelt haben, sich in einer Realität, in der solche natürlichen Eigenschaften nicht existieren, in ihr Gegenteil verkehren; und inwieweit eine Analyse, die auf solchen Realitätserwartungen basiert, die besonderen Bedingungen, die sich radikal von einem geordneten innergesellschaftlichen Raum unterscheiden, eher verdunkelt als erhellt.

Gewalt- und Besteuerungsmonopol waren, nach Auffassung von Elias, ein Produkt des langen Konkurrenzkampfes zwischen ungefähr gleichen Einheiten; im Endeffekt führt eine solche Konkurrenz (durch einen *Vernichtungswettkampf*) zu einer Machtkonzentration in immer weniger Händen, bis zur Unterwerfung eines ganzen Raums unter ein Machtzentrum und dann zur Monopolisierung der Machtnutzung und des Zugangs zum Gewinn anderer Leute. Dieser Prozeß, der in allen Gesellschaften stattgefunden hat, die vom Zustand feudaler Fragmentierung in ihre moderne zentralisierte Form übergegangen sind – *ist auf globaler Stufe unvollendet geblieben*. Deshalb kann auf der Ebene zwischenstaatlicher Beziehungen die physisch – oder militärisch – stärkste Gruppe den schwächeren ihren Willen aufzwingen. In dieser Hinsicht hat sich seit den frühesten Tagen der Menschheit nicht viel verändert (vgl. Elias 1987). Es besteht keine Hoffnung auf kurzfristige (und auch nicht viel auf langfristige) Beseitigung dieses Zustands und keine Einheit kann realistisch Exklusivität anstreben. Der lange Prozeß wirklicher und projektierter Universalisierung (der gleiche Prozeß, der den epistemologischen Boden für die moderne Weltsicht bereitete) ist abrupt zum Halten gekommen. Es folgte die postmoderne Akzeptanz nicht reduzierbarer Pluralität. Mit ihr entstand auch die Notwendigkeit, die Vorstellungen von der gesellschaftlichen Realität zu revidieren, welche die »Natürlichkeit« der orthodoxen soziologischen Kategorien stützten. Soziologen haben kaum je zuvor ernsthaft die Aufgabe in Angriff genommen, Konflikte zu analysieren, wie gewalttätig sie auch gewesen sein

mögen, die in einer anderen Anordnung stattfanden, als in einem institutionalisierten, durch Rechtsprechung oder Moral vereinheitlichten Kontext – die sozusagen im Schatten einer stärkeren sanktionsbewehrten Macht stattfanden. Sie müssen sich dieser Aufgabe jetzt stellen – denn die Enklaven, die den orthodoxen Beschreibungen entsprechen, werden als Raum einer zuverlässigen Analyse der postmodernen Triebkräfte offensichtlich zu eng und zu dürftig.

Abschließende Bemerkungen

Dieses Kapitel war als Bestandsaufnahme von Themen, die erforscht und theoretischen Aufgaben, die angegangen werden müssen, gedacht. Es sind Themen und Aufgaben, die der Soziologie von den (im aufkommenden Modell der Postmoderne locker zusammengefaßten) soziokulturellen Transformationen vorgeben sind – jener gelehrten Disziplin, die bis vor kurzem ein Versuch war, entstanden und entwickelt, um die Logik der Moderne zu erfassen. Das Kapitel verzeichnet Fragen und Probleme, bietet aber wenig Lösungen. Es ist nicht einmal der Bericht über eine Karriere. Es will, sehr viel bescheidener, eine Einladung zu einer Debatte sein. Seine wenigen positiven Gedanken können folgendermaßen zusammengefaßt werden:

1. Postmoderne Phänomene, deren Beschreibung üblicherweise auf die kulturelle oder sogar nur auf die künstlerische Ebene beschränkt ist, können in Wahrheit als Oberflächensymptome einer viel tiefgreifenderen Veränderung der sozialen Welt betrachtet werden – hervorgebracht durch die Logik der modernen Entwicklung, jedoch in vielen entscheidenden Aspekten aus dieser Kontinuität ausbrechend.
2. Die tiefgreifenderen Transformationen müssen in den Sphären der Systemreproduktion, der gesellschaftlichen Integration und der Struktur der Lebenswelt gesucht werden und in der neuen Art und Weise, in der diese drei Sphären verbunden und koordiniert sind.
3. Eine angemessene Analyse des postmodernen Zustandes führt uns deshalb zurück zum orthodoxen Feld soziologischer Forschung (obgleich dieses Feld nun in unorthodoxer Weise strukturiert ist). Das heißt, Soziologen sollten, statt nach einer neuen Form von postmoderner Soziologie zu suchen (einer, die in ihrem Stil als »intellektuelles Genre« dem kulturellen Klima der Postmoderne angepaßt ist),

eine Soziologie der Postmoderne entwickeln (d.h. die Strategie eines systematischen, rationalen Diskurses einsetzen, um ein theoretisches Modell einer postmodernen Gesellschaft als eigenständiges System zu entwickeln und nicht als verzerrte Form eines anderen oder als Abweichung von einem anderen System).

4. Diese Aufgabe unterscheidet sich von der vergangenen Praxis der Soziologie (Modelle für eine moderne Gesellschaft zu entwerfen) in einer entscheidenden Hinsicht, die die geforderte Operation aus der Kontinuität mit der Orthodoxie heraushebt: das Modell der Postmoderne kann, im Gegensatz zu den Modellen der Moderne, nicht in den Realitäten des Nationalstaates begründet sein. Denn dieser bietet inzwischen ganz offensichtlich kein ausreichend großes Bezugssystem mehr für die Faktoren, welche die Art der Interaktion und die Triebkräfte des sozialen Lebens entscheiden. Dieser Umstand macht die Aufgabe besonders kompliziert; die Realität, von der ein Modell zu erstellen ist, sowohl eines ihrer jetzigen Gestalt, als auch eines ihrer mutmaßlichen Aussichten, ist sehr viel fließender, heterogener und folgt weniger einem Schema als alles, was Soziologen in der Vergangenheit intellektuell zu erfassen versucht haben.

Die diskursive Formation der Soziologie verändert sich

Es hat wenig Zweck, Regeln für die Soziologie aufzustellen und noch vergeblicher ist die Hoffnung, sie könnten eine praktische Wirkung haben; das heißt, es hat auch wenig Zweck, gehaltvolle Definitionen zu entwickeln, die soziologische Dinge von solchen unterscheiden, die außerhalb des Bereichs soziologischer Kompetenz und Aufmerksamkeit bleiben sollten. Ebenso wie Gesetze sind Definitionen nur so gut wie die Autorität, die hinter ihnen steht: weder besser noch schlechter. Und die Autorität ist so gut wie die (physischen oder geistigen) Zwangsmittel über die sie verfügt. Die Wirksamkeit solcher Zwangsmittel hängt wiederum von ihrer Ausschließlichkeit ab: davon, daß sie keine Rivalen hat und vom Ausmaß, in dem die Befehlsgewalt an einer Stelle gebündelt ist.

Für die kollektive Aktivität die als Soziologie beschrieben wird oder sich selbst so beschreibt, trifft keine dieser Bedingungen zu, und es ist unwahrscheinlich, daß irgendeine je zutreffen wird. Ihre Autoritäten sind plural und zerstreut und daher steht den Folgen des Zwangs, den eine ausübt, jeweils die Gegenkraft aller anderen gegenüber, die sie aushöhlen. Jeder neue Versuch, den eigentlichen Rahmen und die korrekte Strategie für die Soziologie festzulegen, endet deshalb damit, der existierenden Vielfalt ein weiteres Element hinzuzufügen. Er spaltet, statt zu integrieren. Die erklärte Absicht wird zum Eigentor.

Aus diesem Grund waren gerade die professionellen Soziologen die passioniertesten Bewunderer von Thomas Kuhns Erzählung über *normale Wissenschaft*, obgleich sie für eine soziologische Anwendung am allerwenigsten geeignet war. Ein »Paradigma« war offenbar genau das, was die zusammenhanglose Gruppe von Lehrstuhlinhabern und Dozenten einer durch nicht viel mehr als ihren Namen vereinten Disziplin am meisten zu vermissen schien. Der Enthusiasmus für die Idee eines Paradigmas wurde durch die Hoffnung verstärkt, das Leben ohne ein solches sei ein bloß vorübergehender und heilbarer Zustand, der Ausdruck einer augenblicklichen Krise, jedenfalls eine abnorme Situation. Dieser Enthusiasmus demonstrierte zudem den Glauben, die fehlende Einheit

könne erreicht werden, wenn man sich nur auf ein vereinheitlichendes Paradigma einigen könnte, welches früher oder später gefunden und dann rein aufgrund seiner überzeugenden, auf der Hand liegenden Stichhaltigkeit universell akzeptiert werden würde: ein Satz von Ideen, auf die man sich einigte, würde genügend Tragkraft haben, um der andernfalls brüchigen Einheit des soziologischen Diskurses Halt zu geben. Die Hoffnung war falsch, der Glaube fehlgeleitet und irreführend.

Ein Diskurs, der sich eine Formation erträumt

Vielleicht läßt sich die Natur des soziologischen Unternehmens besser mit Michel Foucaults Begriff der *diskursiven Formation* begreifen. Angesichts »großer Familien von Aussagen«, die sich jeweils Medizin, Ökonomie oder Grammatik nannten, versuchte Foucault herauszufinden, »worauf sie ihre Einheit« (das heißt, die Eigenschaft, die einen Gattungsnamen rechtfertigte) »gründen konnten«. Eine nach der anderen bedachte und verwarf er die üblichen Antworten auf diese Frage: »ein volles, gedrängtes, kontinuierliches, geographisch wohl gegliedertes Gebiet von Objekten«, »einen definierten und normativen Typ von Äußerungen«, »ein wohl definiertes Alphabet ideologischer Begriffe (*notions*)«, »die Permanenz einer Thematik« (Foucault 1994: 57). Keine dieser traditionellen Antworten schien sehr wasserdicht zu sein. Statt dessen sah man sich einer Realität gegenüber, in der »verschiedene strategische Möglichkeiten, die ... Aktivierung unvereinbarer Themen oder auch die Einbettung eines selben Themas in verschiedene Gesamtheiten gestatteten. Daher rührt die Idee, diese Verstreuungen selbst zu beschreiben« (ebd.) – das *System der Streuung* zu rekonstruieren, statt, wie normalerweise in der bisherigen Geschichte, Wissenschaft, Philosophie, *Ketten von logischen Schlüssen* zu verfolgen (vgl. Foucault 1994: 58).

»Man hatte die Einheit des Diskurses in den Gegenständen selbst, ihrer Distribution, dem Spiel ihrer Unterschiede, ihrer Nähe oder Entfernung gesucht kurz, in dem, was dem sprechenden Wesen gegeben ist: und man wird schließlich verwiesen auf die Herstellung von Beziehungen, die die diskursive Praxis selbst charakterisiert; und man entdeckt auf diese Weise keine Konfiguration oder Form, sondern eine Gesamtheit von *Regeln*, die einer Praxis immanent sind und sie in ihrer Spezifität definieren ...«

»... nicht die Gegenstände bleiben konstant, noch der Bereich, den sie bilden, und nicht einmal ihr Punkt des Auftauchens oder ihre Charakterisierungsweise, sondern das Inbeziehungsetzen der Oberflächen, wo sie erscheinen, sich abgrenzen, analysiert werden und sich spezifizieren können.« (Foucault 1994: 70f.)

Bereiche intellektueller Praxis, die wir als *Disziplinen* objektivieren und als Einheiten mit einem gewissen Maß an innerer Geschlossenheit betrachten und die wir dann (fälschlicherweise) auf Dingen zu gründen versuchen, die sich außerhalb der Disziplin selbst befinden (meistens auf dem Gelände der nicht-diskursiven Realität, ihrem vorgeblichen »Objekt«), haben nichts als diesen Diskurs, der sie trägt. Sie sind *diskursive Formationen*. Ihre augenscheinliche Einheit besteht in der fortwährenden Aktivität ineinander verwobener kommunikativer Praxen. Es sind diskursive *Formationen*, wenn »man zeigen kann wie irgendein Gegenstand des in Frage stehenden Diskurses darin seinen Platz und das Gesetz seines Erscheinens findet; wenn man zeigen kann, daß er gleichzeitig oder nacheinander sich einander ausschließende Gegenstände hervorbringen kann, ohne daß er sich selbst verändern müßte.« (Foucault 1994: 67)

Keine diskursive Formation zwingt sich einer nicht-diskursiven Realität auf, als warte diese auf ihren Hofmaler, damit er sie porträtiert und ihre verborgene, schwer faßbare »innere Natur« in einer leicht wahrnehmbaren Form festhält und lesbar macht. Ebenso wenig sind die diskursiven Formationen jedoch Territorien, auf denen die nicht-diskursive Realität den mit der Autorität der Vernunft ausgestatten Erzähler trifft, der sie in die Aktivität des Diskurses entläßt, oder sie dort auftreten läßt, damit sie ihr bereits vorhandenes, voll ausgereiftes Erzählpotential zur Geltung bringen kann. Die Funktion des Diskurses im Feld nicht-diskursiver Praxen, das System und die Prozesse seiner Aneignung und die möglichen Positionen des Verlangens im Verhältnis zum Diskurs »sind keine störenden Elemente, die, indem sie sich seiner reinen, neutralen, zeitlosen und stummen Form überlagern, sie zurückdrängen und an seiner Stelle einen verkleideten Diskurs sprechen ließen, sondern es sind durchaus bildende Elemente.« (Foucault 1994: 100) Die Vernunft kann keine Regeln für eine diskursive Formation aufstellen, da sie ebenso sehr von ihr geformt wird, wie die Objekte ihrer Analyse und ihrer Erzählung. Es ist die unaufhörliche Aktivität des Diskurses, die an einem Ende die erzählte Realität und am anderen die erzählende Vernunft hervorbringt. Keiner der Zwillinge kann eine unabhängige Existenz beanspruchen; keiner kann sich rühmen, die Macht zu besitzen, den Gang des Diskurses zu bestimmen und keiner kann deshalb zu Recht als sein *explanandum* konstruiert werden.

Wenn es eine Autorität gibt, die für die Grenzziehungen und die Mechanismen verantwortlich ist, die ihre Einhaltung überwachen und sichern, so muß sie sich (wenn überhaupt) *innerhalb* der diskursiven Praxis finden lassen. Ihre Lokalisierung hängt von den Antworten auf

Fragen ab, wie: »Wer in der Menge aller sprechenden Individuen verfügt begründet über diese Art von Sprache?« (Foucault 1994: 75) Welches sind die *institutionellen Plätze*, von denen aus eine solche Sprache gestattet ist und »wo diese ihren legitimen Ursprung und ihren Anwendungspunkt findet?« (Ebd.: 76) Welches sind die Situationen »im Verhältnis zu verschiedenen Gebieten oder Gruppen von Gegenständen«, in denen diese »institutionellen Plätze« eingenommen werden? (Vgl. ebd.: 78) Wir wollen darauf aufmerksam machen, daß die Standardfrage, die am häufigsten innerhalb der gängigen Wissenschaftsgeschichte oder Philosophie gefragt wird – wer sind die Individuen, die diese Art von Sprache benutzen, die den Diskurs ausmachen und mit welchem Resultat tun sie es? bei den hier zu beantwortenden Fragen auffälligerweise nicht vorkommt. Es sind nicht die Individuen, sondern die institutionellen Orte, von denen aus sie sprechen, die genannt werden müssen, wenn die diskursive Formation richtig beschrieben und ihre Dynamiken adäquat begriffen werden sollen. »Das Subjekt der Aussage« – betont Foucault – (darf man sich) nicht als mit dem Autor der Formulierung identisch vorstellen« (Foucault 1994: 138). Entscheidend ist, daß es ein »determinierter und leerer Platz (ist), der wirklich von verschiedenen Individuen ausgefüllt werden kann« (ebd. 139):

»Wenn eine Proposition, ein Satz, eine Menge von Zeichen als ›geäußert‹ bezeichnet werden können, dann also nicht, insofern es eines Tages jemand gab, der sie vorbrachte oder irgendwo ihre provisorische Spur niederlegte; sondern insofern die Position des Subjekts bestimmt werden kann. Eine Formulierung als Aussage zu beschreiben, besteht nicht darin, die Beziehungen zwischen dem Autor und dem, was er gesagt hat (oder hat sagen wollen oder, ohne es zu wollen, gesagt hat) zu analysieren; sondern darin, zu bestimmen, welche Position jedes Individuum einnehmen kann und muß, um ihr Subjekt zu sein.« (Ebd.)

Position beinhaltet eine Struktur, eine Struktur beinhaltet ein System, ein System beinhaltet Grenzen: das heißt, die Möglichkeit, sagen zu können, was zum System gehört und was nicht, ist entscheidend, um die Position zu bestimmen. Da es nicht die Persönlichkeit und der Wille des Autors der Aussage ist, sondern die *Möglichkeit*, Autor einer zur diskursiven Formation gehörenden Aussage zu sein, die zählt – liegt der Schwerpunkt jeder Beschreibung der Soziologie (und der jeder anderen Disziplin) in der Grenzziehung; diese Grenzziehung setzt die Realität von Grenzen voraus und die Fähigkeit der diskursiven Formation, ihre Grenzen effektiv ziehen und schützen zu können – das ist sozusagen der einzige Anspruch, den sie auf eine »faktische« objektive Existenz erheben kann.

In dieser entscheidenden Hinsicht unterscheiden sich jedoch die diskursiven Formationen. Die Fähigkeit, Grenzen zu ziehen und Grenzen

zu verteidigen, steht für den Grad an Autonomie, den eine gegebene Formation im Verhältnis zu anderen Diskursen hat. Die Autonomie kann ausgeweitet werden, wenn andere Diskurse entweder explizit oder stillschweigend, respektvoll oder widerwillig, das exklusive Recht einer gegebenen Formation akzeptieren, ihre eigenen Grenzen zu ziehen (kein Teilnehmer irgendeines bedeutsamen Diskurses würde leugnen, daß nur gelernte Physiker Aussagen über Physik machen können; Untertanen eines totalitären Staates würden akzeptieren, daß nur die Aussagen der herrschenden Partei wirkliche politische Aussagen sind). Die Autonomie wird auch erweitert, wenn man ein unbefugtes Betreten dadurch unwahrscheinlich macht, daß man eine Formation außerhalb der Reichweite anderer Diskurse ansiedelt (Nicht-Fachleute würden die Aussagen von Physikern nicht in Frage stellen, weil sie keinen Zugang zu den Ereignissen haben, von denen sie erzählen; die Untertanen einer autoritären Regierung würden den politischen Verlautbarungen nicht widersprechen, weil ihnen der Zugang zu den Informationen fehlt, die in den amtlichen Geheimakten aufbewahrt werden). Die beiden Faktoren sind meist miteinander verwoben; sie können in bestimmten Fällen als zwei Formulierungen der gleichen Sachlage erscheinen.

Die Dinge, mit denen sich Physiker oder Astronomen beschäftigen, werden zum Beispiel von Leuten, die nicht Astronomen oder Physiker sind, meist gar nicht wahrgenommen. Die Laien können sich über solche Dinge keine Meinung bilden, wenn Wissenschaftler dieses Gebietes ihnen nicht helfen, oder sie sogar belehren. Die Objekte, die solche Wissenschaftler erforschen, treten nur unter sehr speziellen Umständen auf, zu denen niemand sonst Zugang hat: auf einem Bildschirm eines mehrere Millionen Dollar teuren Beschleunigers, in der Linse eines gigantischen Teleskops, auf dem Grund eines tausend Meter tiefen Schachts. Nur die Wissenschaftler können sie sehen und mit ihnen experimentieren; diese Objekte und Ereignisse sind sozusagen im Monopolbesitz eines gegebenen Wissenschaftszweiges (oder der Auserwählten, die ihn praktizieren); das Monopol wird durch die Tatsache gehütet, daß diese Objekte und Ereignisse gar nicht auftreten würden, wären da nicht die Aktivitäten der Wissenschaftler selbst und der Einsatz der Ressourcen, über die sie verfügen; so sind die Dinge und Objekte schon durch die Art ihres Auftretens ein Besitz, der mit niemandem außer den Mitgliedern des Berufsstandes geteilt wird. Das Besitzmonopol wird durch die Natur der wissenschaftlichen Praxis schon im voraus garantiert, ohne daß man auf Regeln oder juristische Durchsetzung zurückgreifen müßte (was notwendig wäre, wenn die Objekte und Ereignisse, um die es ginge, prinzipiell Teil einer umfassenderen Praxis und deshalb für

Außenseiter zugänglich wären). Da sie die einzigen Eigentümer des Rohmaterials ihrer Studien sind, kontrollieren die Wissenschaftler die Art, in der das Material konstruiert, verarbeitet, analysiert, interpretiert und erzählt wird. Die Arbeitsprodukte müssen der kritischen Überprüfung anderer Wissenschaftler standhalten – aber nur *deren* Überprüfung. Sie müssen nicht mit Erzählungen konkurrieren, die in der Welt außerhalb der Mauern des Labors oder des Forschungsinstituts konstruiert worden sind; insbesondere nicht mit der »öffentlichen« Meinung (lies: von Nicht-Spezialisten) oder mit dem Alltagsverstand (lies wieder: dem Verstand der Nicht-Spezialisten), oder mit irgendeiner anderen Form, in der die Ansichten der »Nicht-Spezialisten« auftreten können: aus dem einfachen Grunde, weil es zu den Dingen, die diese Wissenschaftler studieren und zu denen sie sich äußern, keine »öffentliche Meinung« oder keine »alltagsverstandesförmige« Ansicht gibt.

Das Privileg diskursiver Formationen wie Physik oder Astronomie haben solche Quasi-Formationen nicht, die parasitär von Objekten und Ereignissen existieren müssen, die schon in anderen sozialen Diskursen konstruiert und vorinterpretiert sind. (Das gilt für fast alle Formationen, die »von Menschen gemachte« Realitäten verarbeiten. Sie werden so genannt, weil sie in den Status eines kognitiven Objekts erhoben worden sind durch die Handlungen von Männern und Frauen, die nicht zu den selbsternannten Teilnehmern einer gegebenen Formation gehören, diese erscheinen erst auf der Bühne, wenn das Stück schon im fortgeschrittenen Stadium seiner Aufführung ist.)

Die Soziologie war immer schon ein Paradebeispiel für diese »behinderten« Diskurse. Als Kommentatoren menschlicher Erfahrungen teilen die Soziologen ihr Objekt mit zahllosen anderen, die zu Recht beanspruchen können, diese Erfahrungen aus erster Hand zu kennen. Das Objekt des soziologischen Kommentars ist eine schon erfahrene Erfahrung, die in Gestalt einer schon vorgeformten Erzählung auftritt und nicht als eine Anzahl namenloser Sinnesdaten, die darauf warten, daß ihnen der jeweilige Kommentator eine Bedeutung anträgt. Soziologen können nicht einmal einen vernünftigen Grund angeben, warum ihr Kommentar dem der unmittelbaren »Besitzer« von Erfahrungen und dem anderer »außenstehender« Kommentatoren (Schriftsteller, Dichter, Journalisten, Politiker, religiöse Denker) überlegen oder gar im Vergleich dazu einzigartig sein sollte. Denn deren Zugang zur Erfahrung anderer Menschen ist nicht unähnlich dem, den die Mitglieder des soziologischen Berufsstandes haben und es läßt sich nicht *nachweisen*, daß ihr Recht, die Produkte ihrer interpretierenden Arbeit zu erzählen und Autorität für sie zu beanspruchen illegitim ist, jedenfalls nicht so ohne weiteres. (Auf diesen

traurigen Zustand, der so unbefriedigend und erniedrigend ist, wenn man ihn am Standard mißt, der von den und für die »besser formierten« Disziplinen gesetzt wird, haben Soziologen, die nach einem vollentwickelten akademischen Status streben, auf zweierlei Weise reagiert. Manche leugnen einfach die Besonderheit ihrer Situation, indem sie ihren menschlichen Gegenstand, wie Kurt Wolff es treffend genannt hat, als *Marionette* behandeln: »Marionetten bedeuten sich selbst nichts«; und sie werden zu Marionetten, wenn die Soziologie sie wie »Objekte für ihre eigenen Zwecke (oder für die von jemand anderen) behandelt.« Andere ergeben sich einfach unkritisch – erstaunlicherweise mit den gleichen Folgen – den schon durchgesetzten Bedeutungen, die sich in den sozialen Praxen eingenistet haben und als »objektive Realität« aufmarschieren; um noch einmal Kurt Wolff zu zitieren: daß die menschlichen Objekte der soziologischen Forschung als Marionetten auftauchen, mag ein bloßer Nebeneffekt des soziologischen Dranges sein, die »gesellschaftliche Realität zu erklären«, einschließlich »solcher Merkmale unserer Zeit und unseres Raumes wie Anonymität, Einsamkeit, Sinnlosigkeit. Indem sie Menschen als Marionetten behandelt, wiederholt die Soziologie die Behandlung, die viele Menschen heute in unserer Alltagswelt häufig erfahren und praktizieren.« (Wolff 1991: 103f)

Wie auch immer, die Soziologie entspricht nicht den Kriterien, die Foucault für eine diskursive Formation aufgestellt hat: der soziologische Diskurs ist keine Formation – denn er hat nicht die Autorität, seine eigenen Grenzen zu ziehen, die Schranken um ein »Inneres« herum zu errichten, von dem aus gültige oder relevante Aussagen gemacht werden können und das »Außen« auf Distanz zu halten und dessen Erzählprodukte als irrelevant zu verwerfen. Jede Geschichte der Soziologie, die etwas anderes behauptet und so dem soziologischen Diskurs indirekt einen Eigenantrieb und eine autonome Logik zuschreibt, die er nicht gehabt hat und nicht haben konnte, ist irreführend. Das hindert natürlich nicht daran, eine solche Geschichte immer wieder zu schreiben. Sie wird geschrieben als ein Aspekt des nie endenden Unabhängigkeitskrieges, als das diskursive Bemühen, den soziologischen Kommentar in den Rang einer autonomen, oder teilweise autonomen Formation zu erheben (neben anderen Bemühungen, die auf das gleiche unerreichbare Ziel gerichtet sind – vor allem die Versuche, komplexe und elaborierte, speziell »soziologische« Forschungsmethoden zu entwickeln, die, so hofft man, einen sicheren Abstand zwischen den Produkten des soziologischen Kommentars und kritischen Laien herstellen und damit ihre unbestreitbare Gültigkeit absichern werden).

Der wichtigste und entscheidendste Grund, der verhindert, daß aus dem

soziologischen Diskurs jemals eine vollentwickelte Formation wird, sind seine verschwommenen Grenzen. Sowohl was seine Erzählungen als auch was seine Objekte/Produkte angeht, ist der soziologische Diskurs nichts weiter als ein Strudel im unendlichen Fluß menschlicher Erfahrungen, aus dem er Material entnimmt und in den er Material entläßt, welches vorher und danach in die Einflußsphäre zahlloser anderer, ebenso anfechtbarer und schlecht definierter Quasiformationen gezogen wird. Und doch kann die Anstrengung, den Diskurs in den Status einer Formation zu erheben, nicht aufgegeben werden. Obgleich sich das Bemühen als zwecklos herausstellen muß, kann es nicht ohne den Glauben an die Möglichkeit des Erfolges in Angriff genommen werden; diskursive Autonomie ist der *focus imaginarius*, der den durch und durch nicht-autonomen Diskurs ermöglicht. Die Fortsetzung des Diskurses in einer erkennbar soziologischen Form, die Aufrechterhaltung eines Anscheins von Kontinuität, wie kontrafaktisch sie auch sein mag, die Beibehaltung einer Domäne, deren Diskurslogik wenigstens teilweise funktionsfähig bleibt – all das ist abhängig vom unablässigen Verlangen nach Autonomie. Das Verlangen mag ein Eigentor sein und zum Untergang verurteilt, aber das Nachlassen, schon gar sein Ende, würde die Auflösung und schließlich den Abbruch des Diskurses bedeuten.

Dieses Dilemma der Soziologie läßt sich am besten mit Kants Konzept der *ästhetischen Gemeinschaft* fassen, das von Jean-François Lyotard in bezug auf die Bedingung des Seins einmal zutreffend beschrieben wurde als eines, das »sich stets einer Bestimmung entzieht und sowohl zu früh als auch zu spät ankommt« (Lyotard 1989: 67). Die ästhetische Gemeinschaft (das heißt, das durch eine Übereinkunft innerhalb geschützter Grenzen definierte Territorium), ist für Kant eine *Idee* und muß eine bleiben: sie ist ein Versprechen, eine Erwartung, eine Hoffnung auf Einmütigkeit, die sich nicht erfüllen wird. Die Hoffnung auf Einmütigkeit ruft die ästhetische Gemeinschaft ins Leben; daß die Hoffnung sich nicht erfüllt, hält sie am Leben. Wenn man so will, schuldet die ästhetische Gemeinschaft ihr Dasein einem falschen Versprechen. Aber ohne ein solches Versprechen kann der Einzelne keine Entscheidungen treffen.

»Kant benutzt das Wort ›Versprechen‹, um auf den nichtexistenten Status einer solchen Republik des Geschmacks (der Vereinigten Geschmäcker?)¹⁵ hinzuweisen. Es besteht keine Chance, in der Frage nach dem Schönen Einigkeit zu erzielen. Aber jedes konkrete Geschmacksurteil trägt als konstitutives Zeichen seiner Einmaligkeit in sich das Versprechen auf Verallgemeinerung. (...)

15 Anmerkung des Übersetzers von Lyotard, Hans-Walter Schmidt: Lyotard macht hier ein unübersetzbares Wortspiel. Der Ausdruck im Original *United Tastes* verweist natürlich auf »United States (of America)«.

Wenn man die wichtigsten Merkmale des reflektierenden Urteils, das beim Geschmack nicht lediglich beteiligt, sondern dabei maximiert (oder minimiert) wird, ernsthaft erwägt, dann kommt man meiner Ansicht nach auf den Gedanken, daß die Gemeinschaft, die als Stütze für die Gültigkeit eines solchen Urteils benötigt wird, sich stets in einem Prozeß befinden muß, in dem sie sich bildet *und* auflöst. Bei dem Konsens, den ein solcher Prozeß mit sich bringt, handelt es sich, wenn es überhaupt irgendeinen gibt, keinesfalls um einen argumentativen Konsens, sondern vielmehr um einen verkappten und sich entziehenden (*allusive and elusive*), dem eine besondere Art von Lebendigkeit gegeben ist: er verbindet Leben und Tod, bleibt stets in statu nascendi oder moriendi, läßt stets die Frage offen, ob er wirklich existiert oder nicht. Diese Art von Konsens ist definitiv nichts anderes als eine Wolke von Gemeinschaft.« (Lyotard 1989: 77f)

Der soziologische Diskurs nährt und reproduziert eine solche »Wolke von Gemeinschaft«; um dies einigermaßen erfolgreich tun zu können, muß er mit der Überzeugung arbeiten, was er nährt und reproduziert sei nicht eine Wolke, sondern eine »wirkliche Gemeinschaft.« Würde dieser Glaube jedoch jemals Wirklichkeit, bräche der Diskurs zusammen. Um am Leben zu bleiben, muß der soziologische Diskurs ein Ziel verfolgen, das, einmal erreicht, seinen Tod bedeuten würde.

Soziale Orte des soziologischen Diskurses

Kurt Wolffs Frage: »wie kann man es rechtfertigen, Soziologie zu betreiben?« (in *unserer Zeit*, aber eigentlich zu *jeder Zeit*) läßt sich selbst nur innerhalb eines Diskurses rechtfertigen, der als Formation fehlerhaft ist. Einer »gut formierten« Disziplin würde eine solche Frage nicht in den Sinn kommen und geschähe es zufällig, erschiene sie sinnlos. Nur eine Disziplin, die kein wirklicher Diskurs ist, muß eine Entschuldigung vorbringen, empfindet die Notwendigkeit, ihr Existenzrecht zu rechtfertigen. Wenn es Argumente für die Notwendigkeit und den pragmatischen Nutzen eines Diskurses gibt, bevor dieser überhaupt existiert, statt umgekehrt, dann muß ein Diskurs ohne andere (und vermutlich stabilere) Grundlagen, die Unanfechtbarkeit seiner Existenz an der Überzeugungskraft seiner Sache messen. Die Sorge um ihre eigene Rechtfertigung war von Anfang an ein herausragendes Merkmal des soziologischen Diskurses.

»Der Anfang« war natürlich modern. Der soziologische Diskurs wurde geboren aus dem Zusammentreffen der ehrfurchtgebietenden Aufgabe, soziale Prozesse auf großer gesellschaftlicher Stufenleiter zu regulieren, mit dem Ehrgeiz des modernen, auf eine solche Aufgabe zugeschnittenen Staates: Die Soziologie tauchte auf als Vermittlerin zwischen den beiden,

um die Regulierungsambitionen anzuleiten und das Soziale als eine Ansammlung von Regulierungsproblemen zu artikulieren.

Die amerikanische Soziologie wurde in den Staaten des mittleren Westens geboren, auf dem Höhepunkt der voneinander abhängigen Prozesse der Urbanisierung und der Industrialisierung, angesichts massiver Einwanderung und eines allgemeinen Neubeginns. Diese Welt war mysteriös und unerforscht, man konnte nicht darauf bauen, daß sie sich wie die vertraute Welt verhalten würde; darüber hinaus war sie wenig integriert und institutionalisiert, frei von den Zwängen kultureller Tradition und verfestigter kommunaler Autoritäten und aus diesen Gründen schien sie absolut formbar – ein dankbares Objekt für Planung und rationale Regulierungstechniken. Die universelle moderne Tendenz zur sozialen Regulierung fand hier optimale, traumhafte Bedingungen vor: *tabula rasa*, einen reinen Tisch, eine Situation, in der alles möglich schien und ohne die Intervention und die Leitung eines rationalen Managements kein vernünftiges Resultat zu erwarten war.

Bevor sie die Tore der Universitäten stürmten und sich dafür einsetzten, Soziologie zu einem Fach der Universitätsausbildung zu machen, formten die Gründungsväter der amerikanischen Soziologie ihre Weltanschauung und ihr Zielbewußtsein in der Gestalt von »Sozialreformern«; Es waren Leute, erfüllt von Recht und Gesetz, oder dazu ausersehen, nach ihrem religiösen Gewissen und ihrer moralischen Einstellung zu handeln, aber jedenfalls überzeugt, ohne die bewußte Regelung der menschlichen Lebensbedingungen könne keine Gesellschaft auskommen. Die »Wissenschaft von der Gesellschaft« sollte in ihren Augen vor allem ein Instrument sozialer Praxis sein; und soziale Praxis sollte vor allem auf die bewußte »Lösung« unerwartet auftauchender »Probleme« gerichtet sein. Die Gesellschaft, die sie systematisch und rational studieren wollten, war eine *Ansammlung von Problemen* – und sie mußte rational und systematisch studiert werden, weil sie eine Ansammlung von Problemen war. W.I. Thomas verkündete kurz und bündig, das Ziel der Soziologie sei die »Abschaffung von Krieg, Kriminalität, Trunkenheit, Anomalität, Slums, solcher und anderer Arten von Unglück«. (zit. n. Bramson 1961: 90) Die ersten Universitätskurse der Soziologie waren »vorwiegend an sozialen Problemen orientiert« und enthielten Vorlesungen und Seminare zu den Themen Pauperismus, Mildtätigkeit, wissenschaftlicher Philantropismus, private und öffentliche Hilfe, Arbeitslosigkeit, Wanderarbeit, Kinderarbeit, Frauen als Lohnarbeiterinnen, Arbeiterbewegung, von der Wohlfahrt abhängige Kinder, Wahnsinn, Krankheit, Kriminalität, Delinquenz Jugendlicher, instabile Familien, Abstinenz, Einwanderung, »Rassen«verhältnisse, wobei Albion W. Small

in seiner Präsidentenrede von 1907 nochmals die durch endlose Wiederholung selbstverständlich gewordene These äußerte, die soziologische Untersuchung des sozialen Verhaltens sei kein »Selbstzweck«, sondern müsse letztlich der Vewirklichung der höchsten »geistigen Möglichkeiten« des Menschen und der Entwicklung einer »höheren Stufe menschlicher Beziehungen« dienen. (zit. n. Hinkle and Hinkle 1954: 4, 9) Die regulierend-reformierend-lenkende Seite der geplanten Wissenschaft Soziologie ist vielleicht nie so deutlich hervorgetreten wie im Prospekt des neu gegründeten Lehrstuhls für Soziologie in Columbia, der 1894 von Franklin H. Giddings geschrieben wurde:

»Es wird immer offensichtlicher, daß der industrielle und soziale Fortschritt das moderne Gemeinwesen mit außerordentlich weitreichenden sozialen Fragen konfrontiert, deren Lösung die sorgfältigste wissenschaftliche Untersuchung und das aufrichtigste praktische Bemühen erfordert. Wie der Begriff »Soziologie« auch definiert wird, er enthält eine große Zahl von Themen, an denen die Menschen der Gegenwart ein sehr starkes Interesse haben. Die erfolgreiche Behandlung sozialer Probleme macht es erforderlich, sie sowohl theoretisch als auch konkret anzugehen.

Dieser neu eingerichtete Lehrstuhl wird ein gründliches Studium der Philosophie oder der allgemeinen Soziologie ermöglichen, sowie ein Studium politischer oder konkreter sozialer Probleme und ihr Verhältnis zu den soziologischen Prinzipien. Der Begriff »allgemeine Soziologie« meint das wissenschaftliche Studium der Gesellschaft als Ganzes, die Suche nach ihren Ursprüngen, nach den Gesetzen ihrer Struktur und ihres Wachstums und eine rationale Betrachtung ihrer Ziele, Funktionen, Bedeutungen oder ihres Schicksals. Dies wird weiterführen zu einem eher praktischen Studium der Phänomene moderner Bevölkerungen und ihrer Konzentration in großen Städten. Die wichtigsten dieser Phänomene, sowohl vom theoretischen wie vom praktischen Standpunkt, sind das Wachstum und die Charakteristika der abhängigen, gestörten und delinquenten Klassen. Es werden deshalb besondere Lehrveranstaltungen zu Pauperismus, Armenrecht, Wohlfahrtsmethoden, Kriminalität, Kriminalpädagogik und soziale Ethik angeboten.« (Zit. n. Odum 1959: 60f)

Man hoffte, diese Soziologie würde reformerisch sein und baute sie als Regulierungswissenschaft auf. Von Anbeginn war die soziologische Erzählung (um Bakhtins Begriff zu benutzen) *monologisch* (mehr zu diesem Begriff weiter unten); sie konstruierte die von ihr studierten Bevölkerungsgruppen als *Objekte*, die durch die Konstellation äußerer Faktoren bewegt wurden, wie Körper, die durch das Zusammenspiel physischer Kräfte bewegt werden, und sie leugnete, oder ließ außer acht, daß der »andere« ein anderes *Bewußtsein* war, ein Partner im Dialog. Sie war, um Wolffs treffenden Begriff noch einmal anzuführen, eine »Soziologie der Marionetten.« Darauf gerichtet, ein Werkzeug für demokratisch durchgeführte Reformen zu sein, war die Soziologie selbst

nicht demokratisch. Die Erzeugnisse der maßgeblichen Stellen nahm sie als objektiv gegebene, nicht mehr verhandelbare »Fakten der Realität« hin. Sie wußte die Bedeutung von »gestört«, »delinquent«, oder »sozialethisch« im voraus. Daß die Manager der gesellschaftlichen Prozesse das Recht hatten, die Unterscheidung zwischen richtig und falsch, Norm und Abweichung zu treffen, akzeptierte sie fraglos. Es entging sogar ihrer Aufmerksamkeit, daß es sich dabei wirklich um »Bestimmungen« handelte, um das Ergebnis sozialer Regulierung oder eines fehlerhaften Diskurses. Die Soziologie blieb hartnäckig eine narrative Ressource, die sich fast niemals selbst (oder den ontologischen Status ihrer Objekte, was auf dasselbe hinausläuft) zum Untersuchungsobjekt machte. Die Hoffnung, die aufkommende Soziologie könne den Aufgaben einer sozialen Verbesserung dienen, die sich von den Zwecken der Regulierung her definierte, gründete auf der Vorstellung von »harten Fakten« oder »gesellschaftlichen Naturgesetzen«. Die gleichen Vorstellungen rechtfertigten das Postulat einer *objektiven* Forschung und untermauerten die Bedeutung methodologischer Verfeinerungen und das obsessive Interesse, mit dem man sich der Entwicklung von Forschungsinstrumenten widmete.

Weil die »Sozialwissenschaft sich vorwiegend als ein Mittel herausbildete, die Friktionen und Spannungen wahrzunehmen, zu evaluieren und zu korrigieren, die durch das Ausmaß individueller Mobilität und institutioneller Veränderungen in der sich modernisierenden Gesellschaft erzeugt wurden«, entwickelte sie »sich vornehmlich als eine empirische, quantitative, auf soziale Kontrolle bezogene *Untersuchungsmethode* (nicht als ein System von Glaubenssätzen)« (Lerner 1959: 8, 19), so daß ein führendes Mitglied des soziologischen Berufsstandes in den USA 1959 feststellen konnte,

»die gegenwärtige Soziologie in Amerika ... ist eine Disziplin, die mehr durch ihre besonderen Forschungsmethoden definiert ist, als durch ihre Schlußfolgerungen oder ihre Themen... Wir verstehen die heutige Soziologie besser, wenn wir uns das Phänomen von Menschen vor Augen führen, die alles messen wollten, als wenn wir auf diejenigen fixiert bleiben, die alles zerstören oder wiederaufbauen wollten.« (Glazer 1959: 43, 45)

Es gab also sozusagen eine *selbstgewählte Wahlverwandtschaft* zwischen den wissenschaftlichen objektiven Bestrebungen der aufkommenden Soziologie und ihrer Beteiligung an der sozialen Regulierung – an deren »Angebots«- und »Nachfrage«seite. Die »Push«- und »Pull«faktoren verstärkten sich gegenseitig: je mehr die Soziologen die faktensammelnde, wertfreie, diagnostische Qualität ihrer Arbeit hervorhoben, desto höher schien die Regulierungskapazität ihrer Dienstleistungen; je mehr die

Manager an sie glaubten, desto intensiver waren die Soziologen damit beschäftigt, sich zu verbessern und stromlinienförmig zu werden. Der wildwuchernde, anschwellende New-Deal-Staat und die föderale Bürokratie boten den ersten mächtigen Anreiz für die Verfestigung einer »monologischen« soziologischen Erzählung. Dann kamen die großen Unternehmen, die in den beeindruckend präzisen diagnostischen Fähigkeiten der Soziologen ein nützliches Instrument witterten, die bei der Umsetzung von Managementaufgaben sich auftürmenden Probleme zu lösen. Als Folge des Einflusses der von Unternehmen finanzierten Stiftungen, entwickelte sich die soziologische Pragmatik vor allem, vielleicht ausschließlich, als Verhaltenswissenschaft (eine, die versuchte, »menschliches Verhalten in der gleichen Weise zu verstehen, zu erklären und vorherzusagen wie das Verhalten von physikalischen Kräften oder biologischen Einheiten, oder eher noch, wie das Verhalten von Waren und Preisen auf dem ökonomischen Markt« [Berelson]) – es war eine ausgesprochen monologische Erzählung, die ihre eigenen Objekte als fügsames oder widerständiges Ziel ihrer Handlungen konstruierte, deren Bedeutung und Zweck immer von außen determiniert sind. Wie Bernard Berelson bezeugt:

»Obwohl der Ausdruck »Verhaltenswissenschaft« eine ganze Zeit lang immer mal wieder benutzt wurde, setzte er sich erst vor ungefähr zehn Jahren durch, als die Fordstiftung den Begriff als Kurzbeschreibung ihres Programms über individuelles Verhalten und human relations verwandte. Ungefähr sechs Jahre lang ließ die Stiftung das Programm Verhaltenswissenschaften laufen und finanzierte diesen Bereich mit einigen Millionen Dollar. In dieser Zeit verbreitete sich der Gebrauch des Begriffs und einige Leute fragten sich, ob sie im Grunde nicht auch Verhaltenswissenschaftler waren!« (Berelson o.J. : 1, 2f)

Sobald die Folgen dieser neuen und wachsenden Nachfrage in den akademischen Berufsstand durchsickerten, konnte man mit einer gewissen Befriedigung beobachten, daß

»Verhaltenswissenschaftler in wachsender Zahl als solche eingestellt werden und zwar von Regierungen, Unternehmen und Industrie, Krankenhäusern und anderen Organisationen, die sich mit Gesundheitsproblemen befassen, von Besserungsanstalten, Wohlfahrtsorganisationen, Stadtkommissionen, Schulinstitutionen und von vielen, vielen anderen Organisationen und Unternehmen, in denen systemisches Wissen über menschliches Verhalten erforderlich ist.« (Riley o.J.: 1)

Immer wurden die Soziologen, das wollen wir festhalten, für den gleichen Zweck eingestellt: zur Regulierung und zur Kontrolle. Nach Samuel S. Stouffers Ansicht ist »die Sache natürlich die, daß Forschung, die betrieben wird, um Dinge herauszufinden, die für praktische Entscheidungen

wichtig sind, gründlich und genau sein muß, und weil so viel von ihr abhängt, ist Geld vorhanden, um sie zu bezahlen.« (Stauffer o.J.: 2) Die zunehmende Besessenheit, mit der an den Diagnoseinstrumenten für die Forschung gefeilt wurde, rechtfertigte man mit den pragmatischen, nüchternen Forderungen der Klienten, die an der wirksamen Kontrolle der von ihnen regulierten Prozesse interessiert waren und verlangten, daß kein Unsinn produziert wurde. Dieses Argument, das die Unterordnung der Sozialwissenschaften unter die Zwecke der Mächtigen offenlegte und sich zugleich darüber hinwegsetzte, lieferte die Soziologie dem Vorwurf aus, antidemokratischen Einfluß auszuüben. Zugegebenmaßen wurde die Anklage sofort gekontert; die Praktiker und Verteidiger der monologischen Soziologie erwiderten:

»... die Gesellschaft kann ohne Formen von sozialer Kontrolle nicht existieren. Das geht von der Gesetzgebung und dem Polizisten an der Ecke bis zu informellem Lob und massivem Spott, alles kann mißbraucht werden. Ein besseres Verstehen des menschlichen Verhaltens ermöglicht lediglich den verbesserten Gebrauch existierender Formen sozialer Kontrolle, die für gesellschaftlich gebilligte Zwecke und leider auch für eine übertriebene Manipulation von Menschen eingesetzt werden.« (Young, o.J.: 7)

Der soziale Platz der Soziologie war, zumindest in den USA, in ihren prägenden Jahren und in der folgenden Periode des Überflusses und der Selbstgefälligkeit, die öffentliche und private Welt der Regulierung und Lenkung. Ihre Diskurspartner, oft *die* entscheidenden Partner, die Diskussionsleiter, die die Tagesordnung festlegten, waren Planer und Verwalter der sozialen Ordnung auf Makro- und Mikroebene; die Planer des New Deal oder die der »Krieg-gegen-die-Armut-Projekte«, die Manager der öffentlichen Angelegenheiten und der öffentlichen Meinung, die Leiter großer Unternehmen, die an vielfältigen, funktional unterschiedlichen Aufgaben interessiert waren, deren gemeinsamer Nenner jedoch die »Verhaltensänderung« war: die Subjektivität der menschlichen Objekte zweckgerichteter Handlungen wurde erstickt, neutralisiert, umgangen. Die Gegenwart solcher schweigenden, aber allmächtigen Partner des soziologischen Diskurses machte sich bemerkbar in der vorwiegenden Beschäftigung der Soziologen mit Quantifizierung, »Statistifizierung«, Faktorenanalyse; in der Sprache des Diskurses, die das zu analysierende Universum in wesentlich asymmetrischen Prozessen wie Macht, Einfluß, Sozialisation, Abweichung und Kontrolle artikuliert; in der weitverbreiteten Vorliebe für funktionale Analyse oder für das Prinzip: »das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile« (wobei sich das Ganze explizit auf die kontrollierenden Agenturen bezog); als Prämisse der spezifisch soziologischen Theorisierung

menschlicher Realität – all dies verweist auf die Tendenz, die Bedeutung und den interpretativen Bezugsrahmen des Handelns außerhalb der Lebenswelt der Handelnden selbst zu verorten. Der soziologische Diskurs wurde geformt in Hinblick auf *gelenkte soziale Prozesse*, er faßte die gesellschaftliche Realität als Objekt zu planender Veränderung und stellte deshalb diejenigen Aspekte heraus, die für den praktischen Erfolg entweder positiv oder negativ relevant waren, während alle anderen Aspekte *desartikuliert* wurden. Es war der Entwurf – jedweder Entwurf, aber immer ein Entwurf, immer die Aussicht auf das durch regulierendes Handeln zu erreichende Ziel, Verhalten zu verändern – der die menschliche Realität, so wie der soziologische Diskurs sie konstruierte, mit (verschiedenen) Bedeutungen ausstattete. Solange *sowohl* der politische Staat *als auch* private Unternehmen planende und regulierende Ambitionen pflegten und in ihrem jeweils übergreifenden oder beschränkten Bereich weiterhin geplante Veränderungen durchführten – solange konnte ein gewisser Einklang existieren zwischen den makrosozialen Modellen und den mikrosozialen Praxen der Soziologie, die ebenfalls vom Geist des Managements durchdrungen waren: diese Einheit fand schließlich ihren programmatischen Ausdruck im kühnen, allumfassenden Projekt von Talcott Parsons; noch bezeichnender vielleicht in der übermäßig enthusiastischen Rezeption, die es erfuhr.

Diese Harmonie ist unterminiert, geschwächt, vielleicht ganz und gar gestört worden, weil der politische Staat (und seine existierenden und aufstrebenden herrschenden Kräfte) sich Schritt für Schritt von den großen Programmen sozialtechnischer Regulierung zurückgezogen hat und die Lenkung sozialer Prozesse, sowie wichtige Aufgaben allgemeiner sozialer Kontrolle, den Marktmechanismen überlassen wurden. Auf der intellektuellen Ebene hat sich diese Neuordnung in einer nie zuvor gekannten Unbeliebtheit der »sozialtechnischen Regulierungsmentalität« niedergeschlagen, in der Zurückweisung von »Utopismus« und »Be/Gründungseifer« und in einem neuen sympathisierenden Interesse an eben der Spontaneität und »Unordnung« ursprünglicher sozialer Prozesse, die das moderne Projekt einer regulierten Gesellschaft zu eliminieren oder zu zähmen beabsichtigt hatte. Diese beiden Veränderungen verknüpfen sich zu etwas, das häufig als Aufkommen der *Postmoderne* bezeichnet wird: ein Bündel intellektueller Haltungen, vom klagenden Eingestehen der letztlich Irrealität des modernen Traumes von einer geordneten, rationalen Gesellschaft, bis zur zornigen Zurückweisung der modernen Bestrebungen, die der Arroganz und der Unmenschlichkeit beschuldigt und wegen des Zerfalls, den sie unweigerlich zur Folge haben, angegriffen werden.

Es ist schwer zu sagen, was Ursache und was Wirkung war. War es die Aushöhlung ökumenischer Macht, die sich in der intellektuellen Entwertung universalistischer Werte niederschlug? Oder wurde die Kooperation mit den »normalisierenden« Mächten und den von ihnen gesetzten Aufgaben aufgekündigt, weil der »Zauberlehrlingseffekt« des Griffs nach der Macht zunehmend augenfällig wurde und Abscheu hervorrief? Da die zweite Hypothese schmeichelhafter für die zeitgenössischen Philosophen und Soziologen ist, wird sie von den Autoren in ihren Autobiographien eindeutig bevorzugt; trotz ihrer Popularität ist sie jedoch weit weniger überzeugend, vor allem wenn man bedenkt, daß fast ein halbes Jahrhundert seit Auschwitz und Hiroshima vergangen ist und die Sozialwissenschaften es bislang in geradezu spektakulärer Weise versäumt haben, ihr Weltverständnis und ihre Verortung in dieser Welt zu revidieren (vgl. Bauman 1992), und daß man im Jahre 1982 noch schreiben konnte, »ein großer Teil des Lebens und Denkens läuft heute noch so ab, als hätte es Auschwitz und Hiroshima nie gegeben, oder wenn, dann lediglich als ferne, lange zurückliegende Ereignisse, die uns heute nicht zu bekümmern brauchen.« (Redner 1982: xi) Ohne uns zwischen den beiden rivalisierenden Hypothesen zu entscheiden, können wir doch soweit übereinstimmen: ebenso wie es eine enge Verbindung zwischen den universellen Bestrebungen der gesetzgebenden Mächte und der unbefragten Vorherrschaft der gesetzgebenden Vernunft in philosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskursen gibt, ebenso ist die gleichzeitige Erosion von beiden mehr als nur ein Zufall.

Vom Monolog zum Dialog

In einem Kommentar zur Arbeit Richard Rortys (bei weitem der symptomatischste Ausdruck der gegenwärtigen intellektuellen Neuorientierung), meint David R. Hiley:

»Soweit die Philosophie eine einzigartige Rolle im Gespräch spielt, besteht sie nicht darin, die Grundlagen der Untersuchung für die übrige Kultur fest zulegen oder als Richtstuhl der Vernunft zu dienen, vor dem die anderen Untersuchungen sich zu rechtfertigen haben. Ihre Rolle besteht lediglich darin, die Gesprächspartner vor dem Selbstbetrug zu bewahren, eine momentane Übereinstimmung sei die ganze Wahrheit für jetzt und in alle Ewigkeit. Das Ziel der Philosophie besteht nicht darin, die Wahrheit über uns herauszufinden, sondern das Gespräch in Gang zu halten, indem sie erreichte Übereinstimmungen beständig in Frage stellt und das Gespräch in neue Richtungen lenkt.« (22)

Das sieht nach einem Rezept für eine widerspenstige, respektlose Philosophie aus, eine, die es zu ihrem Beruf gemacht hat, alles Feste zu verdampfen und alles Heilige zu entweihen, eine Philosophie, die sich wenig um die Würde der Tagungsleitung schert, um die langweilige Routine einer den Regeln folgenden Debatte und die lähmende Wirkung von Tagesordnungen. Sie ähnelt Foucaults Beschreibung des kritischen Denkens, das »statt zu rechtfertigen, was man schon weiß, in der Anstrengung liegt, zu wissen, wie und wie weit es möglich wäre, anders zu denken«; (Foucault 1986: 16) Rorty selbst beschreibt die von ihm vertretene Philosophie als *nichtnormalen Diskurs*:

»... normaler Diskurs ist genau das, was sich in dem allgemein anerkannten System von Konventionen abspielt, die festlegen, was als ein relevanter Beitrag gilt, als Beantwortung einer Frage, als gute Kritik dieser Antwort oder als gutes Argument für sie. Nichtnormaler Diskurs dagegen findet statt, wenn am Diskurs jemand teilnimmt, der diese Konventionen nicht kennt oder sie ignoriert.« (Rorty 1987: 348f)

Wieder wird die Philosophie zum Zeitvertreib der Mannheimischen *Fremden*; aber diesmal nicht in ihrer Rolle als Hofnarren oder königliche Berater, sondern als Rebellen, die die Hofetikette verachten oder als selbsternannte Parzivals, die Wert darauf legen, naiv zu bleiben und die machtgestützten Wege und Mittel der Welt nicht zu bemerken. Foucaults kritisches Denken und Rortys nichtnormaler Diskurs (der in anderen Zusammenhängen *erbauliche Philosophie* genannt wird) beschränken ihre Ambitionen darauf, die universalistischen, gesetzgebenden Absichten zu unterminieren; sie leiten ihre Entschlossenheit nicht aus dem Wunsch ab, etwas zu »korrigieren«, zu standardisieren, zu »normalisieren«, zu »rationalisieren« – sondern aus dem überwältigenden Solidaritätsgefühl mit anderen Menschen; einer Solidarität, die schon durch die bloße Aussicht auf eine »Berichtigung«, die sich als Befreiung tarnt, bedroht ist; erst recht durch den Drang der Spezies Mann nach Omnipotenz, erworben auf Kosten der machtlosen Frauen und Männer, aus denen die Spezies besteht.

Vom Standpunkt dieser neuen Sensibilität werden sowohl die moderne Philosophie wie die moderne Soziologie (die jetzt zur Philosophie und Soziologie von *gestern* geworden sind) beschuldigt, um jeden Preis das unerreichbare Ziel eines rein *monologischen* Diskurses zu verfolgen (in Bakhtins denkwürdiger Darstellung, »leugnet der ideale Monologismus die – außerhalb seines Bereichs existierende – Gegenwart eines Anderen als gleiches, antwortendes Bewußtsein, als ein anderes rechtmäßig existierendes ›Ich‹. Für die monologische Haltung in ihrer reinen Form bleibt der *andere* ein bloßes *Objekt* des Bewußtseins – er

wird niemals ein anderes Bewußtsein.« [Bakhtin 1986: 336]). Zwei prominente sowjetische Philosophen, Gozman und Etkind, stellten jüngst die These auf, es gäbe eine enge Verbindung zwischen der intellektuellen Strategie des Monologismus und einer Gattung politischer Programme, die sie als *monophil* bezeichneten (Gozman und Etkin 1989: 365ff) – eines davon, das auffallendste Exemplar, ist der Totalitarismus, dessen Ambitionen und verborgene Absichten, mit Ausnahme mancher Praktiken, jedoch in allen modernen Herrschaftsformen enthalten sind. »Monophilie« zeichnet sich aus durch den Glauben an eine einfache und im wesentlichen zeitunabhängige Weltstruktur (oder mindestens an eine Welt, die ihrem Wesen nach auf einfache Faktoren und unteilbare Einheiten reduzierbar ist), durch die Überzeugung, die »richtige Welt« (eine gerechte Gesellschaft, ein gutes Leben, rationales Verhalten usw.) könne hergestellt werden, wenn man einen leitenden und richtungsweisenden Maßstab konsequent anwendet und es könne ein tiefgreifender Kontinuitätsbruch, der aus einer verdichteten Willensanstrengung entsteht und von ihr gesteuert wird (Gozman und Etkind nennen sie »Glaube an Wunder«), den Übergang von einer Klasse einheitlicher Phänomene zur anderen garantieren. Der monologische Geist reflektierte zuverlässig, die von der monophilen Macht verwaltete Realität und prägte sie im Gegenzug. Die beiden wurden gemeinsam geboren und teilten seit ihrer Geburt Siege und Niederlagen; sie stützten sich gegenseitig und tauschten vertrauenerweckende Formeln für die beschworenen Beweise ihres Realismus aus. Es ist ihr Schicksal, auch inmitten der Krise vereint zu bleiben, wenn der Monologismus vor dem aufkommenden (willkommenen oder erzwungenen) Dialog zurückweicht, während die Monophilie sich der immer deutlicher werdenden Dauerhaftigkeit des Pluralismus ergibt. Kurt Wolfs Frage (Wie kann man es heute rechtfertigen, Soziologie zu betreiben?) drückt das Gefühl aus, das wir alle teilen: auf einer außerordentlich verwirrenden Kreuzung zu stehen. Es gibt keinen Weg zurück und man kann nicht darauf vertrauen, daß die aus den vergangenen Wanderungen destillierten Erfahrungen uns eine eindeutige Entscheidung bei der Wahl des Weges ermöglichen. Der umständliche und sperrige Begriff »Postmoderne« wurde geprägt, um dieses Gefühl auszudrücken: Von der Kraft, die uns bis hierher getragen hat, müssen wir uns verabschieden, mit ihr müssen jedoch auch Vertrauen und Selbstbewußtsein verabschiedet werden, die wir dringend brauchen, um die Entscheidungen zu treffen, die wir zu treffen gezwungen sind.

Und doch ist der jetzige Zustand weniger dramatisch als er scheint, wenn man ihn im Licht der angeblich aufgegebenen modernen Überzeugung

betrachtet, nur die Entscheidungen, die den Test der universellen objektiven Vernunft bestehen, führten zu nützlichen und wünschbaren Ergebnissen. Wir wollen uns nach wie vor von Prinzipien leiten lassen, die auch von anderen akzeptiert werden, aber wir können uns vielleicht mit der Möglichkeit (selbst mit der Wahrscheinlichkeit) abfinden, daß andere sie nicht akzeptieren werden und es unterlassen, sie dazu zwingen zu wollen, und wir schätzen vielleicht sogar ihre Fähigkeit, solchem Zwang, falls ausgeübt, zu widerstehen. Mit anderen Worten, wir können unsere Hoffnung auf eine mögliche bessere Welt beibehalten und uns weiterhin gegen die Entfremdung in dieser Welt und für ihre kritische *Aufhebung** einsetzen und zugleich auf die Rolle eines Tribunals und auf die Höchststrafe verzichten, erst recht auf Auschwitz, den Gulag und Hiroshima.

Aus den luftigen Höhen der modernen Ambitionen sieht dieses Programm sträflich bescheiden aus. Es enthält keinen Verweis auf gesetzgebende Rechte, auf eine Korrektur des Alltagsverstandes, auf eine verbindliche Wahrheit und universell bindende Normen (kein Wunder, daß es die vorhersehbare Reaktion des bürokratischen, in Begriffen instrumenteller Nützlichkeit trainierten Denkens hervorruft: »Warum sollte der Steuerzahler für diese nutzlose Selbstbefriedigung aufkommen wollen?«): Statt dessen sagt es uns, keine Lebensform lasse sich universell begründen und warnt uns vor dem Schaden, der aus allen Versuchen entsteht, die existentielle Schwäche, Vielfalt und Zufälligkeit der menschlichen Wirklichkeit durch die Stärke erzwungener Einheitlichkeit kompensieren zu wollen.

Und mehr kann es uns nicht sagen. Schließlich wird dieses Programm innerhalb einer diskursiven Formation artikuliert, die sich auffallend von der unterscheidet, die während der gesamten modernen Ära den soziologischen Diskurs beherbergt hat. Aus diesem Diskurs haben sich die Mächtigen, die die sozialen Prozesse regulierten und steuerten, diejenigen, die von einer künstlichen Ordnung träumten, so gut wie ausgeklinkt. Mit ihnen verschwand auch die Nachfrage nach den gesetzgebenden Dienstleistungen der Soziologie und das Selbstbestätigungspotential, das im normierenden Eifer der Soziologen lag. Der verlassene Platz braucht jedoch nicht leer zu bleiben. Für eine kritische und emanzipatorische Soziologie kann dieser Abschied im gleichen Maße Befreiung bedeuten, wie er für die gesetzgebende und normative Soziologie einen Trauerfall darstellt. Vielleicht läßt sich eine neue diskursive Formation (eine *dialogische*, statt *monologische* Soziologie) stützen und am Leben erhalten durch einen Geist der Solidarität und Loyalität gegenüber Mitmenschen, die mit der unerbittlichen Wirklichkeit ihrer Kontingenz, dem Schrecken der Freiheit und der Verantwortung für ihre Entscheidungen

konfrontiert sind. Eine Existenz, die weiß, daß sie keine Grundlagen hat und die nicht mehr daran glaubt, wenn ihr die Lieferung fester Fundamente versprochen wird, braucht mehr denn je ein reflektierendes, kritisches Selbstverständnis; vielleicht wird sie sogar – wer weiß? – erfahren, daß sie es braucht. Vielleicht wird die Soziologie dann schließlich doch noch den Traum der Aufklärung erfüllen, in dem die vernünftigen Geister sich begegnen und sich austauschen – ohne Rückgriff auf die postaufklärerischen Täuschungsmanöver, Sackgassen und Irrwege nach Auschwitz, getarnt als Abkürzungen in eine Welt ohne Probleme, Konflikte und Veränderungen.

Sociologia Duplex

Pascal schrieb über Plato und Aristoteles: »Schrieben sie über Politik, so traten sie gleichsam an, um ein Narrenhaus zu ordnen...« Hannah Arendt verdeutlichte Pascals bissige Bemerkung: »Mit Sicherheit schrieb Plato *Der Staat*, um das Konzept zu rechtfertigen, nach dem die Philosophen Könige sein sollten...denn... das würde dem Gemeinwesen die absolute Ruhe und den absoluten Frieden bringen, die sicherlich für Philosophen die besten Lebensbedingungen darstellen.« (Arendt: 1982: 22) Es waren die Philosophen, die den Stoff webten, aus dem die imaginäre Glückseligkeit gemacht ist, die uns die Geschichte von der guten Gesellschaft erzählten, die noch kommen würde und der schlechten, die existierte; es war vorhersehbar, daß Philosophen sich die gute Gesellschaft nicht anders vorstellen konnten, als in einer Form, die nach ihren eigenen Maßen gestaltet war; eine Welt, die es als ihre wichtigste (vielleicht einzige) Aufgabe ansieht, den Philosophen zu ermöglichen, das, was sie ohnehin tun wollen und was sie, da sie nun einmal Philosophen sind, tun müssen, ungestört zu tun. Eine Welt, die diese Aufgabe verleiht, ist wahrlich ein Narrenhaus. Um es in eine bewohnbare Welt zu verwandeln, muß man Regeln aufstellen und dafür sorgen, daß ihre Bewohner sie konsequent einhalten: sollten sie zu Königen berufen werden, beabsichtigten die Philosophen, genau das zu tun. Oder vielmehr erwarteten sie von einem König, dies zu tun, um den ehrenvollen Titel eines Philosophen verliehen zu bekommen. Und doch – begrüßten die Philosophen den absoluten Frieden um des Dienstes willen, den er den Philosophen erwies, so hörten die Könige auf die Philosophen (wenn sie es taten) und tolerierten die Philosophie (wenn sie es taten) um der Dienste willen, die sie ihnen bei dem Bemühen erweisen würden, den Frieden absolut zu machen.

Das Muster, das zuerst in *Der Staat* sichtbar wurde, überlebte im Zeitalter der Moderne, in dem es endlich mehr sein konnte als ein literarischer Kunstgriff; als Könige auftauchten, die den absoluten Frieden als *praktische* Aufgabe betrachten konnten: sie hatten die Ressourcen, die Instrumente und daher auch den Willen dazu. Die gesetzgebende Vernunft traf sich mit der Praxis der Gesetzgeber, Ideen wurden zur materiellen Gewalt. Es mag so ausgesehen haben, als sei die vollzogene Ehe vorbestimmt und als müsse das Paar für immer im ehelichen Bund vereint bleiben: als ob die Philosophie und ihre sozialwissenschaftlichen »angewandten« Erweiterungen von Natur aus dazu ausersehen seien, denen zu dienen, die die Ordnung planten und schützten. Daß dies nicht der Fall ist (im Augenblick), daß es schwierig ist, diesen Fall zu schaffen (heute), ist in dem Maße deutlich geworden, in dem die Moderne voranschritt und ihr postmodernes Schicksal erkennbar wurde. Die Frage ist allerdings, ob dies *jemals der Fall war* – selbst zu der Zeit als es ernsthaft gewollt war und als es so schien.

Diese Zweifel ergeben sich aus der Dualität, die dem sozialwissenschaftlichen Unternehmen innewohnt (seine zwei Gesichter, seine zwei Funktionen) und von der es nicht zu heilen ist. Einerseits muß die Soziologie in allen ihren Formen und unabhängig von der jeweiligen Schule, der ihre Loyalität gehört, immer von einer schon existierenden Gesellschaft ausgehen; selbst in ihrer nominalistischen Version geht sie mit Individuen in ihrer sozialen Umwelt um, mit Individuen, die schon *sozialisiert*, ausgebildet, kulturalisiert, das heißt, »zu Menschen gemacht sind«. Von einem nicht-sozialen oder prä-sozialen Menschen kann in der Sprache der Soziologie nicht gesprochen werden (nicht ernsthaft, bestenfalls als polemisches Konstrukt), denn diese Sprache ist speziell entwickelt worden, um »das Soziale« im Individuellen zu artikulieren, während alles übrige entweder als Rohmaterial zur sozialen Verarbeitung oder als nicht handhabbarer (soziopathischer) Restbestand konstruiert wird. Die Soziologie akzeptiert daher wohl oder übel die sozial produzierte Realität als »objektive Realität«, gesteht ihr die Autorität zu, das Reale und Realistische vom Irrealen und Unrealistischen zu unterscheiden; sie akzeptiert dies als eine Regel ihrer Grammatik, lange bevor sie irgendeine positive Aussage getroffen hat. Andererseits muß die Soziologie diese objektive Realität des Menschen als eine *soziale Errungenschaft* darstellen, als ein Werk, etwas, das »alles andere als absolut« ist, etwas von Grund auf und unrettbar Brüchiges, Relatives, Fragwürdiges und Kritisierbares, was von der Gesellschaft produziert und allein durch die Arbeit und Wachsamkeit der Gesellschaft (durch sozial konstruierte und kontrollierte Normen und Werte) erhalten wird. Mit anderen

Worten: die Gesellschaft wird von der Soziologie zugleich *befördert*, das heißt, in den Status des letzten Prüfsteins für das von der Soziologie produzierte Wissen versetzt und *degradiert* als ein Faktor, der unweigerlich jeden Maßstab für gültiges Wissen zeit- und ortsabhängig macht.

Die zwei Botschaften der Soziologie können so wenig getrennt werden wie die zwei Seiten einer Medaille. Jede ist nur dank der Präsenz der anderen möglich; jede stützt und verstärkt die andere. So kann sich die Soziologie nur zu ihren eigenen Bedingungen auf die Seite derjenigen schlagen, die die soziale Ordnung planen und schützen – Bedingungen, die jene, die im Besitz der Macht sind und die Dienstleistungen der Soziologie erhalten, als unangenehm und potentiell bedrohlich empfinden müssen, unabhängig von dem verbalen Eifer, mit dem das Bündnis angeboten wird. Wie energisch auch auf der Natürlichkeit der existierenden Ordnung beharrt wird, sie ist nicht zu haben, ohne das Gespenst ihrer künstlichen Vergangenheit zu wecken (und damit a priori die Identität der jetzigen natürlichen Ordnung als »Ordnung an sich«, als die einzige Form, die als »Alternative zum Chaos« möglich ist, in Frage zu stellen). Man könnte sagen, die Soziologie kann der existierenden sozialen Ordnung nur beistehen, indem sie sie unterhöhlt: indem sie zur Kritik einlädt, Kritik legitimiert und die Botschaft (keine explizite Botschaft, aber den Verdacht) von ihrer Nicht-Unbesiegbarkeit verbreitet.

Die innere Dualität des soziologischen Unternehmens ist unterschiedlich begriffen und ausgedrückt worden; sehr oft als angebliche Entscheidungsmöglichkeit zwischen einem »konservativen« und einem »progressiven« Engagement; zwischen der Möglichkeit, sich dafür einzusetzen, die äußeren, gesellschaftlich gesteuerten Bedingungen des individuellen Lebens zu festigen und das Verhalten des Individuums auf diese Weise regelmäßiger und leichter vorhersehbar zu machen (wobei die soziale Ordnung auf Kosten der individuellen Freiheit geschützt wird), und der Möglichkeit, sich dafür einzusetzen, die individuelle Selbsterkenntnis und die bewußten Entscheidungsmöglichkeiten zu erweitern und auf diese Weise das Verhalten des Individuums voluntaristischer und weniger leicht vorhersehbar zu machen (wobei die individuelle Freiheit auf Kosten der Steuerbarkeit der sozialen Ordnung gefördert wird). Aber die Soziologie hat eine solche Entscheidungsmöglichkeit nicht – nicht im Verhältnis zur »Gesellschaft als Ganzer«, der Gesellschaft als eines umfassend verwalteten und gesteuerten Systems. Sie kann keinen der beiden Berufe ausüben, ohne Wissen zu erzeugen, das, zumindest potentiell, für die Ausübung des anderen eingesetzt werden kann. Deutlicher gesagt: kritische Theorie und Praxis ist nicht eine der Strategien, die die Soziologie beliebig aufgreifen oder zurückweisen

kann. Die Soziologie kann nicht anders, sie muß kritisch sein; das heißt, sie muß Material liefern, das kritischer Nutzung zugänglich ist. Aber auch das Gegenteil ist wahr: man kann sich kaum eine soziologische Kritik vorstellen, die nicht im Prinzip auch dazu eingesetzt werden kann, den Druck existierender oder künftiger sozialer Institutionen zu verstärken.

Der langsame Niedergang und die schnelle Diskreditierung des Projekts umfassender Regulierung, das traditionell von einem Nationalstaat betrieben wurde, der entschlossen war, eine weltweite soziale Ordnung einzurichten oder zu bedienen, wird womöglich den Gegensatz zwischen »konservativ« und »radikal« auflösen. Beide Funktionen der Soziologie haben nun Anwendungsfelder, die nicht in unmittelbarem Kontakt miteinander treten. Organisationen auf großer Stufenleiter (immer noch die potentiellen Empfänger soziologischer Steuerungs- und Regulierungsweisheit) weisen emphatisch jede Verantwortung für die Steuerung der sozialen Ordnung zurück, sie sind vollauf damit zufrieden, ihre eigene, interne, eng abgegrenzte Umwelt zu »rationalisieren«. Die globale Ordnung hat sich in viele lokale, partielle, funktional spezifische und privat kontrollierte Miniordnungen aufgespalten. Das läßt den Individuen, die ihr Leben in den Zwischenräumen solcher Partialordnungen führen, die *Chance*, sich selbst zu steuern und sich selbst zu konstruieren (eine Chance, die jedoch *notwendig* wahrgenommen werden muß). Wie streng jede dieser Miniordnungen, die sich im individuellen Lebensprozeß zu einer Anordnung zusammenfügen, auch verwaltet wird, die Anordnung erscheint (aufgrund der fehlenden umfassenden Koordination, die sich in einer Formel vom Typ einer vereinheitlichenden *Weltanschauung** ausdrücken läßt) dem Individuum unheilbar kontingent; sie ist ein Schauplatz der Freiheit und Unsicherheit, der Entscheidungsmöglichkeiten und Unschlüssigkeiten. Die Interessen der Manager an der Stromlinienförmigkeit ihrer eigenen Ordnungsenklaven und die Interessen der Individuen an Selbststeuerung (d.h. außerhalb der untergeordneten Rollen, die sie zeitweise in einer der Miniordnungen spielen mögen) stehen nicht in Konkurrenz zueinander und sind nicht entschlossen, sich gegenseitig auszulöschen oder auch nur einzuschränken. Im Gegenteil – sie sind in einer Beziehung gegenseitiger Abhängigkeit und Verstärkung aneinander gefesselt.¹⁶

¹⁶ Wie Peter F. Drucker jüngst beobachtet hat, ist das Management heute »allumfassend« geworden. Es durchdringt alle Ecken und Winkel des gesellschaftlichen und individuellen Lebens und ist zu *der* Art und Weise des Handelns und Tuns geworden. Unter diesen Bedingungen »entstehen die wirklich wichtigen Probleme, denen Manager gegenüberstehen, nicht in der Technologie oder der Politik. Sie entstehen nicht außerhalb des Managements oder des Betriebes. Es sind Probleme, die durch den Erfolg des Managements selbst entstehen.« (Drucker 1990: 214ff)

Die beiden Seiten der Soziologie weisen also nicht in entgegengesetzte, einander feindliche Richtungen, und diese neue Situation verringert die inneren Spannungen, die das soziologische Unternehmen während der gesamten modernen Ära plagten. Die zwei Botschaften/Dienstleistungen der Soziologie scheinen nicht so mißtönend und verhängnisvoll aufeinanderzuprallen wie früher. Seit der Streit um »Staat versus Individuum«, der diesen Gegensatz konstituiert hat, nachgelassen und einen Teil seiner ehemaligen Schärfe verloren hat, sieht die Soziologie langsam auch viel weniger dämonisch aus als früher. Sie ist nicht mehr das Objekt einander ausschließender territorialer Ansprüche; solche Ansprüche werden immer noch gestellt, aber sie sind eher ein Tribut an die Erinnerungen an vergangene Schlachten als Folge heutiger Betroffenheit. Sie stacheln nur zu halbherzigem Widerstand auf.

Sowohl die Wächter der Miniordnungen als auch die Individuen, die nun der Aufgabe überlassen sind, sich selbst zu konstruieren, haben jeweils eigene Interessen an einer »Regulierungsdienstleistung« entwickelt, an einer Art von zuverlässigem, praktisch nützlichem Wissen, das eingesetzt werden könnte, um realistische Projekte zu entwerfen und sie wirksam zu machen. Beide Nachfragen zielen bei den Soziologen, als den selbsternannten Erbringern solcher Dienstleistungen, auf die gleiche Art von Sachverstand. Die beiden Anwender von Expertenwissen (im Management und im Selbstmanagement) mögen sich hinsichtlich des Umfangs unterscheiden, nicht jedoch hinsichtlich der Substanz. Sie haben keine gegensätzlichen Vorstellungen, denn die von ihnen verfolgten Ziele sind füreinander funktional und ergänzen sich gegenseitig. Darüber hinaus hat sich die Dienstleistung selbst grundlegend geändert. Die erwartete Wissenslieferung soll nicht nach dem Muster der gesetzgebenden Vernunft hergestellt sein. Es soll sich vielmehr um ein *interpretierendes*, »Sinn produzierendes« Wissen handeln, das eine Landkarte der Welt erstellt, die eine geistige Anordnung als Ergebnis hervorbringt, innerhalb derer Entscheidungen getroffen und Wahlfreiheit praktiziert werden kann.

Mit anderen Worten, die Tür, durch welche die Soziologie in das soziale wie in das individuelle Leben eintritt, ist die Selbstüberwachung. Wir leben in einer selbstreflexiven Welt (was Anthony Giddens [1990] überzeugend gezeigt hat); Selbstreflexion, das bedeutet, Kontrolle des Ergebnisses vergangener Handlungen, das Revidieren des Planes gemäß dem Resultat der Reflexion, das Herstellen einer neuen Landkarte der Situation, da diese sich im Laufe der Handlungen und unter ihrem Einfluß verändert, die Neubewertung der ursprünglichen Zwecke und der Angemessenheit der ursprünglich gewählten Mittel und vor allem die

ständige Überprüfung der vielfältigen und unkoordinierten Werte und Strategien, haben auf der organisatorischen und auf der individuellen Ebene größtenteils den deterministischen Druck der Tradition ersetzt. Die neue Situation schafft ihre eigene Nachfrage nach sozialwissenschaftlichem Sachverstand. Sie will eine Soziologie, die mit ihrer eigenen Struktur im Einklang steht: also eine Soziologie als flexiblen, selbstreflektierenden Akt der Interpretation und Reinterpretation, als fortwährenden *Kommentar* zu den multizentrischen Prozessen des Zusammenspiels relativ autonomer, aber teilweise auch abhängiger Subjekte (wobei Abhängigkeit und Autonomie selbst wichtige Einsätze im Spiel sind). Selbstreflexion und die daraus folgende Flexibilität des soziologischen Kommentars erleichtern den Akt der Selbstüberprüfung – denn sie demonstrieren praktisch (wenn auch nicht theoretisch) die *Nicht-Exklusivität* jeder der miteinander konkurrierenden Interpretationen, das Fehlen eines einzelnen *gültigen* Standpunktes, von dem aus eindeutige und universell bindende Erklärungen abgegeben werden können und die gegenseitige Durchdringung, das sich voneinander Nähren der Interpretationen und der Objekte, die sie scheinbar erzeugen, während sie zu reflektieren vorgeben.

Man könnte behaupten, die Gleichzeitigkeit und Verwobenheit (statt einer Entgegensetzung und funktionellen – wie zeitlichen – Trennung) von Elias' »Distanzierung und Engagement« oder von Wolffs »surrender and catch« seien eine realistischere Perspektive für die Soziologie geworden als dies zu irgendeinem anderen Zeitpunkt ihrer Geschichte je der Fall war. Wegen dieser Verwobenheit braucht die Soziologie endlich keine *Lob- und Preisreden (protreptics)* mehr und sie muß sich weder für ihre Existenz in der Welt entschuldigen, noch ihr Recht, darin zu bleiben, begründen.

Viertes Kapitel

Gibt es eine postmoderne Soziologie?

Wozu brauchen wir das Konzept der »Postmoderne«? Auf den ersten Blick ist es überflüssig. So weit es von sich behauptet, das zu fassen und zu artikulieren, was am gegenwärtigen Stadium der westlichen Geschichte neu ist, legitimiert es sich mit einer Aufgabe, die schon von anderen, besser etablierten Konzepten geleistet wird – beispielsweise von Konzepten wie »postkapitalistische« oder »postindustrielle« Gesellschaft. Diese Konzepte haben ihren Zweck gut erfüllt. Sie haben unsere Aufmerksamkeit für das Neue und den Kontinuitätsbruch geschärft und die Kontinuität befürwortenden Gegenargumente haben in ihnen einen Bezugspunkt.

Ist das Aufkommen des Begriffs »Postmoderne« also nur eine Aufforderung, eine alte Diskussion aufzupolieren oder zu wiederholen? Verweist es lediglich auf eine, angesichts einer langwierigen und ergebnislosen Debatte, verständliche Müdigkeit? Handelt es sich bloß um einen Versuch, neue Spannung in einen zunehmend langweiligen Zeitvertreib zu bringen (wie Gordon Allport einmal sagte, lösen wir Sozialwissenschaftler keine Probleme, sie langweilen uns nur irgendwann)? Wenn das der Fall ist, dann wäre der Begriff »Postmoderne« keine weitere Überlegung wert, eine Meinung, die viele erfahrene Sozialwissenschaftler tatsächlich vertreten.

Erscheinungen sind jedoch irreführend (und die Befürworter und Verleumder des Begriffs »Postmoderne« sind beide gleichermaßen Schuld an der Verwirrung). Das Konzept der »Postmoderne« erfaßt und artikuliert sehr wohl etwas Neues, das anders ist als das, was die scheinbar gleichen älteren Begriffe beinhalten und theoretisch erfassen. Es kann sein Existenzrecht – und seinen kognitiven Wert – nur legitimieren, wenn es genau dies tut: wenn es einen sozialwissenschaftlichen Diskurs erzeugt, der verschiedene Aspekte heutiger Erfahrungen theorisiert oder sie auf andere Weise theorisiert.

Meiner Auffassung nach, hat der Begriff »Postmoderne« einen eigenständigen Wert, soweit er von sich behauptet, die neuen Erfahrungen einer, aber einer entscheidenden sozialen Kategorie der Gegenwartsgesellschaft zu erfassen und zu artikulieren: die Erfahrungen der Intellektuellen.

Diese beinhalten die Überprüfung ihrer eigenen Position in der Gesellschaft, ihrer neuen Strategien und eine Umorientierung ihrer kollektiv ausgeübten Funktion.

Antonio Gramsci nannte die gebildete Elite einer bestimmten Klasse, die deren Selbstidentität entwarf, die Werte, mit denen sie ihre Position in der Gesellschaft zu legitimieren und zu verbessern trachtete, ebenso ausarbeitete, wie die Ideologie, die ihren Anspruch auf Autonomie und Vorherrschaft rechtfertigte, »organische Intellektuelle«. Man kann darüber streiten, in welchem Maße Gramscis (1994) »organische Intellektuelle« dieser Beschreibung entsprachen; inwieweit sie nicht damit beschäftigt waren, ihr eigenes, idealisiertes Portrait zu zeichnen, statt das der angeblichen Modelle; inwieweit nicht das Bildnis von den anderen Klassen (sicherlich unbewußt) das Verlangen der Maler nach Bedingungen repräsentierte, die der Tätigkeit förderlich und dienlich waren, für die Intellektuelle am besten geeignet waren und die sie ohnehin tun wollten. Im Diskurs der »Postmoderne« wird diese Tarnung jedoch fallengelassen. Die Teilnehmer des Diskurses treten als »organische Intellektuelle« für die Intellektuellen selbst auf. Das Konzept der »Postmoderne« ist insofern sinnvoll, als es für das »coming out« der Intellektuellen steht.

Anders gesagt, konnotiert der Begriff »Postmoderne« ein neues Selbstbewußtsein der »Intellektuellen« – jener Teil der gebildeten Elite, der sich darauf spezialisiert hat, Prinzipien auszuarbeiten, Maßstäbe zu setzen, soziale Aufgaben zu formulieren und Kriterien aufzustellen, nach denen deren Erfolg oder Mißerfolg zu beurteilen ist. Wie Maler, Schriftsteller, Komponisten und in schnell wachsender Zahl Wissenschaftler vor ihnen, haben solche Intellektuellen begonnen, ihre Aufmerksamkeit auf ihre eigenen Fähigkeiten, Techniken und Rohmaterialien zu konzentrieren, die sich damit aus selbstverständlich vorhandenen Mitteln in bewußt gehandhabte Objekte der Selbstperfektionierung und Verfeinerung verwandelt haben, in wirkliche und hinreichende Objekte intellektueller Arbeit.

Diese Implosion der intellektuellen Vision, dieses »auf sich selbst zurückfallen« läßt sich entweder als Symptom eines Rückzugs und einer Kapitulation oder als Zeichen der Reifung deuten. Wie man die Tatsache auch bewertet, sie läßt sich interpretieren als eine Reaktion auf das wachsende Gefühl des Versagens, der Unangemessenheit oder der Irrealität der traditionellen Funktionen und Absichten, wie sie im historischen Gedächtnis abgelagert und in der intellektuellen Existenzweise institutionalisiert sind. Aber gerade das Gefühl des Versagens hat diese Ambitionen und Funktionen sichtbar gemacht.

»Postmoderne« verkündet den Verlust von etwas, das wir nie bewußt besessen hatten, bevor wir hörten, es sei uns abhanden gekommen.

Diese vom »postmodernen« Diskurs erzeugte Ansicht der vergangenen »Moderne« zeigt ausschließlich heutige Ängste und heutiges Unbehagen und ist nach dem Modell eines Universums gestaltet, in dem solche Ängste und solches Unbehagen nicht aufkommen konnten (ähnlich der »Gemeinschaft«, von der Raymond Williams (1975) sagte, es habe sie »immer schon gegeben«). Das Konzept der »Moderne« beinhaltet heute etwas ganz anderes als vor dem Beginn des »postmodernen« Diskurses; es ist sinnlos zu fragen, ob es wahr oder verzerrt ist, es ist sinnlos, sich gegen die Art und Weise zu stellen, in der innerhalb der »postmodernen« Debatte damit umgegangen wird. Es hat seinen Ort innerhalb dieser Debatte, es leitet seine Bedeutung aus ihr ab und es ergibt nur gemeinsam mit der anderen Seite des Gegensatzes einen Sinn, mit dem Konzept der »Postmoderne«, als der Negation, ohne die das Konzept der Moderne bedeutungslos wäre. Der »postmoderne« Diskurs erzeugt sein eigenes Konzept der »Moderne«, das aus dem Vorhandensein all jener Dinge besteht, für deren Fehlen das Konzept der »Postmoderne« steht.

Zugegebenermaßen sind die Ängste, aus denen heraus das Konzept der »Postmoderne« und das darauf bezogene Bild der vergangenen »Moderne« geboren wurden, diffus und schlecht definiert, aber sie sind dennoch sehr real. Sie entstehen aus dem Gefühl, daß die Dienstleistungen, für die Intellektuelle historisch am besten ausgebildet worden sind und aus denen sie das Bewußtsein ableiteten, gesellschaftlich relevant zu sein, heutzutage schwer anzubieten sind und die Nachfrage nach ihnen noch viel geringer ist, als angenommen. Dieses Gefühl hat zu einer »Statuskrise« geführt; zur Erkenntnis, daß die Reproduktion des Status, den Intellektuelle gewohnheitsmäßig als ihr Recht betrachtet haben, heute eine ganze Menge Nachdenken und eine Neuorientierung der gewohnten Praxen erfordert.

Bei den in Frage kommenden Dienstleistungen handelt es sich um die Lieferung gültiger Antworten auf Fragen nach kognitiver Wahrheit, moralischem Urteil und ästhetischem Geschmack. Es leuchtet ein, daß die Wichtigkeit solcher Dienstleistungen sich im Ausmaß und in der Bedeutung der Nachfrage nach ihnen widerspiegelt; sinkt diese, dann wird ihre *raison d'être* unterminiert. Im Gegenzug bezieht die Nachfrage ihre Bedeutung aus dem Vorhandensein sozialer Mächte, welche die Autorität kognitiver und normativer Urteile als Legitimation für ihre vorhandene oder erstrebte Herrschaft brauchen. Solche Mächte muß es geben; sie müssen solche Legitimation brauchen; und die Intellektuellen müssen das Monopol darauf haben, sie zu liefern. Die »Statuskrise« oder vielmehr die vagen Ängste, die mit ihr plausibel erklärt werden können, bekommen einen Sinn, wenn man die drei entscheidenden Elemente

berücksichtigt, die heute die Grundlagen des Intellektuellenstatus unterminieren.

Das erste Element ist zunächst die Erosion der globalen Herrschaftsstruktur, die – als die modernen Intellektuellen geboren wurden – den »Beweis der Wirklichkeit« erbrachte, der das Selbstvertrauen des Westens und seiner Vertreter begründete. Die Vorherrschaft des Westens über den Rest blieb fast drei Jahrhunderte lang selbstverständlich. Sie war keine Sache nutzloser Vergleiche. Die Ära der Moderne war durch aktive Überlegenheit gekennzeichnet: ein Teil der Welt konstituierte den Rest als minderwertig – entweder als groben, noch unbearbeiteten »Rohstoff«, der nach Reinigung und Verfeinerung verlangte, oder als ein vorübergehend existierendes Relikt der Vergangenheit. Was nicht dazu gebracht werden konnte, höheren Maßstäben zu genügen, war zu einer untergeordneten Existenz verurteilt. Westliche Praktiken definierten den Rest als eine formbare und fügsame Masse, der noch Gestalt zu geben war. Diese aktive Überlegenheit bedeutete, daß der Überlegene das Recht hatte, zu bekehren, die passende Lebensform für andere zu entwerfen, oder sich zu weigern, den nicht in seinen Entwurf passenden Lebensformen Autorität zuzugestehen.

Eine solche Überlegenheit konnte solange als selbstverständlich gelten, wie die zurückgewiesene Autorität keine Anstalten machte, ihre eigene zur Geltung zu bringen und die Entwürfe unwiderstehlich erschienen. Eine historisch spezifische Herrschaft konnte sich als universell und absolut interpretieren, solange sie glauben konnte, die Zukunft würde ihr Recht geben; die Universalität der westlichen Lebensweise (die Absolutheit der westlichen Vorherrschaft) schien tatsächlich nur eine Frage der Zeit zu sein. Bessere Gründe für Gewißheit und Selbstvertrauen konnte es nicht geben. Die menschliche Wirklichkeit schien tatsächlich eisernen Regeln unterworfen zu sein und es sah aus, als ob die überlegenen (»progressiven«) Werte die unterlegenen (»retrograden«, ignoranten, abergläubischen) ablösen oder ausmerzen würden. Diese historisch gegebene Gewißheit, die in der unbezweifelten Überlegenheit der Mächte gründete, die auf universelle Vorherrschaft abzielten, wurde vom intellektuellen Standpunkt als Universalität der Maßstäbe für Wahrheit, Urteilsvermögen und Geschmack artikuliert. Eine solche Artikulation verfolgte die Strategie, die zur universellen, aktiven Herrschaft entschlossenen Mächte mit den von der universellen Wissenschaft, Ethik und Ästhetik entworfenen Plänen zu versorgen.

Die einstige Gewißheit wird heute bestenfalls als Naivität verlacht, schlimmstenfalls als Ethnozentrismus gegeißelt. Nur der fanatischste Ewiggestrige glaubt heute noch, die westliche Lebensweise, die

konkrete oder die von Intellektuellen idealisierte («zur Utopie gemachte») hätte mehr als eine faire Chance, irgendwann universell zu werden. Es ist keine gesellschaftliche Kraft in Sicht, die entschlossen wäre, sie zu universalisieren (das gilt auch für diejenigen, die heute eine globale Vorherrschaft anzielen). Die Suche nach universellen Maßstäben ist plötzlich sinnlos geworden; es gibt kein glaubwürdiges »historisches Subjekt«, dem die Ergebnisse übergeben und anvertraut werden könnten. Ist etwas nicht praktikabel, sinkt das Interesse daran. Die Aufgabe, universelle Maßstäbe für Wahrheit, Moral, Geschmack aufzustellen, erscheint unwichtig. Da sie von keinem Willen mehr getragen wird, erscheint sie irreführend und unreal.

Zweitens: Selbst lokale Mächte ohne ökumenische Ambitionen scheinen weniger empfänglich für die Produkte des intellektuellen Diskurses. Die Geburtszeit der modernen Intellektuellen, war die Zeit großer »Umwälzungen«: alles was fest war, verdampfte, alles was heilig war, wurde enweiht... Der neugeborene absolutistische Staat sah sich nicht mit der Aufgabe konfrontiert, alten und erschöpften Händen die Macht zu entwinden, er mußte eine völlig neue soziale Macht schaffen, die fähig war, die Bürde *gesellschaftlicher* Integration auf sich zu nehmen. Um die Aufgabe zu erfüllen, mußten die in den Traditionen der Gemeinwesen verwurzelten Mechanismen der gesellschaftlichen Reproduktion zerstört werden. Die Aufgabe wurde als »kultureller Kreuzzug« ausgeführt; das hieß praktisch: Zerstörung der kommunalen Grundlagen sozialer Macht und theoretische Delegitimierung ihrer Autorität. Mit solchen Aufgaben konfrontiert, brauchte der Staat dringend »Legitimation« (die Bezeichnung für den intellektuellen Diskurs, wenn man ihn vom Standpunkt seiner machtorientierten, politischen Anwendung betrachtet).

*Mais où sont les croisades d'antan?*¹⁷ Die heutige politische Herrschaft kann sich mit weniger aufwendigen, wirkungsvolleren Mitteln reproduzieren als »Legitimation«. Webers »rechtsrationale Legitimation« – das wird viel zu wenig berücksichtigt – ist ihrem Wesen nach eine Aussage über die Überflüssigkeit von Legitimation. Der moderne Staat ist ohne Legitimation wirkungsvoll; beziehungsweise seine Wirkung hängt größtenteils davon ab, Autorität irrelevant zu machen. Für die Effektivität der Staatsmacht und für die Reproduktion politischer Herrschaft im allgemeinen ist es gleichgültig, ob der gesellschaftliche Bereich, den sie beherrscht, kulturell vereinheitlicht oder gleichförmig

¹⁷ Anspielung auf eine Ballade von François Villon: »*mais où sont les neiges d'antan?*«
Wo ist der Schnee vom vergangenen Jahr? Anm. d.Ü.

ist, oder ob die von den einzelnen Sektoren verfolgten Werte eigenständig sind.

Die Waffe der Legitimation ist ersetzt worden durch zwei sich gegenseitig ergänzende Waffen: die der *Verführung* und die der *Repression*. Beide erfordern geistig trainierte Experten, und tatsächlich zweigen beide einen wachsenden Teil der gebildeten Elite für sich ab, beherbergen und domestizieren ihn. Keine hat ein Bedürfnis nach dem harten Kern der Intellektuellen, deren Fachgebiet die »Legitimation« ist, das heißt, Beweise dafür zu liefern, daß das, was getan wird, nach universellen Maßstäben richtig, absolut wahr, moralisch und schön ist.

In einer Konsumgesellschaft ist das Hauptinstrument der Integration (der Reproduktion von Herrschaft) die Verführung. Sie wird ermöglicht, sobald der Markt die Konsumenten von sich abhängig gemacht hat. Marktabhängigkeit wird erreicht, indem man die Fähigkeiten (technischen, sozialen, psychologischen, lebensnotwendigen), die keine marktgängigen Waren zu ihrer Nutzung benötigen, zerstört; je vollständiger die Zerstörung, desto notwendiger werden neue Fähigkeiten, die naturwüchsig auf vom Markt gelieferte Utensilien angewiesen sind. Die Marktabhängigkeit ist garantiert und selbsterhaltend, sobald Männer und Frauen, jetzt Konsumenten und Konsumentinnen, ihr Leben nicht mehr führen können, ohne sich auf die Marktlogik einzustellen. Die vieldiskutierte »Schaffung von Bedürfnissen« bedeutet in letzter Instanz die Schaffung des Bedürfnisses nach dem Markt. Die neuen technischen, sozialen, psychologischen und lebensnotwendigen Fähigkeiten der Konsumentinnen und Konsumenten können nur in Verbindung mit marktgängigen Waren betätigt werden; Rationalität bedeutet jetzt die Fähigkeit, die richtigen Kaufentscheidungen zu treffen, und das Verlangen nach Gewißheit wird durch die Überzeugung befriedigt, daß die Entscheidungen tatsächlich richtig gewesen sind.

Repression steht für »panoptische Macht«, die am besten von Foucault (1979) beschrieben worden ist. Sie bedient sich der Überwachung, zielt auf die Reglementierung des Körpers und verbreitet sich (wird unsichtbar gemacht) in den zahllosen Institutionalisierungen wissengestützten Expertentums. Repression als Werkzeug der Herrschaftsreproduktion ist mit dem Aufkommen von Verführung nicht aufgegeben worden. Ihre Zeit ist nicht vorbei und das Ende ihrer Nützlichkeit nicht abzusehen, wie effektiv und übermächtig die Verführung auch werden mag. Gerade weil die Repression als mögliche Alternative fortwährend präsent ist, ist die Verführung unschlagbar. Darüber hinaus ist Repression unverzichtbar, um die Gebiete zu erreichen, welche der Verführung nicht zugänglich sind: sie bleibt das Hauptinstrument der Unterwerfung für den

nicht unbedeutenden Rand der Gesellschaft, der nicht vom Markt abhängig gemacht werden kann und daher, nach Marktkriterien, aus »Nichtkonsumentinnen und Nichtkonsumenten« besteht. Dies sind Menschen, die auf die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse reduziert sind, deren Lebenstätigkeit den Horizont des bloßen Überlebens nicht überschreitet. Waren, die diesen Zweck erfüllen, sind in der Regel nicht attraktiv für die Vermarktung; sie befriedigen Bedürfnisse, die der Markt nicht kontrollieren kann und unterminieren deshalb die Marktabhängigkeit, statt sie zu verstärken. Die Repression verwandelt die für den Markt unattraktive Existenz als Nichtkonsument und Nichtkonsumentin in eine unattraktive Alternative zur Marktabhängigkeit.

Verführung und Repression machen eine zusätzliche »Legitimation« überflüssig. Die Herrschaftsstruktur kann jetzt ohne Rückgriff auf Legitimation und damit ohne Rückgriff auf Intellektuelle, die den Legitimationsdiskurs zu ihrem Spezialgebiet gemacht haben, viel effektiver reproduziert werden. Die Habermassche »Legitimationskrise« ergibt einen Sinn, wenn man sie als die intellektuelle Wahrnehmung einer »Krise« begreift, die durch die zunehmend deutlicher werdende Irrelevanz der Legitimation verursacht wird.

Die wachsende Irrelevanz der Legitimation fällt mit der zunehmenden Freiheit der intellektuellen Debatte zusammen. Man hat den Verdacht, es handle sich hier um mehr als einen bloßen Zufall. Die Gleichgültigkeit der politischen Macht ermöglicht die Freiheit der intellektuellen Arbeit. Diese Gleichgültigkeit entsteht ihrerseits aus mangelndem Interesse. Die intellektuelle Freiheit ist möglich, weil die politische Macht sich befreit hat von ihrer ehemaligen Abhängigkeit von Legitimation. Deshalb wird die Freiheit, die nur zusammen mit der Bedeutungslosigkeit geliefert wird, von den Intellektuellen nicht mit ungeteiltem Enthusiasmus begrüßt. Vor allem, weil die frühere politische Begünstigung dazu geführt hat, daß ein nicht unerheblicher Teil der intellektuellen Tätigkeit sich in einer Weise entwickelt hat, die sie von der Fortdauer einer solchen Begünstigung abhängig macht.

Mehr als alles andere hindert jedoch eine Erkenntnis die Intellektuellen daran, zu jubeln: das beim Rückzug der Regierungstruppen verlassene Territorium wird nicht automatisch ihre unangefochtene Domäne. Was der Staat aufgegeben hat, wird sehr wahrscheinlich von Mächten übernommen, über die Intellektuelle noch weniger Einfluß haben als den, den sie in der Zeit ihrer Romanze mit der Politik genossen haben.

Das fragliche Territorium ist das der Kultur. Kultur ist der Bereich des sozialen Lebens, der in der Perspektive definiert (herauspräpariert) ist, die von Intellektuellen beanspruchte soziale Funktion abzusichern.

Man kann die Bedeutung des Kulturbegriffs gar nicht erklären, ohne sich zu beziehen auf die menschliche »Unvollkommenheit«, auf die Notwendigkeit von Lehrern und, ganz allgemein, auf »Leute die das Wissen haben«, diese Unvollkommenheit auszubügeln. Im Kulturbegriff erscheint die Gesellschaft als ein ununterbrochenes »Teach in«. Mit anderen Worten, die Idee der Kultur entwirft Wissen in der Rolle der Macht und liefert gleichzeitig die Legitimation für solche Macht. Kultur konnotiert die Macht einer gebildeten Elite und Wissen als Macht; sie verweist auf institutionalisierte Mechanismen einer solchen Macht – Wissenschaft, Bildung und Erziehung, Kunst.

Einige dieser Mechanismen oder einige Bereiche ihrer Anwendung sind nach wie vor für die repressive Funktion des Staates relevant oder für die Aufgaben, die aus der staatlichen Rolle bei der Reproduktion der Konsumgesellschaft entstehen (die Reproduktion der Bedingungen für die Möglichkeit der Integration-durch-Verführung). Soweit dies der Fall ist, wirkt der Staat als Schutz- und Überwachungs-macht, der die Mittel bereit stellt, sich aber das Recht vorbehält, über die Aufgaben und die Bedeutung der Ergebnisse zu entscheiden. Die zwiespältige Rolle des Staates führt zu einer zwiespältigen Reaktion von seiten der gebildeten Elite. Rufe nach mehr staatlichen Ressourcen mischen sich mit Protesten gegen bürokratische Einmischung. Es mangelt nicht an der Bereitschaft der Gebildeten, ihre Dienste anzubieten; im gleichen Maße ist jedoch auch die Kritik an der Dienstbarkeit verbreitet.

Einige andere Mechanismen oder deren Anwendungsbereiche sind nicht so relevant. Sie sind in der Regel »unterfinanziert« leiden aber ansonsten wenig unter politischer Einmischung. Sie sind frei. Selbst ihre bilderstürmerischsten Produkte wecken nicht den beabsichtigten Zorn der herrschenden Klassen und werden in den meisten Fällen mit einer niederschmetternden Gelassenheit zur Kenntnis genommen. Die kapitalistischen Werte in Frage zu stellen, verursacht nur wenig Aufruhr, weil die kapitalistische Herrschaft von der Akzeptanz ihrer Werte nicht abhängig ist. Und doch führt die Freiheit *von* politischer Einmischung nicht zur Freiheit *der* intellektuellen Kreativität. Eine neue Schutz- und Überwachungs-macht füllt das durch den Rückzug des Staates hinterlassene Vakuum: der Markt.

Dies ist der dritte Bereich, in dem der Status der Intellektuellen als untermi- niert wahrgenommen wird. Unabhängig von ihren sonstigen Ambitionen haben moderne Intellektuelle die Kultur stets als ihren Privatbesitz angesehen; sie haben sie gemacht, sie haben in ihr gelebt, sie gaben ihr sogar den Namen. Die Enteignung dieses speziellen Bereichs schmerzt am meisten. Aber war es überhaupt eine Enteignung? Die Intellektuellen

haben sicher niemals die »massenhafte« Konsumtion kulturelle Produkte kontrolliert. Nachdem sie meinten, sicher im Sattel zu sitzen, sahen sie sich als Mitglieder eines Kreises von »Kulturkonsumenten«, der ihrer Meinung nach zwar klein, aber höchstwahrscheinlich bedeutend war. Erst jetzt ist der Kreis von Menschen, die darauf brennen, am Spiel der Kulturkonsumtion teilzunehmen, auf vorher nie gekannte Ausmaße angewachsen – er ist wirklich »massiv« geworden. Was schmerzt, ist also nicht so sehr die Enteignung, sondern die Tatsache, daß Intellektuelle nicht aufgefordert werden, diese atemberaubende Expansion anzuleiten. Statt dessen sind es Galeriebesitzer, Verleger, Fernsehdirektoren und andere »Kapitalisten« oder »Bürokraten«, die die Szene beherrschen. Die Idee ist den Köpfen der Intellektuellen entrissen und in wahrer Zauberlehrlingsmanier realisiert worden, ohne daß Intellektuelle sie kontrollieren könnten.

In anderer Hinsicht ist das Geschehene wirklich eine Enteignung und nicht nur ein »Stehlen der Früchte«. Zu Beginn des modernen Zeitalters waren die Intellektuellen für die große Aufgabe der Bekehrung mobilisiert worden (oder hatten sich selbst mobilisiert) – das war der kulturelle Kreuzzug, der eine völlige Umgestaltung oder Ausmerzungen aller bis dahin autonom reproduzierten Lebensformen beinhaltete. Das Projekt war auf das Wachstum des modernen absolutistischen Staates und seinen akuten Bedarf nach Legitimierung abgestimmt. Aus den oben genannten Gründen ist dies nicht länger der Fall. Die indigenen Lebensformen sind jedoch nicht zur autonomen Reproduktion zurückgekehrt; es gibt andere, die dies steuern – diesmal sind es die Agenturen des Marktes, nicht die der Wissenschaften. Kein Wunder also, daß die ehemaligen Wildhüter die anderen als Wilderer betrachten. Einst entschlossen, die »rohen, abergläubischen, unwissenden, bestialischen« traditionellen Lebensweisen zu vernichten, beklagen sie nun die gewaltsame Transformation der »wahren Volkskultur« in eine »Massenkultur«. Die Massenkulturdebatte war die Klage der enteigneten Wildhüter.

Die Zukunft verspricht auch keine Besserung; die Stärke der Marktkräfte wächst weiterhin, ihr Appetit scheint sogar schneller zu wachsen und die Strategie: »wenn Du den Gegner nicht schlagen kannst, lauf zu ihm über« gewinnt bei einem wachsenden Sektor der gebildeten Intellektuellen an Popularität. Selbst diejenigen Bereiche der intellektuellen Domäne, die bislang außerhalb der Reichweite der Marktkräfte waren, scheinen jetzt unter Druck zu geraten. Die Intellektuellen haben einst der ungläubigen Bevölkerung das Bedürfnis nach Bildung und Erziehung vermittelt und den Wert der Information eingeschärft. Aber auch hier verwandelt sich ihr Erfolg in eine Niederlage. Der Markt ist begierig, das

Bedürfnis zu befriedigen und den Wert zu liefern. Mit der neuen (elektronischen) Do-it-yourself-Technologie, die er anbieten kann, wird der Markt eine reiche Ernte einfahren, die sich aus dem allgemeinen Glauben speist, Bildung und Erziehung seien menschliche Pflicht und (jede) Information nützlich. Der Markt wird dabei das erreichen, wofür Intellektuelle umsonst kämpften: er wird die Konsumtion von Information zu einem angenehmen, unterhaltsamen Zeitvertreib machen. Erziehung und Bildung werden eine der vielen Formen der Zerstreuung werden. Gemessen an den ursprünglich von Intellektuellen entwickelten Kriterien werden sie jedoch mit dem Höhepunkt ihrer Popularität den Tiefpunkt ihres Wertes erreichen.

Die hier diskutierten drei Entwicklungen können zu einem großen Teil, wenn auch nicht vollständig, die Ängste, das Gefühl des Deplaziertseins, den Orientierungsverlust erklären, die, wie ich meine, den wirklichen Bezugspunkt des Begriffs »Postmoderne« darstellen. In der Regel neigen Intellektuelle jedoch dazu, ihre eigene gesellschaftliche Situation und die von ihr verursachten Probleme, als eine auf die gesamte Gesellschaft und ihre systemischen und sozialen Probleme zutreffende Situation darzustellen. Die Art, wie man den Übergang von der »Moderne« zur »Postmoderne« darstellt, bildet da keine Ausnahme. Diesmal verstecken sich jedoch diejenigen, die das Problem so artikulieren, nicht mehr so sehr wie früher hinter der Rolle der »organischen Intellektuellen« für andere Klassen; und die Tatsache, daß sie als »organische Intellektuelle für sich selbst« auftreten, liegt entweder offen zutage oder ist leicht zu entdecken. Sowohl die Definitionen der »Moderne« wie die der »Postmoderne« beziehen sich offen auf solche Merkmale der jeweiligen sozialen Institutionen, die eine unmittelbare und entscheidende Bedeutung für den Status, die Rolle und die Strategie von Intellektuellen haben.

Das der »Postmoderne« zugeschriebene Hauptmerkmal ist daher der ewige und irreduzible *Pluralismus* der Kulturen, kommunalen Traditionen, Ideologien »Lebensformen« oder »Sprachspiele« (die Wahl der Dinge, die »plural« sind, wechselt mit der Loyalität zu einer jeweiligen Theorie), bzw. das Bewußtsein eines solchen Pluralismus und seine Anerkennung. Dinge, die in der postmodernen Welt plural sind, können nicht in einer evolutionären Abfolge angeordnet, oder als jeweils rückschrittliche oder fortgeschrittene Entwicklungsstadien betrachtet werden; sie können auch nicht als »richtige« oder »falsche« Lösung gleicher Probleme bewertet werden. Außerhalb des Kontextes einer Kultur, einer Tradition, eines Sprachspiels etc., das es ermöglicht und ihm Bedeutung verleiht, kann kein Wissen beurteilt werden. Deshalb sind keine

Gültigkeitskriterien möglich, die sich »außerhalb eines Kontextes« rechtfertigen könnten. Ohne universelle Maßstäbe besteht das Problem der postmodernen Welt nicht darin, eine überlegene Kultur zu globalisieren, sondern darin, die Kommunikation und das gegenseitige Verständnis zwischen den Kulturen zu sichern.

Von diesem »späteren« Standpunkt aus gesehen, erscheint die »Moderne« im nachhinein als eine Zeit, in der Pluralismus noch nicht von vornherein feststand; oder in der seine Unvergänglichkeit noch nicht hinreichend anerkannt wurde. Deshalb konnte man es erwägen und als gangbare Möglichkeit anstreben, einen die Gemeinwesen übergreifenden Maßstab für Wahrheit, Urteilsvermögen und Geschmack an die Stelle der Vielfalt lokaler, und damit minderwertiger Maßstäbe zu setzen. Der Relativismus des Wissens konnte als Ärgernis und zwar als ein vorübergehendes wahrgenommen werden. Man konnte nach Mitteln suchen – in der Theorie und in der Praxis – den Geist des Relativismus ein für alle mal auszutreiben. Das Ende der Beschränktheit menschlicher Auffassungen schien nahe. Vielleicht hätte das eine Chance sein können – einst real, dann verspielt. Oder es handelte sich von Anfang an um eine Illusion. Im ersten Fall bezeichnet die Postmoderne das Scheitern der Moderne. Im zweiten Fall bedeutet sie einen Schritt nach vorn. In beiden Fällen öffnet sie uns die Augen für die Aussichtslosigkeit des modernen Traums vom Universalismus.

Die Leserinnen und Leser werden bemerken, daß ich die »Moderne« vom Standpunkt und aus der Erfahrung der »Postmoderne« definiere und nicht umgekehrt; alle Versuche so zu tun, als würden wir uns in die entgegengesetzte Richtung bewegen, führen uns in die Irre und erwecken den Glauben, wir seien in der laufenden Debatte mit einer Artikulation der Logik »historischer Prozesse« konfrontiert, statt mit einer Neubewertung der Vergangenheit (einschließlich der Zuschreibung eines »Telos«, dessen sich die Vergangenheit, als sie noch die Gegenwart war, nicht bewußt war). Wenn das Konzept der »Postmoderne« keinen anderen Wert hat, dann zumindest diesen: es versorgt uns mit einem außerhalb liegenden Standpunkt, von dem aus einige Aspekte der Welt, die im Gefolge der Aufklärung und der kapitalistischen Revolution das Licht der Welt erblickten (Aspekte, die nicht sichtbar waren oder denen nur sekundäre Bedeutung beigemessen wurde, als sie von einem Standpunkt innerhalb eines un abgeschlossenen Prozesses wahrgenommen wurden), eine herausragende Bedeutung bekommen und zu Dreh- und Angelpunkten des Diskurses werden können.

Die Leserinnen und Leser werden auch bemerken, daß ich versuche, beide Begriffe des Gegensatzpaares so zu definieren, daß ihre jeweilige

Besonderheit unabhängig wird von der Frage ihrer »Existenz« – also davon, ob es die »konkreten Bedingungen« sind, die sich unterscheiden, oder deren Wahrnehmung. Meiner Ansicht nach ist das hier diskutierte Begriffspaar vor allem (vielleicht ausschließlich) im Zusammenhang mit der Selbstwahrnehmung von Intellektuellen bedeutsam und im Verhältnis zur Art und Weise, in der Intellektuelle ihren sozialen Platz, ihre Aufgabe und ihre Strategie wahrnehmen. Das beeinträchtigt nicht die Bedeutung der Begriffe. Im Gegenteil, soweit es den Zustand der »westlichen Kultur« betrifft, macht die Art und Weise, in der beide Konzepte definiert werden, sie zu den fruchtbarsten Gegensätzen, die artikuliert worden sind, um die Richtung der sozialen Veränderungen in unserer Zeit zu erfassen.

Die mit diesen vagen, aber realen Ängsten einhergehende Stimmungsänderung, die Veränderung des intellektuellen Klimas, des Selbstverständnisses etc., die man mit der These vom »Aufkommen der Postmoderne« zu begreifen sucht, haben weitreichende Konsequenzen für die Strategie der intellektuellen Tätigkeit im allgemeinen – und für die der Soziologie und der Philosophie im besonderen. Sie haben sogar Folgen für die traditionellen Formen, in denen soziale Studien durchgeführt werden. Es gibt nicht die geringste Notwendigkeit, die alten Prozeduren für ungültig zu erklären oder lahmzulegen. Man kann die ganze Idee der »Postmoderne« für Humbug erklären, den Nachruf auf die »Moderne« für verfrüht, die Notwendigkeit, die eigenen Programme neu zu organisieren für inexistent – und stur dorthin gehen, wohin man schon vorher gehen wollte und wohin bereits die Vorfahren gehen wollten. Man kann sagen, es sei nach wie vor eine gültige und die wichtigste Aufgabe, die festen und unerschütterlichen Maßstäbe für wahres Wissen, wahre Interpretation, eine verteidigungswerte Moral, echte Kunst usw. zu finden. Es gibt nichts, was einen daran hindern würde. Im riesigen akademischen Raum ist reichlich Platz für alle möglichen spezialisierten Beschäftigungen, und die Art und Weise, in der solche Beschäftigungen in der Vergangenheit institutionalisiert worden sind, macht sie immun gegen den Druck, der sich nicht in ihr eigenes innerstes System übersetzen läßt; solche Beschäftigungen haben ihre eigene Triebkraft, ihre eigene Dynamik, die lediglich ihrer internen Logik unterworfen ist, sie produzieren was sie produzieren können, statt das, was erfordert ist oder was von ihnen verlangt wird; da sie sich durch ihre eigenen intern verwalteten Erfolgsmaßstäbe legitimieren, können sie sich unendlich reproduzieren. Das trifft vor allem auf Beschäftigungen mit erklärtermaßen philosophischem Charakter zu; mit Ausnahme der Gehälter für die Täter müssen sie nicht von außen mit Ressourcen versorgt werden,

und der Entzug der gesellschaftlichen Anerkennung trifft sie daher weniger.

Selbst wenn ihre Selbstreproduktion gesichert ist, sehen sich die traditionellen Formen des Philosophierens heute jedoch mit Herausforderungen konfrontiert, die auf ihre Interessen zurückwirken müssen. Sie stehen heute unter Druck, ihre erklärten Zwecke zu legitimieren – die (zumindest seit Descartes) im großen und ganzen als selbstverständlich galten. Während nahezu dreier Jahrhunderte war der Relativismus der *malin génie* (böse Geist) der europäischen Philosophie, und jeder, der verdächtigt wurde, seine Doktrin nicht dicht genug dagegen abzuschotten, wurde zur Rechenschaft gezogen und mußte sich gegen Beschuldigungen verteidigen, deren Gräßlichkeit niemand bezweifelte. Jetzt ist der Spieß umgedreht – diejenigen, die nach universellen Maßstäben streben, werden aufgefordert, die kriminelle Natur des Relativismus zu beweisen; sie stehen jetzt unter Druck, ihren Haß auf den Relativismus zu rechtfertigen, und zu widerlegen, daß sie sich des Dogmatismus, Ethnozentrismus, des intellektuellen Imperialismus schuldig gemacht haben – oder was auch immer ihre Tätigkeit vom Standpunkt des Relativismus beinhaltet.

Wer weniger zur Philosophie und statt dessen mehr zu empirischen Varianten der Sozialforschung neigt, ist noch schlechter dran. Die moderne empirische Soziologie entwickelte sich als Antwort auf die Nachfrage des modernen Staates, dessen Ziel die »totale Verwaltung« der Gesellschaft war. Da das Kapital den Rest der Gesellschaft als Arbeit anwandte und der Staat dafür verantwortlich war, daß Kapital und Arbeit immer wieder Warenform annahmen, um so die Fortführung dieser Anwendung abzusichern, brauchte der Staat einen Riesenapparat zur »gesellschaftlichen Steuerung und Regelung« und mußte umfassend mit Experten versorgt werden, die über entsprechende Kenntnisse verfügten. Die Methoden und Fertigkeiten der empirischen Soziologie waren auf diese Nachfrage und auf die sich daraus ergebenden Möglichkeiten ausgerichtet. Die Aufgaben der gesellschaftlichen Steuerung stellten sich auf großer Stufenleiter und entsprechend waren die Finanzmittel, die zu ihrer Durchführung bewilligt wurden. Die Soziologie spezialisierte sich deshalb darauf, Fertigkeiten zu entwickeln, mit denen sich statistische Forschung auf großer Stufenleiter betreiben ließ; Daten über großräumige Entwicklungstrends waren zu sammeln und Mittel zu ersinnen, mit denen solche Trends umzulenken, zu intensivieren oder einzudämmen waren. Einmal institutionalisiert, haben die Fertigkeiten, die den empirischen Soziologen zur Verfügung standen, die von ihnen plan- und durchführbare Forschung definiert. Unabhängig davon, was man sonst noch über diese Forschung sagen kann – sie erfordert jedenfalls immer

riesige Finanzmittel und deshalb eine reiche bürokratische Institution, die bereit ist, sie zur Verfügung zu stellen. Die fortschreitende Trennung von Kapital und Arbeit, die sinkende Bedeutung der Aufgabe, ihre Warenförmigkeit herzustellen, die schrittweise Ersetzung der »Repression« durch »Verführung« als Hauptwaffe der gesellschaftlichen Integration, die Tatsache, daß sich die Verantwortung für die Integration von der Staatsbürokratie auf den Markt verschiebt – all dies bedeutet nichts Gutes für die traditionelle empirische Forschung, da die Staatsbürokratie das Interesse verliert, sie zu finanzieren.

Die allgemein diskutierte »Krise der (empirischen) Soziologie« ist daher echt. Die empirische Soziologie muß sich heute entscheiden, ob sie ein neues soziales Anwendungsfeld für ihre Fertigkeiten suchen oder neue Fertigkeiten entwickeln will. Die Interessen der Staatsbürokratie spitzen sich wahrscheinlich auf die Regelung von »Recht und Gesetz« zu, das heißt auf eine Aufgabe, die selektiv auf den Teil der Bevölkerung gerichtet ist, der nicht durch die Mechanismen der Verführung reglementiert werden kann. Und es gibt private Bürokratien, die für die Organisierung und Steuerung der Verführung verantwortlich sind, die unter Umständen die Fertigkeiten der empirischen Soziologie brauchen können, je nachdem, wie weit diese imstande und willens ist, ihr professionelles Know-How der neuen, noch nicht ganz bemeßbaren Nachfrage anzupassen.

Ich fasse zusammen: wenn die radikalen Deklarationen, die das Ende der Soziologie und der Sozialphilosophie, »wie wir sie kennen« verkünden, als unbegründet erscheinen, so ist die Behauptung, es habe sich nichts Wichtiges geändert und man könne ruhig so weitermachen, als sei nichts geschehen, ebenso wenig überzeugend. Die Form, die Soziologie und Sozialphilosophie im Laufe der jetzt im nachhinein als »Moderne« bezeichneten Ära angenommen haben, wird in diesem Augenblick als eine nie zuvor dagewesene Herausforderung erfahren. Obgleich sie keineswegs zum Untergang verurteilt sind, müssen sie sich den neuen Bedingungen anpassen, um sich selbst zu reproduzieren.

Ich werde mich jetzt jenen schon existierenden oder absehbaren Entwicklungen in der Soziologie zuwenden, die das Neue der Situation (offen oder implizit) einräumen und die Notwendigkeit sehen, Aufgaben und Strategien der Sozialforschung radikal umzuorientieren.

Eine Entwicklung ist schon sehr greifbar. Ihre Richtung wird in der stetig sich ausbreitenden Assimilierung der Heideggerschen, Wittgensteinschen, Gadammerschen und anderer »hermeneutischer« Themen und Inspirationen deutlich. Diese Entwicklung verweist auf eine Richtung

in der Soziologie, deren Fähigkeit vor allem die Interpretation ist. Jede artikulierbare Erfahrung, die Objekt der Sozialforschung werden kann, ist eingebettet in ihre eigene »Lebenswelt«, »kommunale Tradition«, »positive Ideologie«, »Lebensform«, in ihr eigenes »Sprachspiel«. Die Namen für dieses »etwas«, in das die Erfahrung eingebettet ist, sind zahlreich und unterschiedlich, was aber wirklich zählt, sind nicht die Namen, sondern der diesem »etwas« innewohnende Pluralismus, den alle diese Namen mehr als alles andere betonen. Daher gibt es *viele* »Lebenswelten«, *viele* »Traditionen«, und *viele* »Sprachspiele«. Es ist kein externer Standpunkt in Sicht, der diese Vielfalt reduzieren könnte. Die einzige vernünftige kognitive Strategie ist daher am besten in der Idee der »dichten Beschreibung« von Geertz (1994) ausgedrückt: Die Bedeutung der fremden Erfahrung wiedergewinnen, indem man die Tradition (Lebensform, Lebensweise usw.) auslotet, aus der sie besteht und sie dann mit dem kleinstmöglichen Verlust in eine Form übersetzt, die sich der eigenen Tradition (Lebensform, Lebensweise usw.) anpassen läßt. Statt zu bekehren, was die Aufgabe einer Begegnung zwischen den Kulturen im Kontext der »orthodoxen« Sozialwissenschaft gewesen wäre, erwartet man eine »Bereicherung« der eigenen Tradition, da man andere, bislang unzugängliche Erfahrungen in sie aufnimmt. Das ist die Bedeutung, welche die »interpretierende Soziologie« dieser Tätigkeit verleiht.

Als Interpreten sind die Soziologen nicht länger damit beschäftigt, die »Wahrheit« der Erfahrung zu ermitteln, die sie interpretieren – und daher kann das Prinzip der »ethnomethodologischen Indifferenz« sich aus der schockierenden Häresie, das es einst war, in eine neue Orthodoxie verwandeln. Die einzige professionelle Sorge, welche die in Interpreten verwandelten Soziologen umtreibt, ist die Richtigkeit der Interpretation; hier erwerben sie wieder berufliche Referenzen als Experten (das heißt als Besitzer von Fertigkeiten, die dem Laien und der ungebildeten Öffentlichkeit nicht zugänglich sind). Nimmt man an, die Welt sei irreduzibel pluralistisch, dann besteht das Hauptproblem darin, die Botschaften einander kommunizierbar zu machen. Am meisten gefordert ist dabei Sachverstand in bezug auf die Regeln der korrekten Interpretation. Er wird auch von solchen Mächten dringend gebraucht, die nicht mehr an einer totalen Beherrschung interessiert sind und keine universalistischen Ambitionen unterhalten; um des schieren Überlebens willen, brauchen sie jedoch diesen Sachverstand. Der potentielle Nutzen ist also sicher; die Nutzer sind es weniger – aber man kann hoffen, sie zu finden.

Wie alle Positionen, hat auch diese ihr radikales Extrem. Die Annahme eines Pluralismus hat nicht unbedingt das Interesse an einer Interpretation

oder Übersetzung zur Folge, noch produziert sie überhaupt notwendig irgendeine »soziale Dienstleistung«, welche die Soziologie anbieten kann. Die Befreiung von der oft schweren Bürde der sozialen Pflicht, die die Soziologie zu tragen hatte, kann von einigen als Erleichterung erlebt werden – als der Beginn einer wahren Freiheit intellektueller Tätigkeit. Es handelt sich tatsächlich um den Beginn einer Freiheit, allerdings einer Freiheit, die mit Bedeutungslosigkeit gekoppelt ist: Der Preis für die Freiheit *von* lästiger und aufdringlicher Einmischung von seiten der maßgeblichen Stellen, ist der Verzicht auf die Freiheit, ihre Handlungen und deren Ergebnisse zu beeinflussen. Wenn es egal ist, was die Soziologie tut, dann kann sie tun, was sie will. Das ist eine verlockende Versuchung: vollkommen in den eigenen spezialisierten Diskurs abzutauchen, in dem man sich angenehm zu Hause fühlt, die subtilen Unterschiede und Differenzen zu genießen, die ein solcher Diskurs erfordert und möglich macht, das Desinteresse der eigenen Absichten als Zeichen ihres überlegenen Werts zu betrachten, stolz darauf zu sein, allen Widrigkeiten zum Trotz am Leben zu bleiben, eine kostbare Anstrengung, für die der Rest des verseuchten oder korrumpierten Teils der Welt (vorläufig, würde man hinzufügen, den Trost der Hoffnung suchend) keine Verwendung hat. Es ist das eigene Gemeinwesen, die eigene Tradition, Lebensform usw. die zuallererst Loyalität fordert; wie klein sie auch sein mag, sie ist der einzige Ort, an dem man versuchen kann, die dem Diskurs innewohnenden Werte zu pflegen, zu kultivieren – und zu genießen. Schließlich erlaubt es die mit der Postmoderne aufgekommene Einsicht in die Nutzlosigkeit der universellen Maßstäbe, den selbstzentrierten Interessen, jede Kritik von außen auf die leichte Schulter zu nehmen. Nichts kann einen davon abhalten, dem soziologischen Äquivalent von *l'art pour l'art* so nahe wie möglich zu kommen (der Zyniker würde anmerken: nichts außer der nächsten Runde von Sparmaßnahmen im Wissenschaftsetat).

Die zwei bislang diskutierten Strategien für Soziologie und Sozialphilosophie sind – jeweils auf ihre Weise – innerlich konsistent und gangbar. Von innen her betrachtet, erscheinen sei beide unanfechtbar. Betrachtet man ihre institutionelle Verfestigung, haben sie durchaus eine gute Überlebenschance und die Möglichkeit praktisch endloser Selbstreproduktion (wieder abgesehen von den Umständen, die der Zyniker anführte). Jede geäußerte Kritik kommt von außen und wird deshalb den Insidern wenig imponieren.

Eine solche Kritik müßte ihre Loyalität zu Zielen bekennen, die die Insider nicht teilen müssen. Diese hätten zudem allen Grund, das von jener ins Feld zu führende Verständnis der Rolle von Soziologie zurückzuweisen

Gibt es eine postmoderne Soziologie?

und nicht den geringsten, es zu ihrem eigenen zu machen. Die Kritik müßte insbesondere ihre eigene Wertpräferenz erklären, die sich vor allem durch die *gesellschaftliche Relevanz* auszeichnete, die sie dem soziologischen Diskurs zuweist.

Mit anderen Worten, die hier gemeinte Kritik wird nur mit dem Ziel geäußert werden, die Hoffnungen und Ambitionen des Zeitalters der Moderne in dem der Postmoderne zu bewahren. Diese Hoffnungen und Ambitionen beziehen sich auf die Möglichkeit einer vernunftgeleiteten Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen; einer Verbesserung, die sich in letzter Instanz am Grad messen läßt, in dem die Menschen sich emanzipieren können. Was immer daraus geworden ist, in der Moderne ging es darum, die menschliche Autonomie zu erweitern, aber nicht eine Autonomie, die angesichts fehlender Solidarität in Einsamkeit endet; es ging um eine gesteigerte Intensität menschlicher Solidarität, aber nicht um eine Solidarität, die angesichts fehlender Autonomie in Unterdrückung endet. Die alternative Strategie für eine postmoderne Soziologie müßte davon ausgehen, daß dieses doppelte Bestreben der Moderne nach wie vor eine gangbare Möglichkeit ist, und eine, die es mit Sicherheit wert ist, gefördert zu werden.

Eine Strategie, die sich weigert, ihren modernen (»prä-postmodernen«?) Überzeugungen abzuschwören, wird zu einer »postmodernen«, wenn sie ihre Voraussetzungen offen als Annahmen anerkennt; im typisch postmodernen Stil bezieht sie sich auf Werte, statt auf Gesetze; auf ~~Annahmen~~, statt auf Grundlagen; auf Zwecke, statt auf eine »Grund-erkenntnis«. Und sie ist entschlossen, ohne die Bequemlichkeit auszukommen, die sie einst aus dem Glauben bezog, die »Geschichte sei auf ihrer Seite«, und die Unvermeidlichkeit ihres letztlichen Erfolgs sei im voraus durch die ehernen Gesetze der Natur garantiert (ein Pleonasmus: »Natur« *ist* gleichbedeutend mit ehernen Gesetzen).

Ansonsten gibt es keinen scharfen Kontinuitätsbruch. Allerdings findet eine bedeutende Verschiebung des Schwergewichts statt. Die »verbessernde« Strategie der Sozialwissenschaften, wie sie in der Ära der Moderne historisch geformt wurde, hatte zwei Seiten. Eine war den allumfassenden Ambitionen des modernen Staates zugewandt; der Staat, der über genügend Ressourcen und guten Willen verfügte, um der unvollkommenen Realität den Entwurf einer vollkommenen Gesellschaft aufzudrücken, mußte mit zuverlässigem Wissen über die das menschliche Verhalten bestimmenden Gesetze versorgt werden und mit den nötigen wirkungsvollen Fertigkeiten, mit denen ein Verhalten hervorgebracht werden konnte, das den modernen Ambitionen angepaßt war. Die andere Seite war eben jenen Menschen zugewandt, die die Moderne zu

emanzipieren sich vorgenommen hatte. Männer und Frauen sollten mit zuverlässigem Wissen versorgt werden über die Art und Weise, wie die Gesellschaft funktionierte, damit sie ihr Leben bewußt und rational führen konnten, und damit die ihr Handeln wirksam machenden, aber es zugleich einschränkenden Kausalketten, sichtbar und damit im Prinzip der Kontrolle zugänglich wurden. Anders gesagt: die »verbessernde« Strategie, um die es hier ging, produzierte zweierlei Wissen. Eines zielte auf die Rationalisierung der staatlichen (allgemeiner, der gesellschaftlichen) Macht; das andere auf die Rationalisierung des individuellen Verhaltens.

Je nach Zeit und Ort stand entweder der eine oder der andere Wissenstyp im Zentrum des soziologischen Diskurses. Beide waren in jedem Moment gegenwärtig und mußten es sein, aufgrund der unvermeidlichen Ambiguität in der Anwendung jeglicher Information über die soziale Realität. Diese Ambiguität erklärt, warum die Beziehungen zwischen den Sozialwissenschaften und den maßgeblichen Stellen bestenfalls als Haßliebe zu bezeichnen sind, und warum selbst in Zeiten rückhaltloser Kooperation immer mehr als nur eine Spur von Mißtrauen in der Haltung des Staates gegenüber dem soziologischen Diskurs zu finden war; die Männer der Politik nahmen nicht ohne Grund an, ein solcher Diskurs könne die hierarchische Ordnung, die er mit der einen Hand aufzubauen half, mit der anderen unterminieren.

In der postmodernen Version der alten Strategie scheint sich jedoch die Balance zwischen den beiden Wissenstypen zu verschieben. Auf eine der Bedingungen, die eine solche Verschiebung wahrscheinlich macht, wurde bereits hingewiesen: Bis auf ein Interesse an ganz eng begrenztem Fachwissen ist die staatliche Nachfrage nach soziologischem Expertentum versiegt; keine großen Entwürfe mehr, keine kulturellen Kreuzzüge, keine Nachfrage nach legitimierenden Ansichten, und kein Bedarf an Modellen für eine zentral verwaltete rationale Gesellschaft. Und die schon außerordentlich große Wirkung dieses Faktors hat sich noch weiter verstärkt, seitdem nach und nach die Hoffnung begraben worden ist, die rationale Gesellschaft habe sich deshalb nicht realisieren lassen, weil die Verwalter des sozialen Prozesses zu schwach gewesen sind, und ein anderes »historisches Subjekt« werde die Dinge noch ins rechte Lot bringen. Kurz: der Glaube an ein historisches Subjekt, das auf seine Chance wartet, die Dinge zu übernehmen und mit Hilfe der staatlichen Druckmittel das Versprechen der Moderne zu erfüllen – dieser Glaube ist so gut wie verschwunden. Damit ist der erste der beiden Wissenstypen, die der moderne soziologische Diskurs herzustellen pflegte, ohne einen erkennbaren Adressaten, nur noch möglich

oder potentiell vorhanden. Es kann sein, daß er noch benutzt wird: Immerhin gibt es nicht wenige mächtige Bürokratien, die einen guten Rat brauchen könnten, wie man Menschen dazu bringt, sich anders, mehr nach dem Geschmack solcher Bürokratien, zu verhalten. Und sicherlich werden sie Experten finden, die darauf brennen, solchen Rat anzubieten. Wir haben solch eine Möglichkeit im Zusammenhang mit den Strategien diskutiert, die sich weigern zuzugeben, daß die »Postmoderne« eine neue Situation darstellt, die nach einem Überdenken und einer Anpassung der traditionellen Aufgaben und Strategien verlangt. Für die Strategie, die auf die Bewahrung der modernen Hoffnungen und Ambitionen unter den neuen Bedingungen der Postmoderne zielt, ist die Frage, *wer* das Verwaltungswissen zu welchem *Zweck* nutzt nicht unwichtig. Sie würde solches Wissen nur für nützlich halten, wenn es in den Händen eines wirklich oder vermeintlich vernunftgeleiteten Subjekts wäre. Vom Standpunkt der politischen Macht sind alle diese Überlegungen ohnehin gegenstandslos. Da der Staat das Interesse verloren hat, selbst soziologisches Wissen anzuwenden, wird er geneigt sein, den gesamten soziologischen Diskurs mit seiner traditionellen zweiten Seite zu identifizieren und ihn deshalb als eine eindeutig subversive Kraft betrachten, als Problem, statt als Lösung.

Das erwartete Verhalten des Staates wird wie eine sich selbst bestätigende Prophezeiung wirken; da die Ressourcen und Einrichtungen, ohne die der erste Wissenstyp nicht produziert werden kann, zurückgeschraubt werden, wird der soziologische Diskurs noch weiter in Richtung auf den zweiten Wissenstyp gedrängt. Das wird jedoch nur eine Tendenz verstärken, die durch andere Faktoren in Gang gesetzt worden ist. Darunter die unvermeidliche Folge der um sich greifenden Ernüchterung, was die Rolle der gesellschaftlichen Administration als Trägerin der Emanzipation betrifft: die Aufmerksamkeit verschiebt sich auf die Art von Wissen, das die einzelnen Menschen nutzen können, um ihre Sphäre der Autonomie und Solidarität zu erweitern. Mehr und mehr sieht es so aus, als sei dies die letzte Chance für die Emanzipation.

Bislang haben wir die »Pushfaktoren« diskutiert. Es gibt jedoch auch wirksame »Pullfaktoren« hinter dieser Verschiebung: die Einsicht, daß die Aufgabe, Männer und Frauen mit der »soziologischen Phantasie« zu versorgen, die C.W. Mills (1959) vor Jahren eingeklagt hat, nie so wichtig war wie jetzt, unter den Bedingungen der Postmoderne. Die Emanzipation des Kapitals von der Arbeit ermöglicht die Emanzipation des Staates von der Legitimation; und das bedeutet auf lange Sicht eine schrittweise Aushöhlung demokratischer Institutionen und der Substanz demokratischer Politik (denn die Reproduktion von Legitimation war

eine der wichtigsten historischen Funktionen der politischen Demokratie). Im Gegensatz zur Aufgabe, die Gesellschaftsmitglieder als Produzenten zu reproduzieren, erweitert ihre Reproduktion als Konsumentinnen und Konsumenten nicht notwendigerweise den politischen Staat und beinhaltet deshalb nicht die Notwendigkeit, sie als Bürgerinnen und Bürger zu reproduzieren. Der »systemische« Bedarf an politischer Demokratie wird dadurch unterhöhlt und daher ist kein Verlaß darauf, daß die politische Subjekthaftigkeit von Männern und Frauen als Bürger und Bürgerinnen sich über die zentripetalen Effekte reproduziert, den die Bemühungen des Staates, sich zu legitimieren, hervorrufen. Auch die anderen Faktoren, die eine solche Reproduktion unterstützen könnten, erscheinen zunehmend weniger zuverlässig, wenn man die Neigung berücksichtigt, politische Konflikte in die nicht-politische und demokratisch nicht rechenschaftspflichtige Marktsphäre zu verschieben und die Tendenz, die »Schaffung von Bedürfnissen« als Hauptmethode der Systemreproduktion an die Stelle der »normativen Regulierung« zu setzen (außer für den Teil der Gesellschaft, die der Markt weder assimilieren kann noch will). Wenn diese Tendenzen zutreffen, dann reicht ein Wissen, das es den Individuen ermöglicht, zu verstehen wie die Gesellschaft funktioniert, vielleicht nicht aus, um die Folgen aufzufangen, aber es scheint das beste zu sein, was Männer und Frauen noch gewinnen können.

Das führt uns auf ein ganz und gar nicht unbekanntes Gebiet, manche würden es als traditionell bezeichnen. Die dritte vorstellbare Strategie der Soziologie unter postmodernen Bedingungen würde sich auf das konzentrieren, was während ihrer ganzen Geschichte im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit stand: darauf, das Undurchsichtige durchsichtig zu machen, die Verbindungen zwischen sichtbaren Biographien und unsichtbaren sozialen Prozessen aufzudecken, zu verstehen, wie die Gesellschaft funktioniert, um, wenn möglich, dafür zu sorgen, daß sie auf eine »emanzipatorischere« Weise funktioniert. Es handelt sich jetzt lediglich um eine neue und andere Gesellschaft, als um diejenige, die den soziologischen Diskurs ausgelöst hat. »Sich auf das gleiche zu konzentrieren« bedeutet deshalb, sich auf neue Probleme und neue Aufgaben zu konzentrieren.

Meine These ist, daß eine Soziologie, die entschlossen ist, die *modernen* Fragestellungen unter *postmodernen* Bedingungen weiter zu bearbeiten, sich nicht durch neue Verfahren oder neue Zielsetzungen der soziologischen Tätigkeit auszeichnen würde, wie andere postmoderne Strategien meinen, sondern durch einen neuen Forschungsgegenstand. Dieser Strategie kommt es darauf an, daß die Gesellschaft (ihr Gegenstand)

sich verändert hat; sie räumt nicht unbedingt ein, daß ihre früheren Absichten fehlgeleitet und vergeblich waren und sieht im Verzicht auf die alte Art, Soziologie zu betreiben und in der »Entdeckung« von neuen Weisen, dies zu tun, nicht das Neue der Situation. Um eine Soziologie zu beschreiben, welche die hier diskutierte Strategie verfolgt, würde man zum Beispiel von einer Soziologie der »Post-Vollbeschäftigung« sprechen, oder von einer »Soziologie der Konsumgesellschaft« statt von einer »Post-Wittgenstein«- oder »Post-Gadamer«-Soziologie. Anders gesagt, diese Strategie verweist auf eine Soziologie der Postmoderne statt auf eine postmoderne Soziologie.

Es gibt eine Reihe spezifisch »postmoderner« Phänomene, die darauf warten, von der Soziologie erforscht zu werden. Da ist der Prozeß der beschleunigten Emanzipation des Kapitals von der Arbeit: statt sie als Produzenten zu verwenden, verwendet das Kapital den Rest der Gesellschaft als Konsumenten. Das bedeutet wiederum, daß die Aufgabe, die vom Kapital beherrschte Gesellschaft zu reproduzieren, nicht wie zuvor darin besteht, »die Arbeit immer wieder in die Warenform zu pressen« und daß die Nicht-Produzenten von heute nicht die »Reservearmee« sind, die man hegen und pflegen muß, damit sie wieder auf den Arbeitsmarkt zurückkönnen. Dieser entscheidende Faktor ihres Lebens ist weder ihnen, noch ihren politischen Vertretern, noch den Soziologen bewußt, die sie erforschen. Er wird zugedeckt durch die historische Erinnerung an eine Gesellschaft, die es nicht mehr gibt und die nicht wiederkehren wird. Die neuen Armen sind weder sozial, noch kulturell, noch systematisch mit den alten Armen vergleichbar: die heutige »Depression«, die sich in massiver und stabiler Arbeitslosigkeit ausdrückt, ist keine spätere Ausgabe der 1930er Depression (man hört, daß die Armen ihre Arbeit verlieren, aber man hört nicht, daß die Reichen aus den Fenstern springen). Die zweite Version einer Gesellschaft der »zwei Nationen« kann nicht wirklich verstanden werden, wenn man sie in das Modell der ersten Version preßt.

Diese zweite Version wird konstituiert durch den Gegensatz zwischen »Verführung« und »Repression« als Mittel der sozialen Kontrolle, der Integration und der Reproduktion von Herrschaft. Verführung basiert auf der »Marktabhängigkeit«: auf der Ersetzung früherer Lebensfähigkeiten durch neue, die ohne die Vermittlung des Marktes nicht sinnvoll eingesetzt werden können; auf der Verschiebung von Unzufriedenheit und Konflikten aus der Sphäre des politischen Kampfes in die Sphäre der Waren und der Unterhaltung; auf der entsprechenden Umlenkung der Bedürfnisse nach Rationalität und Sicherheit; und auf der wachsenden Allseitigkeit der marktzentrierten Welt, die es ihr ermöglicht, die

Gesamtheit der Lebenspraxen zu umfassen und die anderen Aspekte des Systemkontextes unsichtbar zu machen und subjektiv irrelevant erscheinen zu lassen. Das zweite Integrationsmittel basiert auf einer bis zum extrem getriebenen normativen Regulierung, einer immer stärkeren Durchdringung der »privaten« Sphäre, die den Objekten dieser Regulierung die Möglichkeit nimmt, als autonome Subjekte zu handeln. Es ist wichtig zu wissen, wie diese beiden Mittel der sozialen Kontrolle sich verbinden und sich gegenseitig stützen; und welche Auswirkungen diese Dualität auf die Entwicklung der politischen Macht, auf die demokratischen Institutionen und auf die Zivität¹⁸ haben kann.

Es ist anzunehmen – vorbehaltlich weiterer Forschungen –, daß die Kontrolle durch Repression Autonomie und Solidarität zerstört, während die Kontrolle durch Verführung vermarktbar Mittel erzeugt, beide zu verfolgen (oder sogar zu verwirklichen). Der durch das Streben nach Autonomie und Solidarität ausgeübte Druck wird dadurch von der politischen Sphäre genommen und gleichzeitig werden beide für die Reproduktion der kapitalistischen Herrschaft eingesetzt. Diese entgegengesetzten Strategien, die den Horizont und die Richtung der Lebensstrategien in der postmodernen Gesellschaft bestimmen, neutralisieren so die möglichen Gefahren für die systemische Reproduktion, die aus den unbefriedigten Bedürfnissen nach Autonomie und Solidarität entstehen könnten.

Diese Alternativen müssen deshalb von jeder Soziologie untersucht werden, die ernsthaft daran interessiert ist, das Phänomen der Postmoderne in den Griff zu bekommen. Im Bewußtsein der postmodernen Bedingungen, die sie erforscht, wird eine solche Soziologie nicht vorgeben, ihr Anliegen, wie sachverständig sie es auch verfolgt, werde ihr den zentralen Platz im »historischen Prozeß« gewährleisten, den sie einst erstrebte. Im Gegenteil, die oben skizzierte Problematik wird diejenigen, die Gesetz und Ordnung regeln, eher ärgern als ködern; sie wird den Verführten unverständlich und den Unterdrückten verlockend, aber nebulös erscheinen. Eine Soziologie, die entschlossen ist, diesen Weg zu gehen, muß sich auf die unangenehme Situation vorbereiten, unpopulär zu sein. Die Alternative ist jedoch die Bedeutungslosigkeit. Das ist wohl die Entscheidung, vor der die Soziologie im Zeitalter der Postmoderne steht.

18 Der Begriff ist eine Wortschöpfung zur Übersetzung des Begriffs »citizenship«, weil es im Deutschen nur die Möglichkeit gibt, von Bürgerschaft oder Staatsbürgerschaft zu sprechen. Bürgerschaft bezieht sich sowohl auf demokratische Teilhabe wie auf die Besitzverhältnisse, Staatsbürgerschaft verknüpft die demokratische Teilhabe mit der Nationalität. Eine Trennung von beiden ist Gegenstand der neueren Diskussionen über citizenship. Zivität ist dem lateinischen »civitas« entlehnt, dessen Hauptbedeutungen – Bürgerrechte und Bürgerschaft – auf »civis«, den Bürger verweisen, die in der Stadt Rom im Besitz der Bürgerrechte waren. Anm. d.Ü.

Fünftes Kapitel

Philosophische Verwandtschaften der postmodernen Soziologie

Die Diskussion über das Verhältnis zwischen Soziologie und Philosophie ist soziologisch so verständlich wie sie philosophisch fruchtlos ist.

Betrachtet man sie vom soziologischen Standpunkt aus, läßt sich die Debatte leicht als Ausdruck des natürlichen Interesses an Grenzziehungen begreifen: zwei intellektuelle Traditionen, zwei offene diskursive Formationen, die voneinander zehren, sich voneinander nähren, ineinander verschlungen sind und eine gemeinsame Geschichte durchleben, müssen ihre gefährdete institutionelle Autonomie innerhalb einer akademischen Welt schützen, in der abgesonderte Abteilungen und Spezialisierungen vorherrschen. Die Leidenschaft und Härte des Kampfes widerspiegelt die Unerreichbarkeit des Ziels; die zwei diskursiven Formationen widerstehen standhaft den administrativen Versuchen, sie zu trennen und sie überleben nur, solange die künstlich errichteten Dämme zu niedrig und zu durchlässig sind, um Überflutungen standzuhalten. Es ist nützlich, sich die zwei Diskurse als zwei Strudel in einem Fluß vorzustellen. Die gleiche Flüssigkeit fließt unaufhörlich durch sie hindurch; die Strudel existieren nur als Leitsysteme. Um ihre jeweilige Identität zu wahren, müssen beide beständig neue Materie aufnehmen und die verarbeitete herauslassen.

Betrachtet man sie vom philosophischen Standpunkt aus, enthüllt die Debatte ihre Fruchtlosigkeit. Philosophisch ergibt sie nur einen Sinn, wenn kontrafaktisch unterstellt wird, die institutionelle Trennung habe tatsächlich zu einer grundlegenden Spaltung des Gegenstandes geführt (oder noch irreführender, sie habe sie »ausgedrückt«); und wenn unterstellt wird, die institutionellen Grenzen, die – jeweils – die Integrität der Philosophie und der Soziologie gegen äußere Eindringlinge schützen, grenzten innerlich einheitliche Entitäten voneinander ab. Mit anderen Worten, in der allgemeinen Form, in der sie normalerweise in Erscheinung tritt, ergibt die Debatte nur einen Sinn, wenn man stillschweigend akzeptiert, daß Philosophie und Soziologie zwei getrennte und integrierte abgeschlossen Ganzheiten sind, die vertragsmäßige Übereinkünfte

erzielen, Kompromisse aushandeln oder sich gegenseitig den Krieg erklären können. Das ist jedoch offenkundig nicht der Fall. Die Trennung zwischen Philosophie und Soziologie als Modi intellektueller Aktivität hat nicht die leiseste Ähnlichkeit mit der strengen Trennung der akademischen Fachbereiche Philosophie und Soziologie, wie sie durch eingesezte Kommissionen und Berufsstände bewacht wird. Als intellektuelle Aktivitäten sind weder Philosophie noch Soziologie soweit integriert, daß sie sich als homogene Subjekte, die sich jeweils durch ein spezifisches Profil und einen spezifischen Zweck auszeichnen, gegenüberreten könnten.

Im folgenden will ich mich mit dem letzten Punkt befassen. Die Entscheidung ist nicht zufällig: die postmoderne Ära, die ich hier als die Ära der Neubewertung der Moderne verstehen will (und als eine nachträgliche *Verdichtung* der modernen Lebensweise zu einem »Projekt der Moderne«, in dessen Verlauf die diesem Projekt unterstellten Absichten und die ihm zugeschriebenen Konsequenzen einer Überprüfung unterzogen werden), hat ihre Aufmerksamkeit auf die inneren Risse konzentriert, die in erstaunlich vergleichbarer Weise sowohl durch den Körper der Philosophie als auch durch den der Soziologie hindurchgehen. Obgleich es oft so dargestellt wird, als trenne der Riß *moderne* und *postmoderne* Mentalitäten (Haltungen, Standpunkte, Denkweisen), läßt man sich auf einen unproduktiven und letztlich überflüssigen Streit ein, wenn man die beiden philosophischen und soziologischen Formen so behandelt, als stünden sie in einem Verhältnis historischer Abfolge zueinander: man könnte sofort zeigen, daß »postmoderne« Praxen leicht weit bis ins Zentrum der modernen Ära zurückverfolgt werden können, während das Aufkommen der Postmoderne nicht heißen muß, alle typisch »modernen« Formen philosophischer und soziologischer Praxis würden ersetzt und schickten sich an, die Bühne für immer zu verlassen. Die behauptete historische Abfolge ist eine Illusion, die dadurch genährt wird, daß die selbstbewußte postmoderne Philosophie und Soziologie einen »Anderen« konstruieren, der »der Vergangenheit« angehört und den man überwinden und hinter sich lassen muß (ein Versuch, Hegemonie zu erlangen mit dem bewährten Mittel, eine räumliche Beziehung zu verzeitlichen, räumliche Koexistenz durch zeitliche Hierarchie zu ersetzen, ähnlich wie wenn man fremde Kulturen »primitivisiert«).

Ich denke, man kann die beiden unterschiedlichen und alternativen philosophischen und soziologischen Praxen, die seit kurzem als »modern« und »postmodern« klassifiziert werden, am besten als *gesetzge-*

»*bend* und *interpretierend* beschreiben (vgl. Kapitel 1 in diesem Band und Bauman 1987). Wir beobachten heute erstens, wie die interpretierende Form unter den philosophischen und soziologischen Praxen an Gewicht gewinnt und zweitens, wie die Kampfbereitschaft ihrer an vorderster Front stehenden Praktiker zunimmt, mit dem Ziel, die Alternative entweder als überholt oder als von Anfang an fehlgeleitet auszuschließen.

Die Politik der gesetzgebenden Vernunft

Der Philosoph, so betonte Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁹, »ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft« (B 867). Die Aufgabe der Vernunft als deren erster Vertreter der Philosoph handelt, besteht darin, »einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne« (A XI). Die Idee der »Gesetzgebung« des Philosophen wird »allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen« und sie allein lehrt uns, »was Philosophie, nach diesem Weltbegriffe für || systematische Einheit aus dem Standpunkte der Zwecke vorschreibe.« »(teleologia rationis humanae)« (B 867).

Philosophie kann nur eine gesetzgebende Macht sein; es ist die Aufgabe guter Philosophie und der richtigen Metaphysik, den Menschen zu dienen, die fordern, »daß ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen... solle« (B 859). »Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen.« (B 860) Die Erkenntnis, die den gemeinen Verstand übersteigt, der aus bloßen Meinungen und bloßem Glauben besteht (»*Meinen* ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten;« *Glaube* ist die unzuverlässigste Art von Urteil, ein Fürwahrhalten, das »für objektiv unzureichend gehalten« wird und nur »subjektiv zureichend« ist [B 850]), konnte und sollte »euch nur von den Philosophen entdeckt werden« (B 859). In der Erfüllung dieser Aufgabe wäre die Metaphysik »die Vollendung aller *Kultur* der menschlichen Vernunft« (B 878); sie wird jene Vernunft aus dem rohen und ungeordneten Zustand, in dem sie sich von Natur befindet, auf die Höhe eines geordneten Systems erheben.

¹⁹ Alle Kantzitate stammen aus der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe von 1930, nach der Auflage von 1956. Platon ist hier nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher zitiert, aus Platon, *sämtliche Werke*, Bd. III, Reinbek bei Hamburg 1958. A.d.Ü.

Die Metaphysik wird angerufen, die harmonische Vervollkommnung des Denkens zu *kultivieren*. Ihr Amt ist

»...das Zensoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert, und dessen mutige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.« (B 879)

Über das menschliche Glück zu richten, ist das Vorrecht und die Pflicht des Philosophen. Kant wiederholt hier nur die jahrhundertealte Tradition der Weisen, die spätestens bei Platon ihren Ursprung hat. Im Siebten Buch von Platons *Politeia* gibt Sokrates Glaukon den Rat, er müsse, sobald er das Reich der »wahren Philosophie« besucht habe und so »zum wirklichen Sein« emporgestiegen sei (>einer Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden [die Auffahrt] antritt«) (Pol. 521c) zu denen zurückkehren, die ihm nicht auf die Reise gefolgt seien (Weise, die von ihrer Eskapade in die Welt der ewigen Wahrheiten nicht zurückkehren, sind ebenso im Unrecht wie die gemeinen Männer und Frauen, die diese Reise nie angetreten haben; zudem machen sie sich des Verbrechens schuldig, eine Gelegenheit versäumt, und eine Pflicht nicht erfüllt zu haben). Dann wird er »tausendmal besser sehen als die dortigen« (ebd. 520c) – und dieser Vorteil wird ihm das Recht geben und die Verpflichtung auferlegen, Urteile zu fällen und Gehorsam gegenüber der Wahrheit zu erzwingen. Man muß die Pflicht des Philosophen verkünden, »für die anderen Sorge zu tragen und sie in Obhut zu halten« (ebd. 520a).

»Uns also, den Gründern der Stadt (...), liegt ob, die trefflichsten Naturen unter unseren Bewohnern zu nötigen, daß sie zu jener Kenntnis zu gelangen suchen, welche wir im vorigen als die größte aufstellten: nämlich das Gute zu sehen und die Reise aufwärts dahin anzutreten; aber wenn sie dort oben zur Genüge geschaut haben, darf man ihnen nicht erlauben, was ihnen jetzt erlaubt wird.« (519c d)

»So ist es glaublicher, daß seine Wahrheit (des schwierigen Streitpunktes, d. Übers.) von wenigen gefunden werden konnte als von vielen.« (Descartes 1979: 9) – erklärte Descartes in der dritten der *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Die Wahrheit zu erkennen, sie mit solcher Gewißheit zu kennen, daß man den Gegenströmungen der vulgären Erfahrung trotzen und gegenüber den Versuchungen niedriger, parteiischer Interessen immun bleiben kann, ist genau die Eigenschaft, die die Wenigen vor den Vielen auszeichnet – und sie über die Menge erhebt. Die Gesetze der Vernunft zu erlassen und durchzusetzen ist die *Bürde* jener Wenigen, die die Wahrheit kennen, der Philosophen. Sie sind berufen, die Aufgabe zu erfüllen, ohne die das Glück der Vielen

niemals erreichbar sein wird. Die Aufgabe erfordert manchmal einen gütigen und wohlwollenden Lehrer; zu einem anderen Zeitpunkt gebietet sie die strenge Hand eines harten und unnachgiebigen Wächters. Unabhängig davon, zu welchen Handlungen der Philosoph gezwungen sein wird, ein Element wird – muß – konstant bleiben: das unangefochtene Vorrecht des Philosophen, zu entscheiden zwischen Wahrheit und Irrtum, gut und schlecht, richtig und falsch; und somit seine Befugnis, zu urteilen und seine Autorität, Gehorsam gegenüber diesem Urteil zu erzwingen. Kant hatte wenig Zweifel, was die Natur einer solchen Aufgabe anging; um sie zu erklären, griff er häufig zu Metaphern aus dem Vokabular der Macht. Metaphysik war »die Königin«, deren »Herrschaft« unter »der Verwaltung von Dogmatikern zu despotisch werden konnte, aber immer noch unverzichtbar blieb«, um die »Nomaden« in Schach zu halten, die »allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen« und deshalb »von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung« zertrennten (A VIII). Der spezifische Dienst, zu dem die Metaphysik angerufen wird, ist die Kritik der Vernunft:

»Diesem Dienste der Kritik den *positiven* Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne.« (BXXV)

Man könnte leicht versucht sein, diese oder ähnliche Bilder, die aus der Rhetorik der Macht entlehnt sind, als absehbaren Bestandteil aller *Protreptik* herunterzuspielen – die übliche feierliche Präambel vor philosophischen Abhandlungen sollte die potentiellen Leser und besonders die mächtigen und begüterten unter ihnen, auf den Gegenstand einstimmen. Aber die Fürsprache für die *gesetzgebende* Vernunft richtete sich an eine besondere Art von Leser und daher mußte die Sprache, in der die Bitte um Aufmerksamkeit abgefaßt war, einem solchen Leser vertraut sein und mit seinen Bedürfnissen in Einklang stehen. Dieser Leser war zuerst und vor allem die jeweilige Regierung, man wandte sich an den Despoten und bot ihm Aufklärung an – ein Mittel, mit dem er seine erklärten Absichten wirkungsvoller umsetzen konnte. Wie die irdischen Herrscher, rüsteten sich die kritischen Philosophen »zum Schlag« »auf den Lebensnerv«. Eine solche Philosophie war besonders geeignet, die Feinde aus den »dogmatischen Schulen« aufzuspießen und zu überwältigen: Materialismus, Fatalismus, Atheismus, Freidenkertum, Fanatismus und Aberglaube, »die allgemein schädlich werden können« (BXXXIV). Es mußte daher gezeigt werden, daß diese Gegner die weltliche und die intellektuelle Ordnung gleichermaßen bedrohten: daß ihre

Vernichtung ebenso mit den Interessen der maßgeblichen Stellen im Einklang stand, wie sie denen der kritischen Philosophie entsprach; daß deshalb die Aufgabe der »Königlichen Gesetzgeber« mit den Zielen der gesetzgebenden Vernunft übereinstimmte.

»Wenn Regierungen sich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so würde es ihrer weisen Fürsorge für Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemäßer sein, die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinnweben zerreißt, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat, und deren Verlust es also auch nie fühlen kann.« (BXXXV)

Hinter Kants Metaphernwahl stand aber mehr als die Überlegung, was wohl bei der Bewerbung um königliche Unterstützung dienlich sein könnte. Es gab eine echte Verwandtschaft zwischen den gesetzgebenden Ambitionen der kritischen Philosophie und den Planungsabsichten des aufkommenden modernen Staates; ebenso wie es eine echte Symmetrie gab zwischen dem Gewirr traditioneller Provinzialismen, die der moderne Staat ausmerzen mußte, um seine eigene Vorherrschaft und unangefochtene Souveränität zu errichten, und der Kakaphonie der »dogmatischen Schulen«, die zum Schweigen gebracht werden mußten, damit die Stimme der universalen und ewigen Vernunft (also der *einen* und unangefochtenen, »so daß nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt als in der didaktischen Manier alles nach ihren Absichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindesten vermehren zu können« [AXX]) gehört und ihre *apodiktische Gewißheit* gewürdigt werden konnte. Moderne Herrscher und moderne Philosophen waren zuerst und vor allem *Gesetzgeber*; sie fanden das Chaos vor und machten sich daran, es zu zähmen und durch Ordnung zu ersetzen. Die Ordnungen, die sie einführen wollten, waren der Definition nach künstlich, und die Entwürfe, auf denen sie beruhten, mußten sich daher auf Gesetze berufen, die beanspruchten, als einzige von der Vernunft autorisiert zu sein, womit sie jeder Opposition die Legitimation entzogen. Die Planungsambitionen moderner Herrscher und moderner Philosophen waren füreinander bestimmt und dazu verurteilt, in guten wie in schlechten Zeiten, in Liebe und im Krieg, zusammen zu bleiben. Wie alle Ehen zwischen gleichen statt sich ergänzenden Partnern war auch diese dazu verdammt, die Freuden leidenschaftlichen gegenseitigen Begehrens ebenso zu kosten wie die Qualen einer alle Register ziehenden Rivalität.

Die Überlegenheit einer geplanten, künstlichen Ordnung zu sichern, ist eine zweiseitige Aufgabe. Die Einheit und Integrität des Reiches ist

ebenso gefordert wie die Sicherheit seiner Grenzen; beide Seiten der Aufgabe verschmelzen zu einer Anstrengung: das »Innere« vom »Äußeren« zu trennen. Nichts von dem, was im Innern bleibt, darf für den Gesamtplan irrelevant sein oder angesichts einer Ordnung, deren Herrschaft keine Ausnahmen kennt (»gültig für jedes rationale Wesen«) seine Autonomie bewahren. Denn die reine spekulative Vernunft »enthält einen wahren Gliederbau, worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes einzelne um aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrtum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verraten muß« (B XXXVII) – genauso wie im Fall der politischen Vernunft des Staates. Im intellektuellen wie im politischen Reich muß die Ordnung sowohl ausschließend wie umfassend sein. Daher wird die doppelte Aufgabe zu einer einzigen: die Grenze der »organischen Struktur« scharf und klar zu ziehen und das heißt, »die Mitte auszuschließen«, alles Vieldeutige, alles, was rittlings auf der Barrikade sitzt und deshalb den lebenswichtigen Unterschied zwischen Innen und Außen kompromittiert, zu unterdrücken oder zu vernichten. Die Ordnung aufzubauen und zu erhalten bedeutet, Freunde zu erwerben und gegen Feinde zu kämpfen. Zuerst und vor allem bedeutet es jedoch, sich von der Ambivalenz zu reinigen.

Sich von der Ambivalenz zu reinigen, bedeutet im politischen Reich, Fremde zu segregieren und zu deportieren, einige lokale Mächte zu sanktionieren und die unsanktionierten zu entrechten, die »Gesetzeslücken« zu schließen. Im intellektuellen Reich bedeutet, sich von der Ambivalenz zu reinigen, vor allem, allen Wissensgrundlagen die Legitimation zu entziehen, die philosophisch nicht kontrolliert werden oder unkontrollierbar sind. Vor allem bedeutet es jedoch, den Alltagsverstand (common sense) zu verwerfen und für ungültig zu erklären – seien es »bloßer Glaube«, »Vorurteile«, »Aberglaube«, oder schiere Beweise der »Ignoranz«. Das krönende Argument, das Kant in seiner vernichtenden Kritik gegen die existierende dogmatische Metaphysik anführte, war, daß »die Geburt jener vorgegebenen Königin aus dem Pöbel der gemeinen Er ahrung abgeleitet wurde.« (A IX). Dagegen bestand die Pflicht der Philosophie, die Kant begründen wollte, darin, »das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben, sollte auch noch so viel gepriesener und beliebter Wahn dabei zu nichte gehen.« (A XIII) In einer solchen Philosophie »ist es auf keine Weise erlaubt zu *meinen*«. Die Urteile, die vor dem philosophischen Tribunal der Vernunft zugelassen sind, sind *notwendig* und führen »Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit« mit sich, das heißt, sie dulden keine Konkurrenz, und nichts, was irgendeine anerkannte Autorität beanspruchen kann, bleibt

draußen. Die einzige Erkenntnis, die für Spinoza diesen Namen verdient, ist sicher, absolut und *sub specie eternitatis*. Spinoza teilte Ideen in zwei strikt voneinander getrennte Kategorien (er ließ keinen Raum für »das Dritte«): in solche, die Erkenntnis darstellen, und in solche, die falsch sind; diesen wurde jeder Wert rundheraus abgesprochen und sie wurden auf pure Negativität reduziert – auf die Abwesenheit von Wissen (»Falsche oder fingierte Ideen haben... nichts Positives, wegen dessen sie als falsch oder fingiert bezeichnet werden; bloß wegen ihres mangelnden Erkenntniswertes werden sie als solche betrachtet.« [Spinoza ⁵1977: 51, die Lehre von der Definition]). Kant zufolge ist der spekulative Philosoph »ausschließlich Depositär einer dem Publikum ohne dessen Wissen nützlichen Wissenschaft« (B XXXIII) (Das öffentliche Bewußtsein, etwas Nützliches zu erhalten ist für die Gültigkeit dieses Nützlichen irrelevant, es ist die Rechtfertigung des Philosophen, die zählt.) Kant wiederholt: »In Urteilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt zu *meinen*... weil subjektive Gründe des Fürwahrhaltens wie die, so das Glauben bewirken können, bei spekulativen Fragen keinen Beifall verdienen« (B 850f). Descartes würde bereitwillig zustimmen: »doch ich sollte wohl, da ich klüger als die Menge sein will, mich schämen, aus den Redewendungen, welche doch die Menge erfunden hat, einen Anlaß zum Zweifel entnommen zu haben.« (Descartes 1972: 25, zweite Meditation § 22); Intuition und Deduktion, beide systematisch von Philosophen angewandt,

»... sind diese zwei Wege zur Wissenschaft am zuverlässigsten, und weitere darf man von Seiten der Erkenntniskraft nicht zulassen, sondern alle anderen sind als verdächtig und Irrtümern preisgegeben abzuweisen.« (Descartes 1979: 12, Regel 3).

»Und so weisen wir... alle jene bloß wahrscheinlichen Erkenntnisse zurück und beschließen, daß ausschließlich vollkommen Erkanntem, das nicht bezweifelt werden kann, Vertrauen zu schenken ist.« (Descartes 1979: 5, Regel 2)

Dies sind im Umriß die Haupteigenschaften dessen, was Richard Rorty *foundational philosophy* genannt hat – nachdem er zuerst Kant, Descartes und Locke gemeinsam bezichtigt hat, die Verantwortung dafür zu tragen, daß dieses Modell den folgenden zweihundert Jahren der Geschichtsphilosophie aufgezwungen wurde.²⁰ Wie oben schon angedeutet, hat

20 »Sie (die Philosophie, d. Übers.) vermag jegliche übrige Kultur zu fundieren, da Kultur überhaupt im Ansammeln von Wissensansprüchen besteht und die Philosophie es ist, die über derartige Ansprüche ein Urteil fällt. ... Die Idee der Philosophie als ein Tribunal der reinen Vernunft, das über alle anderen kulturellen Ansprüche zu Gericht sitzt, verdanken wir dem achtzehnten Jahrhundert und insbesondere Kant. Dieser Kantische Philosophiebegriff hatte jedoch die allgemeine Billigung der Lockeschen Konzeption mentaler

eine solche Philosophie als Fundamentalwissenschaft ihre Entsprechung in dem, was man die *foundational politics* des entstehenden modernen Staates nennen könnte; es gab eine erstaunliche Symmetrie zwischen den erklärten Absichten und praktizierten Strategien, und auch vergleichbare Obsessionen mit Fragen der Souveränität der gesetzgebenden Macht, die ausgedrückt wurden als Prinzip der Universalität der juristischen oder philosophischen Grundsätze.

Auf eine merkwürdige Art sind beide Seiten der symmetrischen Beziehung in das Selbstbild und in die Strategie der modernen Soziologie eingegangen (das heißt, in die Sozialforschung, die während der modernen Periode vorherrschte und akademisch dominierte); die philosophischen und staatspolitischen Versionen des modernen Projekts fanden ihr Äquivalent in den beiden Aspekten der soziologischen Praxis. Einmal eröffnete die Soziologie ihre Praxis als Kritikerin des Alltagsverstandes, zum zweiten machte sie sich daran, narrensichere Strukturen für das soziale Leben zu entwerfen, die mit jeglicher Abweichung, mit unautorisierten Formen des Verhaltens und mit allem, was sonst vom Systemstandpunkt als Äußerung sozialer Un-Ordnung konstruiert worden war, kurzen Prozeß machten. In ihrer ersten Eigenschaft bot sich die Soziologie der Öffentlichkeit als Richterin oder Schiedsrichterin im Kampf zwischen rivalisierenden Konzeptionen des menschlichen Daseins an, als Lieferantin der Wahrheit über die »wirklichen Quellen« des menschlichen Verhaltens und des menschlichen Schicksals, und somit als Instanz, die zu wirklicher Freiheit und zu einem rationalem Leben führen konnte, welches mit der Formulierung von Zielen und der Effektivität der Handlungen gleichgesetzt wurde. In ihrer zweiten Eigenschaft bot sie ihre Dienste den Machthabern auf allen Ebenen an, und

Prozesse und der Cartesischen Konzeption des Mentalen zur Voraussetzung.« (Rorty 1987 13, 14) In einem Kommentar zu Kants Behauptung, Erscheinungen müßten Grundlagen haben, die selbst keine Erscheinungen sind, zeigt Hannah Arendt, daß die »theoretischen Bemühungen der Philosophen« um etwas hinter den Erscheinungen Liegendes in ziemlich heftige Ausbrüche gegen die »bloßen Erscheinungen« mündeten« (Arendt 1979: 34). Die Philosophen strebten danach, den »theoretischen Vorrang des Seins und der Wahrheit vor der bloßen Erscheinung, den Vorrang des *Grundes*, der nicht erscheint, vor der Oberfläche, die erscheint« (ebd.: 34) zu beweisen. Wir wollen hinzufügen, daß dieser vorausgesetzte »Grund« der Definition nach, außerhalb der Reichweite der gewöhnlichen Laien und der alltagsverständigen sinnlichen Eindrücke lag und sein Vorrang daher den Vorrang des Geistes vor der Materie und den Vorrang derjenigen, die »theoretische Praxis« (Husserl) praktizierten, vor denjenigen, die nur mit untergeordneter Handarbeit beschäftigt waren, symbolisch reflektierte und legitimierte. Die Suche nach Gründen und die Abwertung der Erscheinungen war ein integraler Teil des Angriffs gegen nicht philosophische, autonome Wahrheitsansprüche. Um nochmals Arendt zu zitieren, es sind »so gut wie keine Beispiele bekannt, in denen die vielen von sich aus den Philosophen den Krieg erklärt hätten. Bezüglich der vielen und der wenigen war es eher umgekehrt.« (Ebd. 87)

zwar als Gestalterin von Bedingungen, die voraussehbares, nach bestimmten Mustern ablaufendes, menschliches Verhalten sichern und so die Grundsätze der Rationalität im Dienst der machtgestützten sozialen Ordnung einsetzen würde, mit denen die Folgen der individuellen Freiheit neutralisiert und entschärft werden könnten.

Beide Funktionen der modernen Sozialwissenschaften verschmolzen wiederum in dem übergeordneten Ziel, die Ambivalenz zu bekämpfen: diesen Skandal des Geistes, der nicht als Vernunft anerkannt werden konnte, des Bewußtseins, dem nicht die vielgepriesene menschliche Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, zugestanden werden konnte, des Wissens, dem nicht erlaubt werden sollte, zu behaupten, es könne sein Objekt ebenso erfassen, ausschöpfen und meistern, wie es die *richtige* Erkenntnis zu tun versprach. Mit anderen Worten, sie verschmolzen in der Aufgabe, das »bloß Erscheinende« zu degradieren, unglaubwürdig zu machen, zu entlegitimieren – die spontanen, eigenständigen, autonomen Äußerungen des menschlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Dies führte unvermeidlich zur Leugnung der menschlichen Fähigkeiten, ein eigenes angemessenes Wissen zu erzeugen (oder vielmehr wurde jedes eigene Wissen, weil es ein *eigenes* war, als unangemessen definiert). So wie die Kirche ihre Herde als eine Ansammlung von Sündern definierte, mußte die moderne Sozialwissenschaft ihre Schützlinge als eine Gruppe von Ignoranten definieren.

»Die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor; aber dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie *wirklich* sind ...« (MEW 3 1973: 25) schrieben Marx und Engels in dem berühmten Satz, der für die ihm folgende intellektuelle Praxis den Weg in eine Zweiklassengesellschaft bahnte, die in den weltlichen Niederungen von den Unwissenden und Gelackmeierten und in den luftigen Höhen der objektiven Wahrheit von den scharfsinnigen Sozialwissenschaftlern bewohnt war; er bahnte auch den Weg zu einer politischen Praxis, welche die Alltagsmeinung und deren Wünsche jeweils als Symptome eines »falschen Bewußtseins« abwertete und die Ansichten, die außerhalb der etablierten Machthierarchie entstanden, als »bloße Gewerkschaftsmentalität« abtat. Alvin Gouldner sollte später schreiben, Marxens Beschäftigung mit dem »wahren Bewußtsein« als einem Graben, der aufgefüllt werden mußte, um eine Brücke zur guten Gesellschaft zu bilden, »macht aus dem Proletariat Rohmaterial, das von der Parteiorganisation gesammelt und bearbeitet werden muß, die ihre Führungsrolle eben dadurch rechtfertigt, daß sie im Besitz der Theorie und des Bewußtseins ist.« (Gouldner 1973: 420)

Durkheim forderte, daß

»sich der Soziologe in den geistigen Zustand versetzt, in welchem sich der Physiker, Chemiker und Physiologe befindet, sobald er an einen noch unerforschten Gegenstand herangeht. Er muß beim Vordringen in die soziale Welt das Bewußtsein haben, daß er ins Unbekannte dringt; er muß sich angesichts von Tatsachen fühlen, deren Gesetze ebenso unerwartet sind, als es die des Lebens waren, als es noch keine Biologie gab...« (Durkheim 1961: 91)

Dies ist eine stolze Aussage angesichts der Tatsache, daß »menschliche Einheiten« der sozialen Welt im Gegensatz zu den von Biologen und Physikern untersuchten Zellen oder Mineralien eine sehr ausgeprägte Meinung über sich und ihre Handlungen haben; jedoch besteht Durkheim darauf, daß diese Tatsache nicht gegen seine Forderung spricht, denn wir sähen die Dinge, die wir im täglichen Leben antreffen,

»nur höchst undeutlich und häufig sogar sehr ungenau ... Schon wenn es sich nur um unsere privaten Unternehmungen handelt, wissen wir über die verhältnismäßig einfachen Motive, die uns leiten, recht schlecht Bescheid. Wir halten uns für selbstlos, wo wir egoistisch handeln, glauben dem Hasse zu folgen, während wir der Liebe nachgeben, glauben an unsere Zukunft und sind doch Sklaven unvernünftiger Vorurteile usw.« (Ebd.)

Was Durkheims Argument hier enthüllt, ist wirklich erhellend: es zeigt, daß die Autorität des Laienurteils (sogar der Zugang von Laien zur Wahrheit, die Fähigkeit gewöhnlicher Gesellschaftsmitglieder, sich angemessene Kenntnisse über sich selbst und ihre Bedingungen zu verschaffen) geleugnet werden muß, um den Wissenschaftscharakter der soziologischen Praxis zu erhalten. Durkheims Regeln der soziologischen Methode konstituieren zuerst und vor allem die Überlegenheit der professionellen gegenüber der Interpretation der Realität durch Laien und das Recht des Professionellen, das nicht-professionelle Urteil zu korrigieren, zu verwerfen, oder es einfach außer Kraft zu setzen. Sie sind Teil der Rhetorik der Macht – der Politik der gesetzgebenden Vernunft.

Das gleiche gilt für die methodologischen Prinzipien Max Webers, wie weit auch die deutsche Tradition der *Kulturwissenschaften** vom französischen Positivismus entfernt scheint und wie gleichgültig den beiden »Gründungsvätern« der modernen Soziologie die Arbeit des jeweils anderen auch gewesen sein mag. Ebenso wie Durkheim verteidigt Weber die Wahrheit des soziologischen Wissens, indem er den kognitiven Wert des Laienwissens abwertet:

»Das *reale* Handeln verläuft in der großen Masse seiner Fälle in dumpfer Halbbewußtheit oder Unbewußtheit seines ›gemeinten Sinns‹. Der Handelnde ›fühlt‹ ihn mehr unbestimmt, als daß er ihn wüßte oder ›sich klar machte‹, handelt in der Mehrzahl der Fälle triebhaft oder gewohnheitsmäßig. ... Wirklich

effektiv, d.h. voll bewußt und klar, sinnhaftes Handeln ist in der Realität stets nur ein Grenzfall.« (Weber 1976: 10)²¹

In einer bemerkenswerten Umkehrung der Asymmetrie der Initiative wird angeführt, wie vage und unzuverlässig das Bewußtsein des Handelnden ist, um die Notwendigkeit der soziologischen Intervention zu begründen. Schon im ersten Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* erklärt Weber: »Von *Simmels* Methode... weiche ich durch tunlichste Scheidung des *gemeinten* von dem objektiv *gültigen* ›Sinn‹ ab, die beide *Simmel* nicht nur nicht immer scheidet, sondern oft absichtsvoll ineinander fließen läßt.« (Weber 1976: 1) Der Unterschied zwischen den beiden Formen des Sinns ist die, wie die spätere Argumentation deutlich zeigt, zwischen einer unzuverlässigen Darstellung von Motiven, die von nicht-rationalen und irrationalen (unbewußten) Faktoren stark beeinflußt sind und den logisch kohärenten Erklärungen, die durch den rationalen Analytiker entwickelt werden. Auf dem Weg zu solchen Erklärungen interessiert die Frage, was der Handelnde ursprünglich dachte und fühlte, während er handelte, den Analysierenden am allerwenigsten – der »begrifflich konstruierte *reine Typ* des subjektiv gemeinten Sinns« wird dem »gedachten Handelnden oder den Handelnden« in einer bestimmten Handlung *zugeschrieben*. Es reicht aus, wenn die Erklärung »Sinn ergibt«, wenn man »sagen kann«, der Handelnde sei sich eines gewissen Sinns bewußt gewesen, »obwohl er nicht, oder meist: nicht voll, als in concreto ›gemeint‹ ins Bewußtsein gehoben wurde...« (Weber 1976: 4). Die dem Handelnden vom Soziologen unterstellte Bewußtlosigkeit seinen Motiven gegenüber schmälert nicht den Wahrheitswert der soziologischen Erklärung. Mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß diese Motive als unerläßliche Bedingung der Wahrheit außer Betracht bleiben können:

»Für die *typenbildende* wissenschaftliche Betrachtung werden nun alle irrationalen, affektiv bedingten, Sinnzusammenhänge des Sichertungsverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als ›Ablenkungen‹ von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt. ... Die Konstruktion eines streng zweckrationalen Handelns also dient in diesen Fällen der Soziologie, seiner evidenten Verständlichkeit und seiner an der Rationalität haftenden Eindeutigkeit wegen als *Typus* (›Idealtypus‹) ...« (Weber 1976: 3f)

21 Man möge beachten, daß vom Standpunkt Max Webers Bewußtsein und Erkenntnis den Laien lediglich zugestanden werden können, wenn sie in Anführungszeichen gesetzt sind, das heißt, nur allegorisch.

– Eigenschaften, derer sich das Selbstbewußtsein des Handelnden schon der Definition nach nicht rühmen kann. Die Rationalität der Handelnden ist meist nicht vorhanden und immer verdächtig. Die Handelnde braucht den rationalen Wissenschaftler, der ihrem Handeln Sinn verleiht, denn würde sie ihrer eigenen mangelhaften Rationalität überlassen, könnte sie sich ihre Handlungen kaum erklären.

Die Argumente verändern sich, aber die Gründe bleiben gleich: dem Laienwissen der Gesellschaftsmitglieder ist als Darstellung der Wahrheit nicht zu trauen. Grob gesagt, die Leute wissen im allgemeinen nicht, was sie tun und warum sie es tun. Das Wissen der Laien und das des Wissenschaftlers unterscheiden sich aufgrund ihrer Qualität; der Unterschied wird von seiten des Wissenschaftlers dargestellt als einer zwischen Wahrheit und Unwahrheit, aber wie immer der Name, das Wesen des Unterschiedes zielt auf Hierarchie und Unterordnung.

Der »orthodoxe Konsens« (ein von Anthony Giddens vorgeschlagener Begriff) der modernen Soziologie gründete sich auf der Annahme eines »falschen Bewußtseins« (von dem fälschlicherweise angenommen wird, er sei das exklusive Eigentum der Marxisten nach Lukács – nur weil sie offen theorisierten, was die übrige soziologische Praxis stillschweigend unterstellte oder konstruierte). Die meisten der ausgeklügelten Praxen der Soziologen, wie Faktorenanalyse und statistische Tabellen leiteten ihre *raison d'être* aus der gemeinsamen Überzeugung ab, die Objekte ihrer Forschung seien unfähig, ihr Verhalten kausal zu erklären. Was immer sie tun, sie tun es aus den falschen Gründen, oder aufgrund von Faktoren, die ihnen nur vage (wenn überhaupt) bewußt sind. In ihrer Gesamtheit diente die Forschungs- und Diagnosestrategie der modernen Soziologie dazu, den Status intellektueller Unbedarftheit, den man dem Alltagsverstand und dem Laienwissen zugeschrieben hatte, zu verewigen.

Dieses von der modernen Soziologie eingesetzte Element der gesetzgebenden Vernunft vertrug sich gut mit dem anderen Element: dem Versprechen einer rationalen Organisation der menschlichen Lebensbedingungen. Da schon festgestellt worden war (was die soziologischen Praxen fortwährend bestätigten), daß angemessenes Wissen über die Determinanten (Ursachen und Gründe) keine notwendige Bedingung für die wirkungsvolle Determinierung des Verhaltens war, konnte dieses Versprechen abgekoppelt werden von der Aufklärungsfunktion, die ebenfalls von der Soziologie reklamiert wurde. Planung und Einführung der rationalen Ordnung konnten mit der Verbreitung der Wahrheit einhergehen, setzten sie aber nicht notwendig voraus; sie setzten eigentlich keine Form von Indoktrination voraus, sondern konnten allein dadurch

realisiert werden, daß man die äußere Umwelt bearbeitete, da man wußte, wie die gewünschten Handlungen hervorzubringen waren (Disziplin – oder in Webers Formulierung, die »Wahrscheinlichkeit, daß dem Befehl Folge geleistet wird«), auch ohne Berücksichtigung oder im Gegensatz zu den jeweiligen Gedanken der Handelnden. Daß man die Autorität des Laienwissens leugnete, implizierte die Legalisierung einer Zwangsordnung und verehelichte das Projekt der Rationalität mit der Ausübung von Gewalt. Sie stellte diese Ehe außerdem als etwas dar, was die Leute brauchten, ohne es zu wissen (besonders *weil* sie es nicht wußten), und schützte sie dadurch wirkungsvoll vor moralischer Mißbilligung.

Die Strategie der interpretierenden Vernunft

Die interpretierende Vernunft verhält sich zur gesetzgebenden wie die Besonnenheit zur Hybris. Obgleich sie (wie jede Vernunft) »das Andere« einfangen und besitzen will, geht sie nicht davon aus, die Aneignung werde das Objekt des Besitzes veredeln, es besser machen, als es im Zustand des Nichtbesitzes gewesen ist. Statt dessen nimmt sie an, das Objekt werde entweder im Prozeß der Aneignung so verwandelt, daß seine angeeignete Form seine ursprüngliche nicht entwertet oder überflüssig macht, oder sie glaubt, der Aneignungsakt sei ein produktiver Akt, aus dem ein neues, von der Aneignungsanstrengung erzeugtes Objekt hervorgeht. Die interpretierende Vernunft nimmt an einem Dialog teil, wo die gesetzgebende Vernunft das Recht auf den Monolog verlangt. Die interpretierende Vernunft ist an dem Dialog interessiert, den die gesetzgebende Vernunft zu beenden trachtet. Die interpretierende Vernunft ist sich nicht sicher, wann sie den Prozeß beenden soll, da sie jeden Akt der Aneignung als Aufforderung zu einem weiteren Austausch betrachtet. Für die gesetzgebende Vernunft hat dagegen jedes Wachstum nur insofern einen Wert, als es verspricht, sie dem Ende näher zu bringen. Etwas vereinfacht könnte man sagen, daß die gesetzgebende Vernunft der Herrschaftsstruktur dient, während die interpretierende Vernunft sich auf den Prozeß der reziproken Kommunikation einläßt. Alles in allem ist man versucht zu sagen, die interpretierende Vernunft sei von der Libido geleitet, während die gesetzgebende das Werk der Thanatologie ist.

Die Strategie der interpretierenden Vernunft ist in verschiedenen Formen von Freud, Heidegger, dem späten Wittgenstein, Ricœur und Derrida ausgearbeitet worden; ihren wohl radikalsten, kompromißlosesten Ausdruck findet sie in der Arbeit von Richard Rorty. Es ist mehr als ein

Zufall, daß ihre zunehmende Hörbarkeit mit der Krise und dem langsamen Zerfall des modernen Projekts zusammenfällt und mit der Tatsache, daß die wichtigsten modernen Werte in Ungnade fallen – ein Prozeß, der seinerseits die Dienste der gesetzgebenden Vernunft in ihrer philosophischen und soziologischen Gestalt zunehmend überflüssig macht und statt dessen eine zunehmende Nachfrage nach kultureller Vermittlung und kulturellem Ausgleich schafft.

Immer wenn der historische Stammbaum der interpretierenden Vernunft erforscht wird, fällt die Wahl vorzugsweise auf die traditionelle hermeneutische Untersuchungsmethode. Oft wird die Hermeneutik mit der interpretierenden Vernunft selbst gleichgesetzt: oder die spezifischen Merkmale der interpretierenden Vernunft werden der Hermeneutik, ihrem zweifellos wichtigsten Instrument, zugeschrieben. Diese Gleichsetzung birgt jedoch die doppelte Gefahr, die Spezifik der interpretierenden Strategie (die keine notwendige Bedingung für die hermeneutische Praxis ist) zu verwässern und der Illusion Vorschub zu leisten, die Scheidung zwischen Hermeneutik und gesetzgebender Vernunft sei prinzipiell und absolut. Wie wichtig auch die Rolle ist, welche die hermeneutische Praxis innerhalb der interpretierenden Strategie spielt, so erschöpft sich die Idee der interpretierenden Vernunft doch nicht in der Hermeneutik; wichtiger noch und zugespitzter, nicht alle Hermeneutik befolgt die Regeln dieser Vernunft.

Um das Argument zu verdeutlichen: Unter dem Einfluß von Wilhelm Dilthey (und jüngst von Hans-Georg Gadamer) wird die Arbeit von Schleiermacher oft als Ausgangspunkt der zeitgenössischen Hermeneutik dargestellt. Aber Schleiermachers Hermeneutik entstand aus den einstigen Interessen der gesetzgebenden Vernunft und wurde von ihnen beeinflusst und vorangetrieben. Schleiermachers drängendste Sorge war nicht das fehlende Verstehen und der Übergang vom fehlenden zum vorhandenen Verstehen, sondern die Gefahr des *Mißverstehens*: der Verdacht (und das war eine unangefochtene Annahme), daß es ohne kodifizierte *Methoden* der Interpretation zu einem *falschen* Verstehen kommen könnte und sehr wahrscheinlich kommen würde. Das grundlegende Axiom von Schleiermachers Projekt war die Unzuverlässigkeit und daher die Minderwertigkeit eines nicht von Experten angeleiteten Verstehens. Deswegen war es Schleiermachers Hauptziel, die Grundlagen dafür zu legen, die Bedeutung *richtig* darstellen und umgekehrt, alle konkurrierenden Interpretationen zu entlegitimieren oder widerlegen zu können. Am auffälligsten ist jedoch, wie der berühmte Ehrgeiz der gesetzgebenden Vernunft sich in Schleiermachers geradezu obsessivem Interesse äußerte, die Überlegenheit des methodisch Interpretierenden

gegenüber demjenigen nachzuweisen, der das Objekt der Interpretation produziert. Schleiermacher wollte beweisen, daß der Interpret den Text besser verstehen könne als sein Autor; dem Urteil des Autors über die Bedeutung seiner eigenen Kreation sei nicht zu trauen; und dies trotz der Beteuerung, der Zweck hermeneutischer Untersuchung sei die Wiederherstellung des Schaffensaktes, es würde etwas wiederentdeckt, was schon gewußt, im Laufe der Zeit jedoch vergessen oder verdunkelt worden oder aufgrund der räumlichen Entfernung nur noch schlecht erkennbar war.

Versuche, die Hermeneutik als Waffe der gesetzgebenden Vernunft einzusetzen, haben niemals wirklich aufgehört. Sie fallen bei Dilthey auf und zwar schon im Begriff des *hermeneutischen Zirkels*, der den Prozeß des Verstehens als eine schrittweise, aber unvermeidliche Entfernung des Interpreten von der Idee abbildete, die einst im Geist des Schöpfers gewohnt hatte. Nachdrücklich verwies Dilthey hier auf die Korrelation zwischen dieser Entfernung und der Qualität des Verstehens (die Nähe der Interpretation zur gesuchten Wahrheit). Statt sich zu vermindern, wächst für Dilthey die Chance einer wahren Interpretation mit Ablauf der Zeit und mit wachsender geographischer Distanz, das heißt mit der Vertiefung der kulturellen Differenz (eine Idee, die später von Claude Lévi-Strauss in einem der einflußreichsten neueren Versuche, die Praxis der Interpretation im Dienst der gesetzgebenden Vernunft einzusetzen, begeistert aufgegriffen wurde). Dilthey versuchte, die intellektuelle Überlegenheit des Interpreten als ein Gesetz der Geschichte zu begründen: Aufgrund der ihr innewohnenden Entwicklungstendenz zur Universalisierung der menschlichen Lebensbedingungen und der Verschmelzung kultureller Standpunkte erweitert die Geschichte auf jeder der aufeinanderfolgenden Stufen den kognitiven Horizont des Interpreten. Leser, die in einer historisch überlegenen Kultur leben, sind überlegene Interpreten dank der Überlegenheit ihrer Kultur; eine typisch moderne Variante der Gewißheit, die das Recht auf ein intellektuelles Urteil mit dem Axiom von der Spitzenstellung der modernen Zivilisation in der zeitlichen und räumlichen Hierarchie sozialer Formen verschmolz. Die gleiche Absicht ist an einer anderen Entscheidung Diltheys erkennbar – die Arbeit der Interpretation auf Kunst und Philosophie zu konzentrieren als den angeblichen »Höhepunkten« jeder Zivilisation, in der der Geist einer gegebenen Kultur zu seiner vollen Blüte gelangt und deshalb dort am besten entdeckt und am vollständigsten erfaßt werden kann. Die Hermeneutik wird also zu einer Art Familienangelegenheit: eine fortdauernde Unterhaltung zwischen Intellektuellen als Kulturschöpfern, wobei jede nachfolgende Generation weiser ist

(»entsprechend der Logik der historischen Universalisierung«) als die vorangegangene (eine Annahme, die keinem anderen Zweck besser dient, als der erneuten Bekräftigung des von Natur aus progressiven Charakters der Geistesgeschichte).

Gegen Ende seines Lebens kam Dilthey jedoch einer Kritik und Zurückweisung des gesetzgebenden Ehrgeizes sehr nahe. Sein Glaube an die Überlegenheit eines historisch privilegierten Interpreten verwandelte sich aus einer Gewißheit immer mehr in eine Hoffnung (oder eher in ein methodologisches Postulat). Schlimmer noch, diese Überlegenheit konnte nach Dilthey nicht mehr durch die eigenen Anstrengungen des Interpreten zur Gewißheit werden, denn nur das Ende der Geschichte (das heißt, der unwahrscheinliche und auf jeden Fall sehr entfernte Augenblick einer Universalisierung, die so umfassend ist, daß sie die Möglichkeit einer weiteren Ausdehnung ausschließt) hätte eine Interpretation ermöglichen können, die umfassend und beweiskräftig genug gewesen wäre, um als endgültige Wahrheit anerkannt zu werden und unanfechtbar dastehen zu können. Im späten Dilthey findet man die Keimzelle des Zweifels, der später die hermeneutischen Philosophen überwältigte und sie dazu veranlaßte, ihre Praxen aus dem Reich der gesetzgebenden in das der interpretierenden Vernunft zu versetzen.

Was Dilthey gesät hatte, entfaltete sich in der Arbeit Hans-Georg Gadamer (die ironischerweise *Wahrheit und Methode* heißt) zu voller Blüte und zog den Zorn der Vertreter der gesetzgebenden Vernunft, angeleitet von Betti, auf sich. Gadamer formulierte die unvermeidliche Schlußfolgerung, die wahre Bedeutung eines Textes oder eines Kunstwerks zu entdecken, sie nie beendet; dies sei ein unabschließbarer Prozeß. Was die Ambitionen der gesetzgebenden Vernunft anging, war dies schon schlimm genug. Es war jedoch ein kleineres Vergehen im Vergleich zu Gadamer wirklicher, nicht zu vergebender Sünde: er leugnete das spezielle Privileg, das von den professionellen Hermeneutikern (oder vielmehr von dem Teil der wissenden Klasse, die Hermeneutik als ihren exklusiven Besitz, als ihr ungeteiltes Reich betrachtete) beansprucht wurde:

»Aus der Zwischenstellung, in der die Hermeneutik ihren Stand zu nehmen hat, folgt, daß ihre Aufgabe überhaupt nicht ist, ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht. Diese Bedingungen sind aber durchaus nicht alle von der Art eines ›Verfahrens‹ oder einer Methode, so daß man als der Verstehende sie von sich aus zur Anwendung zu bringen vermöchte – sie müssen vielmehr gegeben sein. Die Vorurteile und Vormeinungen, die das Bewußtsein des Interpreten besetzt halten, sind ihm als solche nicht zu freier Verfügung. ...

Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, ... Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*.²² (Gadamer 1972: 279, 280)

Vom Standpunkt der gesetzgebenden Vernunft mußten solche Aussagen nach Häresie klingen. Es waren keine Gedanken, die man vergeben und mit denen man seinen Frieden machen konnte. Die *raison d'être* der gesetzgebenden Vernunft war die Möglichkeit einer *Methode* das heißt einer Prozedur, welche die Gültigkeit des Ergebnisses durch die bloße Tatsache garantierte, daß man sich penibel an sie gehalten hat; und das Prinzip, daß die am Ende einer solchen methodischen Prozedur gewonnenen Ergebnisse einen höheren Wert haben, als den, den nichtmethodische Anstrengungen beanspruchen können. Das ist der Kanon, den Gadamer explizit oder implizit leugnete. Statt dessen behauptete er, dem Verstehen des Laien und dem professionellen Verstehen müsse der gleiche noologische Status zugeschrieben werden, da beide durch ihre eigene spezifische Variante des *Vorurteils** ermöglicht worden sind (in dem sie auch eingeschlossen bleiben); und daß keines, obgleich sie voneinander unterschieden bleiben (vielleicht für immer) einen höheren Status beanspruchen kann als das andere.

Erst hier emanzipiert sich die Hermeneutik von der (faktischen oder beabsichtigten) Vorherrschaft der gesetzgebenden Vernunft und wird statt dessen zu einer Praxis der interpretierenden Vernunft. Nichts von dem, was Gadamer über die letztliche Konvergenz zwischen der Tätigkeit der Interpretation und der Wahrheit gesagt hat, kann, gemessen an den von den Zielen der gesetzgebenden Vernunft gesetzten Maßstäben, in irgendeiner Weise befriedigen und wird deshalb zu recht als bloßes Lippenbekenntnis zur philosophischen Nostalgie abgetan: Die bekannte Rede-weise von einer »Verschmelzung der Horizonte« weist deutlich über die Grenzen dessen hinaus, was eine philosophische Praxis zu verwalten oder zu kontrollieren hoffen kann. Angesichts des unliebsamen und

22 Man beachte die auffallende Verwandtschaft zwischen diesen Formulierungen Gadamers und der interpretierenden Skepsis Freuds, die im Laufe seines langen, der »Hermeneutik des menschlichen Selbst« gewidmeten Lebens, immer deutlicher wurde. Seit 1936 stellte Freud immer wieder die Frage, »ob es ein natürliches Ende einer Analyse gibt, ob es überhaupt möglich ist, eine Analyse zu einem solchen Ende zu führen?« (Freud, Gesammelte Werke Bd. 16: 62f), »Gibt es irgendeine Garantie, daß die Rekonstruktion den wirklichen Ereignissen entspricht«? (ebd.), nur um einzugestehen, »es mag uns scheinen, daß diese Frage eine allgemeine Beantwortung überhaupt nicht zuläßt« (Freud, Gesammelte Werke Bd. 16: 45ff), und, entscheidender noch, die Praktiker der Psychoanalyse geben »die einzelne Konstruktion für nichts anderes aus als für eine Vermutung, die auf Prüfung, Bestätigung oder Verwerfung wartet.« (Ebd. 52). Freud behielt das Vokabular der »Bestätigung« und »Verwerfung« bei, obgleich die Richtung seiner Argumentation nahe legt, daß es keine operationale Prozedur gibt, die solche Idealtypen gesetzgebender Vernunft in der psychoanalytischen Praxis anwendbar macht.

unvermeidbaren Vorrangs des Vorurteils vor jeder Wahrnehmung und vor jedem Verstehen kann die Verschmelzung der Horizonte nicht aus dem Denkprozeß allein entspringen. Die Aussicht darauf hat mehr den Charakter eines Trostes, als den eines praktischen Rats, der mit entsprechenden Anstrengungen zu einer Methode umgeformt und in Handlung umgesetzt werden kann.

Die Vertreter der interpretierenden Vernunft wurden im Laufe der Jahre mutiger. Roland Barthes machte Nietzsches Aphorismus, »die ›Wahrheit‹ sei nur »das ›Hart und Starrwerden‹ alter Metaphern« (Barthes 1974: 64) zum Prinzip seiner eigenen, äußerst einflußreichen Theorie der Interpretation:

»Text heißt *Gewebe*; aber während man dieses Gewebe bisher immer als ein Produkt, einen fertigen Schleier aufgefaßt hat, hinter dem sich, mehr oder weniger verborgen, der Sinn (die Wahrheit) aufhält, betonen wir jetzt bei dem Gewebe die generative Vorstellung, daß der Text durch ein ständiges Flechten entsteht und sich selbst bearbeitet; in diesem Gewebe – dieser Textur – verloren, löst sich das Subjekt auf wie eine Spinne, die selbst in die konstruktiven Sekretionen ihres Netzes aufginge. Wenn wir Freude an Neologismen hätten, könnten wir die Texttheorie als eine Hyphologie definieren (hyphos ist das Gewebe und das Spinnnetz).«²³ (Barthes 1974: 94)

Von hier war es nur noch ein kleiner Schritt bis zu Derridas *Intertextualität* (einer endlosen Unterhaltung zwischen den Texten, ohne die Aussicht, jemals anzukommen oder an einem Punkt der Übereinstimmung stehenzubleiben) und seiner rebellischen Maxime »*es gibt nichts außerhalb des Textes*« (das heißt: alles, was wir wissen können, ist im Text; das einzige worauf ein Text uns bei unserem Versuch, seine Bedeutung zu erfassen, verweisen kann, ist ein anderer Text; nichts von dem, was wir wissen können, kann einen besseren, solideren, oder von dem des Textes irgendwie unterschiedenen Status beanspruchen).

Derridas Philosophie handelt von einer kontingenten Welt und einer kontingenten Erkenntnis; in ihr gibt es keine deutliche Trennungslinie mehr zwischen der Welt und der Erkenntnis und man wünscht eine solche Deutlichkeit auch nicht, noch erhofft man sie. Mit dieser Trennungslinie verschwinden alle anderen geheiligten Grenzen des »platonischen Diskurses«: diejenigen zwischen Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Sinn

²³ Maurice Merleau-Ponty hat die neue Vorstellung von Interpretation als einem fort dauernden und letztlich monotonen Prozeß herausgestellt: »Denn wenn die Illusion sich verflüchtigt, wenn die Erscheinung sich plötzlich auflöst, dann immer zum Vorteil einer neuen Erscheinung, die dann für sich die ontologische Funktion der ersten wieder aufnimmt. ... Die Des Illusionierung ist nur deshalb Verlust einer Evidenz, weil sie der Erwerb einer *anderen Evidenz* ist.« (Merleau Ponty 1969: 40f.) Der Qualitätsbruch, den die lineare Sichtweise der gesetzgebenden Vernunft uns erwarten ließ, bleibt in diesem Prozeß aus.

und Unsinn, Wissen und Meinen, Gewißheit und Kontingenz, Wahrheit und Irrtum. Die Unmöglichkeit, solche Grenzen zu ziehen oder zu schützen, so sagt man uns, liegt im Impuls, sie zu setzen; alle Zeichensysteme (darunter vor allem die Sprache) enthalten eine innere Tendenz, das Zufällige und Kontingente zu vermehren, indem sie versuchen, es zu begrenzen und zu vernichten: sie produzieren Ambivalenz, indem sie auf das deutlich markierte, transparente Bedeutungsuniversum weisen. Eine der wichtigsten Grenzen, die nicht deutlich gezogen werden kann, und die Vieldeutigkeit erzeugt, wenn man versucht, sie zwanghaft zu ziehen, ist die zwischen dem Text und seiner Interpretation. Die wichtigste Botschaft Derridas lautet, die Interpretation sei nur eine Ausdehnung des Textes, die »hineinwächst« in den Text, von dem sie sich absetzen will, und deshalb erweitert sich der Text, während er interpretiert wird, was die Möglichkeit ausschließt, den Text jemals erschöpfend zu interpretieren. Derridas Philosophie der Dekonstruktion macht geltend, daß den vielfältigen Bedeutungen nicht zu entkommen ist und daß der Interpretationsprozeß endlos ist²⁴ – nicht aufgrund der Unfähigkeit des kognitiven Geistes, sondern wegen der außergewöhnlichen Fähigkeit des Denkens, den Text, den er zähmen, einsperren, verknöchern will, zu erneuern; die Welt auszudehnen, die er begrenzen und einschließen will: Die Arbeit der Interpretation erzeugt metonymische *Zusätze*, wo sie entschlossen ist, metaphorischen *Ersatz* hervorzubringen.

Derridas Hermeneutik stellt schon die bloße Vorstellung in Frage, logische Konsistenz und eine spezielle wissenschaftliche Methode könnten zu einer abschließenden und apodiktischen Wahrheit führen, die man anders nicht erreichen könne (eine Vorstellung, die für die gesetzgebende Vernunft konstitutiv war), aber ihr fruchtbarstes Prinzip ist die »methodologische Notwendigkeit, sich selbst in das Problem und in die Fragestellung einzubeziehen und die Verantwortung für Irrtümer auf sich zu beziehen und zu akzeptieren«. Diese Hermeneutik, die die Autoren dieser Worte mit dem *postmodernen Diskurs* gleichsetzen,

»... will, was auf sie zurückfällt, auffangen und zurückgeben – die Tradition der Selbstgewißheit verlassen, Abstand nehmen von den Bedingungen des Sinns, die von dieser Tradition definiert werden, ohne lediglich in bloße Unverständlichkeit abzugleiten. Der von Außenseitern erhobene Vorwurf großer Widersprüchlichkeit (was du sagst, widerspricht dem, was du sagst) ist

24 Handelman stellt Derridas Philosophie der Dekonstruktion als eine Neubestätigung der rabbinischen Tradition der Interpretationen dar, die »Teil des Geflechts sind und in den Text verwoben sind, im Gegensatz zur »protestantischen Buchstabentreue« – der »Hermeneutik der Immanenz und der eindeutigen Bedeutung.« (Handelman 1982: 131, s. auch 49 50 und 90)

ein alter *Topos* der philosophischen Argumentationsweise. ... Aber im Postmodernismus wird das Zurückfallen der Aussage auf sich selbst nicht passiv erlitten oder verlegen entgegengenommen als etwas, das einen zum Schweigen bringt, sondern aktiv angenommen. Der Diskurs ist gerade im Hinblick auf diese Instabilität rekonstituiert worden.« (Smith und Keninger 1984: x-xi)

Die Tätigkeit des Interpretierens wird dabei »in die Tätigkeit des Textes absorbiert« (vgl. Hartman und Sanford 1986: xi) und erzeugt, während sie damit beschäftigt ist, Aufgaben zu lösen, immer neue. Diese aller hermeneutischen Arbeit eigentümliche Eigenschaft, sich auszudehnen, wirkt als Unschlüssigkeit und Unentschiedenheit auf jede Interpretation zurück, die jeweils den interpretierten Text erweitert, statt ihn zu ersetzen und immer weiteren Forderungen nach noch komplexeren Interpretationen Raum gibt. Man könnte sagen, der hermeneutische Zirkel der gesetzgebenden Vernunft sei aufgebrochen und zu einer Spirale gezogen worden, deren Zentrum (um Pascal zu paraphrasieren) überall und deren Kreisumfang nirgends ist; eine Spirale die ins Unendliche weist.

Für die interpretierende Vernunft folgt daraus, daß der Hauptgrund für die Unmöglichkeit, ihre Aufgabe jemals zu vollenden (der *focus imaginaire*, der ihre Bemühungen leitet, um Rortys Ausdruck zu verwenden), ihre eigene Tätigkeit ist. Erstens: Wenn die gesetzgebende Vernunft ihre Energien aus dem alles beherrschenden Verlangen gewinnt, »die Aufgabe zu vollenden«, dann arbeitet die interpretierende Vernunft im Bewußtsein der Unabgeschlossenheit und Permanenz ihrer Aufgabe. Nicht die Wahrheit, sondern die Suche danach ist jetzt losgelöst von Zeit und Raum. Angesichts dieser Unendlichkeit zerfallen die Machthierarchien (jede Macht ist als ein Versuch, unterzuordnen und sich geltend zu machen, an Zeit gebunden), die verschiedenen Rangstellungen der koexistierenden und rivalisierenden Interpretationen erscheinen winzig und werden unbedeutend, und selbst die bloße Idee einer »privilegierten Erkenntnis« (das heißt einer »wahren« Interpretation, die das Recht hat, andere Alternativen für ungültig zu erklären) verliert ihren Sinn. Zweitens: Die Pluralität der Interpretationen (die Koexistenz rivalisierender Erkenntnisse) wird nicht mehr als bedauerliche, aber vorübergehende und im Prinzip in Ordnung zu bringende Unannehmlichkeit betrachtet (wie die gesetzgebende Vernunft dies tat), sondern sie wird statt dessen zur konstitutiven Eigenschaft an sich. Mit anderen Worten, die interpretierende Vernunft beginnt im Augenblick der Versöhnung mit der dem Wesen nach pluralistischen Natur der Welt und mit deren unvermeidlicher Konsequenz: der Ambivalenz und Kontingenz der menschlichen Existenz. Diesen Waffenstillstand zwischen der Kontingenz der Welt und aller Erkenntnis wird die interpretierende Vernunft nicht für ein

Zeichen von Schwäche oder für eine Kapitulation halten; sie wird sich vor allem beharrlich weigern, auf den Vorwurf des Relativismus ernsthaft einzugehen (oder vielmehr, diesen Vorwurf überhaupt ernstzunehmen). Rortys Antwort ist typisch für die übliche Reaktion:

»Ich merke hier nur an, daß einzig und allein das Bild von der Philosophie als einer Disziplin, die eine bestimmte Menge wissenschaftlicher oder moralischer Auffassungen im Rekurs auf eine dauerhafte neutrale Matrix für die gesamte Forschung und die ganze Geschichte als die ›rationaleren‹ herausgreift daß nur ein entsprechender Philosophiebegriff die Auffassung hervorbringen kann, ein solcher Relativismus schließe Kohärenztheorien intellektueller und pragmatischer Rechtfertigung automatisch aus. Einer der Gründe, warum professionelle Philosophen heftiger als die meisten vor der Behauptung zurückschrecken, daß die Erkenntnis womöglich Fundamente oder daß Rechte und Pflichten womöglich einen ontologischen Grund gar nicht haben, liegt darin, daß der Behaviorismus, wenn er solche Fundamente verabschiedet, sich auf einem ausgezeichneten Weg befindet, auch die Philosophie zu verabschieden.« (Rorty 1987: 200)²⁵

– die Philosophie der gesetzgebenden Vernunft, um genau zu sein. Die interpretierende Vernunft weigert sich, als gesetzgebende zu fungieren und das macht sie vom Standpunkt der gesetzgebenden Strategie kriminell. Dieses Verbrechen kann weder bereut noch vergeben werden. Die beiden Philosophien können nicht versöhnt werden.

Das gleiche gilt für die beiden Soziologien, deren wechselseitiges Verhältnis das Schisma wiederholt, das die legislative und die interpretierende Vernunft voneinander trennt. Im Widerstand gegen die moderne Strategie weigert sich die *postmoderne* (interpretierende) Soziologie, in Sachen Laienwissen ein Urteil abzugeben, und sie hält sich besonders zurück, den Alltagsverstand »zu korrigieren«. Sie ist auch nicht bereit, sich außerhalb der (unvermeidlich partikularen und »lokalen«) Diskurse zu positionieren und einen anderen Grund und Boden zu suchen, als den, den jene bereitstellen. Sie akzeptiert ihr eigenes »Innensein« als Schicksal und versucht, dieses *Schicksal* in eine *Bestimmung*

25 Paul Ricœur betont: »Die Wissenschaft ist dabei nie mehr als eine ›Praxis‹ unter anderen, eine ›theoretische Praxis‹, wie Husserl sagt, die aus der Entscheidung heraus entstanden ist, jede affektive, utilitaristische, politische, ästhetische, religiöse Rücksicht auszuklammern und nur das für wahr zu halten, was dem Kriterium der wissenschaftlichen Methode im allgemeinen und der Methodologie dieser oder jener Einzelwissenschaft im besonderen genügt.« (Ricœur 1974: 156) Ricœur zufolge ist es »die zwispaltige Natur unseres Verlangens nach Einheit«, die zugleich das »Ziel der Vernunft und der Gewalt« ist und eine ständige Quelle der Versuchung, »die Wahrheit mittels Gewalt zu vereinheitlichen«. Eine Versuchung, sagt Ricœur, der die Kirche und der Staat erlagen, der aber, so kann man hinzufügen, die Philosophie und die gesetzgebende Vernunft ständig zu erliegen drohen. (Ebd.: vgl. 165f)

umzuformen – in eine Position, die man mit vollem Bewußtsein wählen kann, um die von ihr gebotenen Möglichkeiten zu erkunden und zu nutzen. Sie macht sich daran, die Bedingungen zu klären, unter denen Erkenntnis (jede Erkenntnis, einschließlich ihrer eigenen) geformt und gesellschaftlich gestützt wird, wobei sie sich immer ihrer eigenen Arbeit als einer Tätigkeit bewußt bleibt, die etwas hinzufügt, statt die Interpretationen, die in die Realität, die sie interpretieren will, eingewoben sind, zu ersetzen oder zu verdrängen. Sie zielt nicht so sehr darauf, die *Horizonte zu verschmelzen*, sondern darauf, die *Horizonte zu erweitern*, indem sie die ihnen innewohnende Pluralität und ihre Eigenschaft, sich gegenseitig zu ergänzen, statt sich gegenseitig *auszuschließen*, hervorhebt.

Die gesetzgebende Vernunft als historische Erinnerung

In einer Aufsatzsammlung hat Martin Jay seine eigene Version der weitverbreiteten post-heideggerianischen Fragestellungen geliefert. Als Formel für die sozialwissenschaftliche (und allgemeiner für die philosophische) Strategie schlug er vor, »eine Hermeutik des Mißtrauens mit einer erinnerten Bedeutung zu verbinden« – der erste Teil steht dafür, die Pluralität der Wahrheiten in einer hoffnungslos pluralen, post-modernen Welt zu akzeptieren, der zweite für die Fortführung der traditionellen – modernen, gesetzgebenden – Rolle durch Intellektuelle, die mit Gewalt zu Interpreteten gemacht worden sind. Er betont die Notwendigkeit, eine Hierarchie kultureller Werte und künstlerischen Geschmacks beizubehalten und bietet eine aktualisierte Version des alten Schleiermacherschen Prinzips, nach dem die Autorität des interpretierenden Kritikers und Kulturhistorikers über der des Künstlers, oder allgemeiner, über der des Laien in einer kulturellen Gemeinschaft steht (Jay 1988, vgl. 34, 50, 60). Jay und viele andere, in deren Namen er spricht, legen allerdings nicht den soziologischen Kern solcher Überzeugungen bloß, der sich in dem nachdrücklichen Bemühen zeigt, zwischen den Horizonten zu unterscheiden, die verschmolzen werden sollen und den Menschen, von denen erwartet wird, daß sie diese verschmelzen oder die dies zu tun beanspruchen, zwischen »verdächtigen Interpretationen« und »Verdacht hegenden Interpreteten«, zwischen einer verzerrten Kommunikation, die ihre »regulativen Prinzipien« verletzt und den Wächtern und Richtern über solche Prinzipien.

In dem Maße, in dem die Moderne sich langsam mit ihrem Dilemma abfindet (der einzig mögliche Lebensraum, in dem sie sie selbst bleiben

kann), wird die letztliche Einsamkeit und irreduzible Souveränität des denkenden Subjekts offenkundig und Vereinbarungen über eine »kollektive Absicherung« der intellektuellen Tätigkeit werden brüchig. Die von Jay immer wieder formulierten Fragen müssen mit zunehmender Besorgnis gestellt worden sein, angesichts der neuen Einsicht, daß »der Diskurs die Grundlagen *konstituieren* soll, von denen aus entschieden wird, was in der jeweiligen Angelegenheit *als Fakt zu gelten hat* und daß er bestimmen soll, *welcher Modus des Verstehens* am besten geeignet ist, die so konstituierten Fakten zu verstehen²⁶, oder daß »jede Sozialwissenschaftlerin und jeder Sozialwissenschaftler (als individuelle Quelle in der sozialwissenschaftlichen Sphäre) mit ihrer oder seiner eigenen hermeneutischen Spirale zurechtkommen muß...Nur ihr oder sein eigenes gutes Urteilsvermögen bestimmt den Punkt, an dem der Sozialwissenschaftler oder die Sozialwissenschaftlerin die Suche nach Verstehen beendet.« (Heller 1990: 25f) Nach allen aus der langen Regentschaft der gesetzgebenden Vernunft ererbten Kriterien bietet das, was hier benötigt wird, um zu beurteilen, was als »die tatsächlichen Fakten« gelten kann – gutes Urteilsvermögen, starker Wille und eine gute Portion Kühnheit – eine hoffungslos unangemessene Grundlage, um das gesellschaftliche Ansehen des sozialwissenschaftlichen Denkens aufrechtzuerhalten.

Die Postmoderne, das Zeitalter der Kontingenz *für sich**, der selbstbewußten Kontingenz, ist für die denkende Person deshalb auch das Zeitalter der Gemeinschaft: der Lust auf Gemeinschaft, der Suche nach Gemeinschaft, der Erfindung von Gemeinschaft, der Gemeinschaftsphantasien. »Der Alptraum unserer Zeitgenossen« – schreibt Manning Nash – »besteht darin, enturzelt, ohne Papiere, staatenlos, allein, entfremdet, und in einer Welt organisierter anderer, sich selbst überlassen zu sein;« mit anderen Worten, der Alptraum besteht darin, daß einem die Identität von diesen anderen (das heißt, den von uns verschieden) *verweigert* wird, die uns aus der Entfernung beneidenswert »heimisch«, »integriert«, »organisiert« und ihrer eigenen Identität gewiß *scheinen*. Nash beschäftigt sich nur mit einer Reaktion auf diese Angst, mit Ethnizität, aber diese Reaktion kann als Muster für alle anderen gelten:

26 Vgl. White 1978: 3. White weist darauf hin, daß selbst der »angewandte Syllogismus ein enthymemisches Element enthält, das aus nichts anderem besteht als aus der *Entscheidung*, sich fortzubewegen« von einer Ebene zur anderen, eine Entscheidung, welche die »Logik nicht lenken kann.« – »Und wenn dies selbst für den klassischen Syllogismus zutrifft, wieviel mehr muß es für jene Pseudosyllogismen und Ketten von Pseudosyllogismen zutreffen, aus denen die mimetisch-analytische Prosa der Diskurse besteht, die wir in der Geschichte, Philosophie, Literaturwissenschaft und allgemein in den Geisteswissenschaften finden?« (Ebd.)

»Die Identitätsdimension der Ethnizität (unabhängig von ihren jeweiligen tiefenpsychologischen Wurzeln) beruht auf der Tatsache, daß die anderen Mitglieder der ethnischen Gruppe auf eine Weise für »menschlich« und vertrauenswürdig gehalten werden, die für Außenseiter nicht gilt. Die ethnische Gruppe bietet eine Zuflucht vor der feindlichen, lieblosen Welt.« (Nash 1989: 128f)

Man denkt die Gemeinschaft – die ethnische oder eine andere – als eine übernatürliche (und letztlich absurde und unmögliche) Mischung von Differenz und Gemeinschaftlichkeit: eine Einzigartigkeit, die man nicht mit Einsamkeit bezahlen muß, eine Kontingenz mit Wurzeln, eine Freiheit mit Gewißheit; ihr Bild, ihre Verlockungen, sind ebenso widersinnig, wie die der Welt universaler Ambivalenz, vor der sie – so hofft man – Schutz bietet.

Die wirkliche Ursache dieser spezifisch intellektuellen Variante der allgemeinen (im großen und ganzen unerwiderten) Liebe zur Gemeinschaft wird selten beim Namen genannt. Häufiger verrät sie sich unbeabsichtigt, wie in einer Aussage von Chantal Mouffe:

»... es ist immer möglich, zwischen gerecht und ungerecht, legitim und illegitim zu unterscheiden, aber das kann nur innerhalb einer gegebenen Tradition geschehen. ... Es gibt in Wirklichkeit keinen Standpunkt außerhalb jeder Tradition, von dem aus man ein universelles Urteil fällen kann.« (Mouffe 1988: 37)

Der Satz war als Polemik gegen die Vortäuschung eines unpersönlichen, übermenschlichen Objektivismus beabsichtigt, der die modernen Strategien, die Kontingenz unterdrücken wollten, leitete; als eine weitere Salve gegen die »positivistische Wissenschaft«²⁷ im Rahmen der undankbaren, aber im ganzen doch angenehmen Auseinandersetzung mit ihr, gegen den frommen Wunsch, man könne für alle Zeiten, an jedem Ort und *für jedermann* »im Recht sein.« Mouffes Botschaft lautet jedoch in Wirklichkeit, daß – selbst wenn die absolute Wahrheit ausgestorben und die Universalität tot und begraben ist – zumindest einige Leute immer noch das haben können, was ihre (gesetzgebend eingestellten) früheren, nun als unredlich verworfenen Wohltäter, zu geben versprochen: die Freude, »im Recht zu sein« – wenn auch vielleicht nicht immer, nicht überall zugleich und nur für bestimmte Leute.

²⁷ Der geistreiche Kommentar von Peter und Rothenbuler hierzu lautet: »So wie der Straßenkriminelle in unserer Gesellschaft viel zu produktiv ist, um ihn endgültig auszumerzen (er hält das Rechtswesen, die Gefängnisse, die Polizei, die Installateure von Alarmanlagen, die Journalisten, die über Verbrechensbekämpfung berichten und die Fernsehautoren der besten Sendezeiten am Leben), so hat auch der Positivist mit seiner schwärmerischen Hingabe an eine Realität, die von allem Menschlichen losgelöst ist, während des letzten Jahrzehnts den Großteil der akademischen Kritik am Leben erhalten (er hat die marxistische Hermeneutik und die dekonstruktivistische Kritik unterhalten, weil er das Politische für neutral, das Gemachte für gegeben und die Willensäußerung für die offenbarte Wahrheit hält).« (Peters und Rothenbuler 1989: 16f)

»Tradition« (in anderen Texten könnte es »Gemeinschaft« oder »Lebensform« sein) ist die Antwort auf die von Richard Bernstein (in seiner Erwiderung auf Rortys Behandlung der Kontingenz) formulierten Ängste. Rortys Arbeit war vielen zu radikal, um einen allgemeinen Enthusiasmus hervorzurufen und sie verlangte sicherlich zu viel Heroismus, als daß man ernsthaft hätte erwarten können, sie werde massenhaft Anhänger gewinnen. Nachdem Bernstein Rorty zugestanden hatte, daß es keine universellen Grundlagen für einen Glauben oder für Werte gibt, die lokal anerkannt und geachtet werden, konnte er es sich nicht versagen zu fragen:

»Wie können wir entscheiden, wer die rationalen Diskussionsteilnehmer sind und in welcher Weise sind sie »rational«? ... Wie die rationalen Diskussions teilnehmer von denen zu unterscheiden sind, die als irrational beurteilt werden, das sind genau die Probleme, die »bearbeitet« werden müssen. ... Hinsichtlich Rechtfertigung, Objektivität, des Geltungsbereichs von Disziplinen, der richtigen Art, rationale von irrationalen Diskussionsteilnehmern zu unterscheiden und *Praxis*, gibt es viele Fragen, die beantwortbar sind und die unsere Aufmerksamkeit verlangen.« (Bernstein 1985: 53, 57)²⁸

In Ordnung, scheint Bernstein zu sagen, man kann keine autoritativen Regeln aufstellen, die über die Grenzen einer gegebenen Bedeutungsgemeinschaft oder Bedeutungstradition hinausreichen; aber das heißt doch sicherlich nicht zwangsläufig, daß es mit dem Spiel, Regeln aufzustellen, vorbei ist? Gewiß stehen die Schiedsrichter und deren Entscheidungen, gegen die die Spieler keinen Einspruch erheben können, noch an Ort und Stelle und werden gebraucht, obgleich das Einzugsgebiet vielleicht etwas kleiner und das Hoheitsgebiet enger geworden ist? Um »zwischen gerecht und ungerecht zu unterscheiden«, was »immer möglich ist« setzt Mouffe »Tradition« voraus. Bernsteins Motiv, das gleiche zu tun, ist sein Bedürfnis nach einer »objektiven Nachfrage nach unserer Wachsamkeit«, nach einem Grund für das Recht, uns, die

28 Es sind 35 Jahre vergangen, seitdem Dwight Macdonald den Mythos der »Gemeinschaft« als Heilmittel gegen die Atomisierung und Einsamkeit unserer Tage angeboten hat, aber seine lyrische Poesie (die in Großbritannien von F.R. Leavis sehr erfolgreich nachgebildet wurde) ist immer noch deutlich zu vernehmen in der zuversichtlichen, keinen Zweifel erlaubenden Überzeugung, die Gemeinschaft werde leisten, woran die diskreditierte Gesellschaft so auffallend gescheitert ist. In Macdonalds unvergeßlichen Worten ist Gemeinschaft, »eine Gruppe von Individuen, die miteinander verbunden sind durch ein gemeinsames Interesse, durch Arbeit, Traditionen, Werte und Empfindungen; sie ist so etwas wie eine Familie, deren Mitglieder alle einen bestimmen Platz und eine bestimmte Funktion als Individuum haben, während sie zugleich Gruppeninteressen (das Familieneinkommen), Empfindungen (Familienstreitigkeiten) und Kultur (Familienwitze) teilen. Sie ist so übersichtlich, daß es »darauf ankommt«, was der Einzelne tut, die wichtigste Bedingung für eine menschliche, im Gegensatz zur einer Massen- (heute hätte Macdonald vielleicht geschrieben »kontingenten«) existenz.« (Macdonald 1953: 1-17).

rationalen Subjekte, von denen abzuheben, die wir als *irrational* abschreiben können. Die Qualen einer kontingenten, nach Bestätigung für ihre persönliche Wahrheit suchenden Person, erhalten Unterstützung von den Ängsten einer intellektuellen, die ihre gesetzgebenden Rechte und ihre Führungsrolle erneut bescheinigt haben möchte.

Michel Maffesoli hat jüngst den sehr überzeugenden Begriff *Neo-Tribalismus* (vgl. Maffesoli 1988: 141ff)²⁹ vorgeschlagen, um eine Welt wie die unsere zu erklären: eine Welt, deren herausragendes Merkmal die Suche nach Gemeinschaft ist. Nach Maffesolis Auffassung leben wir in einer Welt der *Stämme*, die Stammeswahrheiten oder Stammesentscheidungen über richtig und falsch, Schönheit und Häßlichkeit akzeptiert. Aber es ist auch eine *neo-tribalistische* Welt, eine Welt, die sich in den meisten lebenswichtigen Aspekten von der ursprünglichen Stammeswelt der Antike unterscheidet.

Die Stämme, die wir aus den ethnographischen Berichten und den antiken Darstellungen kennen, waren streng strukturierte Körperschaften mit kontrollierter Mitgliedschaft. Gerontokratische, erbliche, militärische oder demokratische Institutionen, die ausnahmslos mit der Macht ausgestattet waren, aus- oder einzuschließen, überwachten den (geringen) die Gruppengrenzen überschreitenden Verkehr. Innerhalb oder außerhalb des Stammes zu bleiben, war selten eine Frage individueller Entscheidung; dieses Schicksal war absolut ungeeignet, in eine Bestimmung umgeformt zu werden. Im Gegensatz dazu werden die neuen Stämme der heutigen Welt durch eine Vielzahl individueller Akte der Selbstidentifikation geformt – als Konzeptionen und nicht als integrierte soziale Körperschaften. Institutionen, die von Zeit zu Zeit auftauchen mögen, um die Gläubigen zusammenzuhalten, haben nur geringe Exekutivgewalt und wenig Kontrolle über Kooptierung oder Verbannung. Meistens kennen die »Stämme« ihre Gefolgschaft nicht, und diese selbst ist undurchschaubar und unberechenbar. Sie zerstreut sich ebenso schnell, wie sie auftaucht. »Mitgliedschaft« ist relativ leicht widerrufbar und nicht an langfristige Verpflichtungen geknüpft; es ist eine Mitgliedschaft, die keine Aufnahmeverfahren oder autoritative Regeln benötigt und sie kann ohne Erlaubnis oder Vorwarnung gekündigt werden. Neo-Stämme »existieren« lediglich aufgrund individueller Entscheidungen, die Symbole ihrer Stammeszugehörigkeit zur Schau zu

²⁹ Maffesoli bezieht sich hier auf frühere Ideen von Gilbert Durand und Edgar Morin. Sein Begriff scheint das gleiche Phänomen erfassen zu wollen, das von Eric Hobsbawm unter dem Titel *Traditionen erfinden*, von Benedict Anderson unter dem Titel *vorgestellte Gemeinschaft* behandelt wird.

tragen. Sie verschwinden, sobald diese Entscheidungen widerrufen werden oder der Eifer und die Entschlossenheit ihrer »Mitglieder« nachläßt. Sie erhalten sich nur Dank ihrer fortdauernden Verführungsfähigkeit. Das Ende ihrer Anziehungskraft können sie nicht überleben.

Mit anderen Worten, Neo-Stämme sind Vehikel (und imaginäre Ablagerungen) individueller Selbstdefinition. Das Bemühen, sich selbst zu konstruieren erzeugt sie: die unvermeidliche Unabgeschlossenheit und Enttäuschung solcher Bemühungen führt dazu, sie zu demontieren und zu ersetzen. Ihre Existenz ist kurzlebig und immer im Fluß. Sie entflammen die Phantasie am meisten und ziehen die glühendste Loyalität auf sich, wenn sie noch im Reich der Hoffnung wohnen. Als Formationen sind sie zu brüchig, um den Übergang von der Hoffnung in die Realisierung zu überleben. Sie scheinen Jean-François Lyotards Beschreibung des Seins zu illustrieren, das sich »stets einer Bestimmung entzieht und sowohl zu früh als auch zu spät ankommt« (Lyotard 1989: 67). Sie passen auch sehr gut in Kants Konzept der »ästhetischen Gemeinschaft«.

Für Kant muß die ästhetische Gemeinschaft notwendig eine *Idee* bleiben, sie ist ein Versprechen, eine Erwartung, eine Hoffnung auf Einmütigkeit, die sich nicht erfüllen wird. Die Hoffnung auf Einmütigkeit ruft die ästhetische Gemeinschaft ins Leben; daß die Hoffnung sich nicht erfüllt, hält sie am Leben. Wenn man so will, schuldet die ästhetische Gemeinschaft ihr Dasein einem falschen Versprechen. Aber ohne ein solches Versprechen kann der Einzelne keine Entscheidungen treffen.

»Kant benutzt das Wort »Versprechen«, um auf den nichtexistenten Status einer solchen Republik des Geschmacks (der Vereinigten Geschmäcker?) hinzuweisen. Es besteht keine Chance, in der Frage nach dem Schönen Einigkeit zu erzielen. Aber jedes konkrete Geschmacksurteil trägt als konstitutives Zeichen seiner Einmaligkeit in sich das Versprechen auf Verallgemeinerung.

...

Wenn man die wichtigsten Merkmale des reflektierenden Urteils, das beim Geschmack nicht lediglich beteiligt, sondern dabei maximiert (oder minimiert) wird, ernsthaft erwägt, dann kommt man meiner Ansicht nach auf den Gedanken, daß die Gemeinschaft, die als Stütze für die Gültigkeit eines solchen Urteils benötigt wird, sich stets in einem Prozeß befinden muß, in dem sie sich bildet *und* auflöst. Bei dem Konsens, den ein solcher Prozeß mit sich bringt, handelt es sich, wenn es überhaupt irgendeinen gibt, keinesfalls um einen argumentativen Konsens, sondern vielmehr um einen verkappten und sich entziehenden (*allusive and elusive*), dem eine besondere Art von Lebendigkeit gegeben ist: er verbindet Leben und Tod, bleibt stets *in statu nascendi* oder *moriendi*, läßt stets die Frage offen, ob er wirklich existiert oder nicht. Diese Art von Konsens ist definitiv nichts anderes als eine Wolke von Gemeinschaft.« (Lyotard 1989: 77f)

Diejenigen unter uns, die – in Erinnerung an die gesetzgebende Ära – einen Zustand beizubehalten wünschen, in dem es immer möglich ist, zwischen legitim und illegitim zu entscheiden, müssen enttäuscht werden. Das beste, was sie unter den gegenwärtigen postmodernen Bedingungen erreichen können, um eine solche Möglichkeit zu stützen, sind solche ästhetischen Gemeinschaften – *Wolken von Gemeinschaften*. Solche Gemeinschaften werden nie so sein wie die gemütlichen und natürlichen Gemeinschaften von Tönnies (gemütlich, *weil* natürlich), diese Heimstätten der Einmütigkeit. Die Gemeinschaften im Tönnies-Stil fallen auseinander, sobald sie sich als Gemeinschaften wahrnehmen. Sie lösen sich auf (wenn sie nicht schon vorher verdunstet sind), sobald sie sagen: »Wie nett ist es, in einer Gemeinschaft zu sein«. Von diesem Augenblick an ist die Gemeinschaft kein sicherer Ort, keine Heimat mehr; sie ist nur noch harte Arbeit und ein mühseliger Kampf, ein ständig zurückweichender Horizont am Ende einer endlosen Straße; alles, bloß nicht natürlich und gemütlich. Wir trösten uns und raffen all unsere dahinschwindende Entschlossenheit zusammen, indem wir die magische Formel der »Tradition« beschwören – und strengen uns mächtig an, zu vergessen, daß Tradition nur lebt, wenn man sie wiederholt, wenn man sie als Erbe begreift, daß sie, wenn überhaupt, dann nur am Ende, niemals am Anfang einer Übereinkunft steht; daß ihre nachträgliche Einheit davon abhängt, wie dicht die heutige Wolke der Gemeinschaft ist ...

Angesichts unseres Wissens um die Kontingenz – das nun von der Idee des Schönen auf die des Seins selbst, auf seine Wahrheit und seine Vernunft übergreift – können wir die Suche nach Konsens nicht aufgeben: Schließlich wissen wir, daß Übereinkunft nicht vorbestimmt und nicht im voraus garantiert ist, daß sie sich nur auf unsere Begründung stützen kann. Wir haben den Mut der Verzweiflung. Wir können nicht anders, wir müssen unsere Anstrengungen verdoppeln, während wir von Niederlage zu Niederlage schreiten. Die Kantsche Antinomie des Geschmacksurteils hat gezeigt, daß der Streit ebenso unvermeidlich wie am Ende ergebnislos und irrelevant war – eine Konsequenz, die sowohl Habermas als auch seine Gegner aus dem Auge verlieren. Habermas, soweit er das Modell einer unverfälschten Kommunikation als realistische Aussicht auf einen Konsens über Wahrheit präsentiert, und seine Kritiker, wenn sie versuchen zu argumentieren, ein solches Modell sei nicht angemessen, weil der Boden, auf dem die Übereinkunft getroffen werden soll, nicht fest genug sei, wobei sie stillschweigend unterstellen, es müsse ein anderer, offenbar festerer Grund und Boden gesucht werden, der sich auch finden ließe.

Das unter diesen Umständen größte Paradox der hektischen Suche nach einer Gemeinschaft als Grundlage für einen Konsens besteht darin, daß sie zu mehr Zerstreuung, Fragmentierung, zu mehr Heterogenität führt. Das Verlangen nach Synthese wird zur Hauptursache für die Produktion endloser Aufspaltungen. Jeder Versuch, sich anzunähern und zu synthetisieren, führt zu neuen Spaltungen und Trennungen. Was sich ausgab als Formel für eine Einigkeit, die alle Uneinigkeit beenden würde – erweist sich in dem Augenblick, in dem sie formuliert wird, als Anlaß für neue Uneinigkeit und für neuen Verhandlungsbedarf. Alle Anstrengungen, die losen Strukturen der Lebenswelt zu festigen, rufen neue Brüchigkeit und neue Zellteilungen hervor. Die Suche nach Gemeinschaft wird zum Haupthindernis, sie zu begründen. Der einzig mögliche Konsens mit Erfolgchancen besteht darin, die Heterogenität der Meinungsverschiedenheiten anzuerkennen.

Für Intellektuelle ist es schwer, mit einer solchen Aussicht zu leben. Sie bedeutet, daß das Reich der Autorität ebenso zerbrechlich und labil ist wie die Fähigkeit, heutzutage anderen seine »regulativen Prinzipien« aufzuzwingen, anderen, die (solange sie diesen Prinzipien gehorchen, aber kaum eine Minute länger) eine »Gemeinschaft« bilden, für die dann im nachhinein eine gemeinsame »Tradition« zusammengestellt und eine gemeinsame Sprache durch Aus- und Einschließungspraxen produziert werden kann. Kein Wunder, daß Intellektuelle von etwas Stabilerem träumen. Als Intellektuelle müssen sie glauben, die gesuchte Stabilität sei allein eine Funktion der theoretischen Praxis; ihre recht-sprechende Autorität in der Gemeinschaft könne nur dauerhaft und sicher werden, wenn diese die intellektuelle Version von Recht und Gesetz durchsetzen. Versuche, wie die von Jay, werden also immer wieder gemacht werden. Sie werden kaum jemals aufhören, da jeder Versuch, die genauen Grenzen zu einem anderen gemeinschaftlichen Konsens zu ziehen, (solange er nicht durch institutionalisierten Zwang gestützt wird) selbst eine weitere Zutat zu dem Pluralismus wird, den er zu beenden, oder zumindest zu bewerten vorgibt. Ist der Maßstab für die Wahrheit erst einmal in einer Gemeinschaft begründet (und mit einer solchen Begründung versöhnt), statt gemeinschaftsübergreifende Garantien der gesamten Spezies, oder gar apodiktische Garantien zu suchen, dient er kaum noch dem Ziel, Autorität zu erweitern. Alles, was von den Strategien der gesetzgebenden Vernunft übrig bleibt, erweist sich als kontraproduktiv: es verhöhnt seinen Zweck.

Die Pyrrhonische Krise – Version zwei

Kurz vor dem spektakulären Aufkommen der »Philosophie der Fundamentalwissenschaft« im sechzehnten Jahrhundert durchlebte die europäische Metaphysik eine kurze, aber dramatische Periode einer »pyrrhonischen Krise« (vgl. Popkin 1979). Die ungetrübte Herrschaft des Aristotelischen Paradigmas schien am Ende angelangt, als die Argumente der eingeschworenen Feinde des Aristotelischen »Dogmatismus« unter den antiken Philosophen ausgegraben, aufpoliert und gegen die zeitgenössischen Wahrheitssucher gewendet wurden, die nun als moderne Dogmatiker redefiniert wurden.

Die Kritiker suchten nach dem Erbe der langen Reihe von Skeptikern – von Pyrrhon bis Sextus Empiricus – die in den hellenischen und römischen Welten (für einige) erfolgreich die Rolle des »schlechten Gewissens« oder (für andere) die der »nüchternen Stimme« der Philosophie gespielt hatten, bis sie von der aufkommenden christlichen Wahrheit der Offenbarung verbannt worden waren. Die Skeptiker bezweifelten, daß Wahrheit möglich sei; sie zweifelten daran, daß wir die Wahrheit erkennen würden, wenn sie möglich wäre und sie bezweifelten, daß, würden wir die Wahrheit erkennen, wir uns und andere davon überzeugen könnten, sie erkannt zu haben. Sie nahmen der Reihe nach alle Kriterien auseinander, die von den Aristotelikern aufgestellt worden waren, um wahre von falschen Überzeugungen zu unterscheiden; kein Kriterium hielt ihrer Überprüfung stand, und so zogen die Skeptiker – durch Induktion – den Schluß, ein solches Kriterium würde sich niemals finden lassen, Überzeugungen könnten somit niemals in den Status der Wahrheit aufsteigen und niemals würden die Zweifel aufhören, unsere Erkenntnis zu bedrängen.

Die Skeptiker erklärten vor allem die zwei Säulen der dogmatischen Gewißheit für fragwürdig: die »Evidenz der Sinne« – die Zuverlässigkeit der sinnlichen Eindrücke der Menschen, und die »Evidenz der Klarheit« – die kritische Fähigkeit der Menschen, das »offensichtlich Wahre« von einer falschen Vorstellung zu unterscheiden. Wie klar und offenkundig auch unsere Darstellungen sind, wir können nicht wissen, ob sie wahr sind, weil unsere Sinne, auf die wir uns verlassen, unberechenbare und widersprüchliche Informationen vermitteln. Und es gibt keine Möglichkeit, richtige von falschen Ideen zu unterscheiden, weil uns beide mit gleicher Kraft und »Offenkundigkeit« und mit dem gleichen Grad von Klarheit erscheinen. Die Beweisführung der Skeptiker wurde im Laufe des zweiten Jahrhunderts von Ainesydemos in Form von zehn Argumenten (tropoi) zusammengefaßt und kodifiziert, wobei

die mangelhaften kognitiven Fähigkeiten des erkennenden Subjekts im Zentrum standen. So verwies die zweite Trope auf die unterschiedlichen Eindrücke, die die einzelnen Subjekte empfangen; das vierte Argument bezog sich darauf, wie Eindrücke sich je nach dem Zustand des Subjekts verändern – Alter, Gesundheit oder Stimmung – während einige der folgenden Tropen sich damit befaßten, wie die Objekte, je nach den äußeren Wahrnehmungsbedingungen, zum Beispiel die vom Objekt eingenommene Position, oder sein Abstand vom Beobachter, ihre Form verändern. Das letzte Argument handelte schließlich von der Unfähigkeit des Subjekts, die sinnliche Evidenz von den Darstellungen zu unterscheiden, die durch Gebräuche, Gesetze, Legendenglauben oder auch durch dogmatische Theorien selbst hervorgerufen werden (vgl. Robin 1944, dritter Teil, Kaptiel 1 und Krokiewicz 1964). Da kein erkennendes Subjekt darauf bestehen kann, seine Eindrücke und Ideen seien wahrheitsgetreu, kann auch niemand eine Gewißheit beanspruchen, die eine universelle Gültigkeit seines Wissens begründen würde. Keine Auffassung kann voll und uneingeschränkt akzeptiert werden; es gibt keine Möglichkeit, im voraus die Irrtümlichkeit irgendeiner Ansicht zu beurteilen, da es keine Kriterien gibt, die es erlauben, aus der Menge der Eindrücke und Ideen diejenigen auszuwählen, denen man das Merkmal der Wahrheit zuschreiben könnte.

Die Argumente der Skeptiker, die zunächst an den Rand der griechischen Philosophie verbannt wurden, gewannen mit der wachsenden kulturellen Pluralität der hellenischen Welt und der expandierenden, durch die Ausbreitung des römischen Rechts eröffneten Ökumene, schnell an Kraft, Einfluß und Publikum. Da die Aussicht auf die »Verschmelzung der Horizonte« oder auf irgendeine andere Form von »Schmelztiegel« weit entfernt, wenn nicht ganz und gar unrealistisch schien, wurden die Bemühungen der skeptischen Philosophen nicht nur von rein philosophischen Fragen, sondern auch von durch und durch praktischen Problemen beflügelt: Ist es möglich, unter der Bedingung bleibender und unheilbarer Ungewißheit vernünftig zu leben (oder sogar erfolgreich) und wie? Die Skeptiker waren keine Propheten der Verzweiflung, wie ihre Kritiker zu behaupten versuchten; sie rieten auch nicht zur Resignation oder zum Rückzug aus dem aktiven Leben (wodurch sie sich von den Kynikern und bis zu einem gewissen Grad von den Stoikern unterschieden). Sie waren allerdings der Meinung, philosophische Gelassenheit (einen Geisteszustand, den sie mit *galene* – der glatten Oberfläche eines grundlosen Sees verglichen), das Aufgeben der vergeblichen Anstrengungen, den Weizen der Wahrheit von der Spreu der Täuschung zu trennen, sei nötig, um sich besser auf die praktischen

Angelegenheiten des Lebens zu konzentrieren; eine Kunst, die wirkungsvoll betrieben werden konnte, ohne sich eine Gewißheit von dogmatischen Philosophen gegenzeichnen und verbürgen zu lassen. Pyrrhon zufolge, war der Rückzug aus den weltlichen Angelegenheiten ein Akt der Rebellion, ein Verhalten, das sich mit der skeptischen Doktrin, die zu Versöhnung und Bescheidenheit aufforderte, ganz und gar nicht vertrug. Der Verzicht auf universell gültige Wahrheit bedeutete nicht, die Evidenzen zurückzuweisen, welche die Darstellung bot; er bedeutete nur, daß man bei der Planung und Ausführung von Handlungen die Vernunft vorsichtig und sorgfältig einsetzen mußte. Nachdem alle dogmatischen Wahrheitskriterien zurückgewiesen waren, hob Carneades, ein anderer Spektiker, die praktischen Kriterien für richtiges (effizientes) Verhalten hervor. Dafür brauche man nicht die Wahrheit. Man könne sich auf vertrauenswürdige Darstellungen verlassen; noch besser, auf von anderen nicht in Frage gestellte oder angefochtene Darstellungen, die sich also der stillschweigenden Unterstützung eines allgemeinen Einverständnisses erfreuten; am besten auf Darstellungen, die unter den gegebenen Bedingungen so gut wie möglich überprüft und getestet worden waren.

Die machtgestützte Wahrheit der christlichen Offenbarung brachte die skeptischen Stimmen eine Weile zum Schweigen; sie wurden wieder hörbar als die kirchliche Version des Macht/Wissen-Bündels an der Schwelle der modernen Ära auseinanderfiel. Da setzte die *pyrrhonische Krise* ein und brachte eine Zeitlang das philosophische Establishment durcheinander, dem plötzlich die schützende Deckung der universellen Kirche entzogen war. Bald war das Macht/Wissen-Syndrom jedoch wieder zusammengesetzt, diesmal dank der wachsenden Ambitionen und der Potenz des säkularen Staates. Als eine neue universelle Ordnung wieder aussichtsreich schien, festigten Spinoza, Descartes und Kant die philosophische Gewißheit wieder. Diesmal diene jedoch die Vernunft, nicht die Offenbarung, als Garantin der Zuversicht, genannt Wahrheit: die gesetzgebende Vernunft übernahm jetzt die welterschaffende Potenz, die einst nur Gott zugestanden worden war. Die universelle Ordnung der Zukunft sollte schließlich *gemacht* werden; sie konnte nur ein Werk des *Menschen* sein und konnte sich deshalb nur auf weltliche Macht verlassen.

Die sinkende Glaubwürdigkeit des Modernisierungsprojekts als Königsweg zu einer die gesamte Menschheit umgreifenden Universalität, gekoppelt mit der sinkenden Abhängigkeit des nun gut etablierten modernen Staates von ideologischer (legitimierender) Grundlegung der verwaltemäßigen Disziplin und der gesellschaftlichen Integration schwächte

die Überzeugungskraft und Problemlösungskapazität der gesetzgebenden Vernunft wieder, ebenso wie den Wahrheitsgehalt ihres Versprechens. Differenz ist nun als das erkennbar geworden, was sie während des modernen Abenteurers die ganze Zeit über gewesen ist: eine existentielle Lebensbedingung, und nicht eine vorübergehende Irritation, und das gleiche gilt für die existentielle Grundlage der Uneinigkeit und der Unentscheidbarkeit. Die skeptischen Zweifel, die nie gänzlich beseitigt worden waren, traten wieder an die Oberfläche. Die zweite Version der pyrrhonischen Krise begann. Sie konstituiert die philosophische Folklore der Postmoderne.

Da beide Krisen die Reaktion auf den Zusammenbruch zweier unterschiedlich begründeter Gewißheiten waren, unterscheidet sich die zweite Version in bestimmter Weise von ihrer drei Jahrhunderte alten Vorgängerin. Statt sich mit der *Schwäche* des kognitiven Subjekts aufzuhalten und seiner Unfähigkeit, sich in der Kakaphonie widersprüchlicher Ansprüche richtig zu entscheiden (die plötzlich zutage traten, nachdem der Schutzschild der religiösen Autorität entfernt worden war), konzentriert sie sich auf die *Stärke* der Gemeinschaft; auf ihre Fähigkeit, gute Entscheidungen zu treffen. Statt die Individuen, denen nun die übermenschliche Wahrheitsgarantie entzogen ist, aufzufordern, den Versprechungen einer unfehlbaren Weisheit zu mißtrauen und sich auf ihre eigenen Fähigkeiten und ihre eigenen Sinne zu verlassen, ermahnt es die nun von den Zwängen der Wahrheitssuche Befreiten, sich in die warme Umarmung der Gemeinschaft zu kuscheln.

Die Gemeinschaft, die in den pyrrhonischen Überlegungen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts nur am Rande vorkam (meist negativ, als die Heimat finsterner Idole, wie Stamm oder Marktplatz), hat im Skeptizismus der heutigen interpretierenden Vernunft einen zentralen Platz. Das Gespräch und die Suche nach Übereinstimmung – Merkmale, die die Gemeinschaft definieren – sind die Erzmetaphern dieser Vernunft im Gegensatz zu den befehlenden, die Ordnung schützenden Mächten, die von ihrem gesetzgebenden Gegner bevorzugt wurden.

Das Verhältnis zwischen Philosophie und Soziologie wird neu verhandelt

Die gegenwärtige Krise der gesetzgebenden Vernunft und das Aufkommen der interpretierenden Alternative haben einen tiefgreifenden Einfluß auf die Beziehung zwischen Philosophie und Soziologie. Für die Soziologen bedeuten sie einen Wechsel der Loyalität und Zugehörigkeit von einem Typ soziologischer Doktrin und Strategie zu einem anderen.

Sie bedeuten nicht mehr und nicht weniger als die Revision der Beziehung zwischen Soziologie und Philosophie, die während der modernen Ära entwickelt und kaum in Frage gestellt wurde.

Die Absichtserklärung der von der gesetzgebenden Vernunft angeregten und angetriebenen Philosophie, war, offen oder implizit, ein antisozialogisches Manifest. Die ausgeprägt (wenn auch unbeabsichtigt) *relativierende* Seite der soziologischen Vernunft entsprach einem Bannfluch über das gesetzgebende Projekt, dessen Ziel die universelle Grundlegung der Wahrheit war. Gerade die von der Soziologie so scharfsinnig nachgewiesenen lokalen Quellen der Überzeugungen (wobei sie wohl oder übel mit der Gefahr spielte, sie zu legitimieren), galten als Hindernisse für die Wahrheit, und die gesetzgebende Philosophie war deshalb entschlossen, sie zu entmachten. Die letzte große Tat der gesetzgebenden Vernunft, Husserls Phänomenologie, zählte sozial und kulturell beeinflusste Darstellungen (die spezifischen Gegenstände soziologischer Untersuchung) unter die ersten der Unreinheiten, die dazu bestimmt waren, dem Schwert der transzendentalen Reduktion zum Opfer zu fallen und aus dem Bereich des philosophisch Relevanten »ausgeklammert zu werden«. Die von der gesetzgebenden Vernunft inspirierte Philosophie ließ der Soziologie die Wahl zwischen der Rolle des Hausmädchens, das im Philosophenhaushalt der wahren Erkenntnis das analytische Besteck sauber hält und der Aussicht, unehrenhaft und ohne Referenzen entlassen zu werden.

Mit der Entdeckung der kommunalen Basis der Erkenntnis durch die interpretierende Vernunft und mit ihrem Beschluß, die wichtigste philosophische Aufgabe bestünde nun darin, der Kommunikation zu dienen, hat sich die traditionelle Figuration drastisch verändert. Die der soziologischen Praxis innewohnenden, mißachteten und meist unterdrückten Neigungen, sind rehabilitiert, während diejenigen, die sie verachteten, diskreditiert worden sind. Mehr noch, es stellte sich heraus, daß es vor allem ein *soziologisches* Unternehmen ist, die Grundlagen der Erkenntnis im allgemeinen, einschließlich die der sicheren Erkenntnis zu erforschen, sobald einmal akzeptiert worden war, daß das Sichere an dieser Erkenntnis sozial (kommunal) bestimmt ist und man sich ihr auf keine andere Weise nähern kann. Die traditionellen Interessen der Philosophie sind in der soziologischen Vernunft untergegangen. Husserls Strategie ist umgekehrt worden: es sind jetzt die sozial und kulturell beeinflussten, gestützten und geschützten Darstellungen, die von der Reduktion und der Ausklammerung ausgenommen sind, während die Suche nach Grundlagen vom transzendentalen Subjekt auf den immanenten, diesseitigen Kontext der alltäglichen Lebenspraxis umgeleitet worden ist. Wohl die

eindrucksvollste Vorformulierung dieses Verhältnisses läßt sich im nachhinein Wittgensteins kurzer Beschreibung entnehmen, Verstehen bedeute, zu wissen, wie man weitermacht. Eine Wasserscheide trennt diese Beschreibung von dem Anspruch der gesetzgebenden Vernunft auf ein einzigartiges Verstehen, das es ihr erlaubt und nur ihr, den Machenden zu sagen, wie und was sie machen sollen und zu welchem Zweck.

Von der Erpressung der gesetzgebenden Vernunft befreit, kann die Soziologie sich auf die Aufgabe konzentrieren, für die sie – aufgrund der Natur ihrer Fragestellung – immer schon am besten gerüstet war. Sie kann sich jetzt »outen« – und offen das sein, wozu sie immer schon bestimmt war: ein fundierter, systematischer Kommentar zum Alltagswissen, ein Kommentar, der diesem Wissen eingespeist wird, es dadurch erweitert und sich in diesem Prozeß selbst verändert.

Sechstes Kapitel

Die Welt, wie Baudrillard sie sieht

In einem seiner Essays erinnerte George Orwell an die schon lange untergangene Zeitschrift *The Booster*, die sich selbst annoncierte als »nicht-politisch, nicht-ethisch, nicht-literarisch, nicht-erzieherisch, nicht-progressiv, nicht-konsistent, nicht-zeitgenössisch«. Ich muß immer an *The Booster* denken, wenn ich versuche, mir die Welt vorzustellen, die von Jean Baudrillard, Soziologieprofessor in Nanterre und der Theoretiker, von dem man seit einem oder zwei Jahrzehnten am meisten spricht, portraitiert wird. Ebenso wie diese obskure Zeitschrift, obgleich mit viel mehr Klugheit und Zorn, stückelt Baudrillard die Identität seiner Welt ausschließlich aus Abwesenheiten zusammen. Die Welt, wie Baudrillard sie sieht, ist eine Party, die wegen der ungewöhnlich vielen Leute in Erinnerung bleibt, die wir kannten und hoch schätzten, die aber, Gott sei's geklagt, nicht erschienen sind.

Baudrillard schreibt über das, was nicht da ist, was vermißt wird, was nicht mehr ist, was seine Substanz, seinen Grund oder sein Fundament verloren hat. Das ausgeprägteste Merkmal unserer Zeit, so betont er, ist das Verschwinden. Die Geschichte hat aufgehört. Ebenso der Fortschritt, falls es so etwas je gegeben hat. Die Dinge, mit denen wir heute leben, sind meist nur noch als Spur erkennbar: einst Teil einer Totalität, die ihnen Platz und Funktion zuwies, sind sie heute nur noch Teilstücke, dazu verurteilt, vergeblich nach einem Ziel zu suchen, ausersehen für ein nie endendes Spiel.

Zugegeben, soweit ist das nichts, was einen erschüttern könnte, wenn man ein erfahrener Leser vieler Biographien unserer merkwürdigen Zeit ist, der die meisten Biographen den Namen *Postmoderne* geben, was nichts weiter heißt als Ende, Abwesenheit oder Verschwinden. Wie soll man auch über Veränderungen schreiben, die immer noch geschehen und noch lange nicht abgeschlossen sind? Jede Veränderung bezieht sich auf etwas, das war, aber nicht mehr ist, oder auf etwas anderes, das sein altes Aussehen oder seine Gewohnheiten verändert hat ... Aber die Veränderung, über die Baudrillard schreibt, ist keine gewöhnliche. Sie ist sozusagen eine Veränderung, die alle Veränderungen vernichtet. Eine Veränderung, nach der wir nicht mehr über Veränderung sprechen können.

Selbst die Formulierung »nicht mehr« verliert ihren Sinn. Es gibt nicht mehr ein »nicht mehr« als Grundlinie, von der aus wir bemessen können, was ist und was nicht ist, und wie das erste sich vom zweiten unterscheidet, läßt sich auch nicht sagen.

Von Veränderung zu sprechen, unterstellt Festigkeit. Um seine Identität zu verändern, muß das sich verändernde Objekt eine haben. Die Objekte müssen klare Grenzen haben und eigene unverwechselbare Merkmale. Zuallererst müssen sie sich von ihren Abbildungen und Darstellungen unterscheiden. Die Welt, in der wir vertrauensvoll von Veränderung, Erneuerung, Entwicklungstendenzen oder Richtungen sprachen, war eine stabile und erkennbare Welt, in der man den Unterschied zwischen einer Idee und ihrem Referenten erkennen konnte, zwischen der Darstellung und dem, was sie darstellte, zwischen Simulation und Wahrheit, Bild und Realität. Heute sind alle diese Dinge hoffnungslos vermischt, sagt Baudrillard. Wir müssen also nicht nur vom Verschwinden sprechen, es ist vielmehr die letzte Möglichkeit, dies zu tun. Von nun an wird es selbst die Redeweise »nicht mehr« nicht mehr geben. Selbst das Verschwinden verschwindet.

Wenn all dies unsere Vorstellungskraft übersteigt, dann liegt es daran, daß unsere Sprache nicht gut geeignet ist, die Ära der »Post-Änderung« zu diskutieren. Unsere Sprache beinhaltet Objekte »da draußen«. Sie beschwört Bilder von Dingen, die berührt und bearbeitet, untersucht und gemessen werden können. Vor allem sind die Dinge, die sie beschwört, voneinander getrennt und besetzen ihren je eigenen Ort in Raum und Zeit. Benutzen wir also eine solche Sprache (und es ist die einzige, die wir haben), um die Welt Baudrillards zu beschreiben, so ist es kein Wunder, wenn alles, was wir sagen, sich unbeholfen, dunkel und verwirrend anhört.

Der Grund liegt darin, daß wir in Baudrillards Welt nicht das Recht haben, über Besonderheit und Differenz zu sprechen und doch sprechen wir davon, wann immer wir unser Sprache benutzen – das heißt, immer wenn wir sprechen. Betrachten wir Baudrillards wichtigsten Begriff: Simulation (»vortäuschen, etwas zu haben, was man nicht hat«). Simulation, so erfahren wir, »bezieht sich nicht mehr auf ein Territorium, ein referentielles Sein oder eine Substanz«. In der Simulation – diesem entscheidenden, universalen, vielleicht einzigen Modus, in dem die Dinge sich heute befinden – geht das Territorium der Landkarte nicht mehr voraus. Die Landkarte »erzeugt das Territorium«. Gut, könnte man sagen, mit dieser Aussage kann man einverstanden sein oder nicht, aber zumindest weiß man, wovon sie handelt und wie man herausfinden kann, ob sie richtig ist oder nicht. Aber ach, die Zufriedenheit ist, gelinde

gesagt, verfrüht. Simulation, denkt man, besteht darin, etwas *vorzutäuschen*, was in *Wirklichkeit* nicht so ist; man ist nicht beunruhigt, weil man glaubt zu wissen, wie man das Vorgetäuschte vom Wirklichen unterscheiden kann. Die Simulation, von der Baudrillard spricht, ist jedoch nicht von dieser Art. Sie beseitigt den Unterschied zwischen wahr und falsch, wirklich und imaginär. Wie haben nicht länger die Mittel, das Vorgetäuschte an der Realität zu messen, oder auch nur zu wissen, was was ist. Das Dilemma läßt sich nicht lösen. Um von der Veränderung zu berichten, müssen wir sagen, »von nun an« sei »das Verhältnis umgekehrt« und die Landkarte gehe dem Territorium voraus. Das Problem ist jedoch, daß all dieses Reden über Landkarten, Territorien, ihre Beziehung, Umkehrung des Verhältnisses usw., illegitim ist. Angesichts der grassierenden, in vollem Gang befindlichen Simulation, »täuschen sogar die Worte vor, etwas zu haben, was sie nicht haben«: Bedeutungen, Referenten. Wir wissen in Wirklichkeit nicht, was Landkarte und was Territorium ist und würden es selbst dann nicht wissen, wenn man uns mit der Nase auf eines von beiden stoßen würde.

Wie unsere übrige Sprache, bestätigt der gewöhnliche Simulationsbegriff das Realitätsprinzip. Baudrillards »Simulation« unterminiert es. Alle Simulation ist Täuschung, aber diejenige, von der Baudrillard spricht, ist es auf zweifache Weise: »Es geht nicht mehr darum, die Realität falsch darzustellen (Ideologie), sondern darum, die Tatsache zu verbergen, daß das Reale nicht mehr real ist« – zumindest nicht realer als das andere Ding, nicht fester als das Ding, das es vortäuscht. Wir sind hier sozusagen mit einer Simulation zweiter Ordnung konfrontiert, oder – um Baudrillards bevorzugtes Präfix zu benutzen – mit *Hyper*simulation.

Alles ist in Baudrillards Welt »hyper«. Alles überschreitet den Gegensatz, für den es stand, und der ihm eine eigene Identität verlieh und läßt ihn hinter sich. Dieses Überschreiten ist selbst »hyper«: Die Gegensätze haben sich *aufgelöst*, und deshalb haben die Dinge ihre Identität verloren. Wir leben in einer *Hyperrealität*. Die Realität ist »realer als real«, insoweit sie sich nicht gegen etwas abhebt, was im Gegensatz zu ihr falsch, imaginär oder illusionär ist. Die Realität hat alles verschlungen und alles kann mit gleichem Recht (oder Unrecht? was dasselbe ist) beanspruchen, real zu sein. Was ist wirkliche Politik, zum Beispiel? Lächelnde Gesichter auf dem Bildschirm, die schlagzeilenmachende Einzeiler absondern, oder die tiefschürfenden Ansichten und weltbewegenden Taten, die sie simulieren? Oder welches Produkt inhalieren wir wirklich – die nachempfundene Freude, durch die windgepeitschten Canyons von Marlboro Country zu reiten, oder den beißenden Rauch

schwelenden Krauts? Was ist mehr, was ist weniger real? Und – macht es etwas aus? In der Hyperrealität ist die Wahrheit nicht zerstört, sie ist irrelevant gemacht worden.

In der Hyperrealität ist alles ein Exzeß seiner selbst (nicht »zu viel«; wie würde man entscheiden, was zu viel und was zu wenig und was gerade genug ist?). Stapel von Bildern, Haufen von Informationen, Scharen von Bedürfnissen. Derartig vervielfacht stellen die Bilder nur noch sich selbst dar, die Informationen informieren nicht, Bedürfnisse werden zum Selbstzweck. Die Welt ist nicht mehr eine Bühne, eine *Szene* (ein Ort, an dem das Stück aufgeführt wird, das, wie wir annehmen können, zu einem konkreten Ende geführt wird, selbst wenn wir es nicht im voraus kennen); sondern *obszön*: eine Menge Lärm und Geschäftigkeit, ohne Handlung, Szenario und Regisseur – und ohne Richtung. Es ist eine Welt des *Kontakts*, nicht des *Kontrakts*. Sie ist aus hastigen, flüchtigen, oberflächlichen Begegnungen zusammengestückelt, die keine Vergangenheit und keine Zukunft und vor allem keine Folgen haben. Mark Poster, würde Baudrillard erwidern, hatte nicht das Recht zu kritisieren, daß er, Baudrillard, seine Hauptbegriffe schlecht definiert, davon Abstand nimmt, eine begründete und systematische Analyse vorzunehmen und statt dessen über einzelne Erfahrungen schreibt, als könne dies eine zuverlässige Synthese ersetzen. Was unter der Herrschaft des Realitätsprinzips ein Verbrechen gegen die Vernunft und gegen wissenschaftlichen Anstand gewesen wäre, ist in der Hyperrealität die einzig verantwortungsvolle Art, dieses Fließende, das etwas simuliert, was es nicht ist, darzustellen. Mark Posters Forderung, würde Baudrillard sagen, läuft darauf hinaus, sich an der Verschwörung zu beteiligen, die darin besteht, zu verheimlichen, daß es keine Scheidungslinie gibt, die das Reale vom Irrealen trennt.

The Booster ist das eine, was einem in den Sinn kommt, wenn man durch Baudrillards Universum wadet, das andere ist François Rabelais. Die Welt, wie Baudrillard sie sieht, ähnelt sehr derjenigen, die von Rabelais so lebendig gezeichnet wurde; nur schrieb Rabelais eine Satire, während Baudrillard es todernst meint.

Beide Welten – die von Gargantua und Pantagruel bewohnte und die, in der Baudrillard uns sieht – sind in grellen Farben ausgemalt. In beiden Welten verbringen Männer und Frauen ihre Zeit damit, zu essen, zu trinken, Unzucht zu treiben, und sie genießen das Bedürfnis, zu genießen. Beide Welten sind monströs überwuchert, es wird in ihnen randaliert und bis zum Extrem gegangen. Im Gegensatz zur Rabelais' Welt stammen jedoch die Farben in Baudrillards Welt von verwesendem Fleisch und krankem Blut; essen, trinken und Unzucht treiben zeigen eine

auffallende Ähnlichkeit mit den Zuckungen im vorletzten Stadium des Deliriums; und der Überschwang gleicht dem einer Krebszelle oder dem von Zersetzungs Bakterien. Was Rabelais feierte, beklagt Baudrillard. Vom Besuch der Heimstätte Gargantuas und Pantagruels kehrt Baudrillard erschüttert und angewidert zurück – er hat dort einen sozialen Körper gefunden, den er nur als *mammaire, cellulaire, glandulaire* beschreiben konnte, im Stadium fortgeschrittener Degeneration, Nekrose und Fäulnis. Da jeder feste Grund durch die Ausdünstungen der sich zersetzenden Realität unterhöhlt ist, gibt es keinen zugänglichen oder wenigstens vorstellbaren archimedischen Punkt mehr, an dem man den Hebel ansetzen könnte, um die entgleiste Wirklichkeit wieder auf die Schienen zu setzen.

Baudrillard duldet keine Hoffnung, da die allmächtige Simulation jeden Widerstand gegen sich zerstört. Alles verschwört sich, um die Tatsache zu verheimlichen, daß die Wirklichkeit verbannt worden ist. Die mutigen Journalisten der *Washington Post* haben nur zu der Illusion beigetragen, daß Watergate ein Skandal war, daß es jenseits von Watergate bindende Prinzipien gibt und irgendeine »wahre«, solide, zuverlässige Politik. Selbst die detonationsfreudigen italienischen Terroristen beteiligten sich an der universalen Verschwörung, da sie den längst überfälligen Glauben an den Unterschied zwischen richtig und unrichtig, sauber und unsauber, simuliert und real wiedererstehen ließen. Die Simulation deckt die Tatsache zu, daß alles Teil desselben Spiels ist; sie gibt dem Realitätsprinzip noch einmal eine Lebensmöglichkeit – diesmal als Zombie. Man kann sich nicht außerhalb der Simulation stellen. Was immer man tut, um den Schleier zu zerreißen, wird die Tarnung nur undurchdringlicher machen. Die Simulation zu bekämpfen, ist selbst Simulation. In der Welt der Hyperrealität sind wir alle *Geiseln* – wir sind ausgesucht worden, ohne jede Beziehung zu dem, was wir getan haben und unser Schicksal wird keine Beziehung zu dem haben, was wir noch tun werden.

Mark Posters kurze, aber umfassende Übersicht über Baudrillards intellektuelle Biographie bietet zusammen mit der Auswahl von Fragmenten seiner Arbeiten eine ausgezeichnete Gelegenheit, den langen Weg zu verfolgen, der Baudrillard zu seinem heutigen Bild der Welt als einer Collage von Abwesenheiten und zu der Farbpalette geführt hat, mit der er es malt. Baudrillard machte sich vor zwanzig Jahren auf den Weg (in *Le système des objets*, 1968 und *La société de consommation*, 1970), in der Absicht, das abgenutzte und wacklige Gebiß des Marxismus mit neuen, scharfen high-tech-Zähnen auszustatten, die besser für den kritischen Biß geeignet waren, den die schöne neue Welt der Konsumtion

verdiente. Als dem Rausch der sechziger der *Katzenjammer** der siebziger Jahre folgte, ging Baudrillards zahnärztlichem Ehrgeiz die Luft aus. Statt dessen produzierte er eine Reihe von Arbeiten, die sich vor allem durch die von ihnen ausgestrahlte postrevolutionäre düstere Stimmung und Niedergeschlagenheit auszeichneten (am meisten, *L'échange symbolique et la mort* [1976] und *De la séduction* [1979]). Kürzlich haben uns *Die fatalen Strategien* (1985) und *La Gauche divine* (1985) in die voll ausgereifte Baudrillarsche Ansicht des Gargantuanischen Universums, Version zwei, eingeführt – in seine überschäumende Obszönität und seine wollüstige Unmäßigkeit. Sie haben uns auch die jüngste Stimmungslage des Autors vorgeführt: eine seltsame quasi-hegelianische Synthese früher Hoffnungen und später Resignation. Wir erfahren jetzt, daß die träge Unbeweglichkeit der Massen die beste Form von Aktivität ist, die wir finden können und ihr Nichtstun, die herausragendste Form des Widerstandes.

In *America*, dem zuletzt übersetzten Buch, macht sich Baudrillard auf die Suche nach *l'Amérique sidérale* – das nur »im indifferenten Reflex des Fernsehens, in den Filmen über Tage und Nächte, die über einem leeren Raum projiziert werden, in der wundersam gleichgültigen Aufeinanderfolge von Zeichen, Bildern, Gesichtern und rituellen Handlungen auf der Straße zu finden ist.« Selbst wenn er die Szenerie durch das Fenster seines schnell fahrenden Autos betrachtet, sieht sie wie ein Fernsehfilm aus und kann nur in den Begriffen verstanden werden, die von einem solchen Film gesetzt werden, vielleicht ist sie ein solcher Film – aber es würde sicherlich auch nichts ausmachen, wenn sie es nicht wäre. Wenn Baudrillards *flâneur* aufsteht und seinen Wagen anläßt, dann nicht, um die Promenaden des Stadtzentrums zu erkunden. Er fährt in die Wüste, um das bekannteste Kennzeichen unserer Zeit zu suchen: das *Verschwinden*. Die postmoderne Ära steht in der Wüste in vollster Blüte – »denn die Wüste ist einfach das: eine ekstatische Kritik der Kultur, eine ekstatische Form von Verschwinden.« Man kann annehmen, daß Baudrillard aus dem gleichen Grunde von Amerika fasziniert ist: wegen des Genies, das dieses Land bei der »nicht zu unterdrückenden Entwicklung von Gleichheit, Banalität und Gleichgültigkeit« gezeigt hat.

America ist ein postmoderner Bericht über eine postmoderne Welt. Die Welt, über die in diesem Buch berichtet wird, und der Bericht selbst sind postmodern, weil erstere nicht vollständig übersetzbar und letzterer keine vollständige Übersetzung ist. Ebenso wie die Dritte Welt sich nie unseren Kapitalismus und unsere Demokratie zu eigen machen würde, könnte Europa, belastet mit seiner Geschichte und seiner Erinnerung an

Klassen, niemals so gedankenlos gleich und so mühelos gleichgültig werden wie Amerika. Unter den vielen Dingen, die verschwunden sind, ist vielleicht die Hoffnung auf Verschmelzung und eine darauffolgende Universalität die wichtigste. Um die moderne Vision eines immer ordentlicheren Gartens der Menschheit zu ersetzen, bietet Baudrillard das Bild eines chaotisch aussehenden Grundstücks, das in viele winzige Parzellen aufgeteilt ist, mit ihren jeweils eigenen Miniordnungen. Um alles zu überfliegen, braucht man ein schnelles Auto. Oder einen schnellen Ablauf von Bildern auf dem Bildschirm. Ein solches Überfliegen ist unterhaltend. Es bietet eine faszinierende Vielfalt von Erfahrungen in atemberaubender Geschwindigkeit. Ein endloses Simulationsspiel. Befreiung von Verantwortung. Befreiung vom Bedürfnis nach Ernsthaftigkeit. Man kann die intellektuelle Geschichte von Jean Baudrillard vielleicht auch anders erzählen. Die von ihm gezeichnete Welt scheint der zu entsprechen, die ein Mensch wahrnimmt, der an den Bildschirm gefesselt ist, ein Mensch, der die Fenster der Wohnung, in der er lebt und die des Autos, mit dem er zu seinen Vorlesungen fährt, durch Bildschirme ersetzt hat; ein Mensch, dessen Aufmerksamkeit während der Werbepausen am größten ist, die den beständigen Strom der gesendeten Bilder unterbrechen, die er so begierig aufnimmt.

Vor mehr als einem Jahrhundert hat ein anderer Franzose, der Dichter und Kritiker Baudelaire, behauptet, man könne die moderne Welt am besten beobachten und verstehen, wenn man an den Geschäften vorbei durch die Straßen der urbanen Metropolis schlendert. Für Baudelaire hatte der *flâneur* den besten Blick auf das wirkliche Wesen der Moderne. Baudrillard hat den flâneur an den Armsessel vor dem Fernsehgerät gefesselt. Der Spaziergänger geht nicht mehr spazieren. Es sind die Fernsehbilder, die Fernsehwerbung, die Waren und Freuden, für die sie werben, die jetzt spazieren und rennen und vor dem Auge des hypnotisierten Beobachters dahingleiten. Sehen ist die einzige Aktivität, die dem Spaziergänger noch geblieben ist. Baudelaire's Spaziergänger hat sich in Baudrillards Zuschauer verwandelt. Der Zuschauer kennt die Immobilität der Massen. Aus eigener Erfahrung.

Die persönliche Erfahrung kann in den Rahmen eines Bildschirms gepreßt werden. Man darf bezweifeln, ob dies für die Welt gilt. Ohne Baudrillard zu nahetreten zu wollen, kann man sich des Verdachts nicht erwehren, daß es ein Leben nach dem Fernsehen und jenseits des Fernsehens gibt. Für viele Leute ist ihr Leben alles andere als Simulation. Für viele ist die Realität nach wie vor so wie sie einst war: hart, fest, widerständig und rau. Sie müssen ihre Zähne in ein ziemlich reales Stück Brot schlagen, bevor sie sich dem Bilderkauen überlassen können.

Es tut einem Philosophen und einem Zeitkritiker gut, ab und an hinauszu-
gehen und seine Füße zu benutzen. Spaziergehen hat immer
noch seinen Nutzen.

Siebtes Kapitel

Kommunismus: eine Obduktion

Die Ereignisse von 1989 im mittelosteuropäischen Gürtel kommunistischer Satellitenregime waren ein angemessenes Finale für das zwanzigste Jahrhundert, das in die Geschichte als Zeitalter der Revolutionen eingehen wird. Sie veränderten die politische Landkarte der Welt, und selbst vom Schauplatz des Aufruhrs scheinbar weit entfernt liegende Landstriche, wurden in einer Weise beeinflußt, die noch längst nicht voll begriffen ist. Man wird diese Ereignisse sicherlich auch deshalb näher untersuchen, weil sie unsere orthodoxen Ansichten über die Entstehung von Revolutionen und die Art, wie sie in einem neuen soziokulturellen Kontext fortgeführt werden, aktualisieren können.

Unter den *politischen* Revolutionen, von denen die moderne Ära so viele gekannt hat, sind die wirklich *systemischen* relativ selten gewesen. Die Art, in der ein politischer Herrschaftsstil das politisch verwaltete soziale System beeinflußt, wurde von allen Revolutionen verändert. Systemische Revolutionen haben darüber hinaus das System selbst transformiert; es war eine künstliche, von der Regierung gesteuerte oder zumindest von ihr initiierte Veränderung der sozioökonomischen Struktur, die in dem Moment begann, als die politische Revolution vollendet war. Die Grenzen der beiden Konzepte sind natürlich fließend; sie bilden die zwei entgegengesetzten Enden eines Kontinuums, auf dem die bekannten Revolutionen – die alle oder fast alle »gemischte« Fälle waren – eingetragen werden können.

Idealtypisch gesehen, ist eine Revolution »bloß politisch« (oder vielmehr, nicht-systemisch), wenn sie ein politisches Regime »abschüttelt«, das im Verhältnis zu einem vollentwickelten sozioökonomischen System dysfunktional geworden ist. Die politische Revolution »emanzipiert« das System von den politischen Zwängen. Die jüngeren Revolutionen in Portugal, Spanien oder Griechenland gehören mehr oder weniger in diese Kategorie. Sie fegten repressive diktatorische Regime hinweg, die vom Standpunkt voll entwickelter, zur eigenständigen Reproduktion fähiger, bürgerlicher (bourgeoiser) Gesellschaften, die imstande waren, eine demokratische Ordnung zu tragen, überflüssig waren. Obgleich normalerweise eine organisierte, sogar eine konspirative Minderheit

nötig ist, um die existierende Zwangsherrschaft zu beenden, kann man eine solche Minderheit mit vollem Recht in der traditionellen Weise betrachten: als ein Subjekt, das im Namen bestimmter, bereits gut etablierter kollektiver Interessen handelt, als eine aktive und selbstbewußte Avantgarde relativ integrierter (ökonomisch und sozial mächtiger, obgleich politisch einflußloser) Kräfte. Man könnte sagen, daß politische Revolutionen dieser Art nur ein Hindernis aus dem Weg räumen, auf dem man sich bereits befindet; oder daß sie die politische Dimension des Systems den anderen, den ökonomischen und sozialen Dimensionen anpassen. Das war tatsächlich die ursprüngliche Auffassung von der Revolution: Nachdem die Gesellschaft sich wie in Schmetterling in seinem Kokon entwickelt hat, muß sie die repressiven und unnötigen Zwänge durchbrechen, die ihre weitere Entwicklung hemmen. Dieses Bild ist eine getreue Widerspiegelung der Revolutionen, die das Aufkommen der kapitalistischen Ordnung begleitet haben: diese Revolutionen waren sozusagen Fälle, in denen *bürgerliche Gesellschaften**³⁰ die obsolet gewordenen, absolutistischen und despotischen Staatsformen, innerhalb derer sie herangereift waren, abgeworfen haben.

Die jüngsten antikommunistischen Revolutionen kommen dem anderen Pol des Kontinuums nahe. In dieser Hinsicht sind sie paradoxerweise der bolschewistischen Revolution von 1917 ähnlicher als den klassischen kapitalistischen Revolutionen, die das archaische, inadäquate Staatswesen mit den Bedürfnissen der sozioökonomischen Systemeigenschaften in Übereinstimmung brachten. Die jüngsten antikommunistischen Revolutionen sind *systemische* Revolutionen: sie stehen vor der Aufgabe, das existierende System *abzubauen* und ein neues zu *konstruieren*. Zwar haben sie alte diktatorische und despotische politische Regime gestürzt, aber damit hört die Ähnlichkeit mit den politischen Revolutionen schon auf. Eine Gesellschaft, die fähig ist, sich ohne permanente und allgegenwärtige Überwachung und Befehl der politischen Herrscher zu erhalten und zu reproduzieren (das genau bedeutet *bürgerliche Gesellschaft*) muß

30 Wie manche Weine vertragen manche Begriffe das Reisen nicht. Der Begriff *Bürgerliche Gesellschaft** gehört dazu. In der Übersetzung verliert er zwangsläufig sein einzigartiges semantisches Gewicht: nur im Deutschen bedeutet »Bürger« gleichzeitig »bourgeois« und »citizen« und verdeutlicht damit nüchtern die intime Beziehung zwischen sozialen und politischen Merkmalen. Diese Beziehung geht in der Wiedergabe des Begriffs als »civil society« verloren; in jüngsten osteuropäischen fehlerhaften Übersetzungen ist sogar noch mehr verloren gegangen, was nachdem man den Begriff auf das bloße Knochengestüt der politischen Rechte reduziert hat – eine gefährliche Tendenz ausgelöst hat, die wechselseitige Abhängigkeit zwischen politischer Demokratie und der Existenz eines »Bürgertums«* zu übersehen und damit zugleich den Unterschied zwischen den Aufgaben, mit denen die antikommunistischen Revolutionen konfrontiert sind, und jenen, denen sich die kapitalistischen einst gegenübersehen.

dort noch konstruiert werden; und die Revolution befindet sich noch im Stadium der Abräumarbeiten und der Herstellung der Voraussetzungen für den Systemaufbau – ein Projekt, das unter strenger politischer Aufsicht und durch staatliche Initiative verwirklicht werden muß.

Ein Widerspruch, der das ganze Ausmaß seiner Wirkung auf die politische Geschichte des postkommunistischen Europa noch zeigen wird, geht damit einher: die sozialen Kräfte, welche den Niedergang der kommunistischen Macht herbeigeführt haben (und damit den Erfolg des politischen Stadiums der Revolution) sind nicht die, die letztlich von der Konstruktion des neuen Systems profitieren werden. Soziale Kräfte, deren Interessen vom Funktionieren des neuen Systems befriedigt werden, müssen im Prozeß der Systemkonstruktion erst noch entstehen.

Einer der Gründe, warum selbst die besten Experten von der scharfen antikommunistischen Richtung, die der wachsende gesellschaftliche Dissens nahm, überrascht und verwirrt waren, lag darin, daß es, bevor die Serie der Revolutionen begann, nur geringe, oder keine Anzeichen organisierter sozialer Kräfte gab, deren Interessen über die Grenzen des kommunistischen Regimes hinauswiesen (vor den berühmten »Gesprächen am runden Tisch« wurde in Polen nicht darüber diskutiert, die Planwirtschaft abzubauen oder das Eigentum vollständig zu privatisieren; und keiner der Hauptteilnehmer ließ erkennen, daß er solche Themen unter günstigeren Umständen auf die politische Tagesordnung setzen würde). Die polnische Soziologin Jadwiga Staniszkis beobachtete keine »Transformationsinteressen« bei den wichtigeren Klassen der polnischen Gesellschaft – keine der sich artikulierenden Gruppen brachte die Frage des Privatbesitzes auf oder widersprach dem Prinzip der Kommandowirtschaft. (Staniszkis 1988: 216) In Aleksander Smolars prägnantem Abriß der Situation kaum ein Jahr vor Ende der kommunistischen Herrschaft hieß es: »Das zentrale Problem, vor dem eine radikale Reform steht, ist das Fehlen jeglicher sozialer Unterstützung.« (Smolar 1988: 22) Anderswo habe ich dargestellt, daß weder die Arbeiter in der Großindustrie, die das Herz der Solidarnosc-Bewegung waren, noch die vom Staat geschützten privaten Bauern, noch die wenigen privaten Unternehmer, die sich an der schwerfälligen Dummheit der zentralen Planung bereicherten, Veränderungen wünschten, die entscheidend über eine Umverteilungsaktion hinausgehen würden. (Bauman 1988)

Ich möchte betonen, daß dieses Bild für den Zustand der sozialen Kräfte vor jeder *systemischen* Revolution *normal* ist. Die Ablehnung des alten Systems mußte Tendenzen erzeugen, die das Systems nicht auffangen konnte und die daher die Krise bis zum Zusammenbruch trieben; aber diese Wirkung ergab sich eben daraus, daß die Forderungen

in der Sprache des vorhandenen Systems formuliert wurden (im Falle der kommunistischen Regime hieß dies: mehr Planung, mehr zentrale Verteilung, Umorientierung der Ressourcen innerhalb der Ordnung verwalteter Gerechtigkeit usw.) – und dadurch das System mit Produktionsprinzipien konfrontierten, die es nicht erfüllen konnte.³¹ Es ist ein festes und konstitutives Merkmal systemischer Revolutionen, daß die Kräfte, die das *ancien régime* zerstören, nicht bewußt an der Veränderung interessiert sind, die aus der Zerstörung folgen kann; bevor die alten Kräfte beseitigt werden, existiert der Entwurf eines neuen Systems allerhöchstens als Vision einer kleinen auserwählten intellektuellen Elite – nicht als Plattform einer großen Protestbewegung.³²

31 Unterstützt durch seine Lektüre von Lavrov und Tkachev war Lenin der erste Revolutionär, der diesen Widerspruch in ein konstitutives Element seiner Strategie umformte: er nutzte bewußt die Wut der bäuerlichen Massen, die aus »nicht-transformativen« Interessen an Land und Frieden gespeist war, als Rammbock zum Sturz des alten Regimes. Einmal im Sattel, benutzte er die Druckmittel der Regierung, um Systemveränderungen zu oktroyieren, welche die Massenbewegung, die die alte Herrschaft zerstört hatte, weder geplant hatte, noch wollte.

32 In dem außerordentlich informativen und scharfsinnig geschriebenen Band von Nieciński und Zukowski (1990) stellen verschiedene Autoren – vor allem Edmund Wnuk-Lipiński, Ryszard Turcki, Tomasz Zukowski und Winicjusz Narojek – auf unterschiedliche Weise die Mechanismen der Inkorporierung wesentlich anti-systemischer Interessen und Wünsche in die Selbstreproduktion des Systems dar (wie das Interesse an persönlichem Gewinn, »die zweite Ökonomie«, individuelle und Gruppenprivilegien usw.); diese Mechanismen erzeugten einerseits die verblüffend geringe Übereinstimmung zwischen dem Radikalismus der öffentlichen Haltungen und dem Konformismus des privaten Verhaltens und andererseits die ebenfalls erstaunliche »Insiderhaftigkeit« der Aktionen, die aus Motiven entstanden, die mit der existierenden Ordnung nicht in Einklang gebracht werden konnten. Die kommunistische Diktatur über Bedürfnisse und das Monopol an den Mitteln und Verfahren zur Bedürfnisbefriedigung macht den kommunistischen Staat zum naheliegenden Ziel individueller Unzufriedenheit; aber er muß dabei die individuellen Frustrationen kollektivieren, genauso wie er die Mittel zur Befriedigung kollektiviert. Der Staat ist hier die Agentur, an die Beschwerden ebenso natürlich und selbstverständlich gerichtet werden, wie die Erwartungen an ein besseres Leben an ihn gerichtet wurden. Im Unterschied zur demokratischen Markt- und Konsumwelt privatisierter Wahlmöglichkeiten, sind die Quellen der diffusen Unzufriedenheit selbst nicht diffus und können nicht geheimgehalten werden; sie werden öffentlich verkündet, sind unübersehbar und leicht zu lokalisieren. Zugegeben, die kommunistischen Regime übertrafen sich selbst bei der Unterdrückung von Informationen und entwickelten die Kunst des Staatsgeheimnisses zu anderswo unbekannter Meisterschaft; und doch stellte sich heraus, daß sie im Vergleich mit den marktorientierten Gesellschaften viel weniger Erfolg bei dem Versuch hatten, die Verantwortung für die gesellschaftlich produzierten Übel, für die irrationalen Konsequenzen der rationalen Entscheidungen und für die allgemeine Fehlsteuerung der sozialen Prozesse zu verwischen oder zu verbergen. Sie waren sogar unfähig zu verheimlichen, daß sie Information verheimlichten und so wurden sie nicht nur politischer Verbrechen angeklagt, sondern auch einer »Verschleierung«, die von den Marktagenturen der Konsumgesellschaft täglich praktiziert wird und zwar ohne Anstrengung und ohne öffentliche Aufmerksamkeit (oder gar einen öffentlichen Aufschrei) zu erregen.

Anders gesagt: Die systemische Revolution ist nicht das Ergebnis einer Massenmobilisierung für einen alternativen Systementwurf. Die erste Stufe der systemischen Revolution – der Sturz der Herrscher, die an der alten Gesellschaftsordnung festhalten – zeigt alle Anzeichen einer »systemischen Krise« (das heißt eines Systems, das unfähig ist, die zu seiner Reproduktion notwendigen physischen oder moralischen Ressourcen zu erzeugen), bestimmt aber nicht von sich aus die Alternative zum versagenden System. Das Bindeglied zwischen dem Versagen des alten Systems und den erforderlichen Merkmalen des Neuen wird in einem politischen Kampf konkurrierender, von verschiedenen geistigen Schulen entwickelter und gepredigter *Theorien* hergestellt. Der Charakter der sozialen Kräfte, die den Untergang des alten Regimes verursacht haben, spielt bei der Wahl zwischen diesen verschiedenen Theorien keine entscheidende Rolle. Ebenso wenig ist die Feindschaft der oppositionellen Kräfte zum alten Regime ein entscheidender Garant für deren Unterstützung des schließlich gewählten neuen Systems. Das Stürzen der früheren Herrscher erzeugt nicht die »Transformationsinteressen«, die im alten Regime gefehlt haben.

Aufgrund dieser doppelt unsicheren Folgen ist das Hauptproblem, dem sich jede systemische Revolution »am Morgen nach« ihrem politischen Sieg gegenüber sieht, das Überleben des revolutionären Bündnisses.³³ Das ursprüngliche revolutionäre Bündnis – das den Widerstand der Verwalter des *ancien régime* gebrochen hat – ist normalerweise keine Widerspiegelung einheitlicher Interessen der Dissidenten. Die Beschwerden, die unterschiedliche Gruppen dazu bringen, ein politisches Bündnis einzugehen, dessen Einheit in der Opposition zur bestehenden Herrschaft besteht, sind in der Regel sehr unterschiedlich. Es war – wir

³³ Mit der Hellsichtigkeit, die sein Markenzeichen ist, hat Claus Offe die auffallendsten Aspekte dieses »Morgens danach« skizziert: »In den kapitalistischen Demokratien Westeuropas bilden sich die Warteschlangen vor den Arbeitsämtern, im ›real existierenden Sozialismus‹ vor den Metzgereien. Hier gibt es eine ›Reservearmee‹ von Arbeitskräften, die auf Beschäftigung warten (sowie eine Reservearmee von Waren, die auf Käufer warten); dort warten die Manager auf die Arbeitnehmer und diese auf Versorgungsgüter.« Diese wundersame Verwandlung war zu erwarten; die andere, die mit der antizipierten im Angebot mitgeliefert wird, eher nicht: »In den kapitalistischen Demokratien kann man sagen, was man will, aber niemand hört recht hin. Im ›real existierenden Sozialismus‹ kann man *nicht* sagen, was man will, aber dieser eigentümliche Umstand hat in eigentümlicher Weise das Gehör der Leute (und nicht nur der Leute vom Stasi!) geschärft.« (Claus Offe in: *Die Zeit*, 8. Dezember 1989: 64) Die letzte Beobachtung weist auf das spezifisch paradoxe Gefühl des »morgens danach«, wie es von Intellektuellen, Kulturschaffenden und Kulturmaklern empfunden wird: die Redefreiheit empfindet man manchmal wie eine Enteignung und die Emanzipation wie ein Verlust des sozialen Status.

wollen es wiederholen – die anhaltende Krise des alten Regimes, die verstreute Beschwerden zu einer einheitlichen revolutionären Kraft verdichtete. Diese Verdichtung (und die Einmütigkeit, mit der man den Staat für jeden Nachteil oder jede Ungerechtigkeit, der man sich widersetzte, verantwortlich machte) kann die Folge eines auftretenden großen Konflikts sein, der allen anderen Forderungen im Wege zu stehen scheint (wie in Rußland 1917 die Frage der Beendigung des Krieges). In einem totalitären System wie dem kommunistischen gibt es immer die Tendenz, den verstreuten Widerstand in einen integrierten frontalen Angriff auf den Staat zu verdichten. Da der Staat darauf abzielt, alle Aspekte des sozialen und ökonomischen Handelns zu regeln, zieht er wohl oder übel die Verantwortung für jeden Mißerfolg und jedes Leiden auf sich. Alle Beschwerden werden autoritativ als Fehlfunktionen des Staates interpretiert und automatisch politisiert. (s. Anmerkung 32) Aber wird die Einheit der oppositionellen Kräfte den Fall des kommunistischen Staates überleben? Und werden solche Kräfte von den ungewissen Vorzügen eines zukünftigen Regimes ebenso angespornt werden? Werden sie sich nicht eher einer Veränderung entgegenstellen, welche die Aktionsformen und politischen Zwecke, die sie zu verfolgen gelernt haben, entwertet?

Die Aussichten der Demokratie in systemischen Revolutionen

Systemische Revolutionen müssen die sozialen Kräfte erst schaffen, in deren Namen sie die tiefgreifende systemische Transformation in Angriff nehmen. Darin liegt, um es nochmals hervorzuheben, ihr größtes Paradox – und darin liegen auch die Gefahren für die Demokratie, die sie einführen wollen. Jerzy Szacki, ein führender polnischer Soziologe, schrieb im April 1990:

»Die Basis für den Sieg des westlichen Liberalismus ist die spontane Entwicklung ökonomischer Verhältnisse. Der heutige polnische Liberalismus wird noch eine *Doktrin* bleiben, die vor allem dazu dienen soll, eine solche Entwicklung hervorzurufen – eine Doktrin, die hauptsächlich durch den Wunsch erzeugt wurde, den Kommunismus zu verlassen. Der heutige polnische Liberalismus ist deshalb von einem starken ›Konstruktivismus‹ gefärbt, gegen den die klassischen liberalen Denker energisch gekämpft haben.«
(Szacki 1990: 491)

Im Gegensatz zu den rein politischen Revolutionen sind die systemischen nicht beendet, wenn die alten Herrscher vertrieben sind. Der postrevolutionäre Staat steht vor der kaum bewältigbaren Aufgabe der

sozialen Steuerung auf großer Stufenleiter; er muß die Formierung einer neuen sozialen Struktur befördern, die – unabhängig von der Interessensbefriedigung, die sie allen »langfristig« verspricht – zunächst einmal die existierende Verteilung relativer Privilegien und Entbehrungen völlig durcheinander bringen wird. Sie wird deshalb sehr wahrscheinlich eigene Unzufriedenheiten erzeugen und die ererbten politischen Bündnisse neu gruppieren. Gleichzeitig ist es relativ unwahrscheinlich, daß man von Anfang an eine Mehrheit für die Unterstützung der beabsichtigten Veränderungen gewinnen kann. Da der postrevolutionäre Staat jedoch ein »aktiver Staat« ist und in dieser Hinsicht seinem Vorgänger bis zu einem gewissen Grad ähnelt, kann er nicht mit der Parzellierung und Selbsterstreuung des sozialen Dissens rechnen, die in den etablierten marktwirtschaftlichen Demokratien so leicht erreichbar sind. Er kann im Gegenteil ziemlich sicher sein, daß die von ihm zwangsläufig erzeugte Unzufriedenheit sich gegen ihn selbst richten wird. Für geraume Zeit wird er noch als »dissensverdichtender« Faktor wirken und deshalb Schwierigkeiten haben, die systemischen Transformationen mit einer demokratisch hergestellten Unterstützung für seine Handlungen voranzutreiben.

Die Folgen sind für die verschiedenen postkommunistischen Regime unterschiedlich. Was sie voneinander unterscheidet, ist der Augenblick, in dem das jeweilige Land sich in die Serie antikommunistischer Revolutionen eingereiht hat und seine zu diesem Zeitpunkt vorherrschenden politischen und sozialen Charakteristika. Der Zusammenbruch des Kommunismus in Mittelosteuropa war wirklich ein serieller Prozeß und der »bisherige Spielstand« hat die Bedingungen, unter denen der nächste Schritt unternommen wurde, entscheidend modifiziert, ebenso wie ihre soziologische Bedeutung.

Jean Baudrillard schrieb über »eine Macht, die sich beinahe gewaltlos zurückzieht, als sei sie durch den bloßen Anblick der Massen und der Straße von ihrer Inexistenz überzeugt.« (Baudrillard 1990: 69) Dieses starke Bild von einer Macht, die für unbesiegbar gehalten wurde und plötzlich beim bloßen Anblick einer Menge, die sich weigert, einen öffentlichen Platz zu verlassen, zusammenbricht – »als sei sie von ihrer eigenen Inexistenz überzeugt« – beschreibt das Ende der kommunistischen Staaten mit jeweils unterschiedlicher Genauigkeit. Auf die Tschechoslowakei, Ungarn und Ostdeutschland trifft dies sicherlich mehr zu als auf Polen, das die Serie in Gang setzte. Damit die Tausenden, die sich in Karnevalsstimmung auf dem Vatzlavse Namesti oder auf den Plätzen von Leipzig und Dresden versammelten, so schnell und so gründlich Erfolg verbuchen konnten (die öffentliche Plätze von Budapest mußten

nicht einmal physisch besetzt werden), hatte die »Nichtexistenz« der kommunistischen Macht am Ende eines langen und qualvollen Prozesses permanenter polnischer Aufstände schon überzeugend bewiesen werden müssen. Die Leute, die den Vatzlavske Namesti füllten, wußten schon, ebenso wie diejenigen, die sie mit Gewehren fortzujagen suchten, was die Polen und Polinnen durch Versuch und Irrtum und viele Leiden entdeckt hatten.

Viele Faktoren kamen zusammen, die bewirkten, daß der zum Abbau des Kommunismus führende Prozeß in Polen eingeleitet wurde; der wichtigste unter ihnen scheint jedoch der langwierige Prozeß der Selbstunterweisung und Selbststeuerung der Gesellschaft gewesen zu sein, dessen Höhepunkt die relativ frühe »Polonisierung« des Konfliktes zwischen Staat und Nation im Gefolge des militärischen Staatsstreichs von 1981 war. Dieser Prozeß und das Ereignis, das ihn beenden sollte, gab den Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft, der Rolle des Nationalstaates bei der Fortführung des repressiven Regimes, ebenso wie dem Maß an Veränderung, das im Rahmen des Nationalstaates erreichbar schien, eine völlig neue Perspektive und löste Bestrebungen aus, die anderswo als reine Utopien erschienen.

Gorbatschows Entschluß, die europäischen Satellitenstaaten ihren eigenen Ressourcen und ihrem eigenen Schicksal zu überlassen, fand Polen in einem soziologischen Stadium vor, das sich von dem der anderen Länder, die keine vergleichbaren Erfahrungen akkumuliert hatten, unterschied: am wichtigsten war, daß Polen in Gestalt der politisch erfahrenen, machtvollen Arbeitergewerkschaft, eine voll entwickelte, artikulierte und eigenständige alternative politische Kraft besaß.

Thorstein Veblen schrieb einst, daß »die Führungsrolle bestraft wird«; tatsächlich gab die stabile, selbstbewußte und politisch gut ausgebildete, widerständige Arbeiterbewegung Polen die führende Rolle, die es bei der Aushöhlung und schließlichen Demontage der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa spielte. Und doch können die Vorzüge, die den Vorsprung sicherten, zu Hindernissen werden, wenn es darum geht, ein stabiles liberal-demokratisches Regime aufzubauen (vor allem wenn dies unter den traurigen Bedingungen der polnischen und osteuropäischen Ökonomien geschehen muß, die sich noch weiter verschlechterten, als sie aus dem schützenden COMECON austraten und sich an den Wettbewerbskriterien des Weltmarktes messen mußten). Als die intellektuellen Dissidenten in Ungarn und der Tschechoslowakei ihre jeweiligen kommunistischen Herrscher mit Hilfe von Studenten und einigen unruhigen Jugendlichen in den Städten absetzten, konnten sie aus den Schlägen Nutzen ziehen, die das Selbstbewußtsein und der Widerstandswille der

jeweiligen lokalen Herrscher schon »durch einen Bevollmächtigten« erhalten hatten – aus den Erkenntnissen, die während der polnischen Kämpfe gewonnen wurden. Einmal an der Macht, können diese Staaten nun zu weiteren, offenkundig weniger populären, weniger begeisternden Stadien der Revolution schreiten, ohne eine machtvolle, politisch wache, aufsässig unabhängige Massenbewegung im Nacken, die jede ihrer Bewegungen verfolgt. Sie können womöglich mit der Apathie und den mangelnden politischen Fähigkeiten des größten Teils der Bevölkerung rechnen, die ihnen über die ersten unangenehmen Runden der ökonomischen und politischen Transformation hinweghilft, so daß es nicht nötig wird, die Demokratie zu verletzen, um den Weg zu einer zukünftigen stabilen liberalen Demokratie zu ebnen.

Diese Möglichkeit scheint Polen verwehrt. Schließlich waren gerade die Arbeiter der größten industriellen Unternehmen – dieser völlig überlebten Dinosaurier der verfehlten kommunistischen Industrialisierung, die am allerwenigsten geeignet sind, am europäischen Traum teilzunehmen und zur Vernichtung bestimmt – die politische Kraft, die den Kommunismus in die Knie zwang (und sie wurden zu einer solchen Kraft, weil sie damals wie heute von grundsätzlich »nicht-transformativen Interessen« bewegt wurden, wie höhere Löhne, bessere Arbeits- und Lebensbedingungen, und bessere Möglichkeiten, beides zukünftig zu verteidigen); aber sie werden jetzt als erste die härtesten Entbehnungen der ökonomischen Transformation zu erleiden haben – Intensivierung der Arbeit, Verschärfung der Arbeitsdisziplin, Verlust der Arbeitssicherheit, Arbeitslosigkeit und alles weitere.

Im Griff der staatlichen Patronage

Die jetzt in Mitteleuropa stattfindenden Systemrevolutionen sind insbesondere durch die Notwendigkeit gekennzeichnet, einen Apparat staatlich verwalteter Begünstigung abbauen zu müssen: ein mit Gewalt aufgezwungenes Tauschgeschäft mit Freiheit und Sicherheit. Unter der Herrschaft der staatlichen Patronage wurde die Freiheit der individuellen Entscheidung in all ihren Dimensionen fortwährend und stark beschnitten, zum Ausgleich blieben den Menschen jedoch die weniger angenehmen Seiten der Freiheit – die individuelle Verantwortung für persönliches Überleben, Erfolg oder Mißerfolg – erspart. Den Starken, Mutigen und Entschlußfreudigen erscheint die Patronage des Staates wie die finsterste Form des Weberschen »eisernen Käfigs«; aber vielen Schwachen, Schüchternen und Willenlosen erscheint sie auch als Schutzschirm.

Während das Ende der repressiven Überwachung durch die staatlichen Agenturen und die Eröffnung eines Raumes für individuelle Initiative von allen wärmstens begrüßt wird, ruft die Abschaffung des Sicherheitsnetzes und die Belastung des Individuums mit einer Verantwortung, die zuvor vom Staat beansprucht wurde, gemischte Gefühle hervor; sie könnte auch die früheren Mündel der staatlichen Patronage veranlassen, ihre Antennen den populistischen Versprechen einer kollektiven Sicherheit zuzuneigen und sie zu willigen Anhängern jedes aufstrebenden Führers machen, der bereit ist, solche Versprechen abzugeben und den allgemeinen Befürchtungen hinsichtlich der Gefahren eines unbeschränkten Liberalismus Autorität zu verleihen.

Der Abbau der staatlichen Patronage ist eine Periode voller Spannungen, eine Zeit der Beschwerden gegen die »Geldbeziehungen« im Carlyle-Stil³⁴, die an die Stelle der ganzheitlicheren, kameradschaftlicheren Beziehungen zwischen den Herren und ihren Männern treten. Die Patronage, deren Ende Carlyle beklagte, war jedoch im Unterschied zu derjenigen in den kommunistischen Staaten, diffus und unpolitisch; die Patronage, die in die allgemeinen Gewohnheiten und Denkweisen der Bevölkerung kommunistischer Staaten eingepägt ist, ist staatszentriert und durch und durch politisch. Sie bekämpft das selbständige Individuum und die liberal-demokratische Ordnung, die auf ein solches Individuum zugeschnitten ist. Die Individuen, die bereit sind, ein selbständiges Leben zu führen, wenden sich deshalb gegen Patronage. Im Westen kauften sie sich von den Dienstleistungen des Wohlfahrtssystem individuell frei (das zugegebenermaßen ein milderer und sicherlich nur ein Bestandteil der umfassenden staatlichen Patronage im kommunistischen Stil ist), bis das Lager der Entkommenen die nötige Größe erreicht hatte, die es ihnen ermöglichte, sich kollektiv gegen die Lasten zu wehren, welche die fortdauernde Existenz der Wohlfahrtsinstitutionen ihnen allen auferlegte. Im postkommunistischen Osten, in dem die Mittelklassen tödlich verwundet sind und wahrscheinlich ohne die aktive Patronage des Staates kaum wieder zu Kräften kommen können, sind die Aussichten, daß es zu einem vergleichbaren »Freikaufen« kommt, ziemlich unwahrscheinlich. Vom Staat Sicherheitsgarantien zu erwarten (im Privatleben und

³⁴ Thomas Carlyle, englischer Schriftsteller (1795-1881) und konservativer Sozialkritiker. Er hatte einen starken Einfluß auf den jungen Engels, als dieser sein Werk, die »Lage der arbeitenden Klasse in England« schrieb. Eines von Carlyles Hauptwerken ist »Past and Present«. Dort heißt es im Kapitel »Gospel of Mammonism«: *We have profoundly forgotten everywhere that cash-payment is not the sole relation of human beings.* (Wir haben völlig vergessen, daß Barzahlung nicht die einzige Beziehung zwischen menschlichen Wesen ist.) Anm. d. Lektors.

im Geschäftsleben) könnte eine Gewohnheit sein, die von der postkommunistischen Rekonstruktion eher verstärkt als ausgemerzt wird.

Die politischen Formeln, die von den antikommunistischen Intellektuellen im Osten artikuliert werden, unterscheiden sich voneinander durch die Art, in der sie die individuelle Freiheit gegenüber der staatlich verwalteten Verteilungsgerechtigkeit abwägen. Die Spaltungen werden verständlich, wenn man sie auf die umstrittenen Zukunftsaussichten der ererbten staatlichen Patronage bezieht. Ein anderer Faktor scheint hier jedoch zu intervenieren, der weniger in der kommunistischen Vergangenheit wurzelt, als vielmehr in der gegenwärtigen »Angestelltengesellschaft«, zu der die kapitalistische Gesellschaft nach Meinung vieler zeitgenössischer Kommentatoren, angefangen mit Daniel Bell, in ihrem modernen Stadium wird. Aus seiner gründlichen Untersuchung der Mechanismen heutiger Gesellschaften westlichen Typs zieht Harold Perkin den Schluß, daß »der Kampf zwischen den Berufen im privaten und im öffentlichen Sektor der Hauptkonflikt der Angestelltengesellschaft ist« und daß »vorgeblich klassenspezifische politische Parteien« in Wirklichkeit »große Koalitionen verschiedener Berufsinteressen sind.« Perkin ist der Meinung, daß die Rivalität zwischen zwei Gruppen von höheren Angestellten (zwei Abteilungen der Wissensklasse) in den sie trennenden, unvereinbaren Interessen begründet ist. Sie rivalisieren um Ressourcen oder vielmehr um deren Verteilungsprinzipien. Beide Abteilungen ziehen offenbar Prinzipien vor, die jeweils auf ihre eigenen Fähigkeiten besser abgestimmt sind. So

»findet der freie Markt eher die Zustimmung der Manager großer Betriebsverbände und ihrer Partner, weil dies sie vor der Anschuldigung bewahrt, die sie am meisten fürchten, sie selbst seien die größte Bedrohung für den Wettbewerb und die Freiheit der Bürger.« (Perkin 1989: 10-15)³⁵

Indem sie sich als galante Ritter der in der Marktkonkurrenz sich realisierenden Freiheit präsentieren, überdecken sie die Tatsache, daß jede Konkurrenz die Konkurrenten vertreibt und zum Monopol neigt – so

³⁵ Nach Perkin gibt es zwei mögliche Erscheinungen des im wesentlichen identischen »Berufsideals«, die sich aus dem Platz ergeben, den die qualifizierten Experten in der modernen sozialen Figuration einnehmen. Das System der Personalausstattung bei den höheren Berufen hat das Ziel, den hohen Status und die hohen Einkommen, die sie erzielen, mit der sozialen Nützlichkeit und der Effizienz zu rechtfertigen, die ihre Leistungen ihnen zufolge haben. Daß diese Dienstleistungen zuweilen weder nützlich, noch effizient sind, ändert nichts am Prinzip. Sie müssen nur von denen, die sie anbieten und von denen, die sie erhalten, dafür gehalten werden. Die Rechtfertigung durch den Dienst am Kunden und an der Gesellschaft ist die Basis des Berufsideals.« (Perkin 1989: 360). Der Kampf der Ideen zwischen den Prinzipien der vom Markt angebotenen und denen der staatlichen Dienste ist nur eine interne Familienstreitigkeit, eine Geschwisterrivalität.

hoffen sie in der Öffentlichkeit als Garanten der Wahlfreiheit und sogar des politischen Liberalismus zu erscheinen. Die im öffentlichen Sektor Beschäftigten argumentieren dagegen eher

»im Sinne einer sozialen Gerechtigkeit für alle Bürger, als im Eigeninteresse jeder Berufsgruppe; (da diese Argumentationsweise akzeptiert ist) sobald eine Dienstleistung unter öffentlicher Schirmherrschaft professionalisiert wird, entdecken die Berufsträger weitere Bedürfnisse, die befriedigt und Probleme, die gelöst werden müssen und einen Haufen Gründe, um ihre Aktivitäten auszudehnen. Daher die sich selbst erzeugende Ausdehnung des Staates in allen entwickelten Ländern. (Perkin 1989: 10 15)

Aus Perkins Sicht könnte man das kommunistische System als die bis zum Extrem getriebene und mit Hilfe staatlicher Zwangsmaßnahmen abgesicherte Herrschaft der »Berufe im öffentlichen Sektor« betrachten. Der Zusammenbruch des kommunistischen Systems bringt die postkommunistischen Gesellschaften den Bedingungen näher, die in den Angestelltengesellschaften des Westens vorherrschen. Der Abbau der staatlichen Patronage muß unter diesen Bedingungen stattfinden. Er wird deshalb nicht ausschließlich von seiner eigenen Logik geleitet werden. Entwicklungen, die sich mit Bezug auf die Überbleibsel der staatlichen Patronage erklären lassen (oder mit Bezug auf den Widerspruch, den sie hervorrufen), werden ineinandergreifen mit politischen Entwicklungen, die nur durch die moderne Konkurrenz um Ressourcen zwischen den Berufen des *öffentlichen* und denen des *privaten* Sektors erklärt werden können.

Die von der staatlichen Patronage angebotenen Dienstleistungen waren schlecht, aber sie haben sowohl die Gewinne als auch die Verluste gemindert, die aus individueller Wahlfreiheit erwachsen wären. Das allgemeine Ergebnis war die Verringerung der Risiken (ausgenommen in dem Bereich, der zur Sperrzone für jede Initiative erklärt worden war, das heißt, in dem Raum, den der Staat als politisch, als die von ihm monopolisierte Domäne definiert hatte) und die Entwicklung von ökonomischen Fertigkeiten und Haltungen, die in kontingenten Situationen, in denen vieles gleich wahrscheinlich ist und die Auswirkungen von Entscheidungen unsicher sind, wenig Nutzen haben. Ein Verhalten, das schrankenlosen Marktbedingungen entspricht, haben selbst private Unternehmer und Bauern nicht gelernt, als sie noch unter den Bedingungen der Planwirtschaft agierten. Das Klima der Marktkonkurrenz könnte für ihren Geschmack zu rauh sein. Es gibt keinen notwendigen Zusammenhang zwischen privatem Unternehmertum und der Begeisterung für einen *laissez-faire* Stil in der Ökonomie; die regelmäßig von der Polnischen Bauernpartei (und verschiedenen politischen Vertretern,

Kommunismus: eine Obduktion

die um die Stimmen der ländlichen Geschäftsleute wetteifern) gegen die Regierung erhobenen Anschuldigungen, sie habe »keine Wirtschaftspolitik«, zeigen dies überdeutlich.

Der Zusammenbruch des Kommunismus und das Aufkommen der Postmoderne

Der Kommunismus war auf die modernen Hoffnungen und Versprechungen zugeschnitten. Der hitzköpfige und ungeduldige jüngere Bruder des Sozialismus teilte aus vollem Herzen den Familienglauben an die wunderbaren Versprechen und Aussichten der Moderne und war von Ehrfurcht ergriffen angesichts der atemberaubenden Perspektive, die Gesellschaft könne die historische und die Naturnotwendigkeit aufheben und der Idee, die Natur könne endgültig den menschlichen Bedürfnissen und Wünschen untergeordnet werden. Aber im Unterschied zu seinem älteren Bruder vertraute er nicht darauf, daß die Geschichte den Weg zu diesem Heilsversprechen finden werde. Er war auch nicht bereit, zu warten, bis die Geschichte dieses Mißtrauen widerlegte. Sein Ruf lautete: »Das Königreich der Vernunft – Jetzt!«

Wie der Sozialismus (und alle, die standhaft an die modernen Werte des technologischen Fortschritts, der Umwandlung der Natur und der Überflußgesellschaft glaubten) war der Kommunismus in seiner leidenschaftlichen Überzeugung, eine gute Gesellschaft könne nur eine sorgfältig geplante, rational gesteuerte, und durchindustrialisierte Gesellschaft sein, durch und durch modern. Im Namen dieser gemeinsamen modernen Werte wurden die kapitalistischen Vewalter des modernen Fortschritts der Mißwirtschaft, der Ineffizienz und der Verschwendung beschuldigt. Der Kommunismus warf dem Sozialismus vor, nicht die Konsequenzen aus diesen Beschuldigungen zu ziehen, sondern es bei der Kritik, bei der Denunziation und beim Antreiben zu belassen – wo es um die sofortige Entlassung unfähiger und korrupter Verwalter ging.

Lenins Umdefinition der sozialistischen Revolution als *Ersatz* für die bürgerliche Revolution. statt als ihre *Fortsetzung*, war der Gründungsakt des Kommunismus. Nach dem neuen Glauben war der Kapitalismus ein Krebsgeschwür am Körper des gesunden modernen Fortschritts; er war nicht länger ein notwendiges Stadium auf dem Weg in eine Gesellschaft, die alle modernen Träume verkörperte. Den Kapitalisten konnte man nichts anvertrauen (so wie es einst die Begründer des modernen Sozialismus, Marx und Engels, getan hatten), nicht einmal die Vorarbeit, den Boden zu bereiten: »alles Ständische und Stehende

zu verdampfen, alles Heilige zu entweihen.« Den Boden zu bereiten war allerdings auch nicht notwendig und auch nicht sinnvoll genug, um den dafür erforderlichen Zeitaufwand zu rechtfertigen. Da die Prinzipien einer rational organisierten, guten Gesellschaft (mehr Fabriken, mehr Maschinen, mehr Kontrolle über die Natur) bekannt waren und man sich über sie einig war, konnte man gleich dazu übergehen, jedwede Gesellschaft (und insbesondere eine Gesellschaft ohne Fabriken, ohne Maschinen, ohne Kapitalisten, die sie bauen wollten und ohne in diesem Prozeß ausgebeutete und unterdrückte Arbeiter) in ein Stadium zu überführen, das nach diesen Prinzipien entworfen war. Es war sinnlos zu warten, bis die gute Gesellschaft durch die Aktion von Arbeitern zustandekam, die von den Leiden, die die kapitalistische Fehlsteuerung des Fortschritts verursachte, genug hatten. Da man wußte, wie die gute Gesellschaft aussehen würde, war es ein unverzeihliches Verbrechen, ihren Aufbau zurückzustellen oder auch nur zu verlangsamen. Die gute Gesellschaft konnte, mußte sofort aufgebaut werden, bevor die Kapitalisten eine Chance zur Mißwirtschaft und die Arbeiter zum Auskosten ihrer Folgen hatten; oder vielmehr sollten die Planer unverzüglich die Leitung der Gesellschaft übernehmen, ohne zu warten, bis die Folgen der Fehlsteuerung auftraten. Der Kapitalismus war ein unnötiger Umweg auf dem Weg zur Vernunft. Der Kommunismus war der direkte Weg in ihr Reich. Der Kommunismus, pflegte Lenin zu sagen, ist Sowjetmacht plus »Elektrifizierung des gesamten Landes«: das heißt, moderne Technologie und moderne Industrie unter einer Macht, die sich ihrer Ziele von Anfang an bewußt ist und nichts dem Zufall überläßt. Kommunismus war Moderne in höchster Vollendung ihres zielbewußtem Willens und ihrer entschlußfreudigen Haltung; eine reine Moderne, gereinigt vom letzten Rest des Chaotischen, Irrationalen, Spontanen, Unvorhersehbaren.

Um Lenin und anderen kommunistischen Führern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sollten wir uns in Erinnerung rufen, daß die gute Gesellschaft der Ökonomen und Politiker des neunzehnten Jahrhunderts, der Schüler von Smith, Ricardo, James und John Stuart Mill keine *Wachstumsgesellschaft* war (so schwer das heute zu verstehen sein mag), sondern eine Gesellschaft der *Stabilität* und des *Gleichgewichts*; sie hatte eine stabile, ausgewogene Ökonomie, die alle Bedürfnisse der Bevölkerung befriedigte – keine, die deren Konsumtionsbedürfnisse und Fähigkeiten erweiterte und an neue Grenzen trieb. Die Güte der Gesellschaft zeigte sich an ihrer Produktivität, am Grad der Bedürfnisbefriedigung (gegeben, »objektiv«, endlich), nicht am wachsenden Reichtum und nicht daran, wie spektakulär die zur Schau gestellten

Konsumgüter waren. Wir sollten uns auch erinnern, daß für die politischen Theoretiker und Praktiker jenes Jahrhunderts, die Schüler von Hegel, Comte oder Bentham, die gute Gesellschaft eine war, in der das individuelle Gewissen sich am »Allgemeininteresse« orientierte und der Staat als höchste Verkörperung und als Vertreter der Interessen aller handelte, während die Mitglieder des Staatswesens sich vom Wissen um die gesellschaftliche Notwendigkeit und von der Loyalität zu ihr leiten ließen. Die Wünsche und das Gewissen der Individuen waren für den Staat und für die Gesellschaft insgesamt *wichtig*. Das Wohl der Gesellschaft hing von der universellen Anerkennung ihrer zentralen Werte ab; um wirken zu können, mußte das Staatswesen sich auf der Basis dieser gemeinsamen Werte legitimieren (die gemeinsamen Werte mußten deshalb die von den Führern der Gesellschaft und ihren Leitungsorganen verteidigten und verfolgten sein).

Wir sollten uns auch erinnern, daß lange *nachdem* das kommunistische Experiment begonnen worden war, die Erinnerungen an diese Visionen des neunzehnten Jahrhunderts ihre monumentalste Kodifizierung im theoretischen System von Talcott Parsons fanden, das selbst zu diesem fortgeschrittenen Zeitpunkt noch auf beiden Seiten der Spaltungslinie zwischen Kapitalismus und Kommunismus als die Krönung der modernen Soziologie anerkannt wurde, als der Gipfel der sozialwissenschaftlichen Weisheit, das lang erwartete universelle Bezugssystem für die Analyse und das Begreifen sozialer, ökonomischer und politischer Realitäten. Dieses theoretische System betrachtete die Gesellschaft aus der Sicht eines Verwaltungsbüros (das heißt, es setzte voraus, die Gesellschaft sei zunächst und vor allem ein Verwaltungsproblem). *Gleichgewicht* stellte es als das höchste Gebot und die wichtigste Tendenz eines sozialen Systems dar, die universelle Anerkennung einer Wertegruppe als das wichtigste Mittel zur Erfüllung dieser Funktion, die *Koordinierung* der individuellen mit den gesellschaftlichen Bedürfnissen als den bedeutendsten Maßstab, an dem eine gut ausbalancierte Gesellschaft zu messen sei und diese Bedürfnisse selbst (und hier befand es sich im Einklang mit fast allen psychologischen Lehren und der gesamten landläufigen humanistischen Weisheit) als unangenehme Spannungszustände und Ängste, die im Augenblick ihrer Befriedigung verschwinden sollten.

Schließlich sollten wir uns erinnern, daß die kapitalistische Welt das Voranschreiten des kommunistischen Experiments bis in seine fortgeschritteneren Stadien hinein mit angehaltenem Atem beobachtete und kaum am wirtschaftlichen und verwaltungsmäßigen Erfolg des entstehenden Systems zweifelte, wengleich sie es in vielerlei anderen Aspekten

für unzureichend hielt. Ausschlaggebend für diese offene oder stillschweigende Bewunderung war die Produktivkraft dieser Gesellschaft, die Geschwindigkeit, mit der sie die Entfernung überwand, die sie von den älteren und reicheren Ökonomien des Westens trennte. Gigantische Stahlwerke (je größer desto besser) und grandiose Bewässerungssysteme (je umfassender desto besser) wurden immer noch als glaubwürdiges Kriterium für eine gut verwaltete Gesellschaft akzeptiert, die auf dem Weg war, ihre Mission zu erfüllen: die Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Mitglieder. Der kommunistische Staat schien, allerdings auf seine eigene, unangenehme Weise, den gleichen Idealen der modernen Ära zu dienen, die selbst seine kapitalistischen Verächter als die ihren erkannten.

Zu jener uns heute so unvorstellbar fern anmutenden Zeit schien das kommunistische Projekt ziemlich sinnvoll und wurde von Freund und Feind gleichermaßen ernst genommen. Der Kommunismus versprach (oder drohte damit, je nachdem, wer ihn betrachtete) das zu tun, was alle taten, nur schneller (erinnert man sich noch an den verlockenden Charme der Konvergenztheorien?). Die wirklichen Zweifel tauchten erst auf, als die anderen aufhörten, dies zu tun, während der Kommunismus fortfuhr, diesen von den anderen aufgegebenen Zielen nachzujagen; zum Teil aus Trägheit, aber vor allem weil er, da er nun mal Kommunismus in Aktion war, nicht anders konnte.

Was der Kommunismus in die Tat umsetzte, war einseitig dazu geeignet, soziale und natürliche Ressourcen im Namen der Modernisierung zu mobilisieren: im Namen des aus dem neunzehnten Jahrhundert stammenden Dampf-und-Eisen Ideals des modernen Reichtums. Er konnte – zumindest seiner eigenen Überzeugung nach – mit Kapitalisten konkurrieren, aber nur mit denen, die das gleiche anstrebten. Was er jedoch nicht konnte und wozu er nicht bereit war, das war, sich mit den Erzeugnissen der kapitalistischen marktorientierten Gesellschaft zu messen, sobald diese ins Zeitalter der Postmoderne eingetreten war (sobald sie, in Jean Baudrillards treffendem Aphorismus von der *Metallurgie [metallurgie]* zur *Semiurgie [semiurgy]* übergegangen war, im metallurgischen Stadium steckengeblieben, verschwendete der Sowjetkommunismus seine Energien daran, weite Hosen, lange Haare, Rockmusik und alle anderen Zeugnisse der semiurgischen Initiative zu bekämpfen, als gelte es, den Teufel auszutreiben).

Heller, Fehér und Markus definierten die kommunistische Gesellschaft als eine *Diktatur über Bedürfnisse*; und das war sie auch, aber erst in ihrem späten »postmodernen« Stadium wurde das Diktieren der Bedürfnisse an sich zur Abscheulichkeit, unabhängig davon, wie gut

die Diktatur dabei die Bedürfnisse ihrer Objekte befriedigte. Der Grund hierfür war, daß die Gesellschaft, die sich während ihrer ganzen modernen Entwicklungsphase als eine soziale Anordnung mit dem Ziel betrachtet hatte, gemäß den *vorhandenen* Bedürfnissen zu produzieren, sich in ihrer kapitalistischen Version bewußt und optimistisch der Produktion *neuer* Bedürfnisse zuwandte. Sah man Bedürfnisse einst als Leidenszustand, der Barmherzigkeit verlangte, so wurden sie jetzt zu etwas, das man feiern und genießen konnte. Das menschliche Glück wurde umdefiniert als Erweiterung der Konsumfähigkeit und der Kultivierung neuer, erweiterter und sogar veredelter Bedürfnisse.

Für das soziale System bedeutete dies, daß die ausgeglichene Ökonomie nicht mehr ausreichte und ständiges Wachstum an ihre Stelle treten mußte. Für das Individuum bedeutete dies, *Wahlfreiheit* als wichtigstes Kriterium für ein gutes Leben und für persönlichen Erfolg zu betrachten: Wahlfreiheit in bezug auf die Person, die man gern werden würde (in den Geschäften werden immer neue Bausätze zur Konstruktion von Persönlichkeit angeboten), Wahlfreiheit hinsichtlich der Freuden, die man gern genießen würde, Wahlfreiheit hinsichtlich der Bedürfnisse, die man gern suchen, zu seinen eigenen machen und befriedigen würde. Wahlfreiheit war zu einem Wert an sich geworden; mit Sicherheit zum höchsten Wert. Es kam jetzt darauf an, daß man wählen konnte, weniger auf die Dinge oder Zustände, die man auswählte. Und gerade *Wahlfreiheit* war etwas, für das der Kommunismus, diese Diktatur über die Bedürfnisse, nicht sorgen konnte und wollte – auch wenn er für die Befriedigung der Bedürfnisse hätte sorgen können, die er selbst diktierte (selbst dazu war er aber meist bemerkenswert unfähig).

Gut genährte und gekleidete, ausgebildete und verhätschelte junge Ostdeutsche mit guten Berufen gaben bei ihrer Flucht in den Westen nicht vor, einer ungeliebten politischen Philosophie entfliehen zu wollen; auf Nachfragen von Journalisten bestätigten sie, ein größeres Warenangebot in den Geschäften und eine größere Auswahl an Ferienorten zu wollen (etwas, was sie in dem Land, das sie verlassen hatten, nicht bekommen konnten). Bei meinem letzten Besuch in Schweden erzählten mir nicht wenige noch besser genährte und gekleidete und auch sonst gut versorgte Intellektuelle, es werde zunehmend schwieriger unter einem bürokratischen sozialdemokratischen Staat zu leben – wie sehr er sich auch seiner hohen Effizienz rühme – wegen der Grenzen, die er der individuellen Wahlfreiheit setze. Ich fragte meine Gesprächspartner, ob sie, hätten sie die Wahl, den ihnen vom Gesundheitssystem zugewiesenen Arzt aufgeben oder ihre Kinder auf eine andere Schule schicken würden. Nein, lautete die Antwort, der Arzt ist ausgezeichnet und ebenso

die Schule, die unsere Kinder besuchen, warum um alles in der Welt, sollten wir woanders hingehen? Aber im nächsten Satz sagten sie mir, ich hätte nicht verstanden, worum es geht. Ganz offenkundig ging es nicht um die Qualität des Arztes oder der Schule, sondern um das angenehme Gefühl, sich durchsetzen zu können, das sich bei der Wahl des Konsumartikels einstellt. Keine bürokratische Fürsorge, wie großzügig sie auch gehandhabt wird, kann das bieten.

Selbst wenn der Kommunismus hoffen konnte (fälschlicherweise, wie sich am Ende gezeigt hat), noch moderner zu sein als die Modernisierer, so ist es nun offenkundig geworden, daß er nicht ernsthaft in Erwägung ziehen konnte, sich den Herausforderungen der postmodernen Welt zu stellen: einer Welt, in der die Wahlfreiheit der Konsumenten gleichzeitig das entscheidende Systemerfordernis, der Hauptfaktor der gesellschaftlichen Integration, der Kanal in den die individuellen Sorgen abgeleitet und das Mittel ist, Probleme zu lösen – während der Staat, der hinsichtlich der geforderten Disziplin auf die Verführung der Konsumenten setzt, statt darauf, seine Subjekte zu indoktrinieren und zu unterdrücken, in Sachen Ideologie seine Hände in Unschuld waschen kann (und muß) und damit das Gewissen zu einer privaten Angelegenheit macht.

Eine kapitalistische Gesellschaft in einer postmodernen Welt aufbauen

Nach allgemeiner Übereinstimmung erfordert der Übergang von der staatlich gelenkten zu einer auf Unternehmerinitiative aufbauenden Marktwirtschaft sowohl die Akkumulation von privatem Kapital als auch das Vorhandensein von Unternehmersmotivation. Was letzteres ist, wissen wir aus Webers unerreichter Analyse der Motive, die das Aufkommen des kapitalistischen Systems ermöglichten. Weber hob hervor, daß Gier und Profitstreben mit dem Kapitalismus wenig zu tun haben; werden sie nicht gezügelt durch rationale Kalkulation, dann können sie kaum zur kapitalistischen Transformation führen – und sie haben fast nie dazu geführt, obgleich sie in allen bekannten Gesellschaften allgegenwärtig waren und der Gipfel ihrer Rücksichtslosigkeit und Intensität weit vor dem Aufkommen der Moderne lag. Dagegen war die ideologisch erzeugte *diessseitige Askese* für das Aufkommen der kapitalistischen Ordnung entscheidend. Diese Haltung machte die Kapitalakkumulation und den Übergang zu einem rational kalkulierten Unternehmen sowohl möglich als auch unvermeidlich (die ursprüngliche Kapitalakkumulation war, Weber zufolge, eine *unvorhergesehene Folge* der religiös erzeugten

Selbstverleugnung, gekoppelt mit der Ausübung eines Handwerks als weltliche Widerspiegelung der göttlichen Gnade). Diesseitige Askese bedeutet zuerst und vor allem *Aufschub der Befriedigung*; der natürlichen Disposition zu schnellem Gewinn und schnellem Vergnügen, Maßlosigkeit und Prunk durfte nicht nachgegeben, sie mußte unterdrückt werden.

Heute, da die postkommunistischen Gesellschaften sich zur »ursprünglichen Kapitalakkumulation« anschicken, sind nur noch wenige Puritaner auf der Welt übriggeblieben. Was die Rebellen gegen die kommunistische Führung wirklich in Wut versetzt hat und den Kommunismus schließlich zu Fall brachte, war nicht der neidische Vergleich mit dem Produktionserfolg der kapitalistischen Nachbarn, sondern die verlockende und verführerische, verschwenderische Konsumtion, die unter kapitalistischer Schirmherrschaft genossen wird. Es war die postmoderne narzistische Kultur der Selbstvervollkommnung, des Selbstgenusses, der unmittelbaren Befriedigung und des durch Konsumstile definierten Lebens, die schließlich die Rückständigkeit der unter dem Kommunismus so stur gepredigten und praktizierten »Tonnenideologie« offenbar werden ließ. Diese Kultur hat den vergeblichen kommunistischen Hoffnungen, mit dem kapitalistischen Rivalen konkurrieren zu können, den Todesstoß versetzt. Und es war das überwältigende Verlangen, an den Freuden der postmodernen Welt teilzunehmen (und zwar sofort) und nicht der Wunsch, noch einmal den verschlungenen Weg der Modernisierung und Industrialisierung des neunzehnten Jahrhunderts zu betreten, das den massiven Widerstand gegen die kommunistische Unterdrückung und Ineffizienz mobilisierte.

Die postmoderne Herausforderung hat den Kollaps des Kommunismus außerordentlich wirksam beschleunigt und den Triumph des ersten, allerdings höchst wichtigen, *politischen* Stadiums der antikommunistischen Revolution gesichert. Diese Unterstützung kann jedoch im Stadium der Systemtransformation zu einem ernststen Hindernis werden und zwar in zweierlei Hinsicht: Erstens, was den Mangel an puritanischen Haltungen angeht, die im Stadium der ursprünglichen Kapitalakkumulation anscheinend unverzichtbar sind; zweitens, weil die großen Hoffnungen, die sich auf den Vertrauensvorschuß gründen, den man den postkommunistischen Regierungen gewährt, enttäuscht werden können – mit negativen Folgen für die noch kaum verwurzelten Institutionen der jungen Demokratie. Die Frustrationen können zu den üblichen Sublimierungen führen, wobei die Suche nach Sündenböcken, Hexenjagden sowie die totalitäre Intoleranz, die bekanntesten und unangenehmsten sind. Das daraus entstehende sozialpsychologische Klima kann zum fruchtbaren Boden für hybride politische Formationen werden, die mit

den liberaldemokratischen Hoffnungen der intellektuellen Revolutionenführer wenig zu tun haben.

Die mittelosteuropäischen Gesellschaften haben ihre Februarrevolution erfolgreich vollendet. Die Gefahren einer Oktoberrevolution sind noch lange nicht vorbei. Der revolutionäre Prozeß hat begonnen, aber sein Schicksal und die Richtung, die er in absehbarer Zukunft nehmen wird, sind äußerst ungewiß. Man fühlt sich an Winston Churchills Ansicht über die Kriegsaussichten nach der Schlacht von El Almein erinnert: »Dies ist nicht das Ende. Dies ist nicht einmal der Anfang vom Ende. Dies ist nur das Ende vom Anfang.«

Achstes Kapitel

Ohne Alternative leben

Der Kommunismus ist gestorben. Einige sagen, an Altersschwäche. Andere sagen, an beschämenden Gebrechen. Alle sind sich einig, daß er für lange, lange Zeit tot sein wird.

Die offizielle Meinung (was immer das heißen mag) im reichen Westen begrüßte die wohl am wenigsten erwartete Neuigkeit des Jahrhunderts mit selbstgefälliger Schadenfreude. Der Gegenstand des Feierns ist wohlbekannt: »Unsere Lebensform« hat ein für alle mal sowohl ihre Realisierbarkeit als auch ihre Überlegenheit über jede andere existierende oder vorstellbare Lebensform bewiesen, unsere Kombination von individueller Freiheit und Konsumgütermarkt hat sich als notwendiges und hinreichendes, wirklich universelles Prinzip der gesellschaftlichen Organisation erwiesen, es wird keine traumatischen Wendungen der Geschichte mehr geben, nicht einmal mehr eine nennenswerte Geschichte. Die Welt ist ein sicherer Ort für »unsere Lebensform« geworden. Das Jahrhundert, das seine Alternativen auf Kriegsschauplätzen ausgefochten hat, ist vorüber, zehn Jahre vor der festgesetzten Zeit. Von jetzt an wird es immer nur noch mehr von den guten Dingen geben, die es schon gibt.

Im Lärm der Feier sind die wenigen Stimmen, die Zweifel anmelden, kaum zu hören. Einige Zweifel trauen sich nicht an die Oberfläche. Einige unartikulierte Sorgen, haben sich noch nicht einmal so weit zu Zweifeln erhärtet, daß sie in Worte gefaßt werden könnten. Man kann nur spekulieren, worin sie bestehen.

Diejenigen, die den Kommunismus als Schreckgespenst einsetzten, um ungehorsame Kinder zu ängstigen (»schau, was aus dir werden wird, wenn du nicht tust, was ich dir sage«) und sie zur Vernunft zu bringen, fühlen ein leichtes Unbehagen: Wo sollen sie einen Ersatz für den Dienst finden, den ihnen der späte Kommunismus leistete? Wie kann man dafür sorgen, daß die Leute für das wenige, daß sie bekommen können, dankbar sind, wenn man keine Anerkennung mehr dafür bekommen kann, daß man sie davor bewahrt, noch weniger zu haben?

Manche Leute haben radikalere und unmittelbarere Gründe, besorgt zu sein. Die riesige Kriegsbürokratie zum Beispiel. Sie lebte wie die Made im Speck von der Bedrohung durch das böse kommunistische Imperium und sie lebte um so besser, je mehr sie die Bedrohung real und furchterregend aussehen lassen konnte. Diese Bürokratie herrschte über die größte Waffenindustrie, die es jemals in Friedenszeiten in der Geschichte gegeben

hat, aus ihr sog sie ihren Lebenssaft. Diese Industrie brauchte keinen wirklichen Krieg, um zu gedeihen: der ursprüngliche Anstoß der kommunistischen Bedrohung reichte aus, um eine kontinuierliche, exponentielle Entwicklung zu sichern. Danach hat sie ihren eigenen, sich selbst-erhaltenden Wachstumsantrieb gefunden. Die Produzenten der Verteidigungswaffen konkurrierten mit den Händlern der offensiven; die Marine mit der Luftwaffe, die Panzer mit den Raketeneinheiten. An einem Tag mußten neue Waffen entwickelt werden, weil die Waffen, die tags zuvor entwickelt worden waren, diejenigen, die am Tag davor eingesetzt worden waren, untauglich oder gänzlich überflüssig machten. Oder es mußten neue Waffen entwickelt werden, weil die Laboratorien, die mit hochwertigen Gehirnen gefüllt waren und durch verlockende Aufträge, hochfliegenden Ehrgeiz und berufliche Rivalitäten immer im höchsten Spannungszustand gehalten wurden, nicht aufhören konnten, immer neue Ideen auszubrüten; und weil ausreichende oder ungenutzte technologische Ressourcen vorhanden waren, um sie zu absorbieren. Und doch brauchte diese gemütliche Anordnung die kommunistische Bedrohung, um ihr den kontinuierlichen Zufluß von Lebenssäften zu garantieren. Die Waffenindustrie kann weniger als jede andere ohne Feind auskommen; ihre Produkte sind wertlos, wenn niemand Angst hat und niemand den anderen Angst einjagen will.

Und es gibt noch eine mächtige Industrie, die den Tod des kommunistischen Feindes betrauern mag: tausende von Universitätsfachbereichen und Forschungsinstituten, weltweite Netzwerke von Kongressen, Konferenzen, Verlagen, die sich alle voll und ganz den »sowjetischen und osteuropäischen Studien« widmeten und nun wie die Kriegsbürokratie vor der Aussicht stehen, überflüssig zu werden. Wie alle gut etablierten und gut funktionierenden Institutionen (einschließlich der Kriegsbürokratie) wird die *Sowjetologie* sicherlich versuchen, ein neues Thema zu finden, um die Fortdauer ihrer Dienstleistungen zu rechtfertigen, und das kann sie nur tun, indem sie neue Ziele definiert, die den eindrucksvollen menschlichen und materiellen Ressourcen entsprechen. Dennoch ist es fraglich, ob diese neuen Ziele, wie immer sie auch definiert werden mögen, die gleichen Finanzmittel und das gleiche Wohlwollen der maßgeblichen Stellen auf sich ziehen können wie in der Vergangenheit, so daß die Industrie auf ihrem jetzigen Stand materiellen Reichtums, akademischen Prestiges und bei gleicher selbstgefälliger Laune gehalten werden kann.

Diese und vergleichbare Sorgen mögen für die unmittelbar betroffenen Interessen sehr ernst sein, aber ob es sich dabei wirklich um eine so weltumspannende Katastrophe handelt, wie behauptet wird, darüber läßt sich zumindest streiten.

Der Niedergang des Kommunismus hat jedoch noch andere Konsequenzen, die wirklich weltweite schädliche Auswirkungen auf das Überleben eben jener »Lebensform« haben können, deren letzten Triumph sie angeblich prophezeien.

Es wird allgemeinen angenommen, insbesondere in den weit rechts stehenden Bereichen des politischen Spektrums, daß der Bankrott des kommunistischen Systems ein Todesstoß gewesen sein muß, der nicht nur die Prediger und offenen Anhänger des kommunistischen Glaubens, sondern jede Sache getroffen hat, die, wie locker auch immer, mit der »linken« Tradition der Unzufriedenheit, Kritik, des Widerspruchs, des Infragestellens von Werten oder der Entwicklung alternativer Visionen im Zusammenhang steht. Es wird angenommen, daß die praktische Diskreditierung des Kommunismus (konstruiert als »das Andere« *unserer Lebensform*, als die *negative* Totalität, die *unserer Positivität* Bedeutung verleiht) die Autorität hat, jedem Zweifel an der unbesiegbaren Überlegenheit des real existierenden Regimes der Freiheit und des Marktes zuvorzukommen und ihn im voraus zu diskreditieren; daß sie darüber hinaus jede Auffassung diskreditiert, die meint, dieses System sei, obgleich technisch funktionsfähiger, weder völlig fehlerlos, noch die gerechteste aller vorstellbaren Ordnungen; es müsse vielmehr dringend überholt und verbessert werden. Ich werde jedoch die These vertreten, daß die Behauptung, der Kollaps des Kommunismus bedrohe *nur* das Überleben der »linken Alternative« und der linken Kritik, unlogisch und unzutreffend ist; daß die Gefahren, die wirklich in einer Welt auftreten, welche die sozialistische Alternative, die ganz offenkundig durch die nun allgemein verworfenen Praxen der kommunistischen Variante ein für alle mal diskreditiert ist, aufgegeben hat, für »unsere Lebensform« (das heißt, für das *real existierende* Regime freier Konsumenten und freier Märkte) in gleichem (vielleicht sogar in größerem) Maße gelten wie für seine linke Kritik; und daß dieser Umstand die Fortdauer der Kritik vielleicht noch notwendiger macht, als sie es ohnehin wäre.

Die historische Bedeutung des kommunistischen Zusammenbruchs

Was ist unter den Trümmern des kommunistischen Systems begraben worden? Eine Reihe von totalitären Staaten natürlich – eine Art von Regime, das die gesetzlich nicht geschützten Individuen der Gnade und Ungnade der gesetzlos regierenden Mächte auslieferte und die Selbstreproduktion der politisch Mächtigen von jeglicher Einmischung seitens der Machtlosen abschottete. Man kann jedoch nicht behaupten, der

Untergang des totalitären Staates sei endgültig oder vollständig, denn der Kommunismus war nur eine von mehreren politischen Formeln für den Totalitarismus. Ein nicht-kommunistischer Totalitarismus ist weder als Begriff logisch inkonsistent, noch als Praxis technisch außer Betrieb. Schon ein cursorischer Überblick über die Palette existierender politischer Regime würde zeigen, daß es, milde gesagt, eine voreilige und unweise Entscheidung wäre, dem Totalitarismus einen Totenschein auszustellen, nur weil seine kommunistische Version sich aufgelöst hat. Selbst wenn jeder frühere kommunistische Staat das demokratische parlamentarische Verfahren und die Beachtung der individuellen Rechte unumkehrbar einführt (was nicht von vornherein feststeht), würde das nicht bedeuten, daß die »Welt ein sicherer Platz für die Demokratie geworden ist« und daß der Kampf zwischen liberalen und totalitären Prinzipien, der bislang innerhalb der gegenwärtigen Staatswesen ausgetragen wurde, entschieden ist. Zu behaupten, die kommunistische Utopie sei der einzige für totalitäre Krankheiten verantwortliche Virus gewesen, würde bedeuten, eine gefährliche Illusion zu fördern, eine, die theoretisch lähmend und politisch entwaffnend ist – ein Fehler, der den zukünftigen Chancen der Demokratie teuer zu stehen kommen oder sogar tödlich wirken kann.

Unter dem Schutt liegen allerdings noch andere Gräber verborgen, die darauf warten, vollständig freigelegt zu werden. Der Fall des Kommunismus war eine gründliche Niederlage für das Projekt einer totalen Ordnung – einer künstlichen Anlage, einer allumfassenden Vorsorge für menschliche Handlungen und für eine Anordnung, die den Regeln der Vernunft folgt, statt den diffusen und unkoordinierten Handlungen der menschlichen Subjekte zu entspringen; mit dem Kommunismus ist auch der Traum von der *Neuerschaffung* der Natur untergegangen, die man gezwungen hatte, immer mehr von dem zu gewähren, was die menschliche Zufriedenheit benötigte und deren planlose Entwicklungen, denen kein vernünftiger menschlicher Nutzen zugeschrieben werden konnte, unbeachtet blieben oder neutralisiert wurden; sein Niedergang offenbart auch das letzte Versagen des Bestrebens, die ganze Welt zu steuern und Spontaneität durch Planung zu ersetzen, eine durchsichtige, gelenkte, überwachte und nach eigenen Zwecken geformte Ordnung zu schaffen, in der nichts dem Zufall überlassen ist und alles seine Bedeutung und seine *raison d'être* aus der Idee einer harmonischen Ganzheit ableitet. Kurz: der Fall des Kommunismus bezeichnet den endgültigen Rückzug von den Träumen und Ambitionen der *Moderne*.

Eines der herausragendsten Merkmale der *Moderne* war der überwältigende Drang, die Spontaneität, die man für sinnlos hielt und mit dem

Ohne Alternative leben

Chaos identifizierte, durch eine Ordnung zu ersetzen, die sich aus der Vernunft ableitete und durch Gesetze und Kontrolle errichtet wurde. Dieser Drang erzeugte (oder wurde er durch ihn erzeugt?) den spezifisch modernen Staat: einen, der seine Absichten und die beanspruchten Vorrechte nach dem Muster des Gärtners, des Medizinmannes oder des Architekten formte: ein *gärtnerischer* Staat, ein *therapeutisch/chirurgischer* Staat, ein *raumordnender* Staat. Es war ein gärtnerischer Staat, soweit er das Recht für sich in Anspruch nahm, die »nützlichen« von den »nutzlosen« Pflanzen zu trennen, über das endgültige Harmoniemodell zu entscheiden, das manche Pflanzen zu nützlichen und andere zu unnützen machte, die nützlichen zu fördern und die nutzlosen zu vernichten. Es war ein therapeutischer/chirurgischer Staat, insoweit er die Maßstäbe für »Normalität« setzte und damit die Grenze zwischen dem Akzeptablen und dem Inakzeptablen zog, zwischen Gesundheit und Krankheit, wobei er erstere förderte, letztere bekämpfte – und insoweit er die Subjekte in die Rolle von Patienten versetzte: in ihnen saßen die Krankheiten, jedoch waren sie selbst keine Subjekte, die imstande waren, sie ohne Unterweisung durch einen wissenden und einfallsreichen Erzieher zu besiegen. Es war ein raumordnender Staat insoweit, als er sich das Ziel setzte, das Ödland landschaftlich zu gestalten (durch diese Absicht wurde das Territorium zum Ödland) und alle lokalen Merkmale einem vereinheitlichenden, homogenisierenden Harmonieprinzip zu unterwerfen.

Kommunismus und Moderne

Zufällig hat der Kommunismus die Grundsätze der Moderne höchst ernst genommen und hat sich daran gemacht, sie ernsthaft in die Tat umzusetzen. Seine Logik als System hat ihn dazu programmiert, die gärtnerischen/therapeutischen/architektonischen Funktionen zum Schaden aller Prinzipien oder Forderungen zu erfüllen, die nicht durch die Vernunft des gesamten Unternehmens gerechtfertigt schienen.

Während seiner ganzen Geschichte war der Kommunismus der devoteste, leidenschaftlichste, tapferste Verfechter der Moderne – fromm bis zur Naivität. Er beanspruchte auch, sein einziger Verfechter zu sein. Unter der Schirmherrschaft des Kommunismus – und nicht unter der des Kapitalismus – wurde der kühne Traum der Moderne, dem der gnadenlose und omnipotent erscheinende Staat jedes Hindernis beiseite räumte, radikal bis an seine Grenzen getrieben: große Entwürfe, unbegrenzte soziale Lenkung und Steuerung, große und wuchtige Technolo-

gie, totale Transformation der Natur. Wüsten wurden bewässert (aber sie verwandelten sich in versalzene Moore), Sümpfe wurden trockengelegt (aber sie verwandelten sich in Wüsten); massive Gaspipelines durchzogen das Land, um die Launen der Natur zu korrigieren, indem man ihre Ressourcen verteilte (aber sie explodierten mit einer Gewalt, die jene aus früheren Naturkatastrophen übertraf); Millionen wurden von der »Idiotie des Landlebens« erlöst (aber sie wurden vom Gestank der rational geplanten Industrie vergiftet, wenn sie nicht auf dem Weg dahin zugrunde gingen). Vergewaltigt und verkrüppelt war die Natur unfähig, die Reichtümer zu liefern, die man sich von ihr erhofft hatte; die Vollständigkeit des Entwurfs machte nur die Zerstörung vollständig. Schlimmer noch, die ganze Vergewaltigung und Verkrüppelung stellte sich als vergeblich heraus. Das Leben schien in keiner Weise angenehmer oder glücklicher zu werden, die Bedürfnisse (selbst die von den Staatslehrern akzeptierten) schienen nicht besser als vorher befriedigt zu werden und das Königreich der Vernunft schien weiter entfernt als je zuvor.

Was der reiche Westen heute feiert, ist der offizielle Tod seiner eigenen Vergangenheit; der letzte Abschied vom modernen Traum und von der modernen Arroganz. War das glückliche Abtauchen in die postmodernen Gewässer und der sinnliche Genuß zweckfreien Dahintreibens vergiftet durch Überreste des modernen Gewissens – den Drang etwas zu tun für diejenigen, die leiden, die lautstark fordern, daß etwas getan werden muß – jetzt scheinen sie rein. Mit dem Kommunismus ist der Geist der Moderne ausgetrieben worden. Die soziale Steuerung und Lenkung, das Prinzip gemeinschaftlicher Verantwortung für das individuelle Schicksal, die Pflicht, gemeinsam für das Überleben von Einzelnen zu sorgen, die Neigung, persönliche Probleme als soziale Tragödien zu begreifen, das Gebot, kollektiv nach einer Gerechtigkeit für alle zu streben – alle diese moralischen Grundsätze, die eingesetzt wurden, die modernen Praktiken zu legitimieren (und sie in gewisser Weise zu motivieren), sind unwiederbringlich kompromittiert durch den spektakulären Zusammenbruch des kommunistischen Systems. Kein Schuldgefühl mehr. Keine Skrupel. Keine über das Individuum hinausgehenden Verpflichtungen, die das individuelle Vergnügen vergiften. Die Vergangenheit ist mit Schmach und Schande ins Grab gesunken.

Die politische Bedeutung des kommunistischen Zusammenbruchs

Der Untergang des kommunistischen Systems war also auch eine Niederlage für den übermäßig ambitionierten und übermäßig beschützenden

Staat. Gerade weil der letzte Akt dieses hindernisreichen und langwierigen Untergehens so endgültig und dramatisch war, liegt es nahe, in diesem Zusammenhang ambitionierte und beschützende Staaten als übermäßig ambitioniert und beschützend zu beschreiben. Ein solcher Staat schien seinen letzten Atem am Vaclavske Namesti und auf dem Platz von Timisoara auszuhauchen, obgleich er, zumindest vorläufig, auf dem Tiananmen-Platz überlebte. Was diesen Staat mehr als alles andere diskreditierte (*de facto*, und wohl auch in theoretischen Interpretationen) war die unglaubliche innere Schwäche, die er offenbarte; er ergab sich einer unbewaffneten Masse, die ihn ganz offensichtlich durch nichts anderes bedrohte, als durch ihre entschlossene Weigerung, nach Hause zu gehen. Eine solche Schwäche scheint ausschließlich der kommunistische Staat zu besitzen und sie kann daher leicht und mit Befriedigung allem zugeschrieben werden, wofür er stand. Kann man sich vorstellen, eine öffentliche Versammlung am Trafalgar Square oder auf den Champs Elysées würde eine vergleichbare Wirkung erzielen? Und kann man sich eine solche Versammlung vorstellen?

Aufgrund der oben genannten Faktoren hatten die Untertanen des kommunistischen Staates mehr Gründe, ihre Unzufriedenheit auszudrücken als die Bevölkerung der meisten westlichen Staaten. Aber – ein Punkt, der nicht genügend beachtet wird, wenn überhaupt – sie hatten auch eine größere Chance, ihre Unzufriedenheit wirksam werden zu lassen und in eine Systemveränderung umzuformen. Der herrische Staat mußte für das riesige Ausmaß seiner Zuständigkeiten und Aufgaben einen Preis zahlen – und dieser Preis war seine *Verletzbarkeit*. Dem Staat das Recht zuzugestehen, zu befehlen und zu kontrollieren, bedeutet, daß er die Verantwortung für die Folgen trägt. Die Haustür, vor der die Schuld abzuladen ist, ist öffentlich bekannt und deutlich gekennzeichnet, und für jede Beschwerde ist es die *gleiche* Tür. Der Staat kann nicht verhindern, daß der soziale Dissens sich anhäuft und sich verdichtet; er kann auch nicht verhindern, daß er sich gegen ihn selbst richtet. Der Staat spielt die wichtigste Rolle und ist ein hinreichender Faktor für das Zusammenschmieden der unterschiedlichsten und oft unvereinbaren Beschwerden und Forderungen zu einer einheitlichen Opposition, – er ist es jedenfalls lang genug, um eine dramatische Kraftprobe herbeizuführen. Der Staat, der das Recht behauptet, die Gesellschaft zu strukturieren, löst auch eine Neigung zur politischen Polarisierung aus: Konflikte, die ansonsten verstreut bleiben und die Bevölkerung in viele Richtungen spalten würden, werden in den alles überlagernden Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft eingeordnet.

Es ist also nicht nachgewiesen worden, daß die illusorische Natur der

Staatsmacht und ihre Unfähigkeit, die bloße Gehorsamsverweigerung zu überleben, lediglich zum Besitzstand des kommunistischen Staates gehört. Erwiesen ist vielmehr, daß das kommunistische Regime die günstigsten Bedingungen geschaffen hat, den staatlichen Bluff Omnipotenz zu nennen. Der Natur des States entsprach es am ehesten, daß Gehorsamsverweigerung synchronisiert und allumfassend werden konnte und die ganze, zumindest aber einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung einschließen konnte.

Vom Standpunkt der politischen Soziologie ist die wichtigste Konsequenz der gegenwärtigen westlichen Neigung, eine wachsende Zahl früher staatlich verwalteter Bereiche zu entstaatlichen, die *Privatisierung von Dissens*. Wenn das allgemeine Gleichgewicht gesellschaftlicher Aktivitäten und die Logik des Lebensprozesses in zwei säuberlich getrennte und voneinander unabhängige Funktionen aufgespalten werden, haben die Entfremdungen, die jeweils aus den getrennten aufgabenorientierten Handlungen entspringen, keine gemeinsame Basis, die sie aufeinandertreffen und miteinander verschmelzen läßt. Die Entfremdung erzeugt Einpunkt-Kampagnen, der Dissens wird funktional zerstreut und entweder entpolitisiert oder politisch entschärft. Selten, wenn überhaupt, werden die Beschwerden an den Staat gerichtet, abgesehen von den angestrebten Versuchen der politischen Parteien. Meistens münden sie nicht einmal in sozialen Bewegungen; statt dessen wirken sie in die entgegengesetzte Richtung, produzieren eine größere Desillusionierung mit kollektiven Lösungen individueller Probleme und es wird den Leidenden vorgeworfen, sie realisierten ihr Potential nicht. Der Unterschied zwischen den beiden Systemen besteht nicht so sehr im Ausmaß der Entfremdung, als vielmehr in der im kommunistischen System vorhandenen Tendenz des Widerspruchs, sich bis zu dem Punkt aufzustauen, wo er sich zu einer das System unterminierenden Kraft verdichtet und es delegitimiert.

Die vorgetäuschte Omnipotenz des westlichen Staates (die in der politischen Theorie manchmal als »Legitimität« dargestellt wird) wird deshalb, selbst wenn es sich wirklich nur um eine Vortäuschung handelte, unerkennbar bleiben. Ob die kommunistischen und die liberal-parlamentarischen Staaten (die einen Herrscher über eine Kommandowirtschaft, die anderen Auslöser des Marktspiels) die gleiche innere Schwäche auszeichnet, die nur die kommunistischen Staaten jüngst vorgeführt haben, muß eine offene Frage bleiben: es ist höchst unwahrscheinlich, daß sie praktisch überprüft wird. Daher können die wiederholten Bekehrungen, wir seien am »Ende der Geschichte«, am »Ende der Konflikte« gelangt, es gäbe »von nun an, nur noch mehr vom selben« sich

mit ihrer Immunität gegenüber empirischer Kritik brüsten: Als wie falsch man solche Beteuerungen *empfinden* mag, ihre Gegner werden im politischen Leben des scheinbar siegreichen Systems wenig finden, was ihre Zweifel glaubwürdig macht.

Was oft als *westliche Zivilisation* bezeichnet wird, scheint tatsächlich den Stein der Weisen gefunden zu haben, den alle anderen Zivilisationen vergeblich suchten und mit ihm den Garanten für ihre eigene Unsterblichkeit: sie hat es geschafft, die Unzufriedenheit zu einem Faktor ihrer eigenen *Reproduktion* umzuformen. Was in anderen Systemen als Aspekt einer »Dysfunktionalität« beschrieben werden konnte, als ein Zeichen von Krise und unmittelbar bevorstehendem Zusammenbruch, scheint diesem System zusätzlich Kraft und Energien zu geben. Die Entbehrungen nähren und verstärken die verführerische Macht des Marktaustauschs, statt politisch wirksame Unzufriedenheit hervorzu- bringen: die allgemeinen Risiken und Gefahren, die durch eindimensio- nale Technologien und den eng beschränkten Fachverstand hervorgerufen werden, verleihen problemorientierten Aktivitäten weitere Legitimität und erzeugen eine Nachfrage nach noch mehr Technologie und spezia- lisiertem Fachwissen, statt die Weisheit solchen »problembeschränk- ten« Denkens und Handelns in Frage zu stellen; die Verarmung der öffentlichen Sphäre fördert die Suche nach und die verführerische Macht von privaten Fluchten aus dem öffentlichen Schmutz und dezi- miert die Ränge der potentiellen Verteidiger des Allgemeinwohls. Vor allem sind die vom System erzeugten Enttäuschungen ebenso gespalten wie die Agenturen und Aktivitäten, die sie hervorbringen. Im besten Fall führt solche Unzufriedenheit zu »Einpunkt«-Kampagnen, in denen man sich intensiv um das jeweilige Problem kümmert, wobei jedoch das Gebiet der eingeschränkten Aufmerksamkeit von einem riesigen Niemandsland der Gleichgültigkeit und der Apathie umgeben ist. Die politischen Programme von Parteien reflektieren keine integrierten Gruppeninteressen, seien sie nun real oder behauptet; vielmehr werden sie nach Maßgabe genauer Berechnungen der entsprechenden Popula- rität (das heißt, der stimmenerzeugenden Fähigkeit), die jede einzelne Frage in der öffentlichen Meinung genießt, sorgfältig zusamen- gestückelt. Die parteipolitische Mobilisierung der Stimmen beeinträch- tigt die übergreifende Apathie der Abstimmenden nicht; man kann sogar sagen, der Erfolg der Mobilisierung für ein Problem sei bedingt durch die Unaufmerksamkeit der Abstimmenden gegenüber Themen, die nicht behandelt werden.

Die Folge all dieser Erscheinungen ist, daß die gegenwärtige, durch marktgestützte Bedürfnisproduktion, Privatisierung von Beschwerden

und Einpunkt-Aktionen gekennzeichnete westliche Lebensform sich in einer Lage zu befinden scheint, die sich auffallend von derjenigen früherer regionaler Zivilisationen unterscheidet. Sie hat weder innere Feinde zu fürchten, noch klopfen Barbaren an ihre Tür, lediglich Nachahmer und Bewunderer. Sie hat praktisch (und offenbar unwiderruflich) alle Alternativen zu sich selbst entlegitimiert. Damit hat sie es unglaublich erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht, sich eine andere Lebensweise vorzustellen, die der Assimilation widersteht und ihre Reproduktionslogik hemmt, statt sie zu fördern. Ihre Hofsänger können ihre Universalität daher glaubhaft als ewig verkünden.

Die Kosten des Sieges

Ein Aspekt der Situation, in der sich die westliche Lebensform nun nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Alternative wiederfindet, ist die zuvor nie gekannte Freiheit, ihr »Anderes« zu konstruieren und dabei ihre eigene Identität zu definieren. Wir wissen nicht, welche Folgen eine solche Freiheit mit sich bringen kann: aus der Geschichte können wir wenig darüber lernen, denn sie kennt keine vergleichbaren Situationen. In den meisten der historisch vorfindlichen Zivilisationen hatte »der Andere« die Macht, sich selbst zu konstituieren. Die Alternativen traten als wirkliche Bewerber um die Macht und einfallsreiche Feinde auf; als Bedrohungen, mit denen man rechnen, auf die man sich einstellen und die man aktiv abwehren mußte. Alternativen waren Quellen mindestens zeitweiliger Dynamik, selbst wenn die Veränderungsfähigkeit sich am Ende als zu gering herausstellte, um die endgültige Niederlage zu verhindern. Den größten Teil des zwanzigsten Jahrhunderts überschien der Kommunismus diese Rolle erfolgreich zu spielen. Selbst davor, praktisch von Anbeginn der kapitalistischen Moderne, haben die sozialistischen Bewegungen diese Rolle gespielt. Die lebendige Vorführung einer sozialistischen Organisation, die sich auf die Elemente konzentrierte, die von der kapitalistischen Moderne vernachlässigt wurden, machte es erforderlich, die Systemplanung zu erweitern und erzwang Korrekturen, die verhinderten, daß potentiell tödliche Funktionsstörungen sich anhäuferten. (Der Wohlfahrtsstaat war das herausragendste, aber keineswegs das einzige Beispiel.) Dieser relative Luxus einer autonomen, sich selbst konstituierenden Kritik ist jetzt verschwunden. Die Frage lautet, wo, wenn überhaupt, ein Funktionersatz zu finden ist.

Die erste Antwort darauf ist die extrem gewachsene Rolle der Intellektuellen, der rationalen Analyse und der Kritik; letztere muß nun auf

ihren Schultern allein die Last tragen, die sie in der Vergangenheit mit den Bewerbern um Systemalternativen im politischen Kampf teilen konnte. Es geht hier nicht nur um eine Erweiterung und Intensivierung der früheren Rolle von Intellektuellen. Während der ganzen modernen Ära, während der der Staat, um handlungsfähig zu sein, auf ideologische Legitimation angewiesen war, produzierten zuerst und vor allem die Intellektuellen und deren Institutionen – darunter besonders die Universitäten – die funktionierenden oder potentiellen legitimatorischen Formeln, sei es in konformistischer oder in rebellischer Form. Diese Güter werden heute selten nachgefragt, da der Staat im großen und ganzen die Aufgabe der Integration den verführerischen Attraktionen des Marktes überlassen hat. (Diese fehlende Nachfrage steht hinter dem Prozeß, der als »Krise der Universitäten« bezeichnet wird, der erbarungslosen Erosion der kulturellen Rolle, von der sie in der Vergangenheit ihren hohen Status ableiteten.) Dieser Verlust des staatlich geförderten Status kann sich jedoch, wie beängstigend er im Augenblick sein mag, als noch unerkannter Segen herausstellen. Befreit von der automatisch vorausgesetzten oder zugeschriebenen legitimierenden oder entlegitimierenden Funktion kann die intellektuelle Arbeit vielleicht an einer allgemeinen Freiheit der kulturellen Schöpfung teilhaben, die sich aus der gegenwärtigen Irrelevanz der Kultur für die Systemreproduktion herleitet (vgl. das dritte Kapitel in Bauman 1988 und das erste Kapitel in diesem Band). Damit bekommt die intellektuelle Arbeit die Möglichkeiten einer beträchtlichen Autonomie; eine radikale Verschiebung im Gleichgewicht des vorhandenen Macht/Wissen-Syndroms wird denkbar.

Die dahinschwindende kommunistische Alternative legt allerdings die inneren Nachteile der marktzentrierten Version von Freiheit bloß, die zuvor in Gegenüberstellung mit den noch weniger verlockenden Seiten des Vergleichssystems entweder heruntergespielt oder entproblematisiert wurden. Jetzt läßt sich weniger entschuldigen, und es ist wahrscheinlich, daß weniger geduldig ertragen wird. Eine immanente Kritik der Übel einer Freiheit, die auf die Wahl von Konsumgütern reduziert ist, wird weniger leicht verworfen werden können, weil das alte Mittel, die Kritiker zu bezichtigen, eine diskreditierte Alternative zu billigen, nicht mehr wirksam ist, und weil die von der Kritik enthüllten Dummheiten sich weniger leicht als »das geringere von zwei Übeln« entschuldigen lassen. Die Marktfreiheit muß sich nun mit ihren eigenen Argumenten erklären und verteidigen – und die sind nicht besonders stark oder stichhaltig, besonders, wenn es darum geht, ihre sozialen und psychologischen Kosten zu rechtfertigen.

Die Kosten sind allerdings enorm. Und man kann sie nicht länger weniger katastrophal erscheinen lassen, indem man darauf verweist, die anderswo gemachten Versuche, diese Kosten zu vermeiden, hätten das menschliche Leiden insgesamt vergrößert, statt es zu verringern. Diese Versuche sind nicht mehr aktuell, aber die Kosten der Marktwirtschaft machen nicht die geringsten Anstalten, geringer zu werden und fordern nicht leiser als früher zum Handeln auf; der Ruf ist jetzt eher verzweifelter als je zuvor, denn die Untätigkeit kann nicht mehr mit dem stellvertretenden Handeln anderer entschuldigt werden. Die Traumata der privatisierten Konstruktion von Identität können nicht schöngefärbt werden, indem man auf die lähmenden Folgen der totalitären Alternative zeigt. Die nur schlecht als Toleranz getarnte Gleichgültigkeit kann nicht durch den Verweis auf Handlungsunfähigkeit aufgrund erzwungener Koexistenz akzeptabler gemacht werden. Die Reduktion von demokratischer Teilhabe auf Konsumismus kann nicht mit den noch fürchterlicheren Folgen der erzwungenen politischen Mobilisierung gerechtfertigt werden. Das ironische Beiseiteschieben zukunftsorientierter Träume verliert viel von seiner Wirksamkeit, sobald die diskreditierte Beförderung einer »totalen Ordnung« und gärtnerischer Utopien nicht mehr ihre augenfälligsten und greifbarsten Verkörperungen sind.

All dies verweist auf Möglichkeiten. Es garantiert nicht zwangsläufig Erfolg. (Ich habe oben die erstaunliche Fähigkeit des postmodernen Lebensraums diskutiert, Dissens und avantgardistische Kritik zu absorbieren und sie als Quellen der eigenen erneuerten Stärke einzusetzen.) Wir, die Bewohner dieses postmodernen Lebensraums, leben auf einem Territorium, das keine klaren Optionen und keine Strategien zuläßt, von denen man sich auch nur vorstellen kann, sie seien unbestreitbar richtig. Wir sind uns mehr denn je zuvor bewußt, wie schlüpfrig all jene Wege sind, die einst mit zielstrebigem Entschlossenheit verfolgt wurden. Wir wissen, wie leicht Kritik an »bloßer Marktfreiheit« zur Zerstörung von Freiheit überhaupt führen kann. Aber wir wissen ebensogut – oder wir werden es bald lernen, wenn wir es noch nicht wissen – daß eine Freiheit, die auf die Wahl von Konsumgütern beschränkt ist, ausgesprochen ungeeignet ist, die Lebensaufgaben zu erfüllen, mit denen eine privatisierte Individualität sich konfrontiert sieht (zum Beispiel die Selbstkonstruktion von Identität); und daß sie deshalb häufig mit einer Renaissance der gleichen Irrationalitäten einhergeht, welche die grandiosen Projekte der Moderne auszumerzen suchten, die sie aber bestenfalls vorübergehend unterdrücken konnte. Auf beiden Seiten lauern Gefahren. Eine Welt ohne Alternative braucht Selbstkritik als Bedingung ihres Überlebens und ihrer Integrität. Sie macht der Kritik das Leben jedoch nicht leicht.

Neuntes Kapitel

Eine soziologische Theorie der Postmoderne³⁶

Meine These lautet:

1. Der Begriff *Postmoderne* ist eine treffende Veranschaulichung der Merkmale, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse definieren, die im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts überall in den reichen Ländern Europas und europäischer Herkunft aufgetreten sind und ihre gegenwärtige Gestalt in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts angenommen haben. Der Begriff ist treffend, weil er die Aufmerksamkeit auf Kontinuität und Diskontinuität lenkt als den zwei Seiten der komplizierten Beziehung zwischen den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen und der Formation, die ihnen voranging und sie erzeugte. Er stellt die intime, genetische Bindung heraus, die diese neuen, postmodernen gesellschaftlichen Verhältnisse zur *Moderne* haben – der gesellschaftlichen Formation, die im gleichen Teil der Welt im Verlauf des siebzehnten Jahrhunderts entstand und ihre letzte Gestalt, die sich später in den soziologischen Modellen der modernen Gesellschaft niederschlagen sollte (oder in den von der modernen Soziologie geschaffenen Gesellschaftsmodellen), während des neunzehnten Jahrhunderts annahm; gleichzeitig verweist er auf das Verschwinden bestimmter, entscheidender Charakteristika, deren Abwesenheit es unmöglich macht, die gesellschaftlichen Verhältnisse weiterhin angemessen als modern zu beschreiben, wenn man den Begriff in der Bedeutung gebraucht, die ihm die orthodoxe (moderne) Gesellschaftstheorie gegeben hat.

³⁶Die hier skizzierten Gedanken sind von einer so umfangreichen Lektüre und von so vielen Debatten inspiriert oder stimuliert worden, daß es unmöglich ist, alle, bei denen ich intellektuell in der Schuld stehe, hier aufzulisten. Und doch müssen die großzügigsten Gläubiger (selbst wenn sie davon nichts wissen) genannt werden. Es sind: Benedict Anderson, Mikhail Bakhtin, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Erving Goffman, Agnes Heller, Michel Maffesoli, Stefan Morawski, Alain Touraine und natürlich, Georg Simmel, der alles ins Rollen gebracht hat.

2. Die Postmoderne kann als voll entwickelte Moderne interpretiert werden, die das ganze Ausmaß der voraussehbaren Folgen, der von der Moderne geleisteten historischen Taten auf sich nimmt; als eine Moderne, die anerkennt, welche Wirkungen sie im Verlauf ihrer Geschichte produziert hat, allerdings versehentlich, selten bewußt, durch das Fehlen von Planung, statt durch Planung, als Nebenprodukte, die oft als Abfall galten. Man kann sich die Postmoderne als eine Moderne vorstellen, die sich ihrer wirklichen Natur bewußt ist – *Moderne für sich*. Die auffallendsten Merkmale des postmodernen Zustandes – institutionalisierter Pluralismus, Vielfalt, Kontingenz und Ambivalenz – sind alle in ständig steigendem Ausmaß von der modernen Gesellschaft produziert worden; in einer Zeit, in der die Institutionen der Moderne, von der modernen Mentalität vertrauensvoll reproduziert, für Universalität, Homogenität, Monotonie und Klarheit kämpften, sah man in ihnen jedoch Zeichen des Scheiterns, nicht des Erfolges, Beweise für die Unvollständigkeit der jeweiligen Anstrengungen. Der postmoderne Zustand kann deshalb einerseits als Moderne beschrieben werden, die sich vom falschen Bewußtsein emanzipiert hat; andererseits als neuer Typ gesellschaftlicher Verhältnisse, gekennzeichnet durch die offene Institutionalisierung von Charakteristika, welche die Moderne – in ihren Plänen und ihrer Steuerungspraxis – sich zu eliminieren anschickte und, da ihr das nicht gelang, zu verbergen suchte.

3. Diese doppelte Differenz, die den postmodernen Zustand von der modernen Gesellschaft unterscheidet, ist tiefgreifend und fruchtbar genug, um eine eigene soziologische Theorie der Postmoderne zu rechtfertigen (sie verlangt sogar danach), die mit den Konzepten und Metaphern der modernen Modelle entschieden bricht und sich aus dem geistigen Bezugssystem herauszieht, in dem sie entwickelt worden sind. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß die existierenden Modelle der Moderne (trotz ihrer berüchtigten Meinungsverschiedenheiten) eine gemeinsame Sicht der modernen Geschichte als *gerichtete Bewegung* vertraten – und sich nur in der Wahl des letztlichen Ziels oder des den Prozeß organisierenden Prinzips voneinander unterschieden, sei es Universalisierung, Rationalisierung oder Systematisierung. Keines dieser Prinzipien kann im Licht der postmodernen Erfahrung aufrechterhalten werden (zumindest nicht in der radikalen, für die orthodoxe Gesellschaftstheorie typischen Form). Ebenso wenig kann die ihnen zugrunde liegende Hauptmetapher eines Prozesses mit Wegweiser beibehalten werden.

4. Die Postmoderne ist keine vorübergehende Abweichung von »der Normalität«, noch ein krankhafter Zustand der Moderne, kein heilbares Leiden, und kein Fall von »Moderne in der Krise«. Sie ist vielmehr ein sich selbst reproduzierendes, sich pragmatisch selbst erhaltendes und logisch in sich abgeschlossenes soziales Verhältnis, das durch *eigene, besondere Merkmale* definiert ist. Eine Theorie der Postmoderne kann deshalb keine modifizierte Theorie der Moderne sein, z.B. eine Theorie der Moderne mit einer Reihe negativer Kennzeichen. Eine angemessene Theorie der Postmoderne kann nur in einem kognitiven Raum konstruiert werden, der durch andere Annahmen strukturiert ist; sie braucht ihr eigenes Vokabular. Der Emanziationsgrad von Begriffen und Fragestellungen, die durch den Diskurs der Moderne erzeugt wurden, muß als Maßstab für die Angemessenheit einer solchen Theorie dienen.

Bedingungen theoretischer Emanzipation

Was die Theorie der Postmoderne zuerst fallen lassen muß, ist die Vorstellung einer »*organismischen*«, gleichgewichtigen gesellschaftlichen Totalität, die sie á la Parsons modellieren will, die Idee einer »prinzipiell koordinierten« und in sich abgeschlossenen Totalität, die (a) in sich ruhend, (b) im Gleichgewicht oder gekennzeichnet durch eine einzigartige Neigung zum Gleichgewicht, (c) vereinheitlicht ist durch ein innerlich kohärentes Wertsyndrom und eine Kernautorität, die imstande ist, es zu befördern und durchzusetzen, und die (d) ihre Bestandteile nur in bezug auf die Funktion definiert, die sie im Prozeß der Herstellung von Gleichgewicht oder bei der Reproduktion des Gleichgewichts haben. Die gesuchte Theorie muß statt dessen voraussetzen, daß die gesellschaftlichen Bedingungen, für die sie ein Modell entwickeln will, grundsätzlich und fortdauernd im *Ungleichgewicht* sind; sie setzen sich aus Elementen zusammen, deren Autonomiegrad ausreicht, die Vorstellung von einer Totalität als eines kaleidoskopartigen, vorübergehenden und kontingenten Resultats von Interaktionen zu rechtfertigen. Die geordnete, strukturierte Natur der Totalität kann nicht für selbstverständlich gehalten werden; noch kann eine pseudorepräsentative Konstruktion einer solchen Totalität das Ziel theoretischer Aktivitäten sein. Die Zufälligkeit des übergreifenden Resultats unkoordinierter Aktivitäten kann nicht als Abweichung von einem Muster behandelt werden, das die Totalität beizubehalten versucht; jedes Muster, das vorübergehend aus den zufälligen Bewegungen autonomer Subjekte entstehen mag, ist ebenso willkürlich und

unmotiviert wie eines, das an seiner Stelle hätte auftreten können oder wie das, von dem es ersetzt werden wird, wenn auch nur für eine bestimmte Zeit. Jede Ordnung, die gefunden werden kann, ist ein ortsgebundenes, auftauchendes, transitorisches Phänomen; seine Natur kann am besten in der Metapher eines Strudels erfaßt werden, der in einem dahinströmenden Fluß entsteht und seine Gestalt nur während eines verhältnismäßig kurzen Zeitraums und nur auf Kosten eines unablässigen Stoffwechsels und einer beständigen Inhaltserneuerung beibehalten kann.

Die Theorie der Postmoderne muß frei sein von der Metapher des Fortschritts, auf der alle konkurrierenden Theorien der modernen Gesellschaft gründeten. Wenn die Totalität sich auflöst in eine Reihe zufällig auftauchender, sich verschiebender Inseln der Ordnung, kann sie nicht in einer zeitlichen Linearität dargestellt werden. Beständige lokale Transformationen summieren sich nicht, um schließlich eine erhöhte Homogenität, Rationalität oder ein organisches System des Ganzen zu fördern, oder gar zu sichern. Der postmoderne Zustand ist ein Ort ständiger Mobilität und Veränderungen, aber er kennt keine klare Entwicklungsrichtung. Das Bild der Brownschen Bewegung bietet eine passende Metapher für diesen Aspekt der Postmoderne: Kein aktueller Zustand ist Ergebnis eines vorangegangenen, noch hinreichenden Grund für den nächsten. Der postmoderne Zustand ist sowohl unterdeterminiert als auch unterdeterminierend. Er »entbindet« die Zeit, schwächt den beschränkenden Einfluß der Vergangenheit und verhindert erfolgreich die Kolonisierung der Zukunft.

Es würde der Theorie der Postmoderne auch gut anstehen, wenn sie Begriffe wie *System* in ihrem orthodoxen, organismischen Sinn verwerfen würde (das gleiche gilt für *Gesellschaft*), Begriffe, die eine souveräne Totalität unterstellen, die ihren Teilen vorausgeht, eine Totalität, die ihren Teilen Bedeutung verleiht, eine Totalität, deren Wohl und Fortdauer alle kleineren (und der Definition nach untergeordneten Einheiten) dienen; kurz: eine Totalität, von der unterstellt ist, daß sie die Bedeutungen der individuellen Handlungen und der Subjekte, aus denen sie besteht, definiert und praktisch fähig ist, sie zu definieren. Eine Soziologie, die den Bedingungen der Postmoderne entspricht, sollte die Kategorie *Gesellschaft* durch die der *Gesellschaftlichkeit* (sociality) ersetzen; eine Kategorie, die versucht, die prozessuale Modalität der gesellschaftlichen Realität wiederzugeben, das dialektische Spiel von Zufall und Struktur (oder vom Standpunkt des Subjekts, von Freiheit und Abhängigkeit); und eine Kategorie, die sich weigert, den strukturierten Charakter des Prozesses für selbstverständlich zu halten – die statt dessen alle vorgefundenen Strukturen als Resultate eines Prozesses betrachtet.

Weil im Brennpunkt der soziologischen Theorien der Moderne (die sich selbst als soziologische Theorien *tout court* betrachteten) die systemartige, findige, bedeutungsverleihende Totalität stand, konzentrierten sie sich auf die Vehikel der Homogenisierung und Konfliktlösung, auf die rastlose Suche nach einer Lösung für das »Hobbessche Problem«. Diese kognitive Sichtweise (die man teilte mit dem einzigen realen Bezugspunkt für den Begriff »Gesellschaft«, mit dem Nationalstaat, der einzigen Totalität in der Geschichte, die ernsthaft imstande war, die Ambitionen einer künstlich aufrechterhaltenen und gesteuerten Monotonie und Homogenität zu pflegen) disqualifizierte a priori jedes »unbefugte« Subjekt; die unstrukturierte und unregulierte Spontaneität der autonomen Subjekte wurde von vornherein als destabilisierend und sogar als antisoziales Element definiert, das der ständige Kampf um das Überleben der Gesellschaft dazu ausersehen hatte, gezähmt oder vernichtet zu werden. Aus dem gleichen Grunde wurde den Mechanismen und Waffen zur Förderung der Ordnung und Bewahrung von Strukturen die höchste Bedeutung beigemessen: dem Staat und der Legitimierung seiner Autorität, Macht, Sozialisation, Kultur, Ideologie usw. – denn alle waren sie dazu ausersehen, ihre Rolle bei der Förderung von Struktur, Monotonie, Vorhersehbarkeit und damit Steuerbarkeit des Verhaltens zu spielen.

Eine soziologische Theorie der Postmoderne muß die Struktur ihres kognitiven Feldes umkehren. Die Hauptaufmerksamkeit muß nun dem Subjekt gelten oder genauer, dem Lebensraum (habitat), in dem das Subjekt operiert und den es im Verlauf dieser Operation produziert. Da er dem Subjekt die Gesamtheit der Ressourcen für alle möglichen Handlungen bietet, und zugleich das Feld ist, in das die handlungsorientierenden und handlungsorientierten Bedeutungen eingeschrieben werden, ist der Lebensraum das Territorium innerhalb dessen sowohl die Freiheit als auch die Abhängigkeit des Individuums konstituiert (und als solche auch wahrgenommen) werden. Im Unterschied zu den systemartigen Totalitäten der modernen Gesellschaftswissenschaft determiniert der Lebensraum weder das Verhalten der Subjekte, noch definiert er dessen Bedeutung; er ist nicht mehr (aber auch nicht weniger) als die Anordnung, in der sowohl die Handlung als auch die Bedeutungszuschreibung *möglich* sind. Seine eigene Identität ist unterdeterminiert, sie entsteht und vergeht ebenso wie die der Handlungen und Bedeutungen, die ihn formen.

Es gibt jedoch einen entscheidenden Bereich, in dem der Lebensraum eine determinierende (systematisierende, strukturierende) Rolle spielt: er bestimmt, was für das »Unternehmen Leben« auf der Tagesordnung

steht, indem er das Inventar der Ziele und den Fundus der Bedeutungen bereitstellt. Die Art und Weise, in der die Ziele und die Bedeutungen geliefert werden, bestimmt auch die Bedeutung des »Unternehmens Leben«: die Natur der Aufgaben, mit der alle Subjekte konfrontiert sind und die sie in der einen oder anderen Weise auf sich nehmen müssen. Da die Ziele als potentiell verlockend und nicht als obligatorisch angeboten werden und da es von ihrer Verführungskraft und nicht von der sie stützenden Zwangsgewalt abhängt, welche gewählt werden, spaltet sich das »Unternehmen Leben« in eine Reihe von Entscheidungen auf. Die Reihe ist nicht oder nur sehr schwach und vor allem nicht endgültig vorstrukturiert. Die Wahlmöglichkeiten, durch die das Leben der Subjekte konstruiert und aufrechterhalten wird, lassen sich deshalb am besten als ein Prozeß begreifen, der zur *Selbstkonstitution* führt (und so wird er auch von den Subjekten begriffen). Um den graduellen und letztlich un abgeschlossenen Charakter dieses Prozesses zu unterstreichen, betrachtet man diese Selbstkonstitution am besten als eine *Zusammensetzung des Selbst*.

Ich schlage vor, Gesellschaftlichkeit, Lebensraum, Selbstkonstituierung und Zusammensetzung des Selbst in der Theorie der Postmoderne an der zentralen Stelle zu plazieren, die in der orthodoxen modernen Gesellschaftstheorie für die Kategorien Gesellschaft, normative Gruppe (wie Klasse und Gemeinschaft), Sozialisation und Kontrolle reserviert war.

Zentrale Grundsätze einer Theorie der Postmoderne

(1) In postmodernen Verhältnissen ist der Lebensraum ein *komplexes System*. Nach Aussage der zeitgenössischen Mathematik unterscheiden sich komplexe Systeme von mechanischen Systemen (wie sie die orthodoxen modernen Theorien der Gesellschaft voraussetzten) in zwei entscheidenden Aspekten. Erstens sind sie unvorhersehbar; zweitens werden sie nicht von statistisch signifikanten Faktoren kontrolliert (dieser Umstand wird durch den mathematischen Beweis des berühmten »Schmetterlingseffekts« demonstriert). Die Folgen dieser zwei besonderen Charakteristika komplexer Systeme sind wirklich revolutionär im Verhältnis zur landläufigen Weisheit der Soziologie. Die »Systemartigkeit« des postmodernen Lebensraums gehorcht nicht mehr der organismischen Metapher, was bedeutet, daß die Subjekte, die innerhalb des Lebensraums handeln, nicht auf Funktionalität und Dysfunktionalität festgelegt werden können. Die aufeinanderfolgenden Stadien

des Lebensraums scheinen unmotiviert und frei von den Beschränkungen einer deterministischen Logik. Und die herausragendste Forschungsstrategie, die die moderne Soziologie entwickelt hatte – die statistische Analyse – ist für die Erforschung der Dynamik gesellschaftlicher Phänomene und für die Einschätzung der Wahrscheinlichkeit ihrer zukünftigen Entwicklung unbrauchbar. Signifikanz und Zahlen gehen verschiedene Wege. Statistisch unbedeutende Phänomene können sich als entscheidend herausstellen, und ihre entscheidende Rolle kann nicht im Voraus erkannt werden.

(2) Der postmoderne Lebensraum ist aus zwei eng zusammenhängenden Gründen ein komplexes (und kein mechanisches) System. Erstens gibt es keine »zielsetzende« Agentur, die mit der Fähigkeit oder dem Ehrgeiz ausgestattet ist, umfassend zu steuern und zu koordinieren – eine, deren Existenz einen Ausgangspunkt bilden könnte, von dem aus die Gesamtheit der wirkenden Subjekte als »Totalität« erscheint, die eine bestimmte Relevanzstruktur besitzt; eine Totalität, die man als *Organisation* denken kann. Zweitens wird der Lebensraum durch eine große Zahl von gesellschaftlichen Subjekten bevölkert, von denen die meisten nur einen Zweck haben, einige einen umfassenderen, andere einen weniger umfassenden, aber keine einen, der umfassend genug wäre, das Verhalten der anderen einzubeziehen oder zu bestimmen. Sich auf ein einzelnes Ziel zu konzentrieren, erweitert die Wirkungskraft jedes Subjekts innerhalb des Feldes seiner Operation, aber es verhindert, daß die anderen Bereiche des Lebensraums von einer einzigen Quelle kontrolliert werden, da das Operationsfeld jedes Subjekts niemals den gesamten Bereich ausschöpft, den sein Handeln berührt. Da sie zwar auf verschiedenen Feldern operieren, sich jedoch auf gemeinsame Bereiche konzentrieren, sind die Subjekte *zum Teil* voneinander abhängig, aber die Abhängigkeiten können nicht festgelegt werden und deshalb bleiben ihre Handlungen (und deren Folgen) beständig unterdefiniert, das heißt autonom.

(3) Autonomie bedeutet, daß die Subjekte nur zum Teil, wenn überhaupt, in dem, was sie verfolgen, oder als ihr Ziel institutionalisiert haben, eingeschränkt sind. Sie sind weitgehend frei, ihre Ziele nach Maßgabe der Ressourcen und der Managementfähigkeiten über die sie verfügen, zu verfolgen. Sie sind frei (und neigen dazu), den übrigen Lebensraum, den sie mit anderen Subjekten teilen, als eine Ansammlung von Möglichkeiten und zu lösenden oder zu entfernenden »Problemen« zu betrachten. Möglichkeiten erhöhen die Produktivität bei der Verfolgung von Zielen, Probleme drohen zu einem Sinken oder zu einem Anhalten der Produktion zu führen. In idealen Umständen (der Maximierung

von Möglichkeiten und der Minimierung von Problemen) versucht jedes Subjekt, seine Ziele so weitgehend zu verfolgen, wie es die Ressourcen erlauben; die Zugänglichkeit von Ressourcen ist die einzige Begründung, die sie für ihre Handlungen brauchen und deshalb eine hinreichende Garantie dafür, daß diese vernünftig sind. Die wahrscheinlichen Auswirkungen auf die Möglichkeiten anderer Subjekte führen nicht automatisch zu Beschränkungen der eigenen Produktion. Die vielen Produkte der zweckgerichteten Aktivitäten vieler, teilweise voneinander abhängiger, aber relativ autonomer Subjekte müssen erst *ex post facto* ihre Relevanz, Nützlichkeit und nachfragesichernde Attraktivität beweisen. Die Produkte werden zwangsläufig in Mengen produziert werden, die über die bereits existierende, von schon artikulierten Problemen erzeugte, Nachfrage hinausgehen. Sie müssen noch ihren Platz und ihre Bedeutung suchen, ebenso wie die Probleme, die sie zu lösen beanspruchen.

(4) Für jedes Subjekt unterscheidet sich daher der Lebensraum, in den seine Handlung eingeschrieben ist, entscheidend von dem beschränkten Raum seiner eigenen, autonomen Zwecken untergeordneten Tätigkeiten. Der Lebensraum erscheint als ein Raum des Chaos, der chronischen *Unbestimmtheit*, ein Territorium, das rivalisierenden und widersprüchlichen bedeutungsverleihenden Ansprüchen unterworfen und deshalb dauerhaft *ambivalent* ist. Alle Zustände, die der Lebensraum durchläuft, erscheinen gleichermaßen *kontingent* (das heißt, es gibt keine überzeugenden Gründe dafür, daß sie so sind, wie sie sind, und sie könnten anders sein, wenn irgendeines der teilnehmenden Subjekte sich anders verhalten hätte). Die Heuristik pragmatisch sinnvoller »nächster Bewegungen« ersetzt deshalb die Suche nach Algorithmik, nach einer bestimmten Kenntnis von Determinationsketten. Die nacheinander von den relevanten Bereichen des Lebensraums durchlaufenen Zustände kann kein Subjekt interpretieren, ohne seine eigenen Handlungen in die Erklärung einzubeziehen; es gibt für die Subjekte keine sinnvolle Möglichkeit, die Situation »objektiv« zu überschauen, das heißt, in einer Weise, die es ihnen erlaubt, ihre eigenen Handlungen zu eliminieren oder auszuklammern.

(5) Der Existenzmodus der Subjekte ist deshalb gekennzeichnet durch unzureichende Bestimmtheit, Unabgeschlossenheit, Motilität und Wurzellosigkeit. Die Identität des Subjekts ist weder vorgegeben, noch wird sie autoritativ bestätigt. Sie muß konstruiert werden, jedoch kann kein Konstruktionsentwurf als vorgeschrieben oder narrensicher gelten. Die Konstruktion der Identität besteht aus aufeinanderfolgenden Versuchen und Irrtümern. Es fehlt ihr ein Maßstab, an dem ihr Fortschreiten

gemessen werden könnte, und deshalb kann sie nicht sinnvoll als »fortschreitend« bezeichnet werden. Die beständige *Aktivität* der (nicht linearen) Selbstkonstitution macht nun die Identität des Subjekts aus. Mit anderen Worten, die Selbstorganisation der Subjekte als *Lebensprojekt* (ein Begriff, der eine langfristige Stabilität unterstellt; eine dauerhafte Identität des Lebensraums, deren Dauer die eines Menschenlebens überschreitet oder ihr zumindest entspricht) wird ersetzt durch den *Prozeß der Selbstkonstitution*. Im Unterschied zum Lebensprojekt hat die Selbstkonstitution keine Bestimmung, in deren Licht sie bewertet oder überprüft werden könnte. Sie hat kein sichtbares Ende; nicht einmal eine stabile Richtung. Sie wird innerhalb einer sich verschiebenden (und, wie wir zuvor gesehen haben, unvorhersehbaren) Konstellation voneinander unabhängiger Bezugspunkte praktiziert, und deshalb können die Zwecke, die in einem bestimmten Stadium die Selbstkonstitution bestimmt haben, bald ihre autoritativ bestätigte Gültigkeit verlieren, deshalb ist die Selbstzusammensetzung des Subjekts kein kumulativer Prozeß; Selbstkonstitution beinhaltet neben dem Zusammenetzen das Auseinandernehmen, die Aufnahme neuer Elemente ebenso wie das Ablegen von anderen, Lernen ebenso wie Vergessen. Die Identität des Subjekts, so sehr sie sich auch in einem Stadium permanenter Veränderung befindet, kann deshalb nicht als »sich entwickelnd« beschrieben werden. Bei der Selbstkontituierung der Subjekte wird die Räumlichkeit der »Brownschen Bewegungsform« des Lebensraums auf die Zeitachse projiziert.

(6) Nur der menschliche Körper stellt noch ein sichtbares Moment von Kontinuität dar und zeigt die kumulative Wirkung der Anstrengungen, sich selbst zu konstituieren – er erscheint als der einzige konstante Faktor unter den proteischen und unberechenbaren Identitäten: das materiell faßbare Substrat, das alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Identitäten beinhaltet, trägt und ausführt. Die Anstrengungen der Selbstkonstitution richten sich darauf, die *Fähigkeit* des Körpers zu erhalten (oder am besten zu verbessern), den Input der sinnlichen Eindrücke zu absorbieren und ein kontinuierliches Angebot allgemein lesbarer Selbstdefinitionen zu produzieren. Die Kernpunkte, auf die sich die Tätigkeit der Selbstkonstitution richtet, sind deshalb die *Kultivierung des Körpers* und die vordringliche Aufmerksamkeit, die allem entgegengebracht wird, was »eingenommen« wird (Nahrung, Luft, Drogen usw.) und was mit der Haut in Berührung kommt – der Nahtstelle zwischen dem Subjekt und dem übrigen Lebensraum und die heiß umkämpfte Grenze der autonom gesteuerten Identität. Im postmodernen Lebensraum ersetzen und verdrängen die Do-It-Yourself Aktivitäten

(Jogging, Diäten einhalten, Abnehmen) großenteils den panoptischen Drill der modernen Fabriken, Schulen oder Militärbarracken; im Unterschied zu ihren Vorgängern werden sie jedoch nicht als äußerlich aufgezungen wahrgenommen, als ärgerliche und lästige Notwendigkeiten, sondern als Manifeste der Freiheit des Subjekts. Die Fremdbestimmung, die durch den Zwang einst offenkundig war, verbirgt sich heute hinter Verführung.

(7) Da der Prozeß der Selbstkonstitution nicht durch ein eigenständiges, im vorhinein entwickeltes Lebensprojekt angeleitet oder kontrolliert wird (ein solches Lebensprojekt kann nur im nachhinein aus einer Reihe aufgetretener Episoden unterstellt oder rekonstruiert werden), erzeugt er einen dringenden Bedarf nach Ersatz: eine beständige Zufuhr von Orientierungen, die die jeweiligen Bewegungen anleiten können. Es sind die anderen (realen oder vorgestellten) Subjekte des Lebensraums, die als Orientierungspunkte dienen. Ihr Einfluß auf den Prozeß der Selbstkonstitution unerscheidet sich von dem, den normative Gruppen ausübten insofern, als sie die ihnen entgegengebrachte Loyalität, und die daraus folgenden Handlungen weder prüfen, noch bewußt verwalten. Vom Standpunkt der sich selbst konstituierenden Subjekte können andere Subjekte metaphorisch als zufällig zusammengesetzte Gruppe freistehender und unbewachter Totempfähle betrachtet werden, denen man sich annähern oder die man verlassen kann, ohne um die Erlaubnis bitten zu müssen, ein- oder auszutreten. Die selbstausgerufene Loyalität zu den auserwählten Subjekten (und der Auswahlprozeß selbst) wird durch die Annahme *symbolischer Zeichen* der Zugehörigkeit verwirklicht und die Wahlfreiheit wird nur begrenzt durch die Verfügbarkeit von und den Zugang zu solchen Zeichen.

(8) Die *Verfügbarkeit* der Zeichen für die mögliche Selbstzusammensetzung hängt von ihrer *Sichtbarkeit* ebenso ab, wie von ihrer materiellen Präsenz. Die Sichtbarkeit hängt wiederum davon ab, wie sehr man glaubt, die symbolischen Zeichen seien *brauchbar*, um bei der Selbstkonstruktion ein befriedigendes Ergebnis zu erzielen; das heißt, sie hängt von der Fähigkeit dieser Zeichen ab, das Subjekt darin zu bestätigen, die Ergebnisse seiner Selbstzusammensetzung seien tatsächlich befriedigend. Diese Bestätigung ist der Ersatz für die fehlende Gewißheit, so wie die Orientierungspunkte, zusammen mit den zugehörigen symbolischen Zeichen, ein Ersatz für die vorbestimmten Muster von Lebensprojekten sind. Die Bestätigungsfähigkeit symbolischer Zeichen beruht auf geliehener (überlassener) Autorität; auf *Sachverstand*, oder auf *Massen-gefolschaft*. Symbolische Zeichen werden aktiv gesucht und angenommen, wenn ihre Relevanz von der Autorität des Experten, dem man

vertraut, garantiert wird, oder wenn eine große Zahl anderer Subjekte sie angenommen haben oder sie im Augenblick annehmen. Diese beiden Varianten von Autorität werden selbst wiederum genährt durch den unstillbaren Hunger der Subjekte nach Bestätigung. So bedingen sich *Freiheit* der Wahl und *Abhängigkeit* von externen Subjekten gegenseitig und sie entstehen und wachsen beide als Produkte desselben Prozesses der Selbstzusammensetzung und des darin ständig und notwendig erzeugten Bedarfs nach zuverlässigen Orientierungspunkten.

(9) Die *Zugänglichkeit* der Zeichen für die Selbstzusammensetzung variiert von Subjekt zu Subjekt und hängt vor allem von den Ressourcen ab, über die ein gegebenes Subjekt verfügt. Die strategischste Rolle unter den Ressourcen spielt zunehmend das Wissen; das Wachsen des individuell angeeigneten Wissens erweitert die Reihe der Muster, die realistisch ausgewählt und zusammengesetzt werden können. Die Freiheit des Subjektes, bemessen nach der Anzahl realistischer Wahlmöglichkeiten, wird unter postmodernen Verhältnissen zu einer der wichtigsten Dimensionen der Ungleichheit, und deshalb zum wichtigsten Gegenstand von *Umverteilungskonflikten*, die aus der Dichotomie von Privileg und Entbehrung entstehen; ebenso wird der Zugang zu Wissen – als Schlüssel zur erweiterten Freiheit – zu einem der wichtigsten Statussymbole. Dieser Umstand erhöht den Wert der *Information* unter den symbolischen Zeichen, die gesucht werden, weil man sich von ihnen Bestätigung verspricht. Er erhöht auch die Autorität der Experten, die man für Quellen gültigen Wissens hält. Information wird zu einer Hauptressource und die Experten zu den entscheidenden Maktlem jeder Selbstzusammensetzung.

Postmoderne Politik

Die moderne Gesellschaftstheorie konnte es sich leisten, Theorie und Politik zu trennen. Sie machte sogar eine Tugend aus dieser historisch beschränkten Möglichkeit und kämpfte unter dem Banner einer wertfreien Wissenschaft aktiv für diese Trennung. Sie wasserdicht zu halten, wurde zum herausragendsten Kennzeichen der modernen Gesellschaftstheorie. Eine Theorie der Postmoderne kann einem solchen Muster nicht folgen. Wenn die grundlegende Kontingenz und das Fehlen von subjektübergreifenden oder dem Subjekt vorangehenden Grundlagen der Gesellschaftlichkeit und der strukturierten Formen, die sich in ihr ablagern, einmal erkannt sind, dann wird deutlich, daß die Politik der Subjekte das Zentrum des Lebensraums bildet; man kann sogar behaupten,

sie sei seine Existenzweise. Alle Beschreibungen des postmodernen Lebensraums müssen von Anfang an Politik einschließen. Die Politik kann dem theoretischen Grundmodell nicht äußerlich bleiben als Epiphänomen, Widerspiegelung des Überbaus, oder als nachträglich geschaffenes, geistig produziertes Anhängsel.

Man könnte argumentieren (obgleich das Argument hier nicht entfaltet werden kann), daß die Trennung von Theorie und Politik in der modernen *Theorie* so lange aufrechterhalten werden konnte, wie es eine unangefochtene oder gegen Anfechtungen immune *praktische* Trennung zwischen theoretischer und politischer Praxis gab. Diese Trennung war begründet in der Aktivität des modernen Nationalstaates, wohl die einzige soziale Formation in der Geschichte, die anmaßend und ehrgeizig genug war, eine globale Ordnung einführen und das totale Monopol der Gesetzgebung und Gesetzesausführung halten zu wollen. Auch die Politik sollte Staatsmonopol sein, und der Vorgang ihrer Formulierung mußte vom Vorgang, eine akzeptable Theorie zu legitimieren und, allgemeiner, von der darauf zugeschnittenen intellektuellen Tätigkeit getrennt und unabhängig gehalten werden. Die schrittweise, aber unaufhaltsame Erosion des nationalstaatlichen Monopols (das zugleich von oben wie von unten, von transnationalen und subnationalen Subjekten, sowie durch Risse in der historischen Ehe zwischen Nationalismus und Staat, die einander in ihrer reifen Form kaum noch benötigen, unterminiert wird) beendete die Stichhaltigkeit der theoretischen Trennung.

In dem Maße wie der Einfallsreichtum des Staates und sein Ehrgeiz schrumpft, wendet sich die politische Verantwortung (die wirkliche oder beanspruchte) vom Staat ab oder wird auf Initiative des Staates abgegeben. Sie wird jedoch nicht von einem anderen Subjekt übernommen. Sie verstreut sich; sie spaltet sich in eine Unmenge lokaler oder partikularer Politiken auf, die von lokalen oder partikularen (meist Einpunkt-) Subjekten verfolgt werden. Damit verschwindet die Tendenz des modernen Staates, fast den gesamten sozialen Protest, der aus unbefriedigten Umverteilungsforderungen und Erwartungen entsteht, zu verdichten und auf sich zu lenken – eine Eigenschaft, welche die einschließende Rolle des Staates im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Subjekten erweiterte, aber ihn zugleich anfällig machte für häufig auftretende politische Krisen (da die Konflikte schnell zu politischen Protesten wurden). Unter den Bedingungen der Postmoderne bleiben Beschwerden, die in der Vergangenheit zu kollektiven politischen Prozessen kumuliert wären und sich an den Staat gerichtet hätten, zerstreut und verwandeln sich in selbstreflexive Subjekte, welche die Zerstreung der Politik und die Autonomie der postmodernen Subjekte

weiter anregen (wenn sie vorübergehend zu Einpunkt-Bewegungen kumulieren, bringen sie Subjekte zusammen, die in anderer Hinsicht viel zu heterogen sind, um die Auflösung der Formation zu verhindern, sobald der gewünschte Fortschritt in dem einen Punkt erreicht ist; und selbst vor diesem Resultat, ist die Formation unfähig, die verschiedenartigen Interessen ihrer jeweiligen Unterstützer zu überbrücken, um deren *totale* Loyalität und Identifikation zu erlangen). Man kann allegorisch von einer »Funktionalität der Unzufriedenheit« in einem postmodernen Lebensraum sprechen.

Nicht alle Politik in der Postmoderne ist eindeutig postmodern. Während der modernen Ära war die Politik der Ungleichheit und damit die Umverteilung der dominanteste Typ des politischen Konflikts und Konfliktmanagements. Mit dem Aufkommen der Postmoderne ist dieser Konflikt aus seiner vorherrschenden Position verdrängt worden, blieb jedoch ein ständiges Merkmal des postmodernen Lebensraums (und wird es wohl auch bleiben). Es gibt keine Anzeichen dafür, daß die postmodernen Verhältnisse versprechen, die Ungleichheiten (und damit die Umverteilungskonflikte), die sich in der modernen Gesellschaft ausbreiteten, abzuschwächen. Aber selbst ein so ausgewiesener moderner Politiktyp erhält in vielen Fällen eine postmoderne Färbung. Die Umverteilungsforderungen unserer Zeit sind am häufigsten darauf gerichtet, *Menschenrechte* zu gewinnen (ein Deckname für die Autonomie des Subjekts, für die Wahlfreiheit, die das Subjekt im postmodernen Lebensraum konstituiert) und werden von Bevölkerungsgruppen gestellt, denen sie bislang verweigert worden sind (dies trifft auf die Emanzipationsbewegungen der unterdrückten ethnischen Minderheiten zu, auf die Bewegung der Schwarzen, auf einen wichtigen Aspekt der feministischen Bewegung und schließlich auf die Rebellion gegen die »Diktatur über die Bedürfnisse«, die sich gegen die kommunistischen Regime richtete). Sie richten sich also nicht ausdrücklich auf die Umverteilung von Reichtum, Einkommen und anderen konsumierbaren Werten in der gesamten Gesellschaft. Die deutlichste soziale Spaltung unter postmodernen Bedingungen ist die zwischen *Verführung und Repression*: zwischen Wahlfreiheit und fehlender Wahlfreiheit, zwischen der Fähigkeit zur Selbstkonstitution und der Verweigerung einer solchen Fähigkeit, zwischen autonom entwickelten Selbstdefinitionen und aufgezwungenen Kategorisierungen, die als beschränkend und lähmend empfunden werden. Die Umverteilungsziele (oder -folgen) der daraus entstehenden Kämpfe werden durch den Widerstand gegen die Unterdrückung der menschlichen Subjektivität erzeugt. Man kann diese Aussage genausogut umkehren und behaupten, in ihrer postmodernen Variante offenbaren

die Konflikte ihre wahre Natur, den Drang, die menschliche Subjektivität zu befreien, die in der modernen Zeit hinter vorgeblichen Umverteilungskämpfen verborgen lag.

Neben den überlebenden modernen Politikformen erscheinen jedoch spezifisch postmodernen Formen, die nach und nach das Mittelfeld des postmodernen Politikprozesses kolonisieren. Einige sind neu; einige andere schulden ihre neue, spezifisch postmoderne Qualität ihrer jüngsten Erweiterung und ihrem stark gewachsenen Einfluß. Die folgenden sind die herausragendsten unter ihnen (die benannten Formen schließen sich nicht zwangsläufig gegenseitig aus; und einige ihrer Zwecke überkreuzen sich):

1. *Stammespolitik*. Das ist ein Gattungsname für Praxen, mit dem Ziel, die Bemühungen der Subjekte, sich selbst zu konstruieren, zu kollektivieren (ihnen eine subjektübergreifende Bestätigung zu verschaffen). Stammespolitik beinhaltet die Schaffung von Stämmen als *vorgestellte Gemeinschaften*. Im Unterschied zu den vormodernen Gemeinschaften, die die modernen Mächte ausmerzen wollten, existieren die postmodernen Stämme in keiner anderen Form als der symbolisch bezeugten Verpflichtung ihrer Mitglieder. Sie können sich weder auf eine Exekutivgewalt verlassen, die ihre Gefolgschaft zur Unterordnung unter die Stammesregeln zwingt (sie haben selten klar kodifizierte Regeln, deren Einhaltung eingefordert werden könnte), noch auf die Stärke der nachbarschaftlichen Bindungen oder die Intensität gegenseitigen Austauschs (die meisten Stämme haben kein Territorium, und die Kommunikation unter ihren Mitgliedern ist nie intensiver als die Kommunikation mit denen, die keine Stammesmitglieder sind). Postmoderne Stämme sind deshalb beständig in *statu nascendi* statt *essendi*, sie werden fortwährend durch wiederholte symbolische Rituale ihrer Mitglieder ins Leben gerufen, halten sich aber nie länger als die Anziehungskraft dieser Rituale (in dieser Hinsicht sind sie wie Kants ästhetische Gemeinschaften oder wie Schmalenbachs heilige Gemeinschaften). Die Loyalität besteht aus der rituell bekräftigten Unterstützung für die positiven Stammsymbole oder aus der ebenfalls symbolisch demonstrierten Feindseligkeit gegenüber negativen (gegen den Stamm gerichteten) Zeichen. Da das Fortbestehen der Stämme sich lediglich auf den Einsatz affektiver Loyalität stützt, muß man mit einer noch nie dagewesenen Verdichtung und Intensität emotionalen Verhaltens und einer Neigung rechnen, die Rituale so spektakulär wie möglich aufzuführen – hauptsächlich dadurch, daß man ihre Schockwirkung vergrößert. Die Stammesrituale konkurrieren um die knappe Ressource der öffentlichen Aufmerksamkeit als ihrer wichtigsten (vielleicht der einzigen) Überlebensressource.

2. *Politik des Begehrens.* Diese beinhaltet Aktivitäten, die darauf gerichtet sind, bestimmte Verhaltenstypen (Stammeszeichen) für die Selbstkonstitution der Subjekte zu schaffen. Ist die Bedeutung einmal festgelegt, dann wird das beförderte Verhalten verlockend, seine erklärten Zwecke gewinnen Verführungskraft und die Wahrscheinlichkeit, daß es ausgewählt und praktiziert wird, wächst. Im Bereich der Politik des Begehrens wetteifern die Subjekte miteinander um die knappe Ressource der individuellen und kollektiven Träume von einem guten Leben. Das allgemeine Resultat der Politik des Begehrens sind fremdbestimmte Entscheidungen, die sich auf die Autonomie der wählenden Subjekte stützen und sie auf diese Weise aufrechterhalten.

3. *Politik der Angst.* Sie ist in gewisser Weise eine Ergänzung (komplementär und zugleich ein Gegengewicht) zur Politik des Begehrens, mit dem Ziel, die Grenzen zur Fremdbestimmung zu ziehen und deren potentiell schädliche Wirkungen abzuwenden. Bezogen sich die typischen modernen Ängste auf die Gefahr des Totalitarismus, die ständig hinter dem Projekt der rationalisierten und staatlich gelenkten Gesellschaft lauerte (Orwells »Stiefel, der ewig in ein menschliches Gesicht trat«, Webers »Rädchen im Getriebe«, »eiserner Käfig« usw.), so entstehen die postmodernen Ängste aus der Unsicherheit über die Ernsthaftigkeit und Zuverlässigkeit der Ratschläge, die von der Politik des Begehrens angeboten werden. Meistens kristallisieren sich diffuse Ängste als Verdacht, die Agenturen, die das Begehren förderten seien sich (aus Eigeninteresse) der schädlichen Folgen ihrer Vorschläge nicht bewußt, oder vernachlässigten sie. Da im Zentrum der Selbstkonstituierung die Körperkultivierung steht, ist der am meisten gefürchtete Schaden derjenige, der durch Eindringen in die Haut oder Berührung mit ihr zur Vergiftung oder Verstümmelung des Körpers führen kann (in jüngster Zeit haben jeweils solche Ereignisse die größte Panik verursacht, bei denen es um Rinderwahnsinn, Salmonellen in Eiern, Krabben, die mit vergifteten Algen gefüttert wurden, die Versenkung von giftigem Müll ging – wobei die Intensität der Angst mit der Bedeutung des Körpers für die Selbstkonstituierung korreliert und weniger mit der statistischen Bedeutung der Ereignisse und dem Ausmaß des möglichen Schadens).

Die Politik der Angst verstärkt die Position der Experten im Prozeß der Selbstkonstituierung, indem sie vorgeblich ihre Kompetenz in Frage stellt. Jedes Mal, wenn Vertrauen aufgekündigt wird, wird ein weiterer Bereich des Lebensraums als problematisch artikuliert, was dazu führt, daß nach mehr Experten und nach mehr Fachwissen gerufen wird.

4. *Politik der Gewißheit.* Sie beinhaltet eine inständige Suche nach sozialer Bestätigung der Entscheidungen, angesichts des unabänderlichen

Pluralismus der Muster, die im Angebot sind und des Wissens darum, daß jede Formel für die Selbstkonstitution, wie sorgfältig sie auch ausgewählt und angeeignet wird, letztlich nur eine von vielen ist und deshalb immer nur »bis auf weiteres« gilt. Die Produktion und Reproduktion von Gewißheit definiert die Funktion der Experten und ist die Quelle ihrer zunehmenden Macht. Da die Aussagen der Experten von den Empfängern ihrer Dienstleistungen selten auf die Probe gestellt werden können, kann den meisten Subjekten eine Gewißheit über die Richtigkeit ihrer Entscheidungen nur durch *Vertrauen* plausibel gemacht werden. Die Politik der Gewißheit besteht deshalb hauptsächlich aus der Produktion und Manipulation von Vertrauen; umgekehrt sind deshalb »Lügen«, »im Stich gelassen werden«, »sein Wort zurücknehmen«, »Vertuschen« der ungebührlichen Tat, oder einfach nur Informationen darüber zurückzuhalten, Vertrauensverrat, Mißbrauch des privilegierten Zugangs zu den tatsächlichen Fakten – dies alles ist nun für die ohnehin brüchige und anfällige Identität der postmodernen Subjekte zu größeren Gefahren geworden. Vertrauenswürdigkeit, Glaubwürdigkeit und Aufrichtigkeit werden nun die Hauptkriterien, nach denen die Händler in Sachen Gewißheit – die Experten, Politiker, Verkäufer von Identitätsbausätzen zur Zusammensetzung des Selbst – beurteilt, anerkannt oder zurückgewiesen werden.

Auf allen vier Bühnen, auf denen das postmoderne politische Spiel gespielt wird, trifft die Initiative der Subjekte auf gesellschaftlich produzierte und gestützte Angebote. Die potentiell verfügbaren Angebote überschreiten in der Regel die Aufnahmefähigkeit der Subjekte. Dagegen liegt das Bestätigungspotential dieser am Ende ausgewählten Angebote fast vollständig in der wahrgenommenen Überlegenheit, die sie ihren Konkurrenten gegenüber haben. Es handelt sich dabei ausdrücklich um eine *wahrgenommene* Überlegenheit. Die Anziehungskraft beruht auf dem größeren Vertrauen, das ihnen jeweils entgegengebracht wird. Was als Überlegenheit wahrgenommen wird (bei vermarkteten Gütern, Lebensstilen oder politischen Teams gleichermaßen), ist das sichtbare Ausmaß öffentlicher Aufmerksamkeit, die das fragliche Angebot zu genießen scheint. Bei der postmodernen Politik geht es hauptsächlich um die Allokation von Aufmerksamkeit. Öffentliche Aufmerksamkeit ist die wichtigste – begehrte und umkämpfte – unter den knappen Waren, die im Zentrum des politischen Kampfes stehen.

Postmoderne Ethik

Wie die Politik ist die Ethik unverzichtbarer Bestandteil einer soziologischen Theorie der Postmoderne, die bis zu einem gewissen Grade vollständig sein will. Die Beschreibung der modernen Gesellschaft konnte ethische Probleme beiseite lassen oder ihnen bloß einen marginalen Platz zuweisen, weil die moralische Regulierung des Verhaltens zu einem großen Teil der Gesetze erlassenden und Gesetze durchsetzenden Aktivität der allgemeinen gesellschaftlichen Institutionen unterworfen war, während alles, was unreguliert blieb, »privatisiert« wurde oder als zurückgeblieben wahrgenommen (und behandelt) und dazu ausersehen war, im Zuge der vollständigen Modernisierung vernichtet zu werden. Diese Bedingung trifft nicht mehr zu; der ethische Diskurs ist nicht institutionell vorgegeben und deshalb muß die Art, wie er geführt und gelöst (oder nicht gelöst) wird, organischer Bestandteil jedes theoretischen Modells der Postmoderne sein.

Auch nicht alle ethischen Fragen, die man im postmodernen Lebensraum findet, sind neu. Vor allem die möglicherweise zeitlosen Fragen der orthodoxen Ethik – die Regeln, die die unmittelbare Begegnung zwischen moralischen Subjekten unter den Bedingungen physischer und moralischer Nähe regulieren – sind heute so lebendig und quälend wie eh und je. Sie sind in keiner Weise postmodern; sie sind aber auch nicht modern. (Die Moderne hat insgesamt wenig oder gar nichts zur Bereicherung der moralischen Problematik beigetragen. Ihre Rolle reduzierte sich darauf, moralische Regulierungen durch gesetzliche zu ersetzen und einen immer größeren Teil moralischer Handlungen von der moralischen Bewertung auszunehmen.)

Die spezifisch postmoderne Problematik ergibt sich vor allem aus zwei entscheidenden Merkmalen der postmodernen Verhältnisse: *Pluralität* der Autorität und die zentrale Rolle, welche die *Wahlfreiheit* bei der Selbstkonstitution der postmodernen Subjekte spielt.

1. Der Pluralismus der Autorität oder besser die Abwesenheit einer Autorität mit globalen Ambitionen hat einen doppelten Effekt. Erstens: Sie schließt aus, daß bindende Normen erlassen werden, die jedes Subjekt befolgt (oder von denen man vernünftigerweise erwarten kann, daß sie befolgt werden). Subjekte können sich von ihren eigenen Zwecken leiten lassen und im Prinzip anderen Faktoren (ebenso den Interessen anderer Subjekte) so wenig Aufmerksamkeit schenken, wie es ihnen aufgrund ihrer jeweiligen Ressourcen und dem Grad an Unabhängigkeit möglich ist. »Nichtvertragsmäßige Grundlagen eines Vertrages«, die nicht durch institutionelle Macht gestützt sind, werden

dadurch beträchtlich geschwächt. Jede Beschränkung der Handlungen eines Subjekts, so sie nicht durch die Grenzen seiner eigenen Ressourcen begrenzt werden, muß jedes Mal neu ausgehandelt werden. Regeln entstehen meist als Reaktion auf Streitigkeiten und die darauf folgenden Verhandlungen; trotzdem bleiben die schon ausgehandelten Regeln im großen und ganzen brüchig und unterdeterminiert, während der Bedarf an neuen Regeln – um die zuvor nicht vorausgesehenen strittigen Punkte zu regulieren – sich immer weiter steigert. Deshalb bleibt das *Problem* der Regeln immer an oberster Stelle der allgemeinen Tagesordnung und es ist unwahrscheinlich, daß es abschließend gelöst wird. Da es keine »prinzipielle Koordination« gibt, nimmt das Aushandeln von Regeln einen prinzipiell anderen *ethischen* Charakter an: es geht um Prinzipien nicht-utilitaristischer Selbstbeschränkung der autonomen Subjekte – und beides, sowohl das nicht utilitaristische als auch die Autonomie definieren die *moralische* Handlung im Unterschied zum Handeln aus Eigeninteresse oder zum gesetzlich vorgeschriebenen Verhalten. Zweitens: der Pluralismus der Autoritäten trägt dazu bei, daß die Subjekte eine moralische Verantwortlichkeit wiedergewinnen, die neutralisiert, für ungültig erklärt, oder den Subjekten nicht zugestanden wurde, solange sie einer einheitlichen quasi monopolistischen gesetzgebenden Autorität unterworfen waren. Einerseits sehen sich die Subjekte nun direkt mit den Konsequenzen ihrer Handlungen konfrontiert. Andererseits sind sie mit der offensichtlichen Vieldeutigkeit und Widersprüchlichkeit der Zwecke konfrontiert, denen die Handlungen dienen müssen und mit der Notwendigkeit, die Werte, die diese Handlungen anleiten, argumentativ zu rechtfertigen. Zwecke können nicht mehr monologisch begründet werden; da sie nun zwangsläufig Subjekte eines Dialogs geworden sind, müssen sie sich auf Prinzipien beziehen, die umfassend genug sind, eine Autorität zu besitzen, wie sie nur ethischen Werten zukommt.

2. Auch die erweiterte Autonomie der Subjekte hat zweifache ethische Konsequenzen. Erstens: soweit der Schwerpunkt sich entscheidend von fremdbestimmter Kontrolle zur Selbstbestimmung verschiebt, und die Autonomie zum definierenden Merkmal postmoderner Subjekte wird – werden Selbstkontrolle, Selbstreflektion und Selbstbewertung zu ihren wichtigsten Aktivitäten, sie werden tatsächlich gleichbedeutend mit ihrer Selbstkonstituierung. Ohne ein universelles Modell der Selbstvervollkommnung oder eine klar umrissene Hierarchie von Modellen sind die qualvollsten Entscheidungen, vor die Subjekte gestellt sind, diejenigen zwischen Lebenszielen und

Werten und nicht die zwischen verschiedenen Mitteln, die den schon gegebenen, unstrittigen Zielen dienen. Überindividuelle Kriterien des öffentlichen Anstandes in Form von technischen Prinzipien der instrumentellen Vernunft reichen nicht aus. Auch dieser Umstand begünstigt potentiell die Schärfung des moralischen Selbstbewußtseins: nur ethische Prinzipien können solche Kriterien für die Beurteilung und Wahl der Werte bieten, zugleich überindividuell sein (eine Autorität haben, die anerkannterweise derjenigen der individuellen Selbsterhaltung überlegen ist) und angewandt werden, ohne daß die Subjekte ihre Autonomie aufgeben müssen. Daher das typisch postmoderne erhöhte Interesse an ethischen Debatten und die erhöhte Anziehungskraft der Subjekte, die beanspruchen, etwas von moralischen Werten zu verstehen (z.B. das Wiedererstehen religiöser oder quasi-religiöser Bewegungen). Zweitens: In dem Maße, in dem die Autonomie aller Subjekte als Prinzip akzeptiert und in einem Lebensprozeß, der aus einer unendlichen Reihe von Entscheidungen besteht, institutionalisiert ist, werden die Grenzen des Subjekts, dessen Autonomie beachtet und bewahrt werden muß, zu einer strengstens bewachten und heiß umkämpften Demarkationslinie. Entlang dieser Linie entstehen neue Fragestellungen, die nur durch eine ethische Debatte gelöst werden können. Muß die Art und das Ergebnis der Selbstkonstitution überprüft werden, bevor das Recht des Subjekts auf Autonomie bestätigt wird? Wenn dies so ist, welches sind die Maßstäbe an denen Erfolg oder Mißerfolg gemessen werden (was ist mit der Autonomie der Jugend und der noch jüngeren Kinder, der Armen, der Eltern, die ihre Kinder in ungewöhnlicher Weise großziehen, der Menschen, die bizarre Lebensstile wählen, der Leute, die der Einnahme von unnormalen Rauschmitteln frönen, der Leute, die eigenwilligen sexuellen Aktivitäten nachgehen, der Individuen, die als geistig behindert definiert werden)? Und wie weit kann die autonome Macht der Subjekte ausgedehnt werden und an welchem Punkt muß ihnen eine Grenze gezogen werden (erinnern wir uns an die bekannte Unabgeschlossenheit der Auseinandersetzung zwischen den Prinzipien »Leben« und »Entscheidungsfreiheit« in der Abtreibungsdebatte)?

Alles in allem sind die Subjekte im postmodernen Kontext ständig mit moralischen Fragen konfrontiert und gezwungen, zwischen gleichermaßen gut begründeten (oder gleichermaßen unbegründeten) ethischen Prinzipien zu wählen. Die Wahl bedeutet immer die Übernahme von Verantwortung und trägt deshalb den Charakter eines moralischen Aktes. Unter postmodernen Bedingungen muß das Subjekt notgedrungen nicht

nur Entscheidungen treffen, Subjekt sein, sondern darüber hinaus noch *moralisches Subjekt* sein. Die Erfüllung von Lebensfunktionen erfordert es auch, daß das Subjekt ein moralisch *kompetentes* Subjekt ist.

Soziologie im postmodernen Kontext

Die Strategien jeder systematischen Studie müssen mit dem Begriff ihres Objekts in Einklang stehen. Die orthodoxe Soziologie stand im Einklang mit dem theoretischen Modell der modernen Gesellschaft. Deshalb war es so außerordentlich schwierig für sie, die selbstreflexive Neigung der menschlichen Akteure zu berücksichtigen. Bewußt oder gegen ihre erklärten Wünsche marginalisierte die Soziologie die Selbstreflexion oder erklärte sie als Befolgung von Regeln, Ausführen von Funktionen, im besten Falle als Ergebnis institutionalisierten Lernens; in jedem Fall war sie ein Epiphänomen der gesellschaftlichen Totalität, die letztlich als »legitime Autorität« wahrgenommen wurde, mit der Fähigkeit, den gesellschaftlichen Raum »prinzipiell zu koordinieren«. Solange die Selbstreflexivität der Akteure auf die subjektive Wahrnehmung von Gehorsam gegenüber unpersönlichen Gesetzen reduziert blieb, brauchte sie nicht ernst genommen zu werden; sie wurde kaum als unabhängige Variable überprüft, schon gar nicht als prinzipielle Bedingung jeder Gesellschaftlichkeit und ihrer institutionalisierten Ablagerungen.

Ogleich sie nie unproblematisch war, ist diese Strategie den Bedingungen der Postmoderne außerordentlich unangemessen. Der postmoderne Lebensraum ist ein unaufhörlicher Strom von Selbstreflexivität; die Gesellschaftlichkeit, die verantwortlich ist für ihre strukturellen, aber stets flüchtigen Formen, für deren Interaktion und Aufeinanderfolge, ist eine diskursive Aktivität, eine interpretierende und reinterpretierende Aktivität, eine Interpretation, die dem interpretierten Zustand wieder eingegeben wird, nur um weitere Interpretationsanstrengungen auszulösen. Um in einem postmodernen Lebensraum wirkungsvoll und folgenreich präsent zu sein, muß die Soziologie sich als Teilnehmerin (vielleicht eine besser informierte, systematischere, regelbewußtere, aber trotz allem eine Teilnehmerin) dieses nie endenden, selbstreflexiven Prozesses der Reinterpretation entwerfen und ihre Strategie entsprechend ausrichten. Praktisch wird das wahrscheinlich heißen, den Ehrgeiz, über die »alltäglichen Überzeugungen« zu richten, mit Vorurteilen aufzuräumen, über die Wahrheit zu entscheiden, aufzugeben und zu ersetzen durch den Ehrgeiz, Regeln der Interpretation zu verdeutlichen und Kommunikation zu ermöglichen; das wird darauf hinauslaufen, den Traum vom Gesetzgeber mit der Praxis des Interpretieren zu vertauschen.

Anhang

Soziologie, Postmoderne und Exil

Richard Kilminster und Ian Varcoe: Interview mit Zygmunt Bauman

Dies ist die überarbeitete Fassung eines am 15. und 16. August 1990 mit Professor Bauman geführten Interviews. Es war Teil der Vorbereitung für eine Aufsatzsammlung, die unter dem vorläufigen Titel: Macht, Kultur und Moderne: Festschrift für Zygmunt Bauman, veröffentlicht werden soll.

Obgleich Ihre Veröffentlichungen und Ihre Forschungsinteressen im Laufe der Jahre ein weites Feld soziologischer Problemstellungen abgedeckt haben, sind wir der Meinung, daß sie eine ganz unverwechselbare und beständige intellektuelle Persönlichkeit sind. Grob gesprochen, sehen wir in Ihnen einen humanistischen Marxisten im Rahmen der Kritischen Theorie, der an Kultur interessiert ist; und es scheint uns, als würde sich die Absage an ein System kontinuierlich durch Ihre Arbeiten ziehen. Was meinen Sie zu diesen Thesen? Sind wir hier auf dem richtigen Weg?

Nun, ich kann diese Fragen nicht entscheiden, denn was sie da vorschlagen, hat kaum eine Struktur. Ihr Vorschlag besteht darin, eine Anzahl objektiver Kategorien herzunehmen und mich aufzufordern, mich in gewisser Weise objektiv und von außen, als Außenseiter zu diesen Kategorien ins Verhältnis zu setzen. Derjenige, um den es dabei geht, ist am wenigsten für eine solche Aufgabe geeignet. Das kann viel besser gerade von denen geleistet werden, die tatsächlich außerhalb stehen und fähig sind, ein objektives Urteil zu fällen, indem sie sich auf objektive Kategorien beziehen usw. ... Ich würde eher nach subjektiven Kategorien suchen, nach subjektiven Kategorien, die den Rahmen für meine eigene Forschung abgeben, die sich aber nicht zwangsläufig mit den objektiven Kategorien decken, die Sie anführen, wie Kritische Theorie, Humanistischer Marxismus und so fort.

Ich kann Ihnen nur sagen, daß es konkret zwei Dinge waren, die mich in meiner Arbeit, im Laufe meines akademischen Lebens beschäftigt

haben. Das eine war die Arbeiterklasse, die für die Unterdrückten steht, für den Underdog, für Leiden im allgemeinen. Lange Zeit waren beide identisch: die Arbeiterklasse war die Verkörperung des Leidens. Das war ein Thema, das andere war Kultur.

Wenn ich nun versuche, von hier aus zu verallgemeinern und zu sagen, warum mich diese beiden Dingen interessiert haben, dann zeigt sich, daß ein Motiv vermutlich Irritation war, ich war irritiert über die Arroganz einer gewissen Anmaßung, wie ich es nennen würde. Ich erinnere mich, daß der Satz, der mich schon am Anfang meines intellektuellen Lebens in Zorn versetzt hat, Hegels Begriff der Identität zwischen dem Wirklichen und dem Vernünftigen war. Darüber war ich zornig und das war, glaube ich, vermittelt durch mein Interesse, denn das bestand darin, die Schattenseite vorzuführen, eben diese Anmaßung zu entlarven, die Überzeugung zu widerlegen, daß wir in der besten aller Welten leben, die nicht nur die Wirklichkeit, sondern darüber hinaus noch irgendeine realitätsübergreifende Begründung auf ihrer Seite hat. Und diesem vom ersten abgeleiteten Interesse – so würde ich es bezeichnen – nicht so sehr am architektonischen Entwurf, sondern an den Bautechniken – galt meine Hauptbeschäftigung in der Soziologie. Es ging mir nicht so sehr um Strukturen, sondern um den Strukturierungsprozeß. Zu verstehen, wie die Sichtbarkeit, Faßbarkeit und die Macht der Realität – und die Überzeugungen in bezug auf die Realität, der Glaube an sie – wie diese konstruiert werden; daher mein Interesse an Kultur. Ich würde sagen, es war Antonio Gramsci, der mir schließlich die Verbindung zwischen diesen beiden Fragen klar machte. Den größten Einfluß hat die Lektüre von Gramscis *Gefängnisheften* auf mein Leben gehabt. Was Gramsci mir zum ersten Mal vorführte, war eine Realität als etwas Flexibles, Fließendes, das rückübersetzt werden konnte in die Sprache organisierten Handelns. ... Ich glaube, daß dieses Element seit dem ersten Buch, das ich schrieb, präsent war. Ein Buch, auf das ich bis heute noch sehr stolz bin, ist, *Between Class and Elite* (1972) ... Und noch vor diesem Buch, das ich, wie Sie wissen, aus Polen mitgebracht habe, schrieb ich ein anderes über den britischen Sozialismus (1956), es war also ein sehr altes Interesse, das 1982 in *Memories of Class* seinen Höhepunkt fand, was in gewisser Weise ein Abschied war, nicht eine Verabschiedung der Arbeiterklasse, aber eine der Identität zwischen der Arbeiterklasse und dem Problem der Ungerechtigkeit, der Ungleichheit. Die Frage der Ungleichheit hat überlebt. Aber sie steht nicht mehr speziell mit der Frage der Arbeiterklasse im Zusammenhang. Sie ist vielmehr in der hellenistischen Vision der Postmoderne wiedergeboren worden. Es ist die Frage der Toleranz als Assimilation und der Toleranz

als Solidarität, zwei Optionen, die im Vordergrund der postmodernen Mentalität stehen.

Dann gab es die Problematik der Kultur. Die erste größere Untersuchung über Kultur habe ich 1966 veröffentlicht. Aber einige Jahre davor habe ich andere Studien veröffentlicht, die dazu in Beziehung standen. Das Buch über die Kulturproblematik heißt *Culture and Society*: Es behandelt Gramscis Vorstellung von der Gesellschaft als eines abgelagerten, verknocherten, versteinerten Produkts kultureller Kreativität, das neben der fortdauernden kulturellen Produktion steht, als toter Körper im Gegensatz zur lebendigen Aktivität. Das ist zum Teil von Gramsci, aber man kann auch sagen, es sei von Simmels Theorie der Kultur inspiriert, von seiner Rückübersetzung der Entfremdungsproblematik aus der ökonomischen Sphäre in die Sphäre des Geistes: geistige Produkte, die entfremdet sind und dann dem Schöpfer als entfremdete Realität entgegentreten. Das war der Beginn meines Interesses an Kultur. Dann gab es, wie Sie wissen, *Culture as Praxis* (1973), in dem Kultur als ein fortdauernder kreativer Prozeß dargestellt wird, und ich glaube die zwei (oben genannten) Themen verschmelzen in dem, was ich die Trilogie der Moderne nenne. Das sind *Legislators and Interpreters* (1987), *Modernity and the Holocaust* (1989), (*Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust* [1992]) und *Modernity and Ambivalence* (1991) (*Moderne und Ambivalenz* [1992]).

Das war außerordentlich nützlich, weil es uns Elemente einer Kontinuität vermittelt.

Ich kann nicht nachweisen, daß es eine Kontinuität gegeben hat. Nicht nur, weil Kontinuität immer nur im Kopf des Betrachters existiert. Ich würde sagen, es war nur die Kontinuität dessen, was mich ärgerte – die Kontinuität bestimmter Leidenschaften. Die Leidenschaften wandern; Sie haben zum Beispiel bemerkt, daß ich nach einigen zeitgenössischen geistigen Inspirationen gesucht und sie zurückgewiesen habe: Strukturalismus, Hermeneutik zum Beispiel. Das wäre ein Paradebeispiel für Diskontinuität. In meiner Sicht, war es ein Element von Kontinuität. Ich habe immer nach Antworten auf dieselben Fragen gesucht und wenn ich sie nicht gefunden habe, habe ich anderswo gesucht. Aber meine Fragen habe ich mitgenommen.

Können sie die wichtigsten Einflüsse auf Ihre intellektuelle Entwicklung beschreiben, die individuellen und die von Denktraditionen?

In meinem Antrittsvortrag an der Universität von Leeds habe ich über meine zwei Lehrer gesprochen, Hochfeld und Ossowski. Ossowski ist

im Westen bekannt, Hochfeld nicht. Hier gibt es wiederum zwei intellektuelle Motive und es gab zur gleichen Zeit zwei verschiedene Lehrer. Ich glaube, es gibt eine Art Symmetrie in diesen Dualitäten meines Lebens. Die zwei Lehrer hatten etwas gemeinsam: sie unterschieden sich von den meisten akademischen Soziologen. Sie waren von der außerordentlichen gesellschaftspolitischen Bedeutung ihrer rein akademischen Arbeit überzeugt. Ihre Arbeit war nie abgehoben, sie war nie bloßer Selbstzweck. Hätte man sie aber gefragt, wem ihre Loyalität zuallererst gehört, hätten sie wahrscheinlich verschiedene Antworten gegeben. Hochfeld hätte gesagt, er folge vor allem moralischen Prinzipien und es sei zweitrangig, ob diese mittels einer politischen oder einer akademischen Tätigkeit verfolgt würden. Und Ossowski hätte gesagt, seine vorrangige Loyalität gehöre der Wahrheit, und er würde jede Handlung verweigern, die ihn nötigen würde, dieses Prinzip zu kompromittieren und in irgendeine Art von Verhandlung einzutreten – die Kunst des möglichen oder irgendsoetwas. Und so waren sie in dieser Hinsicht sehr unterschiedlich; es war nicht einfach, die Einflüsse auf einen Nenner zu bringen, nicht schizophran zu werden, wenn man zwei solche Lehrer zum selben Zeitpunkt hat.

Ich persönlich empfinde ihren Einfluß in dem, was ich tue, sehr stark. Die jüngste Rückkehr zur Problematik der Moral ist, glaube ich, ein posthumer Tribut an Hochfeld. Es ist das, was er zu tun versuchte. ... Gramsci habe ich schon genannt, der wahrscheinlich der Wendepunkt in meinem intellektuellen Leben war.

Wie wurden Marxismus und Soziologie in den Einflüssen auf Ihre Entwicklung verknüpft? Waren sie getrennt oder verschieden? Wenn nicht, wie wurden sie in der polnischen intellektuellen Tradition verbunden?

Das Verhältnis zum Marxismus ist nie eindeutig, selbst wenn er in einem Land als offizielle Ideologie übernommen und akzeptiert ist. Er ist für diese Rolle denkbar ungeeignet, es sei denn, er wird lediglich, wie das im sowjetischen Marxismus geschah, als Wille der Partei übersetzt – oder als das jeweils letzte offizielle Parteidokument. Er bleibt extrem mehrdeutig, weil er die Realität instrumentell legitimiert. Das heißt, er legitimiert die Realität als eine, die sich auf etwas hin entwickelt, was sie nicht ist, etwas, das sich von ihr selbst unterscheidet. Und deshalb liefert er, in gewisser Weise organisch, Kriterien für die Kritik an der Realität. Jeder Versuch, den Marxismus als Rechtfertigung für eine bestimmte Realität zu benutzen, ist deshalb mit diesem Element von Kritik durchsetzt. Die Realität ist bei weitem nicht perfekt. Sie existiert noch nicht. Sie ist »noch nicht«: Die Wirklichkeit ist immer »noch

nicht«, immer nicht erreicht, nicht vollendet. Deshalb waren die Intellektuellen, die ihr Schicksal mit der kommunistischen Bewegung verbunden haben, gleichzeitig Zeitbomben: sie waren immer potentielle Dissidenten. Haben Sie beispielsweise je bemerkt, daß es in Nazi-Deutschland nie das Phänomen intellektueller Dissidenten gab; in der Geschichte der Sowjetunion und der osteuropäischen Länder gab es immer wieder Wellen intellektueller Rebellion. Warum? Das war kein zufälliges Phänomen, denn die Nazi-Ideologie wurde fix und fertig serviert. Sie war in gewisser Weise außerordentlich ehrlich und gradlinig, alles was gesagt wurde, war auch so gemeint. Und diejenigen, die sich anschlossen, wußten genau, worum es ging. Die Intellektuellen wurden vom Kommunismus angelockt, weil er versicherte, die Zukunft würde sich von der Gegenwart unterscheiden, diese sei unvollkommen. Das ist etwas, was Intellektuelle ohnehin denken müssen: die Gegenwart ist nie genauso, wie die Vernunft sie gerne hätte. Als sie deshalb aufgefordert wurden, zu behaupten, das, worauf man hoffte, sei schon erreicht worden, entstand früher oder später das Phänomen der Dissidenten. ... Als Legitimierung einer kommunistischen Gesellschaft hat der Marxismus, glaube ich, versagt. Für diese Rolle war er absolut nicht geeignet.

Marxismus und Soziologie. Sie scheinen sagen zu wollen, es habe keine getrennten Kategorien gegeben, Marxismus sei ›als‹ Soziologie gelehrt worden.

Ja, dem würde ich zustimmen. Ich glaube, es gibt eine Parallele zwischen diesen inneren Eigenschaften des Marxismus und der Soziologie im allgemeinen. Ich glaube, Soziologie ist eine schizophrene Disziplin, dem Wesen nach doppelköpfig, mit sich selbst im Krieg. Deshalb ist die Soziologie in den meisten Ländern immer ein Objekt starker, leicht morbider Faszination. Ob sie gepriesen, geißelt oder verdammt wird, man hält sie immer für etwas, was Schmiede in einfacheren Gesellschaften waren: eine Art Alchemisten, Leute, die jenseits der normalen Barrikaden sitzen, die genutzt werden sollten, um die Dinge getrennt zu halten. Warum ist die Soziologie nun innerlich so mehrdeutig und von Natur aus schizophren? Weil sie einerseits nirgendwo anders ansetzen kann, als bei einer Gesellschaft, die existiert, das heißt, bei einer Gesellschaft, die ihre Arbeit bereits geleistet hat, die schon gebaut, zurechtgestutzt und organisiert ist; und sie muß ausgehen von Individuen, die schon in jeder Hinsicht, in der sie existieren, manipuliert sind: was ihre natürlichen menschlichen Impulse angeht, ihre Neigungen, ihr Leben, ihre Ziele usw. Die Realität, so wie sie ist, ist also der Ausgangspunkt. Man kann keine soziologische Aussage machen, ohne davon auszugehen.

daß die Gesellschaft schon »an Ort und Stelle« ist. Sie ist schon »da« ... Auf der anderen Seite stellt die Soziologie die Gesellschaft – jede Art von Gesellschaft oder jedes Stadium und jede Form von Gesellschaft – als Aufgabe dar. Deshalb relativiert sie die Gesellschaft und stellt sie in Frage. Deshalb ist sie von Natur aus gegen diese Arroganz, die sagt, dies ist nicht bloß die Realität, sondern die einzige Realität, die es gibt; und sie hat ihre eigenen Gesetze und Regeln, die nicht verletzt werden können, es sei denn, zum Schaden derjenigen, die sie verletzen. Es gibt also auf der einen Seite dieses konservative Potential in der Soziologie. Auf der anderen Seite gibt es ein reformatorisches, revolutionäres, kritisches Potential. Und man kann beide nicht voneinander trennen. Das ist der Punkt. Man kann kein vollständiger, hundertprozentig konservativer, legitimierender Soziologe sein, ohne seine Legitimation in eine Form zu gießen, die potentiell zerstörerisch ist. Und man kann kein subversiver und zerstörerischer Soziologe sein, ohne gleichzeitig an die Macht der Realitäten zu appellieren, an Herrschaft, Struktur usw. Diese Dualität existiert auch im Marxismus – ich glaube, daß die Art, in der sie in ihren jeweiligen Kontexten funktionieren, sehr ähnlich ist, ob es sich nun um marxistische oder um nichtmarxistische Soziologie handelt.

So wie Sie, sind viele andere Autoren, die mit der westlichen marxistischen Tradition sympathisieren, zu der Auffassung gekommen, Kultur sei außerordentlich wichtig, weil sie, wenn man den Begriff weit faßt, der Raum ist, aus dem Menschen die notwendigen Bedeutungen beziehen, um ihrem Leben Sinn zu geben; und sie ist auch eine mächtige Quelle von Visionen einer anderen Gesellschaft. Aber wie autonom ist die Kultur Ihrer Ansicht nach?

In meinem Diskurs läßt sich die normale, landläufige Auffassung von Kultur als Epiphänomen, als ein Zuckerguß auf der Torte, ein Zusatz zum »wirklichen« harten Material des gesellschaftlichen Lebens, zur »Struktur« – alle diese Dinge lassen sich in meiner Sprache nur sehr schwer ausdrücken, geschweige denn ins Zentrum stellen. Ich habe schon meine wichtigste Auffassung zu dieser Frage dargelegt: »Struktur« ist abgelagerte Kultur, die Versteinerung der kulturellen Produkte, der kulturellen Aktivität... Die kulturelle Aktivität beginnt niemals in einer Generation, an einem bestimmten Ort, vom Nullpunkt. Sie muß immer mit dem rechnen, was schon von den vorangegangenen Generationen geleistet wurde. Und andererseits ist sie keine völlig freie Aktivität, weil das Material, mit dem sie operiert, gegeben ist. Dieses Material sind menschliche Wesen mit ihren natürlichen Neigungen, und es sind die Ressourcen, die der kulturellen Aktivität aus den vorangegangenen

Entwicklungen zur Verfügung stehen. Es ist also immer die Bearbeitung von etwas. Die Kultur beschwört diese Dinge niemals aus dem Nichts herauf – sie operiert immer mit Dingen, die existieren. Es ist jedoch spezifisch für die Soziologie, die Dinge als Leistung zu sehen, als Produkte von Aktivität. Deshalb fällt es mir schwer, die Frage zu beantworten, »wie weit ist die Kultur autonom?« – autonom im Verhältnis wozu? Sie ist eine Form von Aktivität. Sie können fragen, inwieweit alles andere im menschlichen Leben autonom ist; aber nicht Kultur.

Anfang der siebziger Jahre haben Sie sehr viel über Strukturalismus geschrieben. War dieses Interesse am Strukturalismus eine logische Folge Ihres Interesses an Kultur? Man kann allerdings feststellen, daß Ihr Interesse an diesem Gebiet nach und nach geschwunden ist. Das trifft auf viele Soziologen zu, die am Strukturalismus zu zweifeln begannen, weil er unter anderem ahistorisch war und nicht auf entwickelte Gesellschaften angewandt werden konnte; und weil die Analogie zwischen Gesellschaft und Sprache unhaltbar war. Ist Ihr Denken diesem Weg gefolgt?

Ich bin von Natur aus und vermutlich unrettbar eklektisch; das heißt, mich interessiert es nicht, einer bestimmten Schule oder einem bestimmten Stil treu zu bleiben. Ich suche überall nach Dingen, die mir für das, worüber ich arbeite, relevant erscheinen. Und sobald ich sie gefunden habe, mache ich mir nicht besonders viel Gedanken darüber, ob ich irgendeine heilige Grenze überschritten habe, oder in ein Gebiet eingedrungen bin, das ich hätte meiden sollen, weil ich einer anderen Schule angehöre. ... Das ist die eine Sache. Während meiner intellektuellen Karriere – wenn Sie es so nennen wollen – habe ich auf diese Weise mit einer ganzen Reihe neuer Marotten geflirtet, wenn ich der Meinung war, sie könnten etwas Relevantes enthalten. ... Von Lévi-Strauss war ich nun nicht wegen der Sache begeistert und hingerissen, die so viele Leute ihm zuschreiben, weil er angeblich versprach, irgendeine endgültige Antwort auf die Frage nach einer für alles gültigen Struktur zu bieten, die harte, letzte Grundlage der Realität, wie viele ihn interpretiert haben... Was mich am Strukturalismus von Lévi-Strauss faszinierte, war gerade sein Insistieren darauf, daß es so etwas wie *die* Struktur nicht gibt, so etwas wie die Struktur der Gesellschaft, zum Beispiel. Vorfindlich ist nur der beständige – seiner Ansicht nach universelle – Drang, alles zu strukturieren... Wir strukturieren Musik. Wir strukturieren das mythologische Denken. Wir strukturieren das Kochen. Wir geben jedem Bereich unseres Lebens eine Struktur. Was aber hier universell ist, ist diese Neigung, dieser innere Trieb zum Strukturieren – und nicht eine auftretende Struktur. Die Vorstellung von *der* gesellschaftlichen Struktur

hat er vehement zurückgewiesen. Jeder Aspekt des gesellschaftlichen Lebens ist strukturiert. Aber das bedeutet nicht, daß es eine letzte, endgültige, allem zugrundeliegende Struktur gibt. Deshalb sah ich eine echte Möglichkeit bei einem so verstandenen Lévi-Strauss. Ich sah eine Idee, die mit meinem vorrangigen Interesse an Bautechniken im Einklang stand. *Moderne und Ambivalenz*, das Buch, das ich zuletzt geschrieben habe, handelt deshalb ausschließlich von diesem modernen Zwang zum Strukturieren, zu klassifizieren, zu entwerfen, zu benennen, zu trennen und auszusondern, Ambivalenz zu eliminieren und Ambiguität auszutreiben. Ich war in diesem Sinne am Strukturalismus interessiert und ich bedaure diese Zeit intensiven Studiums der strukturalistischen Autoren nicht, ganz einfach weil das, was ich von ihnen gelernt habe, ein organischer Teil meines Denkens geworden ist.

Sie haben gesagt, Sie seien von Anfang aus eigenen Gründen daran interessiert gewesen. Vielleicht waren sie interessiert an einigen Einsichten, und daran, wie diese ausgebaut, weiterentwickelt und zum Beispiel auf das Studium der Kultur angewandt werden konnten.

Ich fand sehr nützliche Einsichten auf diesem Feld, insbesondere in den Schriften der Strukturalisten: Die Sprache als System in dem Sinne, daß es eine ständige Permutation, eine ständige Umstellung gibt, so daß die Kontinuität, die Realität der Existenz nur durch ständige Kreativität und Veränderung erreicht wird; die Sprache, die in keiner anderen Form existiert als in der unendlichen Ansammlung von Äußerungen. Diese Denkweise, diese geistige Haltung fand ich sehr nützlich und meinen Interessen sehr ähnlich.

Aus verschiedenen Aussagen, die Sie im Laufe der Jahre getroffen haben, gewinnt man den starken Eindruck, daß Sie eine wichtige Funktion der Soziologie darin sehen, eine nonkonformistische Disziplin zu sein, Ideen auszulösen, heilige Absolutheiten zu relativieren, etablierte Denk- und Handlungsweisen zu entlarven und andere soziale Welten zu erkunden. Daher zwei Fragen: dieses Modell der Soziologie paßte sehr gut zum Charakter der staatssozialistischen Gesellschaften, in denen der kommunistische Staat von einem intellektuellen Dissens, der seine Legitimität in Frage stellte, sehr viel tiefgreifender getroffen wurde. Wie gut ließ sich dieses Modell auf eine westliche Gesellschaft übertragen? Was halten Sie von einer anderen Strategie, die Soziologie zu entwickeln, für die es wichtiger ist, zumindest im Westen, die institutionelle und professionelle Glaubwürdigkeit der Disziplin als Wissenschaft zu begründen, indem man zuverlässiges Wissen über die Gesellschaft erzeugt?

Die Soziologie hat meiner Ansicht nach zwangsläufig zwei Seiten, von denen sie nicht geheilt werden kann: eine Seite ist potentiell konservativ, die andere potentiell subversiv: und wie die zwei Seiten einer Medaille, können sie nicht voneinander getrennt werden, sie sind immer vorhanden – man kann also nicht die eine ohne die Gefahr der anderen haben. Das ist meine gleichbleibende Auffassung von Soziologie, die ich nicht geändert habe. Was sich entscheidend verändert hat, ist die Art und Weise, in der ich diese grundlegende Dualität konkretisiere und wie ich sie mir erkläre.

Lange Zeit habe ich diese Dichotomie in Begriffen einer Soziologie gedacht, die immer in irgendeiner Weise die gesellschaftliche Realität beeinflusst, die aber fähig ist, das auf zweierlei verschiedene Arten zu tun: durch Rationalisierung oder durch Manipulation. Manipulation heißt hier nur, die Struktur der Gesellschaft in gewisser Weise zu prägen, ihre Organisation und die entsprechende Gesetzgebung, die Anordnung zu beeinflussen, in der das menschliche Handeln stattfindet. So zwingt sie die Menschen – indem sie die Anordnung sehr geschickt aufbaut – zu tun, was diejenigen wünschen, die an der Macht sind. Diese Art von Soziologie dient den Herrschenden, den Fabrikmanagern, den Bossen. Das ist der Einfluß durch Manipulation. Der Einfluß durch Rationalisierung ist von ganz anderer Art, er wird ausgeübt, indem man die Individuen mit mehr Informationen über diese Anordnung, die verschiedenen Parameter des Lebens und so fort, versorgt. Und diese zweite Art des Einflusses unterminiert den ersten. Das heißt, wenn der erste die Freiheit des Individuums, die Entscheidungsfreiheit, einschränkt, dann erweitert der zweite die Entscheidungsfreiheit und unterstreicht daher die Rolle des Individuums bei der Strukturierung der Gesellschaft. Die eine Seite bekämpft also die andere. Was die Soziologie auf der einen Seite tut, unterminiert die Dinge, die auf der anderen getan werden. So habe ich lange Zeit darüber gedacht. Ich dachte in Begriffen einer Soziologie, die Lösungen konkret erzwingt, entweder durch die Entscheidungen der Individuen oder durch die gesetzgebende Aktivität des Staates – oder der jeweiligen Leitung der Organisation – die sich aber immer der Realität aufzwingt und sie verändert.

Ich glaube heute nicht, daß die Soziologie ein Wissenskörper ist, der imstande ist, solche Rollen allein aus sich heraus zu spielen. ... Ich habe viel darüber nachgedacht, wie Foucaults Macht-Wissen-Syndrom sich auf die Soziologie anwenden ließe und ich kam zu der Schlußfolgerung, daß es überhaupt nicht auf sie anwendbar ist. Ich kam zu der Überzeugung, daß die Soziologie keine diskursive Formation ist. Wenn sie eine ist, dann eine, die lediglich aus Löchern – aus Öffnungen – besteht, so

daß es einen ständigen Input von Material von außen gibt und auch einen ständigen Output. Heute bin ich eher geneigt, die Soziologie als einen Strudel in einem schnell dahinfließenden Fluß zu sehen, ein Strudel, der seine Form beibehält, aber seinen Inhalt ununterbrochen verändert, ein Strudel, der seine Form nur soweit beibehalten kann, als ein ständiger Wasserdurchfluß stattfindet. Das ist metaphorisch. Praktischer, direkter würde ich sagen, daß die Soziologie eine ständige Interpretation von Erfahrungen oder ein ständiger Kommentar zu ihnen ist. Nicht zu den Erfahrungen der Soziologen, sondern zu denen, welche die Soziologen mit der übrigen Gesellschaft teilen. Und dieser Kommentar wird in die Gesellschaft zurückgegeben. ... Die Grenze zu ziehen, wo die Soziologie aufhört und die »Wirklichkeit« beginnt, das Eigentum in der gleichen Weise festzulegen, wie man Zäune um ein Grundstück zieht – »das ist mein Stück Land«, »das ist ihr Stück Land« – das ist praktisch unmöglich: das kann man nicht machen. Es ist eher ein ständiges Einbezogen-sein in die Wirklichkeit, aber so, daß ... um wieder eine Metapher zu benutzen, will ich an den schönen Satz von Blaise Pascal über Geschichte erinnern: »Geschichte ist ein Buch, das wir schreiben und in das wir eingeschrieben sind«. Die Beziehung zwischen der Soziologie und der Wirklichkeit, die sie zu erfassen sucht, würde ich in der gleichen Weise darstellen.

Wie stellt sich dieses alte Dilemma nun für mich dar? Es besteht zwischen der Soziologie als einer gesetzgebenden Autorität, einer Soziologie, die durch die gesetzgebende Vernunft motiviert ist, einer Vernunft, die ständig das Recht auf das letzte Wort geltend macht, beansprucht; und einer zweiten Sorte Soziologie, die sich ein anderes Ziel setzt: das Ziel, durch ihre bloße Gegenwart, durch ihren impulsiven und zwinghaften Drang, die existierenden Interpretationen der Wirklichkeit zu relativieren. ... Das Recht, das sie für sich beansprucht, ist das Recht, die Anmaßung und Arroganz, den unberechtigten Anspruch der anderen Interpretationen auf Exklusivität bloßzustellen, aber nicht, um sich selbst an deren Stelle zu setzen: »Schau, was du für die Wahrheit hältst, ist nicht zwangsläufig die Wahrheit, denn hier ist eine andere Möglichkeit, die Sache zu sehen.« Und man hat mindestens erkannt, daß es letztlich in der eigenen Verantwortung liegt, eine Entscheidung zu treffen. Die richtige Entscheidung ist nicht gegeben, sie existiert nicht schon und wartet nur darauf, gelernt und angenommen zu werden. Die Entscheidung ist etwas, wofür man arbeiten muß.

Jetzt sagen Sie, Ihre frühere Auffassung über die rationalisierende oder manipulierende Funktion der Soziologie sei eine »moderne« Auffassung der Soziologie. Sie sagen heute, man müsse das anders betrachten.

Die meiste Zeit meines Lebens lag die *raison d'être*, lag Grund für die Existenz von Soziologie darin, eine missionarische Vision zu sein, eine Bekehrung zur Wahrheit. So wie Spinoza von der moralischen Pflicht desjenigen gesprochen hat, der die Wahrheit kennt: »Wenn ich Recht habe und du im Unrecht bist, ist es meine moralische Pflicht, Dich von meinem Standpunkt zu überzeugen. Es wäre grausam, wenn ich es nicht täte.« Bei Plato findet man das gleiche: Wenn die Philosophen schließlich in jene Welt gingen, in der sie in abgeschlossenen Räumen reine Ideen hervorbrachten, war es ihre Pflicht, auf die Erde zurückzukehren und diese Weisheit den anderen zu bringen – vernachlässigten sie diese Pflicht, dann waren sie wirklich unmoralische Menschen. Diese Vorstellung von der Soziologie als einer überzeugenden, bekehrenden, missionarischen Aktivität endete immer damit, neue Herrschaftsstrukturen zu errichten, ob dies nun beabsichtigt war oder nicht. Ob es sich nun um rechte oder linke, progressive oder regressive, konservative oder liberale Vorstellungen handelte, sie führten immer in die gleiche Richtung. Ich glaube, all das war Bestandteil des Projekts der Moderne.

Betrachtet man die Interessen des Berufsstandes, wie passen wir dann in die Struktur der Erkenntnis? Wie passen wir institutionell in die Universitäten und Forschungsinstitute, wenn das unsere Auffassung über unsere Disziplin ist?

Ich habe keine Schuldgefühle, wenn ich die gesellschaftliche Bedeutung der Disziplin, der ich mich zugehörig fühle, mit der Rolle rechtfertige, die sie für die Selbstreflexion in der von Grund auf selbstreflexiven Welt spielt, in der wir alle leben. Und ich glaube, es gibt wenig andere Bereiche des intellektuellen Lebens, die eine vergleichbare Möglichkeit beanspruchen können, diese spezielle Funktion auszuüben – sie so auszuüben, wie die Soziologie es tut; das heißt, dieser wirklich entscheidenden Aktivität der Selbstreflexion zu dienen – und nur dadurch, daß sie die Ressourcen und auch die Muster dafür bereitstellt, ohne die Ergebnisse dieser Selbstreflexion und die daraus möglicherweise folgenden Entscheidungen zu beeinflussen oder vorwegzunehmen. Ich bin mir durchaus bewußt, daß die institutionalisierte akademische Soziologie, insbesondere zum Teil die US-amerikanische, eine Tradition der Selbstabschließung und Selbsterhaltung pflegt, und ich bin mir bewußt, da ich selbst Soziologe bin, daß eine Institution, sobald sie etabliert ist, die Eigenschaft hat, sich selbst zu erhalten; was eine erfolgreiche Institution vor allem tut, ist, undurchdringliche Mauern zu errichten, die sie gegenüber äußeren Einflüssen immunisieren und sie auf Kurs halten. Ich bin sicher, daß die Selbstrechtfertigung für die fortdauernde Existenz der

Philosophie die Tatsache ist, daß es Tausende von philosophischen Texten gibt, einen unaufhörlichen Diskurs, der im antiken Griechenland ins Leben gerufen wurde und seit Jahrhunderten andauert.

Aber was unterscheidet nach Ihrer heutigen Auffassung das soziologische Wissen vom Journalismus, von der Kulturkritik, der Sozialphilosophie und vielen anderen Dingen? Gibt es irgendeinen Unterschied?

Was spezifisch ist, ist eine bestimmte Tradition, deren Bewahrer wir sind. Wir haben unsere Bücher, auf die wir zurückgreifen. Wir haben unseren fort dauernden Diskurs, an dem wir teilnehmen. Und das ist unsere Mitgift, die wir einbringen, wenn wir in diese selbstreflexive Aktivität eintreten, die ohnehin stattfindet, überall. Und wir haben etwas beizutragen. Nach Kants *Kritik der Urteilskraft* wird die ästhetische Gemeinschaft nur wirklich durch die ständige Beteiligung der Menschen, die diese Gruppe oder diese Gemeinschaft ausmachen. Aber dennoch ist das *telos*, das Ziel, diese Gemeinschaft wirklich zu machen, eine notwendige Bedingung dieser andauernden Aktivität, Gemeinschaft herzustellen, der Teilnahme, des Engagements, das die wahre Substanz der ästhetischen Gemeinschaft ausmacht. Nach Kant gibt es keine objektive Antwort auf die Frage, was zum Beispiel Schönheit oder Häßlichkeit ist; es gibt nichts »Objektives«, kein »Außen«, nichts »objektiv Gegebenes« außerhalb der fort dauernden Schaffung und Zerstörung der ästhetischen Gemeinschaft als Prozeß. ... Und ich glaube, genauso agiert die Soziologie. Ich weiß, das ist keine gute Nachricht für alle, die wirklich eine Sicherheit, eine Erfolgsgarantie haben wollen, bevor die Arbeit anfängt. Die meisten hätten vermutlich diesen Luxus sehr gern. Diese Garantie tritt in allen möglichen Gestalten auf. Eine spezifisch wissenschaftliche Form ist die Garantie durch die wissenschaftliche Methode. Wenn man dieser Methode folgt, wird man zuweilen etwas Interessantes, zuweilen etwas höchst Banales und Unwichtiges herausfinden. Aber das ist gleichgültig. Wichtig ist, daß die Methode die Gültigkeit des Befundes garantiert. Diese Art von Garantie hätte man gern im voraus. Aber ich glaube nicht, daß es eine solche Garantie gibt.

Sehen Sie hier eine Parallele zu der Auffassung, die Sie vorhin über die Kultur geäußert haben, die ständig schafft und aufbaut? Wichtig ist nicht die Struktur, sondern das Bauen, die Operation.

Ich glaube, Soziologie ist eine kulturelle Aktivität *par excellence*. Sie ist das Praktizieren des menschlichen Geistes, die beständige Reinterpretation der menschlichen Handlungen im Verlauf dieser Handlungen selbst. Deshalb ist sie ein sehr wichtiges Element der Selbstreflexion, der selbstüberprüfenden Qualität des menschlichen Handelns.

Wie können wir sicher sein, daß diese Auffassung von Soziologie nicht kurzlebig ist, eine Auffassung, die reflektiert, wie Soziologen sich selbst in dieser spezifischen Entwicklungsphase sehen, die wir gegenwärtig auf nationaler und globaler Ebene durchleben?

Wir können nicht sicher sein, einfach weil Soziologie eine kurzlebige Aktivität ist, die auf ihre Zeit und ihren Ort beschränkt ist. Sie ist Bestandteil des Entwicklungsstadiums der Kultur, und sie ist deshalb nicht schlechter. Ich glaube, genau daraus bezieht sie ihren Wert. Sie ist immer mit den gegenwärtig aktuellen Fragen befaßt, die für ein bestimmtes Stadium der politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Entwicklung von Bedeutung sind. Ich sehe darin nichts Falsches. Vorzugeben, daß man im Augenblick von einem zeit- und raumübergreifenden Standpunkt aus spricht – das wäre eine Vorspiegelung falscher Tatsachen. Es ist natürlich eine gute Strategie im Kampf um Autorität, aber ich glaube nicht, daß es irgendetwas mit wissenschaftlicher Aufrichtigkeit zu tun hat und das ist die einzige Grundlage, auf die ich verweisen würde, wenn ich das Recht beanspruche, gehört zu werden.

Ihre Sicht von der wesentlichen Bedeutung und Funktion der Soziologie ähnelt derjenigen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule – eine soziologische Version der »negativen Dialektik«, wenn Sie so wollen. In einem Stadium ihrer Karriere waren sie ein überzeugter Fürsprecher der Arbeit von Jürgen Habermas, ein Autor, der versuchte, das positivistische Beharren auf zuverlässigem Wissen mit der Anerkennung der hermeneutischen Dimension des gesellschaftlichen Lebens in einer Wissenschaft mit emanzipatorischem Anspruch in der marxistischen Tradition zu verbinden. Würden Sie sich nach wie vor als »Kritischer Soziologe« verstehen?

Ja, allerdings mag ich Habermas nicht.

Nicht mehr.

Nicht mehr – ja. Ich glaube, was mich zu Habermas wirklich hingezogen hat, war sein Ideal einer Gesellschaft, die nach dem Muster eines soziologischen Seminars gebildet ist; daß heißt, es gibt nur Seminarteilnehmer, und ausschlaggebend ist einzig die Kraft des Arguments. Deshalb ist es die Funktion der Soziologie, alle diese anderen Faktoren, die sich hinter der behaupteten, angeblich freien Diskussion verbergen, zu entlarven und ihren Einfluß zu eliminieren. Und sobald das erreicht ist, verschmilzt das Problem der Wahrheit mit dem des Konsenses, der Übereinstimmung und so weiter. Mir gefiel das als ein utopischer *focus*

imaginarius, sowas wie die Vorstellung eines idealen Experiments, das natürlich nie verwirklicht werden kann, aber wenn man diese Vorstellung nicht hat, kann man überhaupt nicht experimentieren. Dieser Horizont gefiel mir, diese Aussicht als ein unsere Anstrengungen organisierendes, orientierendes Element, nach dem wir streben sollten. Aber als Habermas sich hiervon ab- und einer schlichten, positivistischen Aufwärmung von Parsons zuwandte, verlor ich jede geistige Verwandtschaft mit seinem Projekt.

Wir haben bislang hauptsächlich in sozialphilosophischen Begriffen gesprochen. Die Kategorien, die wir vor allem benutzt haben, bezogen sich auf soziale Gerechtigkeit, Kultur, Schranken, Möglichkeiten usw. Aber wir glauben, in ihrer Arbeit über die Jahre hinweg auch etwas erkannt zu haben, was näher an einer soziologischen Theorie im engeren Sinne liegt. Eine Art intellektueller Synthese der Beziehungen, die zwischen den Widersprüchen des Kapitalismus und der Kulturkrise bestehen. Haben wir dieses fortdauernde Interesse an der Art, wie die entwickelten Gesellschaften sich entwickeln, richtig erkannt?

Ich bin immer an diesen Fragen interessiert gewesen – allerdings mit einer Einschränkung: die Art, in der ich sie formuliere, hat sich geändert. ... Ich bin gegen die Wahrnehmung der gegenwärtigen Weltsituation in Begriffen der Krise oder der Deformation. Was ich suche – und was ich unbedingt herausfinden möchte – ist eine Möglichkeit, diese Realität in ihren eigenen Begriffen zu denken, als ein eigenständiges System, eine Realität, die nicht eine minderwertige oder veränderte Form von irgendetwas anderem ist, sondern einfach sie selbst; und ich will herausfinden, wie sie funktioniert. Ich glaube, die Tatsache, daß die alten Konzepte uns immer noch im Griff haben: Kapitalismus; Industriegesellschaft; homogenisierende Kultur; Legitimation durch eine vereinheitlichende, homogene Ideologie; und ähnliche Vorstellung – weil diese Konzepte uns im Griff haben, übersehen wir eine Reihe von Dingen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft wichtig sind. ... Die Idee der Postmoderne wurde als bloße Sammlung von Abwesenheiten eingeführt. Sie ist formuliert und artikuliert worden in Begriffen wie: »Es gibt nicht«; »dies ist abwesend«; »diese Dinge sind verschwunden« und so weiter. Je schneller wir uns aus dem Griff dieser historischen Erinnerung, wie ich es nenne, befreien, desto besser.

Erst während der letzten Jahre – vielleicht als Reaktion auf die größere Sichtbarkeit und Legitimität, die der ökonomische Liberalismus im Westen in der Ära der Neuen Rechten errungen hat – haben sie sich

systematisch der Frage der »Freiheit« zugewandt und zwar in Ihrem letzten Buch (1988), das diesen Titel trägt. Würden Sie zustimmen, daß Sie, wie viele Sozialisten bislang, mehr mit der Frage der Ungleichheit befaßt waren, als mit der der Freiheit, der sie, aus der marxistischen Tradition stammend, von Natur aus eher skeptisch gegenüberstanden?

Ich bin ausgegangen von den klassischen Werken des Liberalismus. Mein erstes Buch über den britischen Sozialismus basierte auf dem Studium von Bentham, J.S. Mill und Herbert Spencer. Ich war von der Tatsache beeindruckt, daß J.S. Mill, ausgehend von unmittelbar liberalen, individualistischen Annahmen... bei der utilitaristischen Logik endete und damit, Sozialist zu werden. Er leitete die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Beeinflussung von Gerechtigkeit, die Notwendigkeit, gesellschaftliche Vorkehrungen für Gerechtigkeit zu treffen, aus seinem Engagement für die individuelle Freiheit ab; diese Notwendigkeit galt ihm als notwendige Ergänzung, als Zusatz. Etwas, für das der Liberalismus nicht sorgen kann, ist Gerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit. Wer sich für den Wert der Gerechtigkeit interessiert, kann es nicht dabei belassen zu sagen: »Gut, die einzige Funktion des Staates besteht darin, abzusterben, zu verschwinden, und sich zufrieden zu geben.« Das ist die eine Sache und die andere ist, daß ... der Zustand totaler Freiheit praktisch unvorstellbar ist. Es ist ein nicht-sozialer Zustand, und die Freiheit in einer Gesellschaft bedeutet immer die Freiheit von X, ihren oder seinen Willen Y aufzuzwingen: Freiheit ist in bestimmter Weise ein Privileg. Ich komme mehr und mehr zu der Überzeugung, daß Freiheit ein extrem wichtiger Faktor der Stratifizierung einer Gesellschaft ist. Daß sie die Substanz der sozialen Stratifizierung ist. Was bedeutet es, wenn man höher steht? Es bedeutet, daß einem mehr Optionen zur Verfügung stehen. Je tiefer man steht, desto mehr ist man determiniert, desto weniger frei ist man. Die Diskussion – die berühmte Diskussion – in der Soziologie über die voluntaristische Seite des gesellschaftlichen Subjekts an sich ist hoffnungslos abstrakt, weil die Voluntarität oder der Voluntarismus menschlicher Handlungen eine Frage der gesellschaftlichen Position ist, oder des Platzes innerhalb der sozialen Struktur. Man kann mehr oder weniger voluntaristisch sein, je nach der Situation, in der man sich befindet. Deshalb glaube ich, daß die Scheidung zwischen dem Diskurs der Ungleichheit und dem der Freiheit beiden abträglich ist. Der einzige Weg, eine dieser beiden Fragestellungen zu diskutieren, besteht darin, sie beide zusammenzubringen. Worum geht es bei der Ungleichheit? Letztlich um ein ungleiches Maß an Freiheit. Und worum geht es bei der Freiheit? Darum, die gesellschaftlichen Fähigkeiten,

Dinge zu tun, zu erweitern. ... Ich glaube also, daß die beiden Problematiken nur zu verstehen sind, wenn sie gemeinsam behandelt werden. Das ist meine Antwort auf die Frage.

Sie sind jemand, der in seinem Leben von einem System, das darauf ausgerichtet war, Gleichheit zu maximieren – zumindest verkündete es dies in den ideologischen Aussagen über sich selbst – in eine andere Gesellschaft gewechselt ist, die die klassische Heimat des Individualismus, oder des ökonomischen Liberalismus war, wo der Schwerpunkt also auf dem Pol der Freiheit liegt. Als jemand, der diesen Übergang erfahren hat, der in diesen beiden Gesellschaften gelebt hat, wie hat dies Ihren Reflexionsprozeß beeinflusst?

Das ist eine extrem komplizierte Frage. Hinter dem Wohlfahrtsstaat stand der Gedanke, den Staat einzusetzen, um für die gewöhnlichen Leute, die keine Freiheit hatten, die Bedingungen der Freiheit zu schaffen. Er war vergleichbar dem Gedanken, den Aneurin Bevan über das nationale Gesundheitssystem hatte, das er für eine »einmalige Ausgabe« hielt. Man führt es ein, und dann wird jeder gesund; und dann muß man für die nationale Gesundheit nichts mehr ausgeben – oder mindestens werden die Ausgaben Jahr für Jahr sinken. Das war der Gedanke. Und genauso war es mit dem Wohlfahrtsstaat. Man hielt ihn für eine Institution, die etwas ermöglicht, eine vorübergehende Maßnahme, um eine Art Sicherheitsnetz für Leute bereitzustellen, damit sie wissen, sie können etwas wagen, etwas riskieren, sie können sich anstrengen, weil es diese Sicherheitsvorsorge geben wird, wenn sie versagen. ... Und der gleiche Gedanken steckte hinter dem kommunistischen Experiment und deshalb wurden so viele Leute davon verführt. Ein großer Teil der polnischen Intelligenz fühlte sich davon angezogen. Polen befand sich ohnehin in einer anderen Situation als England. Im Jahre 1939, als die unabhängige Existenz Polens endete, gab es acht Millionen Arbeitslose im Land. Ungefähr ein Drittel der Bevölkerung hatte keine Arbeit. Nach britischen Kriterien war die Armut unvorstellbar: es gab keine Vorsorge für die Arbeitslosen, und die Leute saßen einfach, ohne etwas zu tun und ohne Hoffnung auf der Straße, ohne jede Energie, etwas zu tun, sich um etwas zu kümmern. Zu behaupten, hier mangle es an Freiheit, hätte sofort ein ironisches Lächeln provoziert. ... Was den meisten Menschen Sorgen bereitete, war das tägliche Brot, die Arbeitssicherheit, die Frage, ob ihre Kinder Arbeit bekommen würden – solche Dinge. Und die Freiheit würde später kommen, wenn sie endlich ... es ist so, wie Marx sagte, Sie erinnern sich: Freiheit beginnt, wenn die Bedürfnisse befriedigt sind, die Grundbedürfnisse – wenn man genährt ist und ein Dach über

dem Kopf hat. ... Freiheit stand nicht gerade an oberster Stelle der Tagesordnung; was an oberster Stelle stand war, die Menschen mit diesem Lebensnotwendigen zu versorgen. Die Wirkung dieser spezifischen Situation in Osteuropa bestand darin, die Intellektuellen mehr für die Menschen zu sensibilisieren, die unter Bedingungen lebten, die sie handlungsunfähig machten. Armut hieß vor allem diese Unfähigkeit, wirklich frei zu sein. Die Aufnahme des Liberalismus und der westlichen Freiheit war deshalb gefärbt durch die Erkenntnis, daß Leute, die Erfolg hatten, Leute, die es tatsächlich schafften und die keine kollektive Vorsorge brauchten, um ihr Wohlbefinden zu erhalten, diese Vorsorge anderen verweigerten, die sie wirklich brauchen. Das Gleichgewicht zwischen beidem ist nicht leicht zu finden – Steuerzahler »brauchen« mehr Freiheit, die Personen, die Sozialhilfe bekommen, »brauchen« mehr Einschränkungen. Ich glaube, ich bin für diese Dialektiken von Freiheit, Abhängigkeit und Gerechtigkeit sensibel geblieben.

Was die akademische Freiheit angeht, die Redefreiheit und die Freiheit zu schreiben, war es in Polen nicht wie in der Sowjetunion. Polen war zu keiner Zeit ein stalinistisches Land – vielleicht während eines sehr kurzen Zeitraums von ein oder zwei Jahren, zu kurz, um eine tiefere Spur zu hinterlassen. ...

In den letzten Jahren sind wir Zeugen des dramatischen Zusammenbruchs des Kommunismus in Osteuropa gewesen – ein mißlungenes historisches Experiment, einen Staatskollektivismus zu errichten. Es ist offenkundig, daß Sie die klassischen liberalen Aussagen über Freiheit, den Markt, Individualismus und die Gefahren des Etatismus ernst genommen und sie nicht nur als ideologische Illusion kritisiert haben. Würden Sie sagen, daß Popper historisch gerechtfertigt worden ist?

Etwas, was Popper gesagt hat, ist meiner Ansicht nach außerordentlich aktuell und von unschätzbarem Wert und das ist etwas, was aus den jüngsten Ereignissen ganz klar hervorgeht – und nur aus den jüngsten Ereignissen im Osten. Es ist die »piecemeal social engineering« (stückweise Sozialtechnologie), die er der globalen Ordnung gegenüberstellt. Ich glaube, das ist die Hauptfrage; die Hauptveränderung; die Hauptverschiebung. Der Untergang des Kommunismus dramatisiert diese Verschiebung in spektakulärer Weise, aber nur, weil das kommunistische System meiner Meinung nach die Botschaft der Aufklärung am spektakulärsten dramatisiert hat. Es war eine allen gemeinsame Botschaft, die vom Westen und vom Osten aufgenommen wurde – aber ihre Verwirklichung ist niemals in einer derart verdichteten Form wie im Osten versucht worden. In einigen meiner Artikel habe ich versucht, die

Gründe hierfür zu erklären, besonders in dem Artikel über die osteuropäische Intelligenz (1987), die zerrissen war zwischen der Moderne, die bereits »da draußen« existierte und der hoffnungslos vormodernen Welt, die deshalb das gleiche Gefühl vermittelte, das Amerika Christoph Kolumbus, oder besser noch, Amerigo Vespucci vermittelt hatte: »dies ist ein leeres Land, unbewohnt, ein Land grenzenloser Möglichkeiten«, »alles ist möglich«. Deshalb war die praktische Umsetzung des aus der Aufklärung übernommenen Ideals einer umfassenden Ordnung sehr viel dichter, sehr viel intensiver als irgendwo sonst. Der Zusammenbruch dieses Versuchs war nicht nur der Zusammenbruch des Kommunismus – natürlich war es der Zusammenbruch des Kommunismus, das steht fest – aber es war mehr als das: es war der Zusammenbruch einer bestimmten Vorstellung von einer »geplanten Gesellschaft«. Popper ist rehabilitiert, aber nicht nur aus moralischen Gründen, sondern wegen der schieren Unmöglichkeit es zu tun, wegen der technischen Unerreichbarkeit des Ziels.

Wenn Ihr Socialism: »The Active Utopia« (1976) heute noch einmal in einer zweiten Auflage erscheinen würde, was würden Sie in der Einleitung sagen? Ist es noch möglich, den Sozialismus als eine »Gegenkultur« des Kapitalismus zu betrachten?

Mir geht es jetzt viel mehr um die Gegenkultur der Moderne, nachdem ich den traditionellen Kapitalismus des neunzehnten Jahrhunderts und den Sozialismus in die gleiche Kategorie gesteckt habe. Das war ein Familienstreit innerhalb der Moderne. Im neunzehnten Jahrhundert wurde die Wirklichkeit und die Unvermeidbarkeit der Moderne nie in Frage gestellt – auch nicht vom Marxismus. Es gab die romantische Bewegung, und es gab am Ende Nietzsche, aber im wesentlichen hatte der Diskurs die Form: »die Wirklichkeit ist ein für allemal gegeben«; Fortschritt; der Geschichtsbegriff der Whigs; »wir kämpfen gegen Vorurteil, Ignoranz und Aberglauben« usw. – das stand im Zentrum. Und vor diesem Hintergrund waren »Kapitalismus und Sozialismus« eine Auseinandersetzung darüber, wie man ihn am besten verwirklichen könnte, diesen Fortschritt, über den sich alle einig waren. Ich glaube, wir haben diesen Moment überschritten und der Wert dieser Weltauffassung steht nun in Frage. Wenn man nun annimmt, daß die Welt, um gesund und fähig zur Selbstkorrektur zu sein, um sich selbst überprüfen zu können, eine Gegenkultur braucht, dann wäre die Frage: ist es eine Gegenkultur zum Kapitalismus oder eine Gegenkultur zur Moderne? Was steht wirklich auf der Tagesordnung? Auf einen neuen Marx zu warten, der die Gegenkultur formulieren wird, diesmal nicht zum Kapitalismus,

sondern zur Moderne? Ich bin nicht sicher, daß ich weiß, nicht so sehr, was die Antwort auf diese Frage ist, sondern nicht einmal, wo nach einer Antwort zu suchen wäre. Ich bin jedoch davon überzeugt, daß die Frage nach einer Gegenkultur zum Kapitalismus überholt ist. Wir scheinen jetzt am Scheideweg zu stehen, wo Kapitalismus und Sozialismus beide ein Weg sind, auf ewig vereint in ihrer Verbundenheit mit der Moderne, und der andere Weg immer noch schwer zu beschreiben ist.

Würden Sie nicht die Auffassung teilen, daß der Staatssozialismus gescheitert ist und der liberale Kapitalismus triumphiert hat?

Ich glaube, daß Leute, die den Zusammenbruch des Kommunismus feiern, wie ich es tue, mehr als das feiern, ohne es zu wissen. Sie feiern in Wirklichkeit das Ende der Moderne, denn was da zusammengebrochen ist, ist der entschiedenste Versuch, die Moderne zu verwirklichen; und er ist gescheitert. Er ist so aufsehenerregend gescheitert, wie der Versuch aufsehenerregend war.

Kommen wir zu ihrem Interesse am Konsumismus: warum bildet die Erfahrung relativen Überflusses in den westlichen Gesellschaften in der Nachkriegszeit in letzter Zeit einen so auffallend großen Teil Ihres Denkens und Schreibens?

Das hängt mit der Frage zusammen, die sie zuvor gestellt haben. Ich suche in Wirklichkeit nach einem theoretischen Modell für die gegenwärtige Gesellschaft, das sich von den alten Konzepten emanzipiert und die Gesellschaft als eine eigenständige Einheit darstellt. Und in diesem Zusammenhang halte ich Konsumismus für eine sehr zentrale Kategorie. Wie sie sich erinnern, vertrete ich am Ende dieses kleinen Büchleins über Freiheit vorsichtig die These, der Wahlfreiheit der Konsumenten komme in der heutigen Gesellschaft die gleiche entscheidende Rolle zu, die dem Begriff Arbeit (Job, Beschäftigung, Beruf) in der modernen Gesellschaft zukam. ... Er war das Zentrum, in dem auf der einen Ebene die Lebenserfahrung – das Identitätsproblem, die lebenslange Arbeit, das lebenslange Unternehmen – auf der zweiten die gesellschaftliche Integration und auf der dritten die Systemreproduktion aufeinandertrafen. .. Konsumismus steht für Produktion, Distribution, Begehren, Erhalten und Gebrauchen symbolischer Güter. *Symbolischer Güter*: das ist sehr wichtig. Bei der Konsumtion geht es nicht bloß darum, eine materielle Gier zu befriedigen, oder sich den Bauch zu füllen. Es geht darum, Symbole für alle möglichen Zwecke zu manipulieren. Auf der Ebene der Lebenswelt, geht es darum, Identität, das Selbst und die Beziehungen zu den anderen zu konstruieren. Auf der gesellschaftlichen

Ebene besteht der Zweck darin, die fortdauernde Existenz der Institutionen, Gruppen, Strukturen und ähnlicher Dinge zu sichern. Und auf der Systemebene geht es darum, die Reproduktion der Bedingungen zu sichern, unter denen all dies möglich ist. ... Ich glaube, früher oder später werden wir die Geschichte des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts neu schreiben, weil wir diese Geschichte bislang nur als Produktion von Industrie verstanden haben. Was ist mit der Produktion des Konsumismus? Das muß damals irgendwann begonnen haben. Aber wir haben es übersehen. Wir waren so fasziniert von Arbeit, Beschäftigung und Produktionstechnologie, daß wir kaum auf andere Dinge geachtet haben. Es gibt einige neue Bücher, zum Beispiel Rosalind Williams *Dreamworlds* (1989), die, glaube ich, ein Zeichen für den Beginn eines solchen Neuschreibens sind.

Natürlich hat sich dieser Teil des produktiven Prozesses – Arbeit und Industrie – global verschoben, oder?

Ich frage mich, ob es sich um eine Verschiebung handelt, oder ob wir sensibel geworden sind für Aspekte, die immer existiert haben, die wir aber nicht zu sehen geneigt waren, weil wir so sehr von den anderen Modellen beherrscht waren, die wir sozusagen geschaffen hatten, wie zum Beispiel das arbeitszentrierte Modell. Wir waren benommen von der dominanten Ideologie des Systems, das darauf aus war, immer mehr und größeren Profit zu produzieren.

Andere Osteuropäer haben über den Schock berichtet, den sie empfunden haben, als sie zuerst mit dem westlichen Konsumismus, dem Überfluß und der größeren Verschwendung konfrontiert waren. War das auch Ihre Erfahrung?

Ich kann mich an einen solchen Schock nicht erinnern. Ich bin sehr oft in den Westen gekommen, bevor ich mich hier tatsächlich niedergelassen habe. Ich begann 1956 in den Westen zu reisen. ... Es war eine langsame Einführung. ... Mit einem Forschungsstipendium gewann ich meinen ersten Einblick nicht in das Leben der Reichen, sondern in das der Armen.

Mit anderen Worten, Ihr Interesse am Konsumismus ist nicht das Ergebnis einer moralischen Reaktion. Es hat mehr zu tun mit einer Analyse der Art, in der die Gesellschaften funktionieren.

Ja, er ist für mich intellektuell faszinierend, nicht nur, weil er eine so nützliche Kategorie ist, um die theoretischen Modelle zu entwickeln, sondern auch weil er, einmal als zentrale Kategorie akzeptiert, zu einer anderen Sichtweise, zu einer anderen Beurteilung sehr grundlegender

Annahmen über menschliche Motive führt; über menschliche Verhaltensweisen; über die Beziehung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft; und über die ganze Logik der menschlichen Existenz. Diese Sichtweisen wurden durch die einseitige Perspektive einer arbeitszentrierten Gesellschaft verstellt. ... Ich glaube nicht, daß eine moralische Bewertung ehrlich ist. Mir liegt es fern, den Konsumismus zu verurteilen, weil er den menschlichen Materialismus, Gier und solche Dinge entfesselt. Die Konsumgesellschaft hat eine andere Instrumentalität, aber sie ist selbst weder moralisch noch unmoralisch, wie jede andere Gesellschaft.

Ihre Analogie zwischen der Konsumgesellschaft und Rabelais' Abtei von Thélème in ›Freedom‹ ist erhellend und trifft den Punkt. Lehnen Sie den Konsumismus in irgendeiner Weise ab? Haben wir Recht, wenn wir in dieser Arbeit, besonders in den letzten beiden Kapiteln, sowohl eine Bewunderung für den Konsumismus entdecken als einer Lösung des Paradoxes von Freiheit und Sicherheit als auch einen kritischen Ton, weil er uns auf dem Weg zum älteren sozialistischen Ideal einer kommunalen Selbstbestimmung nicht sehr weit voranbringt?

Ich klage dort den Konsumismus, oder vielmehr die Hayek-orientierte Sicht auf ihn, der Heuchelei an und zwar in zweierlei Hinsicht: Einmal insofern, als der industrielle Kapitalismus im Vergleich zum Konsumismus sehr viel ehrlicher war. Er sagte: »Hier sind die Bosse; hier sind die Arbeit-geber und die Arbeit-nehmer; die Menschen sind gespalten; sie werden gespalten bleiben; das einzige, was wir euch bieten können, ist die Möglichkeit, wenn ihr euch aufs äußerste anstrengt, zu den besseren zu gehören; aber es wird Gewinner und Verlierer geben«, und so weiter. Im Konsumismus gibt es diese Aufrichtigkeit nicht: der Konsumismus verspricht etwas, was er nicht halten kann. Er verspricht die Universalität des Glücks. Jeder hat die Freiheit zu wählen, und wenn nur jeder Zutritt zum Laden hat, dann ist jeder gleich glücklich. Das ist die erste Unaufrichtigkeit. Die zweite ist die Beschränktheit seiner Behauptung, man löse das Problem der Freiheit endgültig, sobald man Konsumfreiheit anbiete. Freiheit wird also auf Konsumfreiheit reduziert. Das ist die zweite Unaufrichtigkeit. Die Leute werden dazu gebracht zu vergessen, daß es noch andere Möglichkeiten geben würde, Selbstbestimmung zu gewinnen, als sich ein besseres Outfit zuzulegen.

Indem Sie sagen, daß es im Konsumismus Unaufrichtigkeiten gibt, kritisieren Sie ihn implizit von einem bestimmten Standpunkt aus. Was wir hier hineinlesen ist: hier ist immer noch ein Sozialist; hier ist jemand, der über kommunale Selbstregierung, oder Selbstverwaltung spricht, über Arbeiterkontrolle, darüber, das eigene Leben zu kontrollieren und so fort.

Ich habe zwei *foci imaginarii* benannt. Die erste der beiden Unaufrichtigkeiten bezieht sich auf die Mißachtung des Gerechtigkeitsprinzips; die zweite auf die Mißachtung des Prinzips der Selbstbestimmung. An diesen beiden Prinzipien werde ich immer festhalten – wenn Sie meinen, sie seien sozialistisch, fein; aber ich glaube nicht, daß sie spezifisch sozialistisch sind. Sie sind viel umfassender. Ich bin wirklich überzeugt, daß der Kommunismus nur eine dumme, konzentrierte Art war, dies durchzuputschen. Die Werte sind sehr viel umfassender; es sind westliche Werte, Werte der Aufklärung. Ich kann mir keine Gesellschaft vorstellen, die diese beiden Werte jemals gänzlich aufgibt. Sobald die Idee der Gerechtigkeit und die der Selbstbestimmung einmal erfunden sind, ist es unmöglich, sie zu vergessen. Sie werden uns bis zum Ende der Welt verfolgen und bedrängen.

Können wir zum Schluß auf das Thema der jüdischen Identität kommen und die mögliche Auswirkung, die sie auf Ihre Sichtweise und auf Ihre soziologischen Interessen hat. Ihr Exil aus Polen war ebenso sehr dem Antisemitismus geschuldet wie politischen Sachzwängen. Und wir wären nicht die ersten, die auf die Vorteile der Marginalität bei der Formung soziologischer Auffassungen verweisen. Kürzlich haben Sie über den Holocaust geschrieben, über Fremde, Außenseiter, Exilierte und über die Juden als archetypisch in dieser Beziehung, als die einzige »nicht-nationale Nation«. In diesem Zusammenhang haben Sie sich auch mit der Bedeutung von »Assimilation« beschäftigt. Warum, glauben Sie, sind Sie sich in den letzten Jahren dieser Dimension Ihres Lebens bewußter geworden?

Nun, es gab drei Stadien, in denen das Judentum in meinem Leben eine Rolle gespielt hat. Insgesamt, die meiste Zeit meines Lebens, hat es eine sehr kleine Rolle gespielt, wenn überhaupt eine. Das erste Mal wurde es mir 1968 zu Bewußtsein gebracht – dieser Ausbruch von Antisemitismus. ...

Das zweite Stadium war Janinas Buch über den Holocaust (Janina Bauman 1986). Es scheint bizarr, aber als ich ihr Buch gelesen hatte, habe ich zum ersten Mal verstanden, was der Holocaust bedeutete. Ich hatte gewußt, daß es einen Holocaust gegeben hatte – jeder wußte, daß es ihn gegeben hatte – aber das war ein Ereignis »dort drüben«, irgendwo anders. Wie ich in der Einleitung zu meinem Buch über den Holocaust geschrieben habe, hatte ich ihn als Bild an der Wand gesehen, und dann, plötzlich, sah ich ihn als ein Fenster, durch das man andere Dinge sehen konnte. So erfaßte mich eine Faszination, eine intellektuelle Faszination mit dieser Frage und dann, Schritt für Schritt,

während ich begann, die Literatur darüber zu lesen und versuchte, diese Erfahrung aus den Berichten anderer wiederzugewinnen, kam ich zum dritten Stadium. ... Ich entdeckte die besondere Situation, in der Juden sich in der Periode der schnellen Modernisierung und Assimilation in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts befunden hatten. Wenn man die Ideen von Leuten wie Marx, Freud, Georg Simmel, Kafka studiert, von allen diesen Leuten, die das geschaffen haben, was wir moderne Kultur nennen und wenn man sich darüber hinaus Leuten wie Lévi-Strauss, Levinas, Derrida zuwendet oder weniger bekannten Personen wie Jabès, Schestow, die aber auch einen großen Einfluß darauf hatten, die wesentlichen Kategorien der modernen Kultur zu schaffen – dann findet man eine Art Wahlverwandtschaft zwischen der aufgezwungenen Bedingung des gesellschaftlichen Ausschlusses während des Assimilationsprozesses und der durchdringenden, scharfsinnigen, weit-sichtigen modernen Kultur, die den Betrug der Moderne durchschaute. In diesem Sinn könnte die jüdische Erfahrung hilfreich sein, um einige allgemeine Aspekte der Bedingungen zu verstehen, unter denen die wesentlichen Kategorien der modernen Kultur geschaffen wurden.

Ich muß sagen, daß all dies ziemlich intellektuell und unemotional ist. Und so bin ich – und war und bleibe ich in diesem Sinne – ein Fremder. Mir gefällt sehr gut, was drei Leute über die Juden gesagt haben. Einer ist der Bühnenautor Frederic Raphael; wie Sie wissen, ist er sich der Tatsache, Jude zu sein, sehr bewußt und er ist sehr aktiv, wenn es darum geht, auszusprechen, was das bedeutet. Aber er sagte, »daß ich Jude bin bedeutet, daß ich überall fehl am Platz bin.« Das ist eine Aussage. Die zweite ist von George Steiner, der sagte, »meine Heimat ist meine Schreibmaschine«. Und die dritte Aussage ist von Wittgenstein, der meinte, »der einzige Ort, an dem philosophische Probleme angegangen und gelöst werden können, ist der Bahnhof.« Diese drei Aussagen weisen in die gleiche Richtung. Und ich glaube, dieses »nirgends«, ist, wie diese Leute sagten, eine intellektuell fruchtbare Situation. Man ist durch die Regeln weniger eingeschränkt und kann über sie hinaussehen.

Sie sagen also, daß die Erfahrung dieser Gruppe, zunächst die des Holocaust und dann, zweitens, ihre strukturelle Position im allgemeinen, eine reiche Quelle soziologischer Einsichten ist.

Das erste ist das Schicksal des jüdischen Volkes an sich. Das zweite ist nicht ein allgemein jüdisches Problem, sondern das Problem, die jüdische Intelligenz zu assimilieren: Leute, die von der großen Möglichkeit der Moderne am meisten begeistert und ihr am meisten hingegeben waren. Aber als sie versuchten, sich dem modernen neuen Leben zu

assimilieren, assimilierten sie sich in Wirklichkeit nur an ihre eigene Assimilation, denn das war der einzige Ort, an den sie gehen konnten. Kafka hat das sehr gut mit der Metapher des vierbeinigen Tieres erfaßt: seine Hinterbeine haben schon vom Boden abgehoben, aber seine Vorderbeine können keinen Platz finden, auf den sie sich stellen könnten. Das ist der Schwebezustand, der nun mehr oder weniger universell wird – wir alle leben in einer Situation der Kontingenz und der Wahlfreiheit: nichts ist gegeben; alles muß hergestellt werden. Und die Juden – dieser Typ des intellektuellen Juden – haben sich zufällig zuerst in dieser Situation befunden.

Der Begriff »nicht-nationale Nation« gefällt uns, weil es Juden gibt, die, in westlichen Gesellschaften zumindest, praktisch unsichtbar sind. Sie sind nicht wie Schwarze oder Asiaten – sie sind unsichtbar – aber gleichzeitig haben Juden einen nicht-christlichen Glauben, feiern ihre religiösen Feste nach einem anderen Kalender, leben in kleinen, ziemlich engen Gemeinschaften und heiraten sehr viel untereinander; und doch ist diese Gruppe Teil des Landes, in dem sie sich niedergelassen haben, so daß sie – der Ausdruck paßt – beides sind, Insider und Außenseiter.

Ja, aber das ist heute viel weniger der Fall als früher. Mein Argument in *Moderne und Ambivalenz* ist, daß es sich hier einfach um eine »einmalige« historische Chance gehandelt hat. Das Leben der assimilierten Juden, das Sie beschreiben und das Sie kennen, der einzigen Leute, die Ihnen tatsächlich begegnet sind, ist langweilig, beschränkt und nicht besonders fruchtbar. Es gibt nichts, was besondere intellektuelle Einsichten fördert, besondere Weitsicht ermöglicht oder Horizonte überschreitet. Es gab nur diese eine Periode in der Geschichte, als die Juden aus der Zwangsjacke des Ghettos herauskamen und in die große Gesellschaft eintraten. Das war die zweite Hälfte des neunzehnten und der erste Teil des zwanzigsten Jahrhunderts und besonders in den Gebieten, in denen eine intensive, verkürzte Modernisierung stattfand: Österreich-Ungarn, Deutschland, Mittel- und Osteuropa, nur dort wurde die Chance eröffnet für so etwas wie eine prophetische Vision, es wurden die Augen für Dinge geöffnet, die andere Leute noch nicht sahen. ... Das ist kein spezifisch jüdisches Phänomen, diese Wahlverwandtschaft. Es ist eher das Phänomen einer bestimmten politischen Situation, während der sich ein Teil der jüdischen Bevölkerung zufällig unter solchen Bedingungen fand. Um dies zu betonen: Ich schreibe dem Judentum keine spezifische Mission zu – ich sage lediglich, daß die jüdische Erfahrung durch einen historischen Zufall eine besondere Bedeutung hatte, um die Logik der modernen Kultur zu verstehen.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Benedict, 1988: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, Frankfurt/Main
- Arendt, Hannah, 1979: Vom Leben des Geistes. Teil I, Das Denken. München
- Adorno, Theodor, 1982: Lectures on Kant's Political Philosophy. Ed. By Ronald Beiner. Brighton
- Arnold, Matthew, 1963 (orig. 1869): Culture and Anarchy. Cambridge University Press
- Bakhtin, Mikhail, 1986: Estetika slovesno trochestra, Moskau
- Banks, Louis, 1985: The rise of newsocracy. In: Ray Eldon, Hiebert und Carol Reuss (Hg.): Impact of Mass Media, Current Issues. London
- Barthes, Roland, 1974: Die Lust am Text. Übersetzt von Traugott König. Frankfurt/Main
- Baudrillard, Jean, 1985: Die fatalen Strategien. München
- Baudrillard, Jean, 1988: Selected Writings, edited and introduced by Mark Poster
- Baudrillard, Jean, 1990: L'hystérie du millenium. In: Le Debat 60. (Mai août 1990)
- Bauman, Janina, 1988: Als Mädchen im Warschauer Ghetto. Ein Überlebensbericht. Bergisch Gladbach
- Baumann, Zygmunt, 1956: Socjalizm Brytyjski. Warschau
- Baumann, Zygmunt, 1972: Culture, Values and Science of Society. In: University of Leeds Review, 15 (2) Oktober
- Baumann, Zygmunt, 1973: Culture as Praxis. London
- Baumann, Zygmunt, 1978: Hermeneutics and Social Science, Approaches to Understanding. London
- Baumann, Zygmunt, 1982: Memories of Class: Essays in Pre history and After Life of Class. London
- Baumann, Zygmunt, 1987: Intellectuals in East Central Europe: continuity and change. In: Eastern European Politics and Societies. 1 (2) (Spring.)
- Baumann, Zygmunt, 1987: Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and the Intellectuals. Cambridge
- Baumann, Zygmunt, 1988: Freedom. Milton Keynes, Open University Press
- Baumann, Zygmunt, 1988: Poland on its own. Telos 77
- Baumann, Zygmunt, 1989: Modernity and the Holocaust. London
- Baumann, Zygmunt, 1990: Effacing the face. In: Theory, Culture and Society 7
- Baumann, Zygmunt, 1991: Modernity and Ambivalence. London
- Baumann, Zygmunt, 1992: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg
- Baumann, Zygmunt, 1992: Moderne und Ambivalenz. Hamburg
- Berelson, Bernard, o.J.: Introduction to the Behavioural Sciences. In: The Voice of America Forum Lecture
- Bernstein, Richard, 1985: Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode. Cambridge
- Bolla, Peter de, The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics and the Subject, Oxford, Basil Blackwell
- Bourdieu, Pierre, 1982: Die feinen Unterschiede. Frankfurt/Main
- Bramson, Leon, 1961: The Political Context of Sociology. Princeton University Press
- Bürger, Peter, 1974: Die Theorie der Avantgarde. Frankfurt/Main
- Burton, John W., 1986: Global Conflict. The Domestic Sources of International Crisis. Brighton, Sussex
- Calinescu, Matei, 1977: Faces of Modernity: Avant Garde, Decadence, Kitsch. Indiana University Press

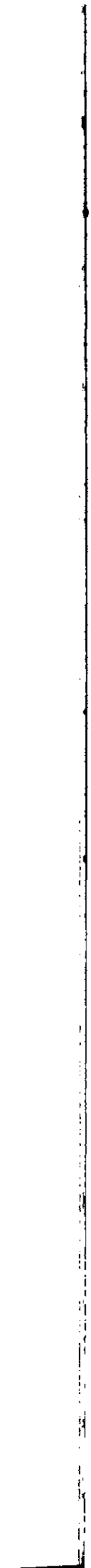
- ders., 1987: Five Faces of Modernity: Modernism, Avant Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism, Durham, Duke University. pp.176-7
- Carroll, John, 1977: Puritan, Paranoid, Remissive: A Sociology of Modern Culture. London
- Cochin, Augustin, 1978: Les sociétés de pensée et la démocratie moderne. Paris, Gallimard
- Collins, Stephen L., 1989: From Devine Cosmos to Sovereign State. An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England. Oxford, Oxford University Press
- Dayan, Daniel, und Elihu Katz, 1987: Performing media events. In: James Curan, Anthony Smith and Pauline Wingate (eds.) Impacts and Influences, Essays on Media Power in the Twentieth Century. London
- Descartes, René, 1972 (Nachdruck, erste Auflage 1915): Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau. Hamburg
- ders., 1979: (Nachdruck, erste Auflage 1906): Regeln zur Ausrichtung der Erkenntnis kraft. Übersetzt und herausgegeben von Lüder Gabe. Hamburg
- Drucker, Peter F., 1990: The New Realities. London
- Durkheim, Emile, 1961: Die Regeln der soziologischen Methode. In neuer Übersetzung herausgegeben und eingeleitet von René König. Neuwied
- Eisenstadt, Shmuel N., 1986: A Sociological Approach to Comparative Civilisation: The Development and Directions of a Research Program. Jerusalem
- Elias, Norbert, 1978/79: Über den Prozeß der Zivilisation. Band 1 und 2. Frankfurt/Main
- ders., 1987: Involvement and Detachment. London. Deutsch: Elias, Norbert 1987: Engagement und Distanzierung. Frankfurt/Main
- Esslin, Martin, 1982: The Age of Television. San Francisco
- Fabian, Johannes, 1983: Time and the Other: How Anthropology makes its Object, New York
- Febvre, Lucien u.a., 1930: Civilisation, le mot et l'idée. Paris
- Foucault, Michel, 1979: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/Main
- ders., 1980: Power/Knowledge. Brighton. Harvester Press
- ders., 1986: Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt/Main
- ders., 1994: Archäologie des Wissens. Frankfurt/Main
- Freud, Sigmund, 1957ff: Die endliche und die unendliche Analyse. In: Gesammelte Werke, Bd. 16. Frankfurt/Main
- ders., 1957ff: Konstruktionen in der Analyse. In: Gesammelte Werke Bd. 16. Frankfurt/Main
- Furet, François, 1978: Penser la Révolution Française. Paris
- Gablik, Suzi, 1984: Has Modernity Failed? London
- Gadamer, Hans Georg, 1972: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen
- Geertz, Clifford, 1994: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main
- Giddens, Anthony, 1990: Consequences of Modernity. Cambridge
- Glazer, Nathan, 1959: The rise of social research in Europe. In: Lerner a.a.O.
- Gorz, André, 1983: Wege ins Paradies. Thesen zur Krise, Automation und Zukunft. Berlin

Literaturverzeichnis

- Gouldner, Alvin, 1973: *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*. New York
- Gozman, L., und A. Etkind, 1989: *Kult vlasti*, in: *Osmyslitskult Stalina*. Moskau
- Gramsci, Antonio, 1957: *The Modern Prince and Other Writings*. London. Lawrence & Wishart
- ders., 1994: *Gefängnisbriefe*. Band I ff Hamburg/Berlin
- Gray, Colin, 1976: *The Soviet American Arms Race*. Lexington
- Green, Philip, 1969: *Deadly Logic. The Theory of Nuclear Deterrence*
- Habermas, Jürgen, 1975: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/Main
- Handelman, Susan A., 1982: *The Slaves of Moses: The Emergence of Rabbinical Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany
- Hartman, Geoffrey H., und Budick Sanford, 1986: *Midrash and Literature*. Yale University Press
- Heckman, Susan, 1986: *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*. Cambridge
- Heller, Agnes, 1989: *From hermeneutics in social science toward a hermeneutics of social science*. In: *Theory and Society* 18
- ders., 1990: *Can Modernity Survive?* Cambridge
- Hiley, David R., 1989: *Philosophy in Question; Essays on a Pyrronian Theme*. University of Chicago Press
- Hinkle, Roscoe C., und Gisela J. Hinkle, 1954: *The Development of Modern Sociology: Its Nature and Growth in the USA*. New York
- Jameson, Fredrick, 1983: *Postmodern and consumer society*, In: Hal Foster (Hg.) *The Anti Aesthetic, Essays in Postmodern Culture*. Port Townsend
- Jay, Martin, 1988: *Fin de siècle Socialism and Other Essays*. London
- Kant, Immanuel, 1956: *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg
- Kraus, E. Rosalind, 1985: *The Originality of Avant Garde and Other Modernist Myths*
- Krokiewicz, Adam, 1964: *Sceptycyzm Grecki*. Band 2. Warschau
- Lasch, Christopher, 1986: *Das Zeitalter des Narzismus*. München
- Leenhardt, Jacques, und Robert Picht (Hg.), 1990: *Au jardin des malentendus (Actes Sud)*
- Lerner, Daniel, 1959: *The Human Meaning of the Social Sciences*. New York
- Levin, Kim, 1985: *Farewell to modernism*, in: Richard Hertz (ed.) *Theories of Contemporary Art*. Englewood Cliffs: Prentice Hall
- Liotard, Jean François, 1989: *Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis*. Mit einer Bibliographie des Gesamtwerkes. Wien
- ders., 1994: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Herausgegeben von Peter Engelmann, übersetzt von Otto Pfersmann. Wien
- Macdonald, Dwight, 1953: *A theory of mass culture*. In: *Diogenes* 3. S. 1 17
- Madariaga, Salvador de, 1929: *Disarmament*. New York
- Maffesoli, Michel, 1988: *Jeux de masques*. In: *Design Issues* IV, nos. 1&2
- ders., 1988: *Les Temps de tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris
- McHale, Brian, 1987: *Postmodernist Fiction*. London. Methuen
- Merleau-Ponty, Maurice, 1969: *The Visible and the Invisible*. Evanston
- MEW (Marx Engels Werke) 3, 1973: *Die Deutsche Ideologie*. Berlin
- Mills, C. Wright, 1959: *The Sociological Imagination*. Oxford University Press
- Mouffe, Chantal, 1988: »Radical democracy: modern or postmodern?« In: *Universal Abandon?: The Politics of Postmodernism*. Edinburgh University Press

- Nash, Manning, 1989: *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. University of Chicago Press
- Nicholson, Michael, 1970: *The Conflict Analysis*. English University Press
- Nieciński, Witold, und Tomasz Zukowski, 1990: *Studia nad Itadem społecznym*.
Warschau
- O'Connor, James, 1984: *Accumulation Crisis*. London
- Odum, Howard W., 1951: *American Sociology: The Story of Sociology in the USA through 1950*. New York
- Offe, Claus, 1984: »Arbeitsgesellschaft« Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven. Frankfurt/Main. New York
- ders., 1989: Ist der Sozialismus am Ende? In: *Die Zeit* 8. Dezember
- Perkin, Harold, 1989: *The Rise of Professional Society, England since 1880*. London
- Peters, John Durham, und Eric W. Rothenbuler, 1989: *The reality of construction*. In: Herbert W. Simons (ed.): *Rhetoric in the Human Sciences*. London
- Picabia, Francis, und Lucy R. Lippard (ed.), 1971: *Dadas on Art*. Englewood Cliffs: Prentice Hall
- Platon 1958: *Politeia*. In: *Sämtliche Werke Band III*. Reinbek bei Hamburg
- Popkin, Richard H., 1979: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*,
Berkely, University of California Press
- Rank, Otto, 1932: *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development*, über-
setzt von: Charles Francis Atkinson, New York
- Redner, Harry, 1982: *In the Beginning was the Deed: Reflexions on the Passage of
Faust*. University of California Press
- Ricœur, Paul, 1974: *Geschichte und Wahrheit*. Übersetzt und mit einer Einleitung ver-
sehen von Roman Leick. München
- Riley, John W., o.J.: *Some Contributions of Contemporary Science to Contemporary
Life*. In: *The Voice of America Forum Lecture*
- Robin, Leon, 1944: *Pyrrhon et le Scepticisme Grec*. Paris
- Rorty, Richard, 1987: *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*. Übersetzt
von Michael Gebauer. Frankfurt/Main
- ders., 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge. Cambridge University
Press
- Schelling, Thomas C., 1976: *Arms and Influence*. Yale University Press
- Schütz, Alfred, und Thomas Luckmann, 1984: *Strukturen der Lebenswelt*. Band I und
II. Frankfurt/Main
- Sennett, Richard, 1986: *Verfall und Ende des Öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der
Intimität*. Frankfurt/Main
- Simmel, Georg, 1968: *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, New York
- Smith, Joseph H., und William Keninger, 1984: *Taking Chances: Derrida, Psycho-
analysis and Literature*. Baltimore
- Smolar, Aleksander, 1988: *Perspektywy Europy Srodkowo Wschodniej*. In: *Aneks 50*
- Spinoza, Baruch de, 1977 (1. Auflage 1871): *Abhandlung über die Verbesserung des
Verstandes*. In: *Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke in sieben Bänden, Band 5*.
Herausgabe, Übersetzung, Anmerkung und Register von Carl Gebhardt. Ham-
burg
- Staniszkis, Jadwiga, 1988: *Stabilizacja bez uprawomocnienia*. In: *Andzey Rychard
und Antoni Sulek (Hg.): Legitimacja, Klasyczne Teorie i Polskie Doswiadczenia*.
Warschau
- Steiner, Georg, 1974: *Exterritorial*. Schriften zur Literatur und Sprachrevolution.
Frankfurt/Main

- Stouffer, Samuel S., o.J.: Methods of Research used by American Behavioural Scientists. In: The Voice of America Forum Lecture
- Szacki, Jerzy, 1990: A revival of liberalism in Poland? In: Social Research 57 (2)
- Toulmin, Stephen, 1990: Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity, New York
- Touraine, Alain, Michel Wieviorka, François Dubet, 1987: The Workers' Movement. Übersetzt von Ian Patterson. Cambridge University Press
- Weber, Max, 1948: From Max Weber, ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills. London. Routledge & Kegan Paul
- ders., 1976: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie. 5. revidierte Auflage mit textkritischen Erläuterungen von Johannes Winckelmann. Tübingen
- Williams, Raymond, 1975: The Country and the City. St. Albans
- Wittgenstein, Ludwig, 1984: Tractatus logico philosophicus. Werkausgabe Band 1. Frankfurt/Main.
- Wolff, Kurt H., 1991: Survival and Sociology. New Brunswick
- Young, Donald R., o.J.: Behavioural Science. Application in the Professions. The Voice of America Forum Lecture



Das Argument

Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften

Herausgegeben von Frigga Haug und Wolfgang Fritz Haug

Redaktion: Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Alexander Honold,
Peter Jehle, Thomas Laugstien, Nora Räthzel, Jan Rehmann,
Jo Rodejohann, Thomas Weber

Autonome Frauenredaktion: Hanna Behrend, Frigga Haug, Kornelia
Hauser, Jutta Held, Mechthild Jansen, Barbara Ketelhut, Annette
Kuhn, Elisabeth List, Herta Nagl-Docekal, Herlinde Pauer-Studer,
Birgit Rommelspacher, Brigitte Sellach, Dorothee Sölle u.a.

Internationaler Beirat: Cynthia Cockburn, Sandra Harding, Nancy
Hartsock, Hilary Rose, Dorothy Smith, Janna Thompson u.a.

Im Argument geschrieben unter anderen: Étienne Balibar, Volker
Braun, Elke Erb, Zygmunt Bauman, Günter Grass, Stuart Hall, Klaus
Holzkamp, Elfriede Jelinek, Helga Königsdorf, Ingrid Kurz-Scherf,
George Labica, Marge Piercy, Ruth Rehmann, Erich Wulff

»Wer Talent nicht schätzt, weil er selber nur Charakter
hat, wirft dem Argument vor, seine ewige Jugend beruhe
auf Wendigkeit. In ökonomisch lausigen Zeiten für eine
kritische sozialwissenschaftliche Zeitschrift ist das aber
vielleicht sogar ein Verdienst. Man soll das Blatt mit
seinen changierenden, aber immer linken Positionen
lesen, nicht daran glauben.« *Konkret*

Jährlich erscheinen 6 Hefte.

Jahresbezugspreis 72 DM / 636 ÖS / 72 SF

Für Studierende 57 DM / 503 ÖS / 57 SF

Einzelheft 14 DM / 106 ÖS / 15 SF

Studierende 11 DM / 84 ÖS / 12 SF

Zu beziehen über den Buchhandel,
Studentenpresse

und direkt vom Verlag.


Hamburg · Berlin

Rentzelstraße 1
20146 Hamburg

Tel. 040 45 36 80 · Fax 040 44 51 89

...ichten der Postmoderne

...heit, mit der Postmoderne seien alle Sicherheiten über Bord gegangen und alle Prinzipien, nach denen im Westen gelebt wurde, in die Krise geraten. Bauman untersucht die philosophischen, soziologischen und politischen Wurzeln der Postmoderne, diskutiert die Rolle der Intellektuellen in einer Welt schwindender Selbstverständlichkeiten und analysiert den Zusammenbruch der kommunistischen Staaten als die endgültige Niederlage der modernen Ambitionen, eine perfekte Gesellschaft zu schaffen. Nicht nur der Kommunismus, auch der Liberalismus hat im Osten verloren, der nun vor der Aufgabe steht, Demokratie und Marktwirtschaft in einem postmodernen Zeitalter neu zu erfinden.

Das Buch schließt mit einem ausführlichen Interview, in dem Bauman seinen intellektuellen Werdegang schildert, u.a. den Einfluß, den Autoren wie Gramsci und Lévi-Strauss auf sein Denken hatten.

► Nur wenige Soziologen haben die Frage der Postmoderne mit der gleichen Phantasie und visionären Kraft behandelt, die Bauman entfalten kann. Dieses Buch steuert einen vorsichtigen Kurs zwischen der willigen Abwehr und der gedankenlosen Übernahme

...der Postmoderne.« Barry Smart, *Academy of Management Review*

Argumente

Ne

ISBN 3-88619-239-3

DM/225 OS/30.00 SF