

Seminarmaterialien 27

Über sozialwissenschaftliche Konsequenzen einiger philosophischer Parabeln.

© Jürgen Ritsert

Frankfurt/M 2016

Parabeln und Schlüsselmetaphern.

Der klassischen griechischen Sprache zufolge geht es bei Parabeln ganz allgemein darum, etwas neben anderes etwas anderes zu stellen oder mit anderem zu vergleichen. Von daher versteht sich unter einer Parabel auch ein *Gleichnis*. Parabeln als Gleichnisse spielen in religiösen Texten oder als Fabeln in der Literaturgeschichte eine bedeutende Rolle. Gleichnisse liefern ein *Sinnbild* für eine komplexe, unübersichtliche Situation und sollen zugleich erste Anstöße für profunderes Nachdenken und vernünftige, oftmals moralische Handlungen liefern. Aesops (620-564 v.u.Z.) Fabeln wie etwa die vom Fuchs, dem die Trauben zu hoch hängen und der der kessen Maus nach vergeblichen Sprungversuchen hochmütig erklärt, die Trauben seien eh zu sauer für ihn, liefern ein Paradebeispiel dafür. Aesops kurzes Gedicht verkörpert ein Lehrstück für die Strategie der Rationalisierung von Misserfolgen, wie wir sie alle drauf haben. Parabeln als Kegelschnitte stellen hingegen ein klassisches, ebenfalls bis in die griechische Antike zurückreichendes Thema der Geometrie dar. Schließlich befasst sich nicht zuletzt auch die Lehre von der Ballistik mit Parabeln. Sie behandelt – vom Militär und seinen Kanonen abgesehen – so lebenswichtige Fragen wie die, wann sich die Flugkurve eines normalen Fußballes bei einer Fluggeschwindigkeit von 110 km/h (oder so) nach einem Schuss aus 35 Metern in das Tor absenken wird – oder nicht. Die Flugkurve des Balles beschreibt eine Parabel, die – anders als bei Schnitten durch einen Doppelkegel – nach unten so offen ist wie der zunächst in die Höhe schießende Wasserstrahl aus einem Zierbrunnen. Wir alle denken gewiss mit grenzenlosen Freuden an derartige Informationen aus dem gymnasialen Geometrieunterricht zurück. Hier geht es jedoch nur um Parabeln als Gleichnisse, die Komplexes bildhaft, eindringlich und mit Lerneffekten verdeutlichen sollen. Damit ähneln sie ein gutes Stück weit den *Analogien*. Schon wieder ein altes griechisches Wort, das in allgemeiner Hinsicht ein bestimmtes *Verhältnis* mindestens zweier Momente bezeichnet. Das Lehrreiche einer Analogie – und darin ähneln sie dem Gleichnis – besteht darin, dass klarere Einsichten in die Form und/oder den Inhalt eines Bereiches, die vorliegen, sich auf einen anderen Bereich übertragen lassen und danach bessere Einsicht in dessen bislang unübersichtliche Verfassung erlauben. Die Wasserströme der mathematischen Hydromechanik, zuvor schon der Blutkreislauf bilden den Vorbildbereich für die nationalökonomische Lehre von

den in einander entgegengesetzter Richtung verlaufenden Geld- und Güterströmen im Nachbildbereich. Den Blutkreislauf hatte ein arabischer Arzt schon im 13. Jh. entdeckt. William Harvey (1578-1657) liefert jedoch die erste exakte Beschreibung der Blutzirkulation in Europa. Dass der elektrische Energiefluss „Strom“ genannt wird, ist also kein Zufall. Die Hydromechanik stellt zudem das mathematische Instrumentarium für die Untersuchung all dieser an sich so verschiedenartigen Strömungsphänomene zur Verfügung. Fluss und Strom stellen zugleich *Metaphern* dar. Dann erweist sich womöglich die Abwehr des „FSV Sense Derbfuss“ metaphorisch als so *bärenstark*, dass sich die Gegner „daran die Zähne ausbeißen.“ Nach meiner an Argumente des Philosophen Edmund Husserl orientierten Meinung gibt es keine metaphernfreien Theorien, selbst nicht in der Physik.¹ In der Soziologie spricht beispielsweise Max Weber beim Blick auf die Geschichte vom „unendlichen Strom des Weltgeschehens.“ In der Soziologie des 19. sowie des beginnenden 20. Jhs. spielten insbesondere Organismusanalogien eine zentrale Rolle. Diese elementaren Zusammenhänge zwischen Parabel, Analogie und Metapher sind mitzudenken, wenn wir uns mit Gleichnissen als klassischen Lehrstücken in der europäischen Philosophiegeschichte beschäftigen. Es handelt sich um Lehrstücke, deren Grundbegriffe und Grundgedanken oftmals noch in modernsten Theorien der Sozialwissenschaften aufgehoben sind oder sich mit diesen lehrreich in Verbindung bringen lassen.

Um diese Verbindungslinien deutlich zu machen, sind Darstellung und Kommentar der folgenden Parabeln für das kommende und das nächste Semester zumindest geplant.

¹ Diesen Eindruck sehe ich als physikalischer Laie durch solche glänzenden Bücher wie das von Kumar bestätigt, das m. E. zeigt, wie sehr selbst mathematisch extrem komplizierte Zusammenhänge immer auch von Bildern durchzogen sind. M. Kumar: Quantum. Einstein, Bohr and the great Debate about the Nature of Reality, Toronto/Ontario 2009. „Spin“ oder „Quantensprung“ sind bei aller Komplexität der damit verbundenen mathematischen Sprache bestimmt keine völlig metaphernfreien Begriffe.

Die ausgewählten Parabeln

- Exempel 1: Platons Höhlengleichnis und die Ideologiekritik.
Seite: 5-20.
- Exempel 2: Zwei Parabeln zur Okkupationstheorie des Eigentums.
(Filmer und Rousseau).
Seite: 21-32.
- Exempel 3: Der Einzelne im Naturzustand und sein Eigentum – Locke
Smith und der Urmensch als pfiffiger Kapitalbildner.
Seite: 33-43.
- Exempel 4: Bernard de Mandeville und die fleißigen Bienen.
Seite: 45-51.
- Exempel 5: Über Robinsonaden in der Tausch- und Geldtheorie
Seite: 53-65.
- Exempel 6: Weitsichtige Dämonen und das Problem der sozialen
Gesetzmäßigkeiten (Descartes und Laplace).
Seite: 67-79.
- Exempel 7: Étienne Bonnot de Condillac und die Marmorstatue des
Datenpositivismus.
Seite: 81-93.
- Exempel 8: Macht und Herrschaft im Rückblick auf die Parabel von Herr und
Knecht bei G. W. Leibniz.
Seite: 95-101.
- Exempel 9: Der Standpunkt Gottes: Idealismus, Konstruktivismus und
Materialismus.
Seite: 103-116.
- Siglenverzeichnis: S. 117-118.
- Literaturverzeichnis: S. 119-121.

Exempel 1: *Platons Höhlengleichnis und die Ideologiekritik.*²

Die Idee der Idee.

Wir haben gelegentlich eine Idee. Da fällt uns unter Umständen etwas Besonderes ein. Es geht uns ein Licht auf. Es kann sich um eine verrückte, es kann sich um eine vorbildliche Idee handeln. So oder so spielt sich das im Kopf, auf der Subjektseite ab. Wenn wir eine Idee haben, die tatsächlich zum Vorbild wird, dann heißt das auch, sie liefere ein *Paradigma*, ein Paradebeispiel für Nachahmer und Nachahmungen. Zum Vorbild werden nicht zuletzt auch reine Gedankengebilde, auch idealisierte, also solche, denen nichts in der Realität entspricht oder entsprechen kann. Die Quadratur des Kreises kann man sich als gelungene mathematische Operation *denken*, soweit ich weiß, ist sie jedoch nicht einmal mit einem Rechencomputer in problemloser Form durchführbar. Aber auch die Natur draußen kann Vorbilder liefern, um deren Nachahmung sich z.B. Technologien bemühen. Es kommt dabei gar nicht so selten vor, dass eine technisch noch so perfekte Kopie an das natürliche Ideal nicht annähernd heranreicht. In der Strömungslehre – etwa mit ihrer Blickrichtung auf Fischkörper – geht es um solche Dinge. Etwas von uns an sich Unabhängiges wird zum Paradigma. Etwas von unserem Denken und Handeln Unabhängiges, *die Idee*, wird auch bei Platon zum Vorbild. Damit findet sich „die Idee“ auf der Objektseite wieder. Aber um welche Art Objekt handelt es sich? Ursprünglich hatte der Begriff *idea* im Griechischen doch etwas mit dem Hinschauen und dem Erkennen von Gestalten (Erscheinungsformen) zu tun. Aber nach Platon können wir die Ideenwelt gerade *nicht* mit unseren Sinnen erfahren. Sie ist nur dem reinen Denken, der Vernunft zugänglich. Ideen sind dem vernünftigen Denken aber zugleich als Grundbestimmungen und erstrebenswerte Vorbilder alles Daseienden *vorgegeben*. Sie gehören also zum perfekten Sein unabhängig von uns. Sie existieren ewig und unveränderlich und weisen zudem eine normative Dimension auf. Denn sie bedeuten ein vollkommenes Vorbild für alle mehr oder minder zulänglichen oder unzulänglichen Abbilder davon. Im Latein entspricht *forma* dem griechischen Wort *idea*. „Forma“ bedeutet zunächst ebenfalls die Figur oder Gestalt. Später dann, insbesondere bei Kant, liegt die Form jedoch auf der Subjektseite. Sie wird zu einer Anschauungsform und/oder zu einer logischen Kategorie, mit deren Hilfe wir die Mannigfaltigkeit unserer sinnlichen Eindrücke und raum-zeitlich vorgeformten Anschauungen – etwa mit Hilfe der Kategorie der Kausalität – formieren, auf eine bestimmte Weise zusammenfassen (synthetisieren). Doch wir Alltagsmenschen denken weiterhin auch an Formen als Muster, als Gestalt, als eine bestimmte Anordnung einer Menge von Elementen in der Welt und/oder von Symbolen oder Aussagen. Die Anordnung weltlicher

² Der Text folgt eingangs der Ausarbeitung über „Subjekt und Objekt“ auf der Home-Page.

Elemente kann zufällig, sie kann wesentlich sein, also einen ganz bestimmten Typus von Phänomenen verkörpern, die nur durch diese Wesensbestimmungen das sind, was sie sind. Bei Platon gehören Ideen also zu jenem ganz eigentümlichen Bereich der Idealwelt. Sie bilden ein perfektes Grundmuster wesentlicher und allgemeiner Eigenschaften einer Gattung, zu der eine Menge bestimmter (weniger vollkommener) empirisch feststellbarer Exemplare der einen oder anderen Art gehört. Wenn wir nun, wie Platon lehrt, diese Ideale niemals hinlänglich mit unseren 5 Sinnen erfassen können, dann stellt sich eine naheliegende Frage: Wie können wir überhaupt etwas *erfahrungsunabhängig* (*a priori*) über diese wahre Welt des Ansichseienden herausfinden? Vom Problem der *methexis*, d.h.: vom Problem der Teilhabe der einzelnen Exemplare an ihrer jeweiligen und allgemeinen Idee abgesehen, findet sich eine viel kommentierte Antwort auf die Frage nach einer erfahrungsunabhängigen Einsicht in die Ideenwelt in Platons Dialog >Menon<. Dort wird das Erkennen der Ideen als seelisches Wiedererkennen (*anamnesis*) beschrieben. Sokrates, der Gesprächsführer der platonischen Dialoge führt seinem Gesprächspartner Menon zur Demonstration des Wiedererkennungsvermögens aufgrund von Seelenwanderungen ein Experiment mit einem Sklaven vor. Die Formen sollen sich als zur Grundausrüstung *a priori* der Seele des Menschen gehörig nachweisen lassen. Er bringt den Sklaven durch die Art seiner Gesprächsführung bis zum Punkt, an dem dieser gar nichts mehr von seinen bei ihm vorhandenen Kenntnissen über ein von Sokrates in den Sand gemaltes geometrisches Gebilde mobilisieren kann und dann nicht mehr weiter weiß. Durch Weiterfragen über diesen Punkt hinaus, gräbt Sokrates bei dem Sklaven Wissensbestände aus, über deren Vorhandensein dieser selbst höchst erstaunt ist. Nun richtet er das Wort an Menon:

Sokrates: Wenn er sie (= diese Wissensinhalte – J.R.) aber in diesem Leben (= *empirisch* durch Lernen; *a posteriori* – J.R.) nicht erlangt hat und daher nicht wusste: So hat er sie offenbar in einer anderen Zeit gehabt und gelernt.

Menon: Offenbar.

Sokrates: Ist nun nicht dieses die Zeit, wo er kein Mensch war?

Menon; Offenbar.³

Also muss eine Art Anamnese, ein Wiedererkennen im Spiel sein und es sieht so aus, als wohnten uns sterblichen Menschen die Ideen als reine seelische Formen inne. Denn nach Platon hat die unsterbliche Seele eines jeden Menschen, die „oftmals geboren“, reinkarniert wird, alles auf Erden oder in der Unterwelt, vor allem aber die reinen Ideen schon einmal erfahren. Deswegen ist eine erfahrungsunabhängige Erkenntnis *a priori*, welche die Erfahrungen dennoch erweitert, möglich – wie der Sklave zu seinem eigenen Erstaunen feststellt. Wie im >Menon< hat

³³ Platon: Sämtliche Werke, Band 2, Reinbek bei Hamburg 1957, S. 27. Insgesamt stellt das vorliegende Skript darauf ab, Materialien aus zahlreichen Lehrveranstaltungen zu revidieren, etwas umzugruppieren und etwas anders zu interpretieren, um nicht in die Starre des Vorlesens des immer gleichen Textes zu verfallen. So etwas soll es einem hartnäckigen Gerücht zufolge immer noch geben.

Platon die meisten seiner philosophischen Schriften als Dialoge abgefasst, worin Sokrates immer wieder als Gesprächspartner auftritt. Dieser irritiert seine Adressaten nicht nur durch hartnäckiges Nachfragen in Opposition zu ihren Positionen (Behauptungen), sondern auch dadurch, dass er Annahmen, die ihnen selbstverständlich erscheinen, immer weiter in Frage stellt. Insoweit sie sich auf die gemeinsame Gesprächsführung durch Argument und Gegenargument, Rede und Widerrede einlassen, kommen sie meistens einigermaßen erschüttert aus einem Gespräch heraus, bei dem der letztendliche Konsens gar nicht unbedingt das Resultat sein muss. In Dialogform ist auch Platons zentrale politische Schrift über den Stadtstaat (*polis*) abgefasst. An einer Stelle, die eine Diskussion über Bildung und Unbildung fortsetzt, erläutert Platon einige elementare Thesen seiner Ideenlehre mit Hilfe eines berühmten Gleichnisses. Es ist das

Das Höhlengleichnis.

(Politeia. Siebentes Buch in der Rohwoltausgabe 514 a - 518.).

Man stelle sich eine Menge von Menschen vor, die in einer höhlenartigen Wohnung im Berg hausen. Ihre einzige Verbindung zur Oberwelt besteht darin, dass die Höhle einen Zugang aufweist, der so breit ist wie die gesamte Unterwelt der Höhlenbewohner. Durch diesen Zugang fällt das Tageslicht der Sonne. Die Insassen befinden sich in einer ausgesprochen unangenehmen Lage: Nach Platons Verdikt liegen sie nämlich seit ihrer Kindheit in Fesseln. Am Hals und an den Beinen fest angekettet, können sie sich nicht von ihrem Platz fortbewegen. Außerdem sind sie auf die Weise gefesselt, dass sie nur nach vorne auf die Wand der Höhle, nicht jedoch in Richtung des Eingangs blicken können. Auch können sie ihren Kopf nicht nach hinten drehen. In der Höhle selbst gibt es ebenfalls eine Lichtquelle. Hinter dem Rücken der Gefangenen, auf einem höheren Teil der Höhle, brennt ein Feuer. Zwischen den Gefesselten und der Feuerstelle wiederum gibt es eine Mauer von der Art der „Schranken, welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststücke zeigen.“ Damit ist die Inszenierung abgeschlossen; die Aktion kann beginnen: Hinter der Mauer gehen Menschen auf und ab, die Gefäße, Bildsäulen sowie steinerne oder hölzerne Bilder tragen, welche über den Rand der Mauer hinausragen. Die Träger selbst sind nicht zu erkennen. Sokrates Gesprächspartner Glaukon merkt mit Recht an, dass es sich um ein höchst verwunderliches Gleichnis und um gar wunderliche Gefangene handelt. Die Antwort des Sokrates lautet: Ihre Situation ist der unseren sehr ähnlich! Es liegt auf der Hand: Was können die an ihren Platz gefesselten Höhlenmenschen von sich und voneinander anderes zu sehen bekommen als die Schatten, welche das Feuer auf die ihnen gegenüberliegende Höhlenwand wirft? Mit den Augen können sie mithin nichts als *phainomena*, Schattenbilder erkennen! Das gilt natürlich auch für sämtliche Gegenstände, die hinter der Mauer vorbeigetragen werden, insoweit sie diese überragen. Angenommen, die angeketteten Personen wären der Sprache mächtig und dürften miteinander reden. Sie würden sich irgendwelche Namen und Begriffe ausdenken, um die Schatten an der Wand

als Gegenstände zu markieren. Angenommen zu all dem, es gäbe einen ausreichenden Widerhall in der Höhle und die Leute, die hinter ihrem Rücken und entlang der Mauer spazieren, redeten miteinander. Dann würden die Gefangenen selbstverständlich annehmen, es seien die Schatten an der Wand, die da sprechen. Mit einem Wort: Die Höhlenbewohner müssen zwangsläufig die Vorgänge an der Wand für das wahre (tatsächliche; objektive, d.h.: von ihren Sinnen unabhängige) Geschehen an sich, die Schattenbilder für wirkliche Sachverhalte, gleichsam für die Sache selbst (Substanz) halten. Was ihren Sinnen, vor allem dem Gesichtssinn *erscheint*, gilt ihnen unvermittelt als das *Wesen* der Welt. Diese Selbsttäuschung, diesen trügerischen *Schein*, teilen wir nach Platon als Alltagsmenschen mit den gefesselten Insassen der Höhle! Platon hat an anderen Stellen seines Werkes zwar zu erkennen gegeben, dass die Phänomene, wie sie unseren Sinne *erscheinen* nicht immer und einfach *gleich* einer reinen Sinnestäuschung, also nicht schlechthin gleich dem Schein als Illusion sind. Es kann im praktischen Leben völlig ausreichend sein, sich auf seine fünf oder sechs Sinne zu verlassen, um irgendein Ziel zu erreichen. Aber für die Einsicht in das wahre Sein und die wesentlichen Merkmale des Daseienden reichen unsere Sinne nicht aus. Wir müssen irgendwie aus der Höhle heraus! Angenommen nun, die Höhlenbewohner würden von ihren Fesseln befreit. Das hätte zugleich eine Befreiung von ihrer Unkenntnis zur Folge. Der Schein, der in der Art und Weise steckt, wie ihnen die Dinge präsent sind, wie sie ihnen erscheinen, würde kritisch abgetragen. Wenn die Gefangenen also ihren Kopf umdrehen, dann würde ihnen allerdings das völlig ungewohnte Licht der Sonne zunächst ebenfalls den Blick verstellen. Sie wären geblendet. Wenn ihnen jemand sagte, dass sie das, was im Licht vor sich geht, das wirkliche Geschehen darstellt und dem wahren Sein viel näher ist als ihre alten nichtigen Sinneseindrücke, wären sie äußerst verwirrt. Ihr Alltagswissen und Alltagsverständnis wäre erschüttert, und die Tendenz wäre bei ihnen trotz allem sehr stark, an den gewohnten Deutungen festzuhalten. Müssten sie gar in das Licht der Sonne außerhalb der Höhle treten, dann würden ihnen die Augen schmerzen. Sie würden womöglich zurück in die Höhle flüchten, um wieder die gewohnten Eindrücke zu empfangen. Diese verbürgen nach ihrem Empfinden viel größere Gewissheiten als der schmerzhaft Blick in das Sonnenlicht. Einer von ihnen werde nun trotzdem mit Gewalt durch den steilen Aufgang geschleppt und an das Licht der Sonne gezerrt. Die Sonne blendet ihn und sein Eindruck verstärkt sich, dass ihm irgendwelche bildungsbeflissene Schlaumeier etwas vom wahren Sein der Dinge vormachen wollen, das man gar nicht sehen kann. Es bedarf also längerer Gewöhnung, gewissermaßen der Bildung, um das wahre Geschehen in der Oberwelt einzusehen: „Und zuerst würde er die Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der andern Dinge im Wasser, und dann erst sie selbst. Und ebenso, was am Himmel ist und den Himmel selbst würde er am liebsten in der Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehen, als bei Tage in die Sonne und ihr Licht“. Nach einer Phase der Eingewöhnung würde der ehemalige Gefangene dann doch die Sonne selbst erblicken können. Es geht ihm ein Licht auf. Denn er wird schließlich einsehen können, dass sie es ist, die alles auf Erden

erhellte. Dann wird er auch das Los seiner Mitgefangenen bedauern und sich selbst als weitsichtiger preisen, als sie es sind. Ihre Versuche, die Gesetzmäßigkeiten der reinen Schattenwelt zu begreifen, führen für ihn nur zu einer oberflächlichen Wissenschaft. Denn, was sie herausfinden, vermag der befreite Höhleninsasse nicht als Ausdruck wahrhafter Erkenntnis zu akzeptieren, womit er sich zufrieden geben könnte. Müsste er wieder zu seinen Leidensgenossen herab steigen, um dann vielleicht mit den anderen in der Begutachtung der Schattenbilder zu wetteifern, so würden sie ihn nicht besonders ernst nehmen und behaupten, er habe sich außerhalb der Höhle die Augen verdorben. Vermutlich würden sie ihn sogar als gefährlichen Abweichler verfolgen. Doch sein Aufstieg aus der Höhle zum Licht der Sonne liefert eine Metapher für jenen Typus der Erkenntnis, welcher nach Platon tatsächlich die allgemeinsten Grundlagen allen Seins erreicht. Man soll sich „das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge ... als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntnis“ klar machen. Die obersten Dinge, das sind die *Ideen*. Es sind die Ideen als vollkommene und unvergängliche Urbilder von konkret Seiendem. Sie können nur durch das reine Denken, nicht durch sinnliche Beobachtung von Schattenbildern eingesehen werden. Das reine Denken verlangt den Aufstieg aus der Höhle hin zum Sonnenlicht. Wie gesagt; Das heißt für Platon nicht, Ideen seien Gedankengebilde, reine Produkte oder Konstrukte des Denkens, obwohl er ihre Eigenheiten an den allgemeinen Bestimmungen von Klassifikationen, also im Rahmen der Ordnung von Begriffen nach Arten, Oberarten am Niveau der obersten Gattungsbegriffen abliest. Doch die Frage ist dann; Was sind beispielsweise die gemeinsamen und vollkommenen Wesensmerkmale all jener einzelnen Handlungen, welche das Prädikat (moralisch) „gut“ verdienen? Daher verlangt er von der Vernunft, sie müsse „bis zum Aufhören aller Voraussetzung, an den Anfang von allem“ gelangen, diesen Anfang ergreifen, „und so wiederum, sich an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende“ hinabsteigen, „ohne sich überall irgend etwas sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen,“ gelangen.

Wesen, Erscheinung und Schein.

Dem Höhlengleichnis zufolge erhält man über die Sinneseindrücke als empirische Erfahrungen und Eindrücke (*a posteriori*) keinen Zugang zu den Ideen als Wesensbestimmungen, die ein perfektes Muster, ein an sich seiendes und ewiges Prinzip der vorbildlichen Ordnung einer Menge von Elementen darstellen. Demnach ist eine Erkenntnis *a priori* nur durch reines Denken möglich. Bei Platon heißt die Welt der sinnlichen Wahrnehmungen, der Meinungen, der Alltagserfahrungen und -rezepte *doxa*. Paradox ist etwas der Alltagsmeinung Widersprechendes. „Doxa“ bedeutet aber auch den *Schein*. Heißt das, die alltagsweltlichen Erfahrungen seien allesamt bloße *Illusionen*? Ich denke: Nicht schlechthin. Folgende Dialogpassage aus dem >Menon< kann das belegen:

Sokrates: Wenn einer, der den Weg nach Larissa weiß, oder wohin du sonst willst, vorangeht und die andern führt, wird er sie nicht richtig und gut führen?

Menon: Gewiss.

Sokrates: Wie aber, wenn einer nur eine richtige Vorstellung davon hätte, welches der Weg wäre, ohne ihn jedoch gegangen zu sein oder ihn eigentlich zu wissen, wird nicht dennoch auch der richtig führen?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Und solange er nur eine richtige Vorstellung hat von dem, wovon der andere Erkenntnis so wird er kein schlechterer Führer sein, er, der nur richtig vorstellt als jener Wissende?

Menon: Freilich nicht.

Sokrates: Vorstellung also ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahre Einsicht. (Menon 97b,c).

Jemand kann über ausreichend durch seine Erfahrungen gestützte und durchaus taugliche Kenntnisse über einen Weg zum Ziel verfügen. Sein praktisch erprobtes und bislang noch nicht auf wirklich störende Weise problematisiertes Wissen reicht für seine Zielsetzung völlig aus. Er erweist sich als durchaus verlässlicher Wanderführer nach Larissa in Thessalien. Alltagswissen (*doxa*) mit dieser Qualität setzt sich also *nicht* schlechthin aus bloßen Illusionen zusammen, selbst wenn es an sich stets durch irgendwelche irritierende Erfahrungen im Kern erschüttert werden kann. Was dem Einzelnen als nützlich, brauchbar und vorfindlich *erscheint*, ist also nicht automatisch gleich dem bloßen *Schein* oder dem Trug, den er erliegt oder evtl. verbreitet. Doch derjenige, welcher den Weg zu einem Ziel *a priori*, mithin ohne auf irgendwelche praktische Versuche samt Irrtümern zurückzugreifen zu müssen, dennoch haargenau anzugeben vermag, der verfügt über einen erschütterungsfesten Bestand an *reinem* Wissen, den Platon *episteme* nennt. Fazit; Allein das reine Denken *a priori* eröffnet den Zugang zu den Ideen, die *Wesensbestimmungen* all jener Elemente darstellen, welche zu dem durch diese Wesensmerkmale rein und vorbildlich geformten Typus der jedoch nie vollkommenen Einzelheiten gehören.

Die Diskussionen über das angemessene Verhältnis von *Wesen*, *Erscheinung* (*phainomenon*) und *Schein* durchziehen seitdem die Geschichte teilweise äußerst kontroverser Diskussionen in der abendländischen Metaphysik – und nicht nur da. Man erinnere sich nur der Unterscheidung zwischen *phainomena* (Erscheinungen in den Sinnen) und *noumena* (Dingen an sich) bei Immanuel Kant. Dialektik bestimmt dieser zudem als *Logik des notwendigen Scheins*. Die Kategorien *Wesen*, *Erscheinung* und *Schein* spielen eine mindestens so entscheidende Rolle bei Hegel, der dem dialektischen Denken eine weitaus gewichtigere und entschieden positivere Rolle beimisst als die einer Logik des bloßen, wenn auch unvermeidlichen Scheins. Von besonderer Bedeutung für dieses Thema ist der zweite Hauptteil von Hegels in seiner >Wissenschaft der Logik<, der als „Wesenslogik“ bezeichnet wird. Was versteht er unter dem *Wesen*?

Das Wesen

Es gibt viele, äußerst komplizierte Passagen in Hegels Werk, in denen der Unterschied und/oder der Gegensatz zwischen *Wesen* und *Erscheinung* erläutert werden. Einen alles andere als unwesentlichen, die Geschichte der abendländischen Philosophie durchziehenden Aspekt des Wesensbegriffes hebt er z.B. mit der folgenden Kurzdefinition in seiner >Logischen Propädeutik< hervor: Das „Wesen verhält sich als Inneres zu sich als Äußerem, das nur die Darstellung des Inneren ist“ (WW 4; 20). Auf Anheißer einsichtig dürfte diese Äußerung gewiss nicht sein. Daher ein kurzer

Kommentar:

Was heißt es, dass das Wesen etwas „Inneres“ darstellt? Eine der klassischen Übersetzungen lautet: Das Wesen ist eine *Substanz* (das „Unbedingte“/ebd.), die etwas Anderem *zugrunde liegt*. Sie liegt einer bunten Mannigfaltigkeit von *Erscheinungen* zugrunde. Erscheinungen verkörpern das „Äußere“ (s.o.). Im Einklang mit der Terminologie Platons werden diese Äußerungen auch als *phainomena* (Phänomene) bezeichnet. Phänomene wiederum stellen in allgemeinsten Hinsicht etwas Sinnfälliges dar. Sie umfassen mithin das, was unseren Empfindungen, Wahrnehmungen, Beobachtungen unmittelbar zugänglich ist, (in) unseren Sinnen erscheint. So garantieren die Worte und Sätze etwa, die an der Oberfläche einer aktuellen Rede (Performanz) vernehmbar werden, normalerweise keinen direkten Zugriff auf die oftmals gar nicht bewussten Kompetenzen, die den grammatisch-syntaktischen *Grund* der manifesten Äußerung darstellen. So gesehen zielt Hegels Wesensbegriff (neben manch anderem) auf etwas, das nicht *unmittelbar* sinnfällig und dennoch von *grundlegender* Bedeutung für das Erscheinen der mannigfaltigen Eindrücke ist. Beispiele dafür liefern z.B. auch das Verhältnis von Basis und Überbau bei Marx, die erwähnte Beziehung zwischen Kompetenz und Performanz als Grundgedanke der Grammatiktheorie in ihrer Version von Noam Chomsky, die Unterscheidung zwischen Kultur und Struktur bei Kulturanthropologen usw. und noch ziemlich lange fort. Entscheidend ist jedoch, dass man sich „das Wesen“ bei Hegel als „Substanz“ nicht so vorstellen darf, als bedeute es seinem wesentlichen Inhalt nach eine „ruhende Sichselbstgleichheit“ als „Einheit der Materie“ (ebd.) –, wobei „ruhende Sichselbstgleichheit“ fälschlich als *unbewegte*, in sich selbst ruhenden Grundlage gelesen werden könnte.⁴ Eine solche fixierte Instanz stellt „das Wesen“ bei Hegel gerade *nicht* dar! „Das Wesen“ ist vielmehr *Prozess* – er sagt: „Bewegung“ – und damit grundsätzlich dynamisch! Es handelt sich letztendlich um Selbstbewegung. Das Wesen ist Subjekt. Natürlich drängt sich sofort die Frage auf, wie sich der dynamische Wesensgrund wohl zu den einzelnen Erscheinungen verhalte? Hegels Antworten auf diese Frage führen immer wieder an die Wegegabelung zweier möglicher Deutungspfade für den gesamten Gang seiner Argumentation. Er sagt: „Das Wesen und sein Dasein sind ...

⁴ Das klassische Beispiel für diese Vorstellung liefert natürlich Aristoteles' „unbewegter Beweger“ (theos). Er liegt allen Bewegungen zugrunde, deren letzter, seinerseits unbewegter und unbedingter Anstoßgrund er darstellt.

dasselbe. Jenes (das Wesen – J.R.) verhält sich als Inneres zu sich als Äußerem, das nur die Darstellung des Inneren ist“ (ebd.). Insofern entspricht ihm die „Form als ... Einheit der Gegensätze“ (ebd.). Zweifellos Hegels erklärten Absichten und dem Grundzug seiner gesamten Philosophie entsprechend, ist dies wohl so gemeint: 1.) Der absolute Geist (die absolute Idee, also letztendlich Gott) als *die* Grundbestimmung überhaupt liegt nicht nur allen Erscheinungen zugrunde, sondern in einem langen Arbeitsprozess begreift dieses Übersubjekt alles gleichsam ihm dem Anschein nach entfremdet Entgegenstehende („Unterschiede“ und „Gegensätze“) letztlich als Bestimmungen *seiner selbst* (absoluter Begriff). Insofern verhält sich das Wesen als Inneres *zu sich selbst* nicht nur *in* allem Äußeren, sondern als Inbegriff des Äußeren. Insofern stellen alle Erscheinungen nur konkrete „Darstellungen des Inneren“ selbst dar. Insofern erweist das Wesen sich nach den Prinzipien der Identitätsphilosophie als „Einheit des (scheinbaren – J.R.) Gegensatzes“ (ebd.). An anderer Stelle spricht Hegel analog dazu von der „Einheit Entgegengesetzter“ als *Grund*. Unter diesen Voraussetzungen liest sich z.B. auch das von ihm so gern verwendete Verbum „setzen“ (von lat.: ponere) auch auf die Weise, dass sich das Wesen mit und in allen Erscheinungen selbst zum konkreten Dasein hervorbringt. „Insofern das Tun ein Unterschied des Wesens von sich selbst ist und Dasein oder Bestimmtheit (= Konkretion – J.R.) dadurch hervorgebracht wird, ist das Tun setzen“ (WW 4; 17). Der Wortlaut all dieser Passagen schließt jedoch einen zweiten, latent erkennbaren Deutungspfad nicht vollständig aus. 2.) Etwas kann sich zu sich selbst verhalten, in dem es *in (immanent)* unterschiedenen und/oder gegensätzlichen Bestimmungen *erscheint*, auftritt, ohne dass damit die unterschiedenen und/oder gegensätzlichen Momente ihren Eigensinn, z.B. ihre eigensinnigen Wirkungsmöglichkeiten, ihre Selbständigkeit, ihre einzigartigen Merkmale vollständig verlieren oder aufgeben müssten. Die Einzelheiten wären dann auch nicht in der letzten Instanz, an der Spitze des philosophischen Systems mit dem Wesen *identisch*. In diese Richtung könnte man zum Beispiel die folgende, zunächst einmal völlig unverständlich klingende (gleichwohl für Schüler gedachte!) Aussage Hegels drehen und wenden: „Die *Entgegensetzung*; als Positives und Negatives, worin die Bestimmtheit des einen gesetzt ist nur vermittels der Bestimmtheit eines anderen, von denen zugleich jede ist, insofern die andere ist, aber nur ist, insofern sie nicht die andere ist“ (WW§ 4; 172). Ich mache folgenden Übersetzungsvorschlag: Es gibt eine *Entgegensetzung* (mindestens) zweier Momente. In diesem Fall handelt es sich um zwei Momente mit den einander genau *entgegen gesetzten* Wertigkeiten „Positivität“ (+) und Negativität (–). Das eine ist haargenau (ohne harmonisierenden Schnittbereich!) das, was das andere *nicht* ist. Schwarz ist nicht gleich Weiß. So weit, so ein völlig üblicher Wortlaut für diesen Farbgegensatz. Aber gleichzeitig „ist“ (existiert) das eine Moment, nur weil auch das jeweils andere existiert. Die beiden unauflösbar zusammengehörigen Pole bleiben als Pole gleichwohl durch einen *Gegensatz* getrennt und sind nicht als „an und für sich“ *identisch* zu behandeln. So gedeutet handelt es sich zunächst nur um eine *Polarität*, um die *äußere* Abhängigkeit zweier gegensätzlicher Bestimmungen – wie beim Nordpol und Südpol. Die Wesenslogik geht an

dieser Stelle jedoch einige entscheidende Schritte weiter! (a) „Das Wesen scheint in diese seine Momente“ (WW 6; 36). Das Wesen W „scheint in“, d.h.: erscheint *in* jedem der einzelnen Momente, stellt ein materiales Implikat der einzelnen Erscheinungen E dar. Das Wesen hält also die einzelnen Phänomene nicht nur äußerlich zusammen, sondern stiftet auch ihr inneres Band. (b) Schließlich stellt das Wesen eine „unendliche Rückkehr in sich“ und damit „eine (selbstbezügliche) Bewegung“ dar. Wie immer diese Grundbestimmung auch weiter und konkreter zu qualifizieren sein mag, sie weist erneut darauf hin, dass das Wesen keine statische Substanz darstellt, sondern dynamisch, zudem als *reflexiver* (Hegel: „in sich zurückgehender“) *Prozess* abläuft. „Das“ Wesen ist und bleibt auf jeden Fall Prozess, *Grund* einer selbstbezüglichen Bewegung.

Zwischenbemerkung zum Begriff des Grundes.

Der Begriff des „Grundes“ ist vielschichtig. Manchmal (a) wird *Grund* mit der (den) *Ursache(n)* einer Gegebenheit gleichgesetzt. (Leibniz: *causa efficiens* im Sinne von *Daseinsgrund*). (b) „Grund“ oder „Gründe“ werden etwa im Sinne guter Argumente zur Stützung von Meinungen und Vermutungen herangezogen. Urteile sollen *begründet*, Vermutungen durch *gute Gründe* gestützt werden. (Leibniz: *ratio cognoscendi* als *Erkenntnisgrund*). (c) Der „Grund“ als Handlungsantrieb (reflektiertes Motiv). Habe ich gute Gründe, dies zu tun und jenes zu unterlassen oder nicht? Eine berühmte Streiffrage lautet (d): Sind *Handlungsgründe* gleich Ursachen oder nicht? Etwas kann schließlich auch (e) auf einer wesentlichen Grundlage oder Grundbestimmung – etwa im Sinne einer Basis – aufbauen (s.o.). Vgl. auch A. Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund, Zürich 2007.

Erscheinung

„*Das Wesen muss erscheinen*“ (WW 6; 124; Herv.i.Org./ENZ § 131). Hegel verleiht dieser Bemerkung in seiner >Vorlesung über die Ästhetik< eine viel kommentierte Wendung: „Doch der *Schein* selbst ist dem *Wesen* wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene ...“ (WW 13; 21; Herv. i. Org.).

Kommentar:

Eine Wesensbestimmung, die nicht unmittelbar in Erscheinung tritt, etwa eine Idee der reinen praktischen Vernunft, der nichts, aber auch gar nichts im konkreten Dasein der Besonderheiten und Einzelheiten in der gesellschaftlichen Wirklichkeit entgegenkommt, wäre in der Substanz völlig substanzlos. Das Wesen W muss erscheinen, es muss ins Dasein treten. Es erscheint zum einen als äußeres Band, das die Einzelheiten zusammenschließt. Doch darüber hinaus erscheint das Wesen bzw. der Wesensprozess in den unterschiedenen/gegenseitlichen Momenten. Es ist zugleich ihr inneres Band. Selbst wenn Wesensbestimmungen einer Erscheinung sowie einzelne Erscheinungen E1 ... n einander strikt entgegengesetzt sind, liegt in der Bestimmung E immer zugleich auch ihr Gegenteil W oder Bestimmungen von W (WW 4; 130). So gehen die Wissenschaftssoziologen der

Edinburgher Schule davon aus, „das Interesse“ liege durchweg noch den abstraktesten naturwissenschaftlichen Theorien zugrunde. Es prägt sich jedoch den Theorien selbst und nicht bloß dem Bewusstsein und Unbewusstsein von Theoretikern ein – was immer da genauer unter „Interesse“ zu verstehen ist.⁵ Kein Wunder, dass solche Annahmen analytischen Philosophen höchst verdächtig, wenn nicht widersinnig erscheinen. Es handelt sich für sie nur um den Schein philosophischen Tiefsinns.

Der Schein

Wie bunt der Begriff des „Scheins“ schillert, kann man sich schnell durch einen kurzen Blick auf die Alltagssprache klar machen: So kann etwas den *Anschein* erwecken, es wiese diese und keine anderen Eigenschaften auf. Es bedarf daher des genaueren Hinsehens, der Beobachtung, des Nachdenkens, um dahinter (in Richtung auf das Eigentliche, das Wesen), also der Sache auf den Grund zu kommen. Man fragt sich beispielsweise: Ist das alles so einfach, wie es uns vorkommt? Geht es bloß scheinbar nur so, an sich jedoch ganz anders? Beim bloßen Anschein kommt es uns so vor, als sehe etwas so und nicht anders aus. Wir sind uns jedoch der Eindrücke nicht ganz sicher. Ein Ereignis oder ein Mensch kann auch den „Anschein erwecken, als ob ...“ Manchmal wächst sich der Anschein zur blanken Illusion aus. Dann nehmen wir etwas wahr, das zwar für uns da ist, aber an sich gar nicht vorhanden ist. Wir nehmen es wie im Falle von Vexierbildern als etwas wahr, was es in Wahrheit, seinem Wesen nach gar nicht ist oder gar nicht gibt. Man kann aber letztendlich auch dem Schein als einem reinen Trugbild erliegen oder – umgekehrt – den Schein gezielt als *Täuschung* einsetzen. Rationalisierungen stellen in der psychoanalytischen Theorie eine Art mit formal rationalen Argumenten gut begründeter Selbsttäuschung dar. Am extrem negativen Ende der Bedeutungsskala fällt „Schein“ natürlich mit Lug und Trug zusammen. Hegel setzt sich in seiner >Vorlesung über die Ästhetik< u.a. mit der Ansicht auseinander, eines der Mittel, das die Kunst gebraucht, sei „die *Täuschung* ... Denn das Schöne hat sein Leben in dem *Scheine*“ (WW 13; 17; Herv. i. Org.). So soll es Platon gelehrt haben. Doch das bedeutet nicht, die Kunst erzeuge bewusst Trugbilder. „Schein“ bezieht sich an dieser Stelle weniger auf Täuschung und Illusion, sondern viel eher auf die Fülle konkreter Impressionen und Phantasien, die wir empfangen und/oder in künstlerischer Form widergeben. Dem entspricht die ursprüngliche Bedeutung des altgriechischen Wortes *aesthesis*, das so viel wie „Empfindung“ oder „Wahrnehmung“ bedeutet, also sich auf die Fülle konkreter Sinneseindrücke und nicht – wie heute üblich – primär auf das Kunstschöne bezieht.⁶ Für Hegel stellt sich also die Kunstschönheit „dem *Sinne*, der Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft dar, sie hat ein anderes Gebiet als der Gedanke,

⁵ Vgl. dazu J. Ritsert: Wert. Warum uns etwas lieb und teuer ist, Wiesbaden 2013, Kapitel 7.

⁶ Erst in der Moderne wird die „Ästhetik“ vorwiegend als Lehre vom Kunstschönen verhandelt. Die entscheidenden Anstöße zur Entwicklung der Kunsttheorie zu Beginn der Moderne hat das Werk >Aesthetica< von A. G. Baumgarten (1714-1762) gegeben.

und die Auffassung ihrer Tätigkeit und ihrer Produkte erfordert ein anderes Organ als das wissenschaftliche Denken“ (WW 13; 18). Insofern entwickelt sich Kunst zwar im Bereich der *aesthesis*, der Sinnesempfindungen und des Anschaulichen, im Bereich der Erscheinungen, aber nicht in der Form des *unvermittelten* oder gar passiv empfangenen Eindrucks; denn sie kann nicht zuletzt aktiv *befreiend* wirken. So ist es nach Hegel „gerade die *Freiheit* der Produktion und der Gestaltungen, welche wir in der Kunstschönheit genießen. Wir entfliehen, so scheint es, jeder Fessel der Regel und des Geregeltens; vor der Strenge des Gesetzmäßigen und der finsternen Innerlichkeit des Gedankens suchen wir Beruhigung und Belebung in den Gestalten der Kunst, gegen das Schattenreich der Idee heitere, kräftige Wirklichkeit“ (ebd). Kunst bedeutet daher so etwas wie den spielerischen, gleichwohl geregelten Stilbruch.⁷ Sie erzeugt zwar einen schönen Schein und nimmt dennoch zugleich „den Schein und die Täuschung“ von den Erscheinungen ein Stück weit in Richtung auf eine frei gestaltende oder spielerische Weise hinweg (WW 13; 22).

Kommentar:

Der Begriff der „Täuschung“, worauf sich Hegel an der zitierten Stelle seiner >Ästhetik< bezieht, ist also nicht schlechthin mit Lug, Trug und Ideologie gleichzusetzen. Er hängt eher mit einer Kritik klassischer Verhältnisbestimmung von Wesen und Erscheinung bei Platon zusammen (s.o.). Bei Kant gibt es das Konzept des *notwendigen Scheins*. Dieser entsteht, wenn wir – unvermeidlicher Weise! – über die Grenzen hinaus denken, die uns durch die gleichzeitige Unmöglichkeit gesetzt sind, Einsichten in das Wesen als Welt der „Dinge an sich“ zu erzielen und dennoch so tun, als redeten wir über ein Ansichsein *völlig* unabhängig von unseren Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Aufgrund dessen bewegt sich das Denken nach Kant notwendigerweise in einer Dialektik des notwendigen Scheins. Das ruft sofort den Begriff des „notwendig falschen Bewusstseins“ in der Ideologienlehre von Marx in Erinnerung. „Notwendig“ wird in diesem Falle allerdings oftmals als *kausal* – vor allem aufgrund der jeweiligen Klassenlage – determiniert gedeutet. Was immer vom Determinismus bei dieser Gelegenheit zu halten sein mag (s.u.), Ideologien enthalten das Potential eines kollektiven sich und andere *Hinwegtäuschens* über bestehende Machtverhältnisse, das in Ideen des kulturellen Überbaus investiert ist und/oder mehr oder minder gezielt in den medialen Umlauf gebracht wird. Man denke etwa an Herrschaftslegenden im Sinne Max Webers, die für die Beherrschten selbst etwa den Schein des gottgegebenen oder ehrlich verdienten Status der Beherrschten im System sozialer Ungleichheit erzeugen. Es gibt also mehr als unterschwellige Verbindungen der klassischen

⁷ Ein Gedanke, den man ähnlich auch in F. Nietzsches Kunsttheorie wiederfinden kann. „Geregelter“ Stil- und Regelbruch deswegen, weil nicht einmal eine rein „aleatorische“, von einem Zufallsgenerator erzeugte Kunstproduktion ohne Struktur bleiben kann. Man könnte auch sagen: Kaum etwas führt zu einem übersichtlicheren Resultat als eine Serie von zufälligen Würfel- oder Münzwürfen. (alea = Würfel).

Unterscheidung zwischen Wesen, Erscheinung und Schein mit modernen Ideologietheorien.

Ideologiebegriffe und die Hegelsche Wesenslogik.

Wenn jemand ernsthaft daran interessiert wäre, einen Katalog zusammenzustellen, der sämtliche Bedeutungen auslotete, welche im jeweiligen Verständnis von „Ideologie“ zusammenlaufen, dann wäre das Ergebnis umfangreich und kostspielig. Darin stieße man – um nur an einige prominente Beispiele zu erinnern – neben vielen anderen auf Vorschläge wie die folgenden:

- „Auf unendliche und oft unmerkliche Weise überwältigen und vergiften unsere Neigungen die klare Ansicht“ (F. Bacon: *Novum Organum Aphorismus*. 49).
- Nach Claude-Adrien Helvétius lässt sich der Nachweis führen, dass die Liebe des Menschen „zur Tugend stets in seinem Streben nach seinem Glück begründet ist; dass er in der Tugend nichts anderes liebt als den Reichtum und das Ansehen, das sie ihm verschafft; und schließlich, dass alles im Menschen nur verschleierte Liebe zur Macht ist.“ (Vom Menschen; Berlin 1973; 226).
- „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt“ (K. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*; Vorwort).
- „Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in *letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das *einzig* bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase“ (F. Engels: MEW 37; S. 462 ff.).
- Ideologien in den Wissenschaften machen insbesondere dort bemerkbar, „wo Sozialtheorien als Instrumente politischer Menschenführung gebraucht werden“, denn dort „besteht ein Interesse daran, sie ... vor jeder möglichen Entkräftung durch die Tatsachen zu schützen“ (E. Topitsch: *Logik der Sozialwissenschaften* 1965; S. 68). Vor allem dort, wo Werturteile klammheimlich in Tatsachenaussagen eingeschmuggelt werden.
- Soziale Gruppen können „so intensiv mit ihren Interessen an eine Situation gebunden sein ..., dass sie schließlich die Fähigkeit verlieren, bestimmte Tatsachen zu sehen, die sie in ihrem Herrschaftsbewusstsein stören könnten“ (K. Mannheim: *Ideologie und Utopie* 1952, S. 36).
- „*Ideologien zu untersuchen, heißt, die Wege zu studieren, auf denen Sinn dazu dient, Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu errichten und aufrecht zu erhalten*“. J.B. Thompson: *Ideology and Modern Culture*, Oxford 1990, S. 56. Herv. i. Org.).

Damit liegt nur eine kleine Auswahl aus einer breiten Kollektion vor. Die Beispiele weisen wahrlich nicht alle in die gleiche Richtung. Aber in einer ganz formalen Hinsicht arbeiten sie allesamt mit Gegenüberstellungen zweier unterschiedlicher Gruppen von Faktoren:

- *Neigung versus klarer Einsicht (Bacon),*
- *Das Streben nach Reichtum, Ehre und Macht im Verhältnis zur Moral (Helvétius). Das findet man auch bei Nietzsche.*
- *Gesellschaftliches Sein und gesellschaftliches Bewusstsein (Marx).*
- *Materielle Reproduktion versus kulturellem Überbau (Engels).*
- *Interessen und Herrschaftsbewusstsein (Mannheim).*
- *Machtinteresse und die Immunisierung des Denken (Topitsch).*
- *Sinn im Verhältnis zu Macht- und Herrschaftsinteressen (Thompson).*

Dualismen dieses Tenors durchziehen rein terminologisch eine Reihe sozialwissenschaftlicher Theorien der Neuzeit auf einem noch allgemeineren Niveau. Nur nochmals ein kleines Sortiment von Beispielen dafür:

- *Struktur und Kultur (Kulturanthropologie).*
- *Sozialstruktur und Semantik (Luhmann).*
- *Norm und Substrat (Lockwood).*
- *Basis und Überbau (Marx, Adorno und andere).*
- *Seinslage und Ideologie/Utopie (Mannheim).*
- *Sprachspiel und Lebensform (Wittgenstein).*
- *Diskurs und Gesellschaft (Foucault).*
- *System und Lebenswelt (Habermas).*
- *Manifeste Gesten und signifikante Symbole als Sinn (Mead).*
- *Problemlage und Problembewusstsein (Dewey).*

Anhand einer jeden dieser Gegenüberstellungen könnte man zeigen, in welches Verhältnis die Begriffe „Grund“ – bei Marx als gesellschaftliche Basis – „Wesen“, „Erscheinung“ und „Schein“ von den damit verbunden ideologiekritischen oder wissenssoziologischen Theorien gesetzt werden. Gleichzeitig wäre dabei zu berücksichtigen, dass sie von ontologischen bzw. sozialontologischen Grundpositionen geprägt werden. Damit ginge es vor allem um die Rolle, welche die Varianten des *Materialismus* gegenüber denen des *Idealismus* sowie die Spielarten des *Nominalismus* gegenüber denen des *Realismus* spielen. Um dafür nur zwei Beispiele zu liefern:

Beispiel 1:

In seinem programmatischen Artikel über >Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis< schreibt Max Weber an einer Stelle: „Alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch den endlichen Menscheng Geist beruht daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass jeweils nur ein endlicher *Teil* derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bilden, dass nur er >>wesentlich<< im Sinne von >>wissenswert<< sein solle.“ (OSSE). Es gibt demnach keine wesentliche Eigenschaften der Sachen selbst, sondern

„wesentlich“ bedeutet „wesentlich für uns“, für Menschen, die aufgrund der Gemeinsamkeit allgemeinsten Wertideen etwas Bestimmtes als relevant für sie bewusst oder unbewusst hervorheben und/oder behandeln. Denn „die empirische Wirklichkeit ist für uns >>Kultur<<, weil und insofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen; sie umfasst diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch diese Beziehung für uns *bedeutsam* werden, und *nur* diese“ (ebd.). Ob diese Kulturbedeutung stiftenden Wertideen nur einer bestimmten Gruppenmentalität oder einem bestimmten Kulturkreis entstammen, oder ob Weber darüber hinaus auch an universelle Wertideen gedacht hat, diese Frage muss ich hier offen lassen.

Theodor W. Adorno vertritt die entgegengesetzte Position des Sozialrealismus. Es gibt den einzelnen sozialen Tatsachen zugrunde liegende objektive gesellschaftliche Sachverhalte. Meist erwähnt er in diesem Zusammenhang sehr irreführend „Gesetze“ bzw. „Strukturgesetze“. Darunter versteht er natürlich keine eisigen Naturgesetze der Gesellschaft, sondern regelmäßige Ereigniszusammenhänge (Prozesse), Strukturen und Antagonismen, die „objektiv“, an und für sich von *wesentlicher* Bedeutung in einem Zeitabschnitt sind. Doch die Ausprägung und Veränderung „subjektiver“ Phänomene wie Meinungen, Einstellungen, Situationsdeutungen und das subjektive Bewusstsein objektiv gegebener Problemsituationen lässt auch die „objektiv“ zugrunde liegenden Bestimmungen nicht unberührt. „Die Erscheinung ist immer auch eine des Wesens, nicht nur bloßer Schein. Ihre (der Erscheinungen – J.R.) Änderungen sind dem Wesen nicht gleichgültig. Weiß in der Tat schon keiner mehr, dass er ein Arbeiter ist, so affiziert das die innere Zusammensetzung des Begriffs des Arbeiters, selbst dessen objektive Definition – die durch die Trennung von den Produktionsmitteln – erfüllt bleibt“ (Soz 214). Es ist offenkundig, wie nachdrücklich derartige Formulierungen Adornos von der Hegelschen Wesenslogik beeinflusst sind. Noch einprägsamer lässt sich diese eindeutige Verbindungslinie einer zusammenfassenden Notiz Adornos zum Ideologiebegriff entnehmen. Ich wiederhole hier nur den Kommentar, den ich schon bei einigen anderen Gelegenheiten gegeben habe, weil diese Passagen als Musterexemplar für dialektische Ideologietheorie und Ideologiekritik zugleich herangezogen werden können.

Beispiel 2:

„Ideologie“ hat viel mit dem „Schleier“ zu tun, „der notwendig zwischen der Gesellschaft und deren Einsicht in ihr eigenes Wesen liegt“. Dieser Schleier verkörpert Schein und Erscheinung zugleich. Denn er drückt nach Adorno wie eine jede Erscheinung im Einklang mit der Wesenslogik Hegels „kraft solcher Notwendigkeit auch dies Wesen selbst aus“ (Exk 175). Es ist offensichtlich, dass Adorno damit zugleich auf Marx' bekannte Bestimmung von Ideologien als „gesellschaftlich notwendiger Schein“ anspielt. Die zu kommentierende Textstelle lautet:

„Von Ideologie lässt sich sinnvoll nur soweit reden, wie ein Geistiges selbständig, substantiell und mit eigenem Anspruch aus dem gesellschaftlichen Prozess hervortritt. Ihre Unwahrheit ist stets der Preis eben dieser Ablösung, der Verleugnung des gesellschaftlichen Grundes. Aber auch ihr Wahrheitsmoment haftet an solcher Selbständigkeit, an einem Bewusstsein, das mehr ist als der bloße Abdruck des Seienden, und das danach trachtet, das Seiende zu durchdringen. Heute ist die Signatur der Ideologien eher die Absenz dieser Selbständigkeit als der Trug ihres Anspruches. (Exk 176).

Dem „Geistigen“ entspricht bei Marx der kulturelle Überbau als System der Normen, Regeln Kriterien von Recht, Politik und Moral. Hinzu kommen selbstverständlich die Resultate künstlerischer Arbeit aller Art, religiöse Glaubenssysteme, Sitten und Gebräuche, allgemein verbreitet Routinen und Rezepte. Georg Simmel bezeichnet diese Welt der Erscheinungen als „objektive Kultur“, von der in modernen, hoch komplexen Gesellschaften nur ein Bruchteil für ein

Individuum denk- und handlungsleitend werden kann (subjektive Kultur). Dieses „Geistige“, sagt Adorno, ist „selbständig und substantiell“ mit „eigenem Anspruch aus dem gesellschaftlichen Prozess“ hervorgetreten. „Mit eigenem Anspruch“? Diesen Eigensinn der Überbauphänomene kann man sich z.B. anhand der Entwicklung von Logik und Mathematik klar machen. Im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung haben sich immer mehr immanent fachliche, zugleich immer komplexere und immer spezifischere Probleme für Spezialisten der Rechenkunst ergeben. Das gilt aber auch für andere Bereiche der geistigen Sphäre, etwa für die Kunst. Das „Hervortreten“ als Entwicklung des Eigensinns der Erscheinungen lässt sich zudem mit der geschichtlichen Trennung von Hand- und Kopfarbeit in Verbindung bringen. Aus welchem Tiefengrund tritt das Geistige hervor? Adornos Antwort lautet: „Aus dem gesellschaftlichen Prozess.“ Sämtliche seiner Arbeiten über die Ideologiekritik belegen, dass er darunter einen *Wesensprozess* versteht, der allgemeines geschichtlich (wie bei Marx) mit dem Arbeitsprozess, kapitalismustheoretisch mit dem Verwertungsprozess des Kapitals („Wertgesetz“) gleichgesetzt werden kann. Den besonderen Schwierigkeiten, die dadurch entstehen, dass Adorno an dieser Stelle oftmals auch „den Tausch“ oder „das Tauschprinzip“ einsetzt, gehe ich bei diesem Kommentar zügig aus dem Wege. Der materielle Reproduktionsprozess des Gattungenslebens stellt ganz allgemein die *Basis* individueller und kollektiver Existenz überhaupt dar. Es handelt sich in diesem Sinne um eine *Grundbestimmung*. Aber das bedeutet überhaupt nicht, dass Ideen nichts anderes als die Wirkung ökonomischer Kausalfaktoren darstellen. Adorno sagt zudem, die Unwahrheit von *Ideologien* sei eine Folge der Verselbständigung der geistigen Sphäre. Es wäre falsch, das so zu lesen, dass die wie immer auch eigensinnigen Erscheinungen aufgrund dieser Verselbständigung *notwendigerweise* falsch sein müssten. Als falsch erweisen sich Ideen im Überbau nicht zuletzt dann, wenn sie der „Verleugnung des gesellschaftlichen Grundes“ dienen. Diese Verleugnung äußert sich z.B. in Äußerungen und Texten, wodurch die Herrschenden die herrschenden Verhältnisse als gottgewollt, alternativlos etc. rechtfertigen. Verleugnet wird nicht zuletzt auch der *innere* Zusammenhang von Ideen und ihrer eigensinnigen Entwicklungen „drinnen“ mit dem gesellschaftlichen Lebensprozess samt der daran gekoppelter Interessen „draußen“. Wenn wir beim viel diskutierten Verhältnis von Erkenntnis und Interesse bleiben: Die *Verselbständigung* von Ideen als solche macht sie nicht notwendigerweise falsch. Im Gegenteil. Adorno betont ausdrücklich, dass der „Wahrheitsgehalt“ von Komponenten des gesellschaftlichen Bewusstseins an „solcher Selbständigkeit“ haftet. Genuine Selbständigkeit setzt dabei nach seiner Auffassung ein gesellschaftliches Bewusstsein voraus, „das mehr ist als der bloße Abdruck des Seienden und das danach trachtet, „das Seiende“, das Vorfindliche in Richtung auf seine wesentlichen Bestimmungen, nicht zuletzt in Richtung auf seinen trotz allem Eigensinn bestehenden inneren Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Wesensprozess zu durchdringen. Und angesichts dieser Fragestellung genügt der Rückgriff auf „die Binsenweisheit, dass Ideologien ihrerseits (selbständig – J.R.) auf die gesellschaftliche Realität zurückwirken“ nicht (Exk 168). Ideen können also an sich durchaus „wahr sein, so wie die Ideen Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit es sind“ (Exk 175). Aber selbst diese Ideen verschränken sich mit Unwahrheit, wenn und insofern so getan wird, „als wären sie bereits realisiert“ (ebd.). So gesehen kann man in der Tat sagen, es gäbe Ideensysteme, die „zwar falsches Bewusstsein, aber doch nicht nur falsch sind“ (ebd.). Den Kern einer jeden Ideologisierung bildet jedenfalls die Verschleierung und Pseudorechtfertigung bestehender Macht und Machtstrukturen im Interesse der Herrschenden. Und dieser Zusammenhang muss nicht allein deren finsternen Plänen und Manipulationen entstammen. Dafür müssen oftmals selbst „wahre“ Wertideen wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Vernunft herhalten. Sie implizieren dennoch zugleich für ein humanes Zusammenleben *wesentliche* normative Prinzipien. Aber nach Adornos Zeitdiagnose wird dieser Wahrheitsgehalt in der modernen Gesellschaft zunehmend eingeebnet. „Heute ist die Signatur der Ideologie eher die Absenz dieser Selbständigkeit als der Trug ihres Anspruchs“ (Exk 176). Daran schließt sich sein zentrales Theorem über das Hauptmerkmal von Ideologien im Spätkapitalismus an, die *Verdoppelungsthese*. Nicht nur, dass „das gesellschaftlich falsche

Bewusstsein von heute ... wissenschaftlich auf die Gesellschaft zu geschnitten wird“ (ebd.), die Unwahrheit der Ideologie „schrumpft zusammen auf das dünne Axiom, es könne nicht anders sein, als es ist“ (Exk 179). Die Ideologie verdoppelt also die bestehenden problematischen Verhältnisse als die Norm. „Indem der gesellschaftlich wirksame Geist sich darauf beschränkt, den Menschen nur noch einmal das vor Augen zu stellen, was ohnehin die Bedingung ihrer Existenz ausmacht, aber dies Dasein zugleich als seine eigene Norm proklamiert, werden sie im glaubenlosen Glauben an die pure Existenz befestigt“ (Exk 178). Der Schein wird zum Wesen erhoben. Das gehört zu Kern ideologischer Verkehungen.

Adorno hat sein Leben lang an der klassischen Unterscheidung zwischen Wesen, Erscheinung und Schein festgehalten. Dem steht der radikale Nominalismus und Empirismus im Zuge der abendländischen Aufklärung entgegen: „Das metaphysische, vorkritische Denken hat mit einem Gegensatz von Wesen und Erscheinung operiert, das ist von der Aufklärung weggeräumt worden; die kritische Theorie operiert demgegenüber gleichwohl mit dem Begriff des Wesens – Marx hat ihn ausdrücklich von Hegel übernommen –, infolgedessen ist das kritische Denken hinter der (positivistisch-antimetaphysischen! – J.R.) Aufklärung zurück“ (ELS 82). Positivisten gelten wesenslogische Positionen oftmals als rückständige Metaphysik sowie als unüberprüfbar spekulativer Höhenflug der Gedanken. Sie könnten sich an dieser Stelle auch auf Friedrich Nietzsches Kritik am metaphysischen Hinterweltlertums berufen. Das Wesen – etwa in der Gestalt von Kants Ding an sich – stellt für ihn eine höchst spekulative, nicht falsifizierbare Grundvorstellung in der metaphysischen Hinterwelt dar: „Die Philosophen pflegen sich vor das Leben und die Erfahrung – vor das, was sie der Welt der Erscheinung nennen – wie vor ein Gemälde hinzustellen, das ein für allemal entrollt ist und unveränderlich fest denselben Vorgang zeigt; diesen Vorgang, meinen sie, müsse man richtig ausdeuten, um damit einen Schluss auf das Wesen zu machen, welches das Gemälde hervorgebracht habe: also auf das Ding an sich, das immer als der zureichende Grund der Erscheinungen angesehen zu werden pflegt. Dagegen haben strengere Logiker ... jeden Zusammenhang zwischen dem Unbedingten (der metaphysischen Welt) und der uns bekannten Welt in Abrede gestellt: so dass in der Erscheinung eben durchaus *nicht* das Ding an sich erscheine.“⁸ Kontroversen dieser Art können weiterhin als alles andere denn stillgestellt gelten. Sie wirken sich z.B. bis in die Einzelheiten des Methodenverständnisses der empirischen Sozialforschung hinein aus.

⁸ F. Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, in: F. Nietzsche: Werke in drei Bänden (hrsg. v. K. Schlechta), Band I, München 1954, S. 457.

Exempel 2:
Zwei Parabeln zur Okkupationstheorie des Eigentums.
(Filmer und Rousseau).

Die Parabel von der ursprünglichen Besetzung freier Böden.

Manfred Brocker hat in seiner vorzüglichen Geschichte der abendländischen Eigentumstheorien einen klassischen, von der Antike bis zum ausgehenden Mittelalter weithin vertretenen und diskutierten Typus der Eigentumstheorie von einem modernen, für den entstehenden Kapitalismus charakteristischen unterschieden.⁹ Auch wenn die Spielarten des klassischen Eigentumsbegriffs im Verlauf der Geistesgeschichte recht verschieden, teilweise gegensätzlich ausgefallen sind, kann man sie dennoch einer Kernvorstellung, einem „Paradigma“ zuordnen. Dieses klassische Paradigma bezeichnet Brocker mit Fug als die *Okkupationstheorie des Eigentums*. Deren Grundgedanken fasst z.B. Marcus Tullius Cicero (106-43 v.u.Z.) in einer prägnanten Form zusammen: „Es gibt aber von Natur keinerlei Privateigentum, sondern entweder aufgrund weit zurückliegender Inbesitznahme – so bei denen, die einstmals in herrenloses Gut gekommen sind (a) –, oder aufgrund eines Sieges – wie bei Leuten, die im Krieg Macht erlangt haben (b) über etwas – oder durch Gesetz, Vertrag, Übereinkunft oder Los (c).“¹⁰ Es kann schnell in die Irre führen, lateinische Vokabeln wie *suum* bzw. *sui* an solchen Stellen umstandslos mit „Privateigentum“ im modernen Sinn zu übersetzen und dabei an die rechtlich garantierten Besitzansprüche des Bürgers als *Privatmann* zu denken. Bei Cicero geht es in erster Linie um Formen der tatsächlichen *Inbesitznahme*. Dabei unterscheidet er an dieser Stelle drei Grundmuster: (a): Die Inbesitznahme freien, unbesiedelten und nicht bearbeiteten Grundes und Bodens. Solange freie Böden vorhanden waren, gab es diese Praxis natürlich in der Form von Rodungen und Kolonisierung. Grund und Boden stellen ja die entscheidenden Produktionsmittel in der gesamten Geschichte der Agrargesellschaften dar, trotz der weitreichenden Rolle, die Handwerk sowie Nah- und Fernhandel gleichzeitig spielen konnten. Herrenlose Böden werden im römischen Recht *res nullius* genannt. Das heißt auf Deutsch: Keines Mannes Sache. Keines *Mannes* Besitz; denn Frauen konnten bekanntlich zu diesen Zeiten nur äußerst selten Besitzansprüche auf dieses Produktionsmittel geltend machen. (b) Als zweites Grundmuster der Inbesitznahme von Land und Schätzen nennt Cicero den Eroberungskrieg. Man denke nur daran, auf welche Art und Weise die ursprünglich kleine Stadt Rom zum *imperium romanum* geworden ist. Oder man denke an die dynastischen Kämpfe im Mittelalter, wo es fast durchweg um territoriale Expansion und Gebietssicherung ging. Das Heilige römische Reich deutscher Nation hat in dieser Hinsicht ebenfalls eine unheilige Tradition, selbst dann, wenn die blutigen Kriege im Namen der Religion geführt

⁹ M. Brocker: Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie, Darmstadt 1992

¹⁰ M. T. Cicero: De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, Stuttgart 1976, 21 f.

wurden. (c) Natürlich kennt gerade das differenzierte römische Recht die legale, rechtlich geregelte Besitzergreifung und Besitzübertragung. Verträge, Übereinkünfte, Zuteilungen im Losverfahren sind zumindest vorgesehen. Noch Immanuel Kant, der das neuzeitliche Verständnis von Recht und Moral nachhaltig beeinflusst hat, greift in seiner >Metaphysik der Sitten< auf die überlieferte Okkupationstheorie des Eigentums zurück. Kant wählt den passenderen Begriff des *Privatbesitzes*, um den Sachverhalt zu kennzeichnen, dass jemand (eine Person, ein Kollektiv, eine ganze Dynastie) tatsächlich mit irgendwelchen Sachverhalten so verbunden ist, „dass der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren“, mir schaden würde (MS 353). Der Raubzug und die Plünderung ihrer Länder durch die Truppen anderer sind auch für Feudalherren ziemlich ärgerlich. Man kann sich den „Schaden“ (*laesio*) als Bestrafung verdient haben oder nicht. Im Kapitalismus wird dem Kreditbetrüger gelegentlich zur Strafe der Lamborghini abgenommen und eine Punktlandung im Knast gewährt, zu den alten Zeiten werden Menschen in zahllosen Landeroberungsfeldzügen massakriert, unterworfen, enteignet, vertrieben ausgeplündert – von ihrem Besitz „befreit“ und womöglich versklavt.

Der Nachhall der alten Okkupationstheorie ist also noch in Passagen wie der folgenden bei Kant zu vernehmen: „Der Besitzer fundiert sich auf dem angeborene *Gemeinbesitz* des Erdbodens (= *communio fundi originaria* bzw. *communio primaeva* – J.R.) und erlaubten *Privatbesitzes* auf demselben (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht würden) ... (MS 359). Das ledige, herrenlose Ding ist hier ebenfalls gleich der klassischen *res nullius*. Doch Kant geht hier in der Tradition des egalitären Naturrechts im strikten Gegensatz zur gewaltsamen Bemächtigung davon aus, dass es von Natur aus einen ursprünglichen („angeborenen“) *Gemeinbesitz* (*communio*) an Grund und Boden gegeben hat.¹¹ Unserem gewohnten Eigentumsbegriff am nächsten kommt wohl der klassische Begriff des *dominium*, der gesicherte Verfügungsgewalt über Personen und Sachen anzeigt, während *possessio* so viel wie den physischen Besitz und tatsächlichen Gebrauch von irgendetwas bezeichnet.¹²

Parabeln und Fabeln können nicht nur zur Mär werden, es gibt auch Gleichnisse, die eine zutiefst mit Herrschaftsinteressen verwobene Ideologie durchscheinen lassen. Die Mär von der Adamitischen Schenkung liefert ein (zu ihrer Zeit politisch erfolgreiches) Musterbeispiel dafür. Denn sie soll erklären, wieso der Monarch die *absolute* Verfügungsgewalt über Land und Leute haben muss.

¹¹ Diese These gibt es auch schon bei Cicero: „Daher, weil persönliches Eigentum eines jeden von ihnen das wird, was von Natur Gemeineigentum gewesen war, behalte ein jeder für sich, was ihm zugefallen ist.“ A.a.O.; S. 23.

¹² Vgl. Brocker, a.a.O.; S. 55.

*Die Mär von der
Adamitischen Schenkung.*¹³

Eine Fabel kann leicht zur Mär werden. Es gibt Fabeln als Erzählungen, Darstellungen und Berichte, die von Kritikern nicht nur in das Reich einer bloßen und wenig lehrreichen Phantasie verwiesen werden, sondern – entschieden weniger harmlos als die kleine Mär, das Märchen mit seiner „Moral von der Geschichte“ – Ideologien als Erscheinungsformen von Ideen verkörpern, die im Interesse von Macht und Machtansprüchen verbreitet werden. Ein Exempel für ideologisch zutiefst eingefärbte Parabeln liefert die Mär von der adamitischen Schenkung, die Sir John Filmer (1588-1653) zu Zeiten des englischen Bürgerkrieges in die Welt gesetzt hat. Es ist die Zeit des Krieges zwischen Charles I, der die absolute Monarchengewalt anstrebt auf der einen Seite, und alsbald mit dem Führer der Parlamentsarmee und späteren Lordprotektor Oliver Cromwell auf der anderen. Es sind Zeiten, von denen auch die politischen Schriften von Thomas Hobbes (1588-1679) mit ihrer Lehre vom Krieg aller gegen alle im Naturzustand zutiefst beeinflusst sind. Hobbes stand den Monarchisten nahe, weswegen er 1640 ins Exil nach Frankreich flüchten musste. In Erinnerung geblieben ist Sir Robert Filmer vor allem durch den ersten der beiden Traktate von John Locke über die Regierung, der sich kritisch und im Detail mit Filmers Hauptwerk >Patriarcha< auseinandersetzt. Diese den Tories passende Schrift trägt den bezeichnenden Untertitel >Or the Natural Powers of Kings<. Die politische Parteilichkeit Filmers zielt vor allem in zwei Richtungen: (a) In erster Linie soll die absolute politische Gewalt des Monarchen gegenüber Zielsetzungen sowohl der Papisten (Katholiken) als auch gegenüber Calvinisten und andere dissidierende Gruppen verteidigt werden. Alle Untertanen, auch die Dissidenten jeder Spielart schulden dem König absoluten Gehorsam. Gleichsam in einem Aufwasch wird dabei – wie es der Titel des Buches klar macht – patriarchale Herrschaft als Männerherrschaft gerechtfertigt. Denn der Ausdruck „Patriarchat“ setzt sich bekanntlich aus den griechischen Vokabeln *pater* und *arché*, Vater und Herrschaft zusammen. Nach römischem Recht verfügte der *pater familias*, das männliche Familienoberhaupt über eine nahezu uneingeschränkte Gewalt über die Familienmitglieder. (b) In einer weiteren wichtigen Hinsicht enthält die Parabel/Fabel von der adamitischen Schenkung den Versuch der Legitimation einer bestimmten Form der Inbesitznahme von Grund und Boden sowie des ausschließlichen Eigentums daran.

Worin besteht der Kern der Mär? Es handelt sich damals um Zeiten, zu denen die großen soziale Konflikte meistens den Charakter dynastischer Kämpfe um Grund- und Boden, Land- und Landansprüche hatten, die jedoch oftmals zutiefst mit religiösen Meinungsverschiedenheiten und religiösen Rechtfertigungsversuchen für das jeweilige Vorgehen verwoben waren. Was das Abendland angeht, stand natürlich die biblische Religion im Zentrum, die auch fest im Glauben der Untertanen, insbesondere im Bewusstsein der breiten Masse der Bauernbevölkerung

¹³ Vgl. J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004, S. 114 ff.

verankert war. Der Glaube an das Gottesgnadentum des Monarchen war auch bei ihnen weit verbreitet, nicht nur beim kirchlichen und weltlichen Adel. Daher be-ruft sich Filmer mit einem eigentümlichen Argumentationsgang auf die biblische Schöpfungsgeschichte, auf Adam und Eva. Worin besteht „die Geschichte einer merkwürdigen Art von despotischem Phantom, *Vaterschaft* genannt, durch das jeder, der es fassen konnte, sofort Herrschaft und unbegrenzte, absolute Gewalt“ erhielt?, fragt John Locke in seiner kritischen Schrift gegen Filmers große Erzäh-lung. Zwei Hauptsätze Filmers können den Kern der Mär von der adamitischen Schenkung verdeutlichen:

1. Gott hat dem ersten Menschen, Adam, aufgetragen sich die Erde samt al-lem, was da krecht und fleucht, untertan zu machen. Sie wird also aus-schließlich ihm zum Geschenk gemacht. Adam, so Filmer, ist der erste Pat-riarch und sämtliche darauf folgenden Patriarchen haben aufgrund dieser Vaterschaft königliche Autorität über ihre Kinder.
2. „Diese Herrschaft, die Adam nach dem Gebot des Herrn über die ganze Welt hatte und das die Patriarchen aufgrund des Rechts der Abstammung von ihm genießen, lieferte ein großes und umfassendes Beispiel für die ab-solute Herrschaft eines jeden Monarchen, des es seit der Schöpfung gege-ben hat“ (Patriarcha I/4). Der Monarch ist gleichsam der Patriarch aller Pat-riarchen.

Die Besitzergreifung von Grund und Boden durch den absoluten Herrscher ist mithin gottgewollt und die Monarchen sind seine Nachkommen, die den gleichen Anspruch auf die uneingeschränkte Herrschaft über alles, was da krecht und fleucht geltend machen können. Zu den merkwürdigsten Legitimationen, die Fil-mer für absolute Herrschaft liefert, gehört ein Argument, das Locke am Ende sei-nes kritischen Traktats mit Genuss aufspießt: Filmer hat tatsächlich räsoniert, „*dass jeder einmal geborene Mensch weit davon entfernt ist, frei zu sein, dass er schon durch die Geburt allein Untertan desjenigen wird, der ihn gezeugt hat.* Da Adam der einzige Mensch ist, der erschaffen wurde, alle anderen seitdem aber gezeugt worden sind, ist niemand frei geboren worden (FT 106; Herv. i. Org.). John Locke hatte in seinem ersten >Treatise of Government< keine große Mühe, diese und ähnlich skurrile Pseudoargumente Robert Filmers im Detail zu zerpfli-cken. Zwar nimmt Filmer die klassische Okkupationstheorie nicht direkt wieder auf, aber es geht auch bei ihm um die Rechtfertigung absoluter Besitzansprüche und um Besitzergreifung, wobei die Stellung von Adam als Herr über Grund, Bo-den und Untertanen nach dieser Ideologie als ein Geschenk Gottes gedeutet wird. Es geht um die *Legitimierung* umfassenden monarchischen Besitzes, der durch göttliche Recht und die Heilige Schrift sanktioniert erscheint. Auch Hitler hat sich als entschieden weniger belesener Diktator in der jüngeren Vergangenheit stets auf die „Vorsehung“ berufen und den Wahn eines „Volks ohne Raum“ propagiert, den die Wehrmacht gewaltsam in Besitz nehmen müsste.

Filmers Parabel verkörpert wahrlich das Musterbeispiel für eine Geschichte, die letztlich keinen Hehl aus ihrer Parteilichkeit für eine historische Erscheinungsform sozialer Ungleichheit macht. Die Idealvorstellung eines Naturzustandes der Menschheit, worin alle gleich waren und die gleichen Ansprüche geltend machen konnten, ist ihm zutiefst zuwider. Es handelt sich in seinem Falle um einen den Tories damals politisch sehr gelegen kommenden Versuch, *soziale Ungleichheit* in der Form der *Macht*, die der Idee nach – gewiss nicht in der Realität, wenn man z.B. an die harten Auseinandersetzungen der Krone mit den großen Adelsgeschlechtern denkt – unbeschränkt, wie im Falle des Sonnenkönigs Louis XIV in der Hand einer einzigen Person liegen sollte.

Eigentum, Okkupation und soziale Ungleichheit.

Ein weitaus direkterer Rückgriff auf die Okkupationstheorie des Eigentums findet sich in jener berühmten Parabel Jean Jacques Rousseaus, welche zu seiner Erklärung des Ursprungs der Ungleichheit unter den Menschen gehört. Sie lautet kurz und bündig:

„Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ, zu sagen: *dies ist mein Land* und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viel Not und Elend und wie viele Schrecken hätte derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ‚Hütet euch, auf diesen Betrüger zu hören; ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass die Früchte allen gehören und die Erde niemandem‘“ (DU 165).

Diese Parabel findet sich in der Schrift Rousseaus zur Beantwortung der Preisfrage, welche die Akademie von Dijon 1753 gestellt hatte: „Was ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen und wird sie durch das Naturrecht autorisiert?“ 1754 reicht er seinen >Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen< zur Prämiiierung ein. Mit seiner negativen Antwort auf das Thema des vorhergehenden Preisausschreibens, als es darum ging, „ob die Verbesserung (*rétablissement*) der Wissenschaften und der Künste zur Veredelung der Sitten beigetragen hat?“, hatte Rousseau nicht nur den Preis gewonnen, sondern der Artikel hat ihn auch schlagartig berühmt gemacht. Beim zweiten Preisausschreiben über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen hatte er weniger Glück. Prämiiert wurde die Arbeit eines gewissen Abbé Talbert, der zur Erklärung mal wieder auf Adam und Eva zurückgriff. Gott hat zwar die Menschen alle als gleich erschaffen, aber mit dem Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies kommt auch die soziale Ungleichheit in die Welt. Diese These passte der Zensur und den Vertretern des *ancien régime* entschieden besser als noch so ein Skandal, wie ihn Rousseaus erste Schrift hervorgerufen

hatte. Rousseaus Fabel legt es nahe, einen Unterschied zwischen *Besitzergreifung* und *Inbesitznahme* zu beachten. Zur Wortsinn des lateinischen Verbums *occupare* gehört nicht nur die militärische Einnahme eines Gebietes, das dann von einer Okkupationsarmee besetzt wird, sondern auch „überfallen“ und „angreifen“. Es handelt sich also um jenen Fall gewaltförmiger Besitzergreifung, den Cicero an erster Stelle erwähnt hat. Im Vergleich dazu geht es in Rousseaus Fabel subtiler zu. Der pfiffige Erfinder des Eigentums in der *societas civilis*, in der Staatsgesellschaft überhaupt, ergreift zwar entschlossen Besitz von einem Areal und zäunt es ein. Er schafft durch diesen Willkürakt *Besitz* als Fakt, damit aber noch lange kein exklusives *Eigentum*. Denn an sich könnten andere Menschen die Pfähle herausreißen und Gräben zuschütten, also die Besitzansprüche durch Okkupation radikal in Frage stellen. Doch der pfiffige Zaunkönig schafft es, obwohl es noch kein Internet und Facebook gibt, den Leuten weis zu machen, das sei sein Land und sie seien von dessen Betretung ohne seine Zustimmung ausgeschlossen. Er erreicht Exklusivität, weil er den Adressaten seiner Propagandamaßnahmen und Legendenbildung tatsächlich einreden kann, das sei nun sein Besitz und er sitze rechens, vielleicht gottgewollt da drauf. Ohne den Legendenglauben der Ausgeschlossenen wäre der Besitz also nicht zum exklusiven Eigentum geworden. Insofern handelt es sich um *ideologisch legitimes Eigentum*, wodurch der Weg indirekt zu Apologeten wie Sir Robert Filmer zurückführt. Der weniger beeindruckte Kritiker beruft sich in seinem Plädoyer gegen derartige Vorstellungen darauf, man dürfe sich so etwas nicht gefallen zu lassen und könne sich auf jenen Grundsatz des egalitären Naturrechts berufen, welcher besagt, dass die „Früchte allen gehören und die Erde niemandem.“ Doch der Zaunkönig hat im Falle des Erfolges mit seiner Strategie Kulturhegenomie erreicht. Die Ausgeschlossenen *selbst* glauben an die Legitimität der Schließung ihres Zugangs zum Areal (Legitimitätsglauben). Besser könnten sich die Herren wohl kaum in ihren Interessen bequemen Herrschaftsverhältnissen einrichten – gäbe es da nicht den Kampf um Kulturhegenomie unter den Gruppen selbst, die man zu den „Herren“ rechnen kann. Eine Passage aus dem >System der Natur< des materialistischen Philosophen und Frühaufklärers Paul-Henry d`Holbach macht diesen Tatbestand im Hinblick auf die damaligen monarchische Verhältnisse klar. Er hat Verhältnisse vor Augen, in denen in sich selbst wiederum fraktionierten Gruppen von Adel und Klerus als Spitze einer ständischen Ordnung, in der sie die Exklusivität reklamierten, ihrerseits in einen Interessenkonflikt geraten: „Infolge des Vertrauens, das die Völker den Dienern der Gottheit entgegenbrachten, entstanden in jedem Staat notwendig zwei voneinander verschiedene Autoritäten, die ständig miteinander im Kriege lagen; die Priester bekämpften den Herrscher mit der furchtbaren Waffe der Weltanschauung; sie war im allgemeinen stark genug, die Throne zu erschüttern. Der Herrscher gelangte erst zur Ruhe, wenn er, seinen Priestern demütig ergeben und ihren Unterweisungen folgend, ihren Wahnsinn unterstützte.“¹⁴

¹⁴ D`Holbach, a.a.O.; S. 444.

Im Anschluss an seine Fabel macht Rousseau die folgende Bemerkung: „Das erste Gefühl des Menschen war das seiner Existenz, seine erste Sorge die um seine Erhaltung. Die Erzeugnisse der Erde lieferten ihm alle notwendige Unterstützung, der Instinkt trieb ihn an, von ihnen Gebrauch zu machen“ (DU 174 f.). Damit wird – wie ich verschiedentlich zu zeigen versucht habe – implizit ein anderer Eigentumsbegriff angesprochen: Der Mensch muss sich im Interesse seiner Selbsterhaltung das Lebensnotwendige *zu Eigen machen* können. Okkupation (Appropriation) und Aneignung stellen *keine* identischen Praktiken dar! Marx arbeitet später – vor allem in seinen >Grundrissen< – mit der nämlichen Unterscheidung: „*Eigentum* meint also ursprünglich nichts als Verhalten des Menschen zu seinen natürlichen Produktionsbedingungen als ihm gehörigen, als den seinen, als mit seinem *eigenen Dasein vorausgesetzten*; Verhalten zu denselben als *natürliche Voraussetzungen* seiner selbst, die sozusagen nur seinen verlängerten Leib bilden“ (GR 391; Herv. i. Org.). Von ganz anderer Art ist Eigentum als das Resultat von Strategien der Besitzergreifung oder gewaltförmiger Bemächtigung sowie der Möglichkeiten, sich beim Anspruch auf exklusiven Besitz sowie mit Strategien der Ausbeutung sogar noch auf den Legitimationsglauben der Ausgeschlossenen und Ausgebeuteten selbst stützen zu können. Rousseaus Fabel baut zu all dem auf den drei wesentlichen Organisationsprinzipien eines jeden Systems sozialer Ungleichheit auf, so weitgehend deren Ausprägung und ihr Verhältnis zueinander in konkreten historischen Situationen auch anders, wenn nicht gegensätzlich ausfallen mögen:

1. Die Dimension des *Reichtums* offenbart sich in der Fabel mit Strategie der Bereicherung aufgrund einer Besitzergreifung von Grund und Boden unter Ausschluss anderer. „Reichtum“ als Menge für das Leben (mindestens) notwendiger Mittel kann aber auch das Ergebnis der jeweiligen Praxis im Interesse der Selbsterhaltung – nicht zuletzt durch Arbeit – meinen. Die Mittel für das Leben des Individuums und seiner Familie reichen zumindest aus.
2. Die Dimension der *Macht* zeigt sich bei Rousseau im Zuge der Besitzergreifung durch einen Akt der Willkür. Doch „Macht“ lässt sich zugleich als *facultas*, Fähigkeit, Können, Kompetenz lesen.
3. Rein willkürliche Maßnahmen reichen nicht aus, um exklusiven Besitz auf Dauer abzusichern zu können. Wirkliche Stabilität wird durch den Glauben der Beherrschten an die legitimierenden Legenden der Herrschenden erreicht. Damit kommt die Dimension der *Ehre* ins Spiel. Da geht es auf der einen Seite um Formen der Respektierung und Würdigung des Zaunkönigs als legitimer Herr über das abgesperrte Areal durch die Mägde und Knechte selbst. Man denke etwa den Respekt, den der Blutadel in der Form der Standesehre aufgrund seiner privilegierten Stellung im System sozialer Ungleichheit reklamieren und genießen konnte. Auf der Kehrseite der Medaille gibt es natürlich Ehre als wohlverdientes Ansehen (*meritum*) etwa durch vorbildliches Handeln, besonderer Kompetenz und/oder Leistung.

Ich beharre auf der einen Seite immer wieder auf diesen fundamentalen Unterscheidungen, weil sie in soziologischen Theorien und Forschungen über Erscheinungsformen sozialer Ungleichheit nicht selten verwaschen werden. Ebenso empfehlenswert erscheint es mir weiterhin, die schwierigen Annahmen über die einzelnen empirischen Relationen, die innerhalb der drei Dimensionen und zwischen ihnen bestehen, auf eine Metastruktur zu beziehen. Gemeint ist ein übergreifendes Muster Relationen, das zwischen den Achsen selbst implizit, aber durchaus auch explizit als existierend angenommen wird. Kann einer dieser drei Achsen etwa der Status einer „Grundbestimmung“, einer „Basis“ zugeschrieben werden? Wie nachhaltig auf diese drei Hauptachsen sozialer Ungleichheit und Ungleichheitsanalyse in ganz verschiedenartigen Theorien sozialer Ungleichheit auch in der jüngeren Vergangenheit zurückgegriffen wird, ließe sich anhand einer Vielzahl aktueller Ansätze demonstrieren. Ich beschränke mich hier jedoch auf das Exempel eines auch in dieser Hinsicht weiterhin einflussreichen und viel diskutierten soziologischen Klassikers: auf Max Weber.¹⁵ Einflussreich sind die ausgewählten Passagen bei ihm auch da noch geblieben, wo sie nur noch als Kontrastfolie verwendet werden, so wenn etwa Ulrich Beck die Ungleichheitsstruktur postmoderner Gesellschaft auf dem Weg in Bereiche jenseits von Klasse *und* Stand sieht. In seinem großem Werk >Wirtschaft und Gesellschaft< gibt es – neben einer etwas anders organisierten Darstellung im vierten Kapitel des ersten Hauptteils (WuG 1.Hb. 223-229) – im Kapitel 8 des zweiten Hauptteils (WuG 2.Hb. 678 ff.) einen besonders einflussreichen Paragraphen (§ 6), der in besonderer Weise auf den drei Hauptachsen der Ungleichheitsdiskussion aufbaut und zusammen mit dem neunten Paragraphen (Thema „Soziologie der Herrschaft“) einen nachhaltig weiterwirkenden, im wahrsten Sinne des Wortes klassischen Status erreicht hat. Der § 6 des 8. Kapitels ist mit „Machtverteilung innerhalb der Gemeinschaft: Klassen, Stände und Parteien“ überschrieben. Diese Untersuchungsdimensionen für das Thema „soziale Ungleichheit“ verlaufen parallel zu den Kategorien: *Reichtum, Ehre und Macht* mit ihrem erwähnten normativen Doppelcharakter (Negativität *und* Positivität). Die drei Achsen zur Darstellung sozialer Ungleichheit beziehen sich wesentlich auf tatsächliche Strukturierungsprinzipien von Zivilisationen, worin Schatzbildung, Adelsstatus und bürokratische Ordnung überhaupt erst möglich werden. Sie sehen natürlich je nach den geschichtlichen Umständen und dem Entwicklungsstand einer Gesellschaftsformation *in concreto* ganz anders aus. „Reichtum“, „Macht“ und „Ehre“ stellen Kategorien dar, die sich auf allen Niveaus der Sozialstrukturanalyse anwenden lassen und deren Konsequenzen sich auf allen Ebenen einer konkreten Gesellschaftsformation bemerkbar machen. Man denke etwa an die Familienehre oder die Ganovenehre, hinter der die Macht der Mafia steht. Die von Weber gewählten Grundbegriffe „Klasse“, „Stand“ und „Partei“ können abstrakter ebenfalls auf *soziale Diskrepanzen* bezo-

¹⁵ Vgl. J. Ritsert: Soziale Klassen, Münster 1998, S. 77 ff.

gen werden. Darunter verstehe ich wie immer Ausprägungen sozialer Ungleichheit auf *gesamtgesellschaftlicher* Ebene. Es ist sehr strittig, ob Weber das so verstanden hat, dass es sich hierbei um Kategorien handelt, die in der Geschichte der Zivilisationen zwar einschneidenden Veränderungen unterliegen, aber dennoch nicht auf eine historische Epoche beschränkte Bedeutsamkeit aufweisen. Ich gehe von ihrer historisch allgemeinen Bedeutung aus. Beispiel: Zwar ist m.E. die Geschichte der *Menschheit* keine Geschichte von Klassenkämpfen – das passt z.B. nicht auf die Frühgeschichte der Menschengattung, wohl aber wird die Geschichte der *Zivilisationen* durchweg (auch) von Klassenkämpfen geprägt – so grundverschieden die konkreten Klassenstrukturen dann im jeweiligen historischen Fall auch ausgeprägt sein mögen. Die drei Grundbegriffe sollen nach Weber die „Machtverteilung innerhalb der Gemeinschaft“ erfassen. An dieser Stelle kommt einer seiner berühmten, besonders erfolgreichen Machtbegriffe zum Zuge: „Unter >>Macht<< wollen wir hier ganz allgemein die Chance eines Menschen oder einer Mehrzahl solcher verstehen, den eigenen Willen in einem Gemeinschaftshandeln auch gegen den Widerstand anderer daran Beteiligten durchzusetzen“ (WuG 678). Weber spricht von „>>Macht<< überhaupt“ (ebd.). Dieser *generalisierte* Machtbegriff stiftet gleichsam den inneren Zusammenhang der Begriffe „Reichtum“, „Macht“ (in einem noch zu bezeichnenden engeren Sinn!) und „Ehre“. Ein so allgemein verstandener Machtbegriff bewegt sich im empirisch möglichen Spektrum zwischen Repression auf der einen Seite (Negativität), Können, Kompetenz und anerkannter Sachautorität (Positivität) sowie legitimierter Ordnungsmacht für soziale Beziehungen und Verhältnisse auf der anderen. Dieser normative Doppelcharakter ist bei aller möglicherweise vorherrschenden Negativität der wirklichen Gegebenheiten durchweg von Bedeutung, ob es nun um Bereicherung (Reichtum), um die verlangte Unterwürfigkeit bis hin zur drohenden Halsgerichtsbarkeit bei mangelnder Ehrerbietung (Ehre), oder um jenen Machtbegriff im engeren Sinn geht, der von der geschickter Manipulation über institutionell abgesicherten Appropriationschancen bis hin zur Nötigung und zum gewaltförmigen Zwang reicht. Wertideen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit weisen natürlich keine so eindeutigen Grenzlinien auf, wie sie hier analytisch gezogenen wurden. Doch auf dem Hintergrund dieses Deutungsvorschlages können wir uns nun die drei ungleichheitstheoretischen Grundbegriffe etwas näher anschauen:

Klassen:

Klassen stellen für Weber keine Gemeinschaften dar (WuG 679). Denn sie erfüllen nicht die im § 9 der soziologischen Grundbegriffe genannten Kriterien dafür. D.h.: Ihre Gruppengeist basiert nicht „auf subjektiv *gefühlter* (affektuellem oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten“ (WuG Teil 1/Kap. 1; 28. Herv. i. Irg.). Drei Merkmale definieren nach Weber die Klassenzugehörigkeit von Individuen und Gruppen: (a) Ihre Lebenschancen sind für die Mitglieder von (mindestens) einer Komponente ursächlich abhängig. So können ihre Lebens-

chancen beispielsweise – je nach dem Abstraktionsniveau der Betrachtung – allesamt von unselbständiger Arbeit in Betrieben des modernen Kapitalismus abhängig sein. (b) Diese Komponente muss grundsätzlich im Zusammenhang mit „Güterbesitz- und Erwerbsinteressen“ stehen. Von den Tücken des Interessebegriffs abgesehen, geht es offensichtlich um *ökonomische Interessen*.¹⁶ Damit steht der *Reichtum* im Zentrum des Klassenbegriffs – sowohl in seiner Rolle als Besitz, als auch in der des möglichen Erwerbs von Mitteln zur Sicherstellung und/oder Verbesserung der Lebenschancen.¹⁷ (c) Als drittes Grundmerkmal nennt Weber, dass „Bedingungen des (Güter- oder Arbeits-)Markts“ vorherrschen müssen. Diese Konditionen liegen einer vergleichbaren *Klassenlage* zugrunde.¹⁸ Insofern ist die Klassenlage – wie Weber sagt – „ökonomisch bestimmt“ (WuG II/8; 683). Diese auf Märkte und auf Verteilungsprozesse ausgerichteten Merkmalsangaben können nach meiner Auffassung leicht zu Missverständnissen führen. Gibt es Klassen nur da, wo mehr oder minder entwickelte Märkte existieren? Gewiss findet man z.B. im Mittelmeerraum schon während der Bronzezeit einen ausgedehnten Fernhandel vor – und das nicht nur mit den unmittelbaren Anrainerstaaten. Aber wieviel „Erwerb“ geschah durch Raub, Plünderung, Krieg zwischen Königreichen etc.? Wieviel % der Bevölkerung – wiederum mit der bedeutsamen Ausnahme der Händler – war überhaupt auf den Erwerb von Geld auf Märkten angewiesen, um den *Hauptteil* des Lebensunterhaltes bestreiten zu können? Ein geregeltes Einkommen für Landarbeit war oftmals nicht annähernd die Norm, wobei die Grundrente ohnehin lange Zeit im Kern aus Frondiensten und Naturalabgaben bestand. Was ist mit der breiten Masse der Sklaven? u.a.m. Gibt es da also keine Klassen? Wählt man als zentrales Kriterium die Chancen zur Entstehung und Appropriation, dann lautet die Antwort: Doch! Es gibt sie auch da! Webers Kriterium ist m.E. zu eng und könnte den Blick von dem Grundmechanismus aller Klassenformierung in der Geschichte der Zivilisationen, den Blick von der *Appropriation des Surplusprodukts* (was ja auch in Naturalform oder als Fron geschehen ist) ablenken.¹⁹

Stände

Stände stellen für Weber normalerweise Gemeinschaften dar. D.h.: Bei Gemeinschaften liegt der Akzent auf der von den Einzelnen (aufgrund von Emotionen oder Traditionen) *gefühlten Zusammengehörigkeit* der Beteiligten (WuG I/1; 29). Deswegen gründet ein Stand, bzw. eine ständische Lage in jenen typischen Einflüssen auf die Lebenschancen von Menschen, „welche durch eine spezifische, positive oder negative, soziale Einschätzung der >>Ehre<< bedingt“ sind und „die

¹⁶ Zum Interessenbegriff vgl. J. Ritsert: Essay über das Interesse, Skript auf der Homepage.

¹⁷ Zum Zusammenhang zwischen diesem Interessebegriff und der Kategorie der „Vergesellschaftung“ sozialer Beziehungen vgl. WuG I/1; 29).

¹⁸ Nach Weber gehört zum Klassenbegriff das Merkmal, „dass die Chance auf dem *Markt* ist diejenige Instanz, welche die gemeinsame Bedingung des Schicksals des Einzelnen darstellt. >>Klassenlage<< ist in diesem Sinn letztlich >>Marktlage<< (WuG 680).

¹⁹ Zum facettenreichen Begriff der „Appropriation“ bei Weber vgl. WuG I/ II §§ 19 ff.).

sich an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft“ (WuG II/8; 683). Der Blutadel war von hohem Stand. Aber dieser Begriff des Standes ist nicht auf eine Standesgesellschaft wie die des europäischen Mittelalters beschränkt, wo es Adel und Klerus die Herren hohen Standes verkörperten (es gab aber auch den Kleinaladel und den armen Dorfklerus), während die breite Bauernbevölkerung und die Bettler die niederen Stände darstellten. Es geht bei der Kategorie der „Ehre“ um gesellschaftliches Ansehen überhaupt, je nach den historisch spezifischen Eigenschaften, woran sich das Ansehen der Personen mit einem bestimmten *Status* im System der gesellschaftlichen Positionen festmacht. „Ehre“ macht sich heutzutage in den Industriegesellschaften in erster Linie als *Berufsprestige* aufgrund der Statusordnung typischer Zwecktätigkeiten von Menschen fest. Der Begriff der „Schicht“ zielt vorwiegend auf idealtypisierte Stufenschemata, die im methodisch schlichtesten Fall aufgrund der skalierten Variablen *Einkommen* (Rationalskala), *Schulbildung* (Rangskala) und *Beruf* (Ansehen der Berufe gemäß Selbst- oder Fremdeinschätzung: Ordinalskala) gebildet werden.²⁰ Die Ehrenordnung – damit die „Stände“ im weiten Weberschen Sinn dieser Kategorie – ist der Quell von *Diskriminierungen*. Die oben schauen hochnäsiger auf die unten herunter und behandeln Sie mit Missachtung, wenn nicht Verachtung. Das stellt das Gegenteil von Ehre als Achtung aufgrund hervorragender Taten und Leistungen (Meriten) dar, die sich jemand oder eine Gruppe erworben hat.

Weber macht auf mögliche Gegensätze zwischen Klassen und Ständen aufmerksam: „Der Markt und die ökonomischen Vorgänge auf ihm kannte ... kein >>Ansehen der Person<<: >>sachliche<< Interessen beherrschen ihn. Er weiß nichts von Ehre. Die ständische Ordnung wird demnach genau umgekehrt betrachtet: Gliederung nach >>Ehre<< und ständischer Lebensführung. Diese ist „als solche in der Wurzel bedroht, wenn der bloße ökonomische Erwerb und die bloße „nackte ökonomische Interessenorientierung sich durchsetzte“ (WuG II/8; 687). Doch es offenbaren sich zugleich fortbestehende innere Zusammenhänge zwischen Klasse und Stand – vorausgesetzt man berücksichtigt die Strategien der Appropriation des Surplusprodukts in der jeweiligen historischen Situation. Wo stünden die hohen, adligen Herren in der Hierarchie des Ansehens, wären sie nicht – von ihren Beutezügen abgesehen – in der Lage, sich des Surplusprodukts etwa in der Form der Grundrente zu bemächtigen, ohne Aufstände angepasster Knechte fürchten zu müssen?

Parteien

Der dritte Grundbegriff der Weberschen Theorie sozialer Ungleichheit heißt: *Partei*. Es wäre falsch, dabei nun automatisch nur an die politischen Parteien in Demokratien der Gegenwart zu denken. „Während die >>Klassen<< in der >>Wirt-

²⁰ Es resultiert der SEB-Index, der es erlauben soll, z.B. die „obere Unterschicht“ von der „unteren Mittelschicht“ zu unterscheiden. Das Verhältnis dieser Indexskalen bzw. -gruppen zum tatsächlichen Handeln der Menschen ist ein hübsches Problem.

schaftsordnung<<, die >> Stände in der Sphäre der Verteilung der Ehre, ihre eigentliche Heimat haben ... sind >>Parteien<< primär in der Sphäre der >>Macht<< zu Hause. Ihr Handeln ist auf soziale >>Macht<<, und das heißt: Einfluss auf ein Gemeinschaftshandeln gleichviel welchen Inhalts ausgerichtet (WuG II/8; 688). Macht (i.e.S.) bedeutet allerdings mehr als den erwünschten oder unerwünschten Einfluss auf andere und/oder Situationen. „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben (im Grenzfall gewaltförmig – J.R.) durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (WuG I/1; S. 38). Es gibt natürlich auch Machtstrukturen, d.h.: soziale Strukturen und Prozesse, die entweder individuellen und kollektiven Willensäußerungen Einschränkungen auferlegen und/oder Repression stützen und illegitime Interessen der Herren absichern. Foucault spricht von der „Macht des Diskurses“ und meint unter anderem die strafende, disziplinierende und/oder kontrollierende Funktion von Sprachregelungen im Allgemeinen. Viele Machttheorien und Machtbegriffe bauen auf Webers fundamentaler Definition auf. Andere wollen den Eindruck erwecken, sie hätten diese irgendwie „überwunden“ und hinter sich gelassen. Dafür nur ein Beispiel: In der Systemtheorie von Talcott Parsons und Niklas Luhmann wird „Macht“ als eines der sog. „Kommunikationsmedien“ erläutert. (Sprache und/oder Geld liefern oftmals das große Vorbild für dieses theoretische Konzept). Kommunikationsmedien übertragen in sozialen Systemen mehr oder minder erfolgreiche Problembearbeitungen, wenn nicht sogar Problemlösungen von einer Stelle im sozialen System an eine andere. Und zwar so, dass der gesamte Problemlösungsaufwand an der adressierten Stelle nicht mehr neu erbracht werden muss. In einem Wort: Das Rad muss nicht immer wieder neu erfunden werden. Man kann es gegen Geld verkaufen. Von Weber scheint sich Luhmann dadurch abgrenzen zu wollen, dass er auf die Feststellung wert legt, Macht liege „keineswegs nur in dem Grenzfall vor, in dem Alter das Handeln Egos konkret festlegt – ihn etwa bestimmt, eine angegebene Schraube so fest wie möglich anzuziehen.“²¹ Ego und Alter müssen nicht unbedingt als Ich und Du verstanden werden, bei denen eine Schraube locker ist, sondern können vor allem Teilsysteme darstellen. Macht als Medium der Kommunikation besteht in der Möglichkeit, den für Ego Unsicherheit und Unklarheit erzeugenden Spielraum möglicher Reaktionen auf Seiten Alters so einzuschränken, dass Unsicherheit auf beiden Seiten reduziert wird. „Wie jeder andere Medien-Code bezieht sich auch der Macht-Code auf eine mögliche (!) – nicht notwendig auf eine wirkliche – Diskrepanz der Selektionsleistungen von Alter und Ego (welche der verfügbaren Optionen als Reaktion auf die Aktion ausgewählt wird – J.R.), indem er sie ´egalisiert´“²² Ich denke, man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, hier werde Webers gemeinverständliche Definition systemtheoretisch schlicht „höher abstraktifiziert“, wie es gelegentlich bei Luhmann heißt.

²¹ N. Luhmann: Macht, Stuttgart 1975, S. 11.

²² A.a.O.; S. 12.

Auf jeden Fall bedarf es wohl keiner näheren Ausführungen mehr, um einsehen zu können, dass die drei konstitutiven Achsen der Ungleichheitsdiskussion, *Reichtum* (Klasse), *Macht* (Macht und Herrschaft als legitimierte Chance, Gehorsam zu finden) und *Ehre* (Stand) fest in Webers Einteilungsvorschlag zur Untersuchungen sozialer Ungleichheit eingelassen sind.

Exempel 3:
Der Einzelne im Naturzustand und sein Eigentum.
(*John Locke, Adam Smith und Carl Menger*)

Der Eigentümer im Naturzustand.

Wenn es eine große, auf Utopien der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit aufbauende abendländische Erzählung gibt, die über Jahrtausende hinweg ihre Erläuterungen und Veränderungen erfahren und dennoch ihren Einfluss bewahrt hat, dann ist es die Annahme, die geschichtliche Entwicklung der Menschheit geschehe im Ausgang von einem Naturzustand, in dem Freiheit, Gleichheit und Frieden herrschte. Das exakte Gegenbild dazu liefern Darstellungen des Urzustandes als Krieg aller gegen alle bei Hobbes oder als Zustand gottgewollter Herrschaft bestimmter Menschen(gruppen) über andere. Im letzteren Falle sollen die meisten Menschen nicht nur grundsätzlich – von Natur aus, d.h.: ihrem Wesen gemäß – dem Herrn im Himmel, sondern auch ihren weltlichen Herren untertan und damit zufrieden sein. Bei Filmer spitzt sich diese Gegenposition zur massiven Ideologie zu (s.o.). Denn von ihm wird der Startpunkt durch die Erschaffung Adams im Paradies und seine Einsetzung als Patriarch aller Patriarchen, als Urvater aller Monarchen markiert. John Locke (1632-1704) geht ebenfalls davon aus, man könne die politischen Gewalten nur verstehen, wenn man sie von ihrem Ursprung ausgehend ableitet. Es handelt sich dabei für ihn ebenfalls um einen Zustand, worin sich die Menschen „von Natur aus befinden“ (ST 2/§ 4). „Von Natur aus“ bedeutet an solchen Stellen wie immer: *ihrem Wesen gemäß* existierend. Natur ist hier also nicht gleich physischer Umwelt. Ihrem Wesen nach befinden sich die Menschen nach Locke eingangs in einem „Zustand *vollkommener Freiheit*, innerhalb der Grenzen des Gesetzes der Natur“, wobei nun unter „Gesetz der Natur“ zweierlei gemeint sein könnte: (a) Das Vernunftrecht, das die Freiheit und Gleichheit der Menschen garantiert. (b) Aber auch die Gesetze der physischen Welt und die durch die materielle Umwelt gesetzten Schranken für die Lebenschancen werden damit angesprochen. Ergänzt wird dieses Bild durch den modernen, liberalen Hinweis, dass die Menschen innerhalb der Schranken der Natur als Umwelt in der Lage sind, „ihre Handlungen zu regeln und über ihren Besitz und ihre Persönlichkeit so zu verfügen, wie es ihnen am Besten scheint, ohne dabei jemanden um Erlaubnis zu bitten oder vom Willen anderer abhängig zu sein“ (ebd.). Nicht nur die einzelne, in ihren Entscheidungen freie Persönlichkeit, die keinen Herren unterworfen ist, betritt damit die Bühne, sondern sie verfügt von Anfang an auch über gleichverteilten *Besitz*. Beim Naturzustand handelt es sich nach Locke also ausdrücklich um einen „*Zustand der Gleichheit*, in dem alle Macht und Rechtsprechung wechselseitig sind, da niemand mehr besitzt als ein anderer“ (ebd.; Herv. i. Org.). Nichts erscheint ihm einleuchtender, „als dass Geschöpfe von glei-

cher Gattung und von gleichem Rang, die ohne Unterschied zum Genuss derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch derselben Fähigkeiten geboren sind, ohne Unterordnung und Unterwerfung einander gleichgestellt leben sollen“ (ebd.). Insofern stellt der Naturzustand einen *herrschaftsfreien* Ausgangszustand dar – es sei denn unvermeidliche Herrschaftsinstanzen würden „durch eine überzeugende, klare Ernennung ein unzweifelhaftes Recht auf Herrschaft und Souveränität verliehen“ (ebd.). In diesem Falle würde es sich nicht um ideologische, etwa durch die Kulturhegemonie einer Klasse zementierte, sondern um eine durch freie Willensbekundungen *legitimierte* (anerkannte) Herrschaftsstruktur handeln. Der Zustand der Freiheit und Gleichheit ist daher „kein *Zustand der Zügellosigkeit*“ (ST §6/203). Freiheit versteht sich nicht als Freiheit der Willkür! Wie für viele Theoretiker des egalitären Naturrechts herrscht auch für Locke im Naturzustand jenes natürliche Gesetz, welches jedes Individuum verpflichtet: das Naturrecht als Vernunftrecht zu beachten. Zwar ist jeder Einzelne grundsätzlich und berechtigterweise daran interessiert, sich selbst zu erhalten (*principium sese conservare*), aber darüber hinaus dazu verpflichtet, „wenn seine eigene Selbsterhaltung nicht auf dem Spiel steht, nach Möglichkeit auch *die übrige Menschheit erhalten*“ ... Er sollte zudem nicht das Leben eines anderen oder, was zur Erhaltung des Lebens dient: Freiheit, Gesundheit, Glieder oder Güter wegnehmen oder verringern – es sei denn, dass an einem Verbrecher Gerechtigkeit geübt wird“ (ebd.; Herv. i. Org.). Das Naturrecht gebietet mithin nicht nur die Achtung der Lebensbedingungen und der Freiheit der anderen Subjekte, sondern schließt auch die gewaltförmige oder trickreiche *Appropriation* aus. Allgemeiner formuliert: Jede Form der *Repression* und *Manipulation* ist ausgeschlossen. Damit wendet sich Locke gegen die Hobbesschen Vorstellungen vom Naturzustand der Menschheit als Kriegszustand. „*Der Kriegszustand* ist ein Zustand der Feindschaft und Vernichtung. Wer deshalb durch Wort oder Tat einen nicht in Leidenschaft und Übereilung gefassten, sondern in ruhiger Überlegung geplanten Anschlag auf das Leben eines anderen kundgibt, versetzt sich dem gegenüber, gegen den er eine Absicht erklärt hat, in den *Kriegszustand*“ (ST 3; § 16). In diesem Zusammenhang wird z.B. die Sklaverei strikt ausgeschlossen (ST 4/§ 22). „Diese Freiheit von absoluter oder willkürlicher Gewalt ist so notwendig und eng mit der Erhaltung des Menschen verbunden, dass er sie nicht aufgeben kann, ohne gleichzeitig seine Erhaltung und sein Leben zu verwirken“ (ST 4/§23). Auf diesem Hintergrund einer naturrechtlichen Bestimmung der Zusammenhänge zwischen dem Interesse an materieller Selbsterhaltung und den normativen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit führt Locke seine berühmte Parabel von der Eigentumsbildung ein.

„Obwohl die Erde und alle Lebewesen allen Menschen gemeinsam gehören, so hat doch jeder Mensch ein *Eigentum* an seiner eigenen *Person*. Auf diese hat niemand ein Recht als nur er allein. Die *Arbeit* seines Körpers und das *Werk* seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein Eigentum. Was immer er also dem Zustand entrückt, den die Natur vorgesehen und in dem sie es belassen hat, hat er mit seiner *Arbeit* gemischt

und ihm etwas eigenes hinzugefügt. Er hat es somit zu seinem *Eigentum* gemacht. Da er es dem gemeinsamen Zustand, in den es die Natur gesetzt hat, entzogen hat, ist ihm durch seine *Arbeit* etwas hinzugefügt worden, was das gemeinsame Recht der anderen Menschen ausschließt. Denn da diese *Arbeit* das unbestreitbare Eigentum des Arbeiters ist, kann niemand außer ihm ein Recht auf etwas haben, was einmal mit seiner Arbeit verbunden ist. Zumindest nicht dort, wo genug und ebenso gutes den anderen gemeinsam verbleibt ... Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den Knecht gestochen, und das Erz, das ich an irgendeiner Stelle gegraben, wo ich mit anderen gemeinsam ein Recht dazu habe, werden ohne die Anweisung und Zustimmung von irgendjemandem mein Eigentum. Es war meine *Arbeit*, die sie dem gemeinsamen Zustand, in dem sie sich befanden, entzogen hat und die mein *Eigentum* an ihnen *bestimmt* hat“ (ST 2/§ 27/28).

Die Kette der Argumente in dieser Parabel, welche auf ihre ganz besondere Weise die moderne *Arbeitslehre des Eigentums* begründet, weist eine Reihe von logischen Schwachstellen und Brüchen auf. Den Ausgangspunkt bildet die Vorstellung eines Individualarbeiters. Er sitzt zwar wie in vielen egalitären Naturrechtstheorien auf gemeinsamen Grund und Boden (*communio fundi originaria*), aber er verfügt von vornherein über Privateigentum; denn seine Arbeitskraft und das Arbeitsergebnis gehören *ad hoc* ihm. Sie sind ihm allein zu Eigen. Mit aller Selbstverständlichkeit wird hier von der Idee der freien Verfügung des Einzelnen über seine Arbeitskraft und seiner Hände Werk im Naturzustand ausgegangen. Marx zeichnet in den >Grundrissen< das Gegenbild dazu: Das Individuum ist von Anfang an „Mitglied() einer Gemeinde – sein naturwüchsiges Dasein als Glied eines Stammes etc. Ein isoliertes Individuum könnte sowenig Eigentum haben am Grund und Boden wie sprechen“ (GR 385; Herv. i. Org.).²³ Unter der Hand geht bei Locke plötzlich auch ein Herrschaftsverhältnis in diese Beschreibung des Ausgangszustandes ein: Der Knecht „sticht den Torf“ des Herrn. Es ist fast schon so wie später dann bei Robinson Crusoe, der als voll sozialisierter Individualarbeiter erfolgreich für seinen Lebensunterhalt auf einer unbewohnten Insel sorgt, bis er dann seinen schwarzen Freitag hat. Locke, zu dessen Zeiten die Agrargesellschaft selbstverständlich noch die vorherrschende Produktionsweise darstellte, greift noch auf die Grundvorstellung der Okkupation des Bodens zurück. Aber nicht im Sinne der Besetzung und Bemächtigung, sondern in dem der Kultivierung durch Arbeit. „So viel Land ein Mensch bepflanzt, bepflanzt, bebaut, kultiviert und so viel er von dem Ertrag verwerten kann, so viel ist sein *Eigentum*. Durch seine Arbeit hebt er es gleichsam vom Gemeingut ab“ (ST § 32). Abgesehen davon, dass Locke weiß, wie knapp freie Böden – von Kolonien abgesehen – in Europa damals schon geworden sind, ist sein Argument nicht schlüssig. Die Behauptung,

²³ Hier gibt es bei Marx schon eine Version des berühmten Argumentes von Ludwig Wittgenstein, dass es keine Privatsprache geben kann und dass Sprache mit einer „Lebensform“ verwoben ist: „Die Sprache selbst ist ebenso das Produkt eines Gemeinwesens, wie sie in anderer Hinsicht selbst das Dasein des Gemeinwesens und das selbstredende Dasein desselben“ ist (GR 390).

die „Mischung“ des Bodens mit der Individualarbeit führe *unmittelbar* zu legitimiertem Eigentum, das „ohne die Anweisung von irgendjemandem“ in Anspruch genommen werden kann, stellt einen logischen Kurzschluss dar. Daraus, dass die Arbeit des Körpers als Ausdruck von Kompetenz und das Werk der Hände als Arbeitsergebnis an die Existenz des Individuums gebunden ist, folgt nicht umstandslos, dass der Arbeitseinsatz direkt zu Eigentum an äußeren Sachverhalten führen müsste, das von anderen zwangsläufig anerkannt wird oder anerkannt werden sollte. Resultat ist zunächst einmal nur der *faktische Besitz* in der Form eines empirischen Arbeitsergebnisses oder einer Kultivierung freier Böden. Damit ist noch lange nicht garantiert, dass Besitz und Besitzanspruch von anderen respektiert oder gar als völlig legitim behandelt werden. Die Transformation des faktischen Besitzes oder Besitzansprüchen in *normativ legitimatedes Eigentum* setzt die Anerkennung durch signifikant zahlreiche andere und immer höhere Grade der institutionellen und rechtlichen Absicherung durch den organisatorischen und kulturellen Überbau insgesamt voraus. Und der Verweis auf den Knecht deutet an, wie sehr die bestehenden Verhältnisse mit einer Macht und Herrschaftsordnung sowie mit dem Grad verwoben sind, in dem die Interessen der Herren an exklusivem Besitz in der Form ideologisch legitimierten Eigentums kulturell und institutionell abgesichert sind.

*Die Arbeitstheorie des Eigentums und der Wert des
Arbeitsprodukts.
Die Reh (Hirsch)-Biber-Parabel von Adam Smith.²⁴*

John Locke gilt mit Fug und Recht als der Begründer der modernen Arbeitstheorie des Eigentums. Sie löst die klassische Okkupationstheorie ab. Eine einfache Aussage im § 40 des >Second Treatise< erwähnt zudem die Grundvorstellung der Arbeitswerttheorie in ihrer schlichtesten Fassung: „Denn es ist tatsächlich die *Arbeit*, die jedem Ding *einen unterschiedlichen Wert verleiht*“ (ST § 40; 225. Herv. i. Org.). Der Gedanke, dass damit die in einem Produkt ausmündende Verausgabung von Arbeitskraft in der Zeit wertbildend wirkt, macht eine der folgenreichsten Parabeln der frühen politischen Ökonomie klar. Sie findet sich in Adam Smith` (1723-1790) für die Nationalökonomie der Neuzeit grundlegendem Werk >An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations< (1776).

„In dem erst rohen Zustande der Gesellschaft, der der Kapitalanhäufung und Landaneignung vorhergeht, scheint das Verhältnis zwischen den Arbeitsmengen, die zur Erlangung der verschiedenen Gegenstände notwendig sind, der einzige Umstand zu sein, der einen Maßstab für den Tausch des einen gegen den anderen bilden kann. Wenn es z.B. unter einem Jägervolke in der Regel zweimal soviel Arbeit kostet, einen Biber zu erlegen, als ein

²⁴ Meistens wird dieses Gleichnis als „Hirsch-Biber-Parabel“ übersetzt und zitiert.

Reh, so müsste naturgemäß ein Biber zwei Rehe wert sein. Es ist begreiflich, dass das, was gewöhnlich das Produkt zweier Tage oder zweier Stunden Arbeit ist, doppelt soviel wert sein muss, als (= wie) das, was das Produkt von einer eintägigen oder einstündigen Arbeit zu sein pflegt.

Ist eine Art der Arbeit anstrengender als die andere, so wird natürlich eine Vergütung für die größere Mühe zugestanden werden, und das Produkt einer ein stündigen schweren Arbeit kann oft dem Produkt einer zweistündigen leichteren Arbeit gleich gelten.“²⁵

„Arbeit“, so hat Marx immer wieder betont, ist hier jedoch genauer als *Arbeitskraft* zu lesen, die in der Zeit verausgabt wird. Und zu den Naivitäten dieser schlichten Veranschaulichung des Grundgedankens der Arbeitswerttheorie in der Parabel gehört – auch das hat Marx hervorgehoben –, dass der falsche Eindruck entstehen könnte, je mehr Zeit sich der Individualarbeiter bei der Arbeit lässt, umso wertvoller sei sein Erzeugnis. Das mag allenfalls für Unikate gelten, die z.B. in „liebvoller Kleinarbeit“ hergestellt werden. Doch in den schon im frühen Kapitalismus immer arbeitsteiliger strukturierten Produktionsprozessen – gleich im ersten Kapitel seiner *>Inquiry<* befasst sich Smith ja mit der Produktionssteigerung aufgrund der systematischen Arbeitsteilung bei der Stecknadelproduktion – bestimmt sich nach Marx der Wert der für den Austausch vorgesehenen Waren gemäß der im gesellschaftlichen Durchschnitt notwendigen *Herstellungszeit* für das marktgängige Erzeugnis. Marx hat die Elementarvorstellung der Arbeitswerttheorie seinerseits im *>Kapital<* kurz und bündig so zusammengefasst: „Der Wert einer Ware verhält sich zum Wert jeder andren Ware wie die zur Produktion der einen (im gesellschaftlichen Durchschnitt der Zeitdauer der entsprechenden Arbeitsvollzüge – J.R.) notwendigen Arbeitszeit zu der für die Produktion der andren notwendigen Arbeitszeit“ (MEW 23; 54). Ob ein Erzeugnis wirklich markt-gängig ist, sein Wert tatsächlich über die Preisgestaltung realisiert werden kann, ob es also tatsächlich „verwertet“ werden kann, darüber entscheidet im Nachher-ein die Zirkulation, der Verkauf auf „den Märkten“ wie es heute im fetischistischen Jargon heißt. Sie bilden die moderne Macht des Schicksals. Unter diesen Voraussetzungen ist das von den Kapitalherren oder „dem Unternehmen“ erwünschte profitable Ergebnis jedoch nie mit absoluter Notwendigkeit garantiert, es sei denn, ein Betrieb habe das unangefochtene Monopol erreicht. Wie sich der Warenwert zum Marktpreis verhält, wie das Verhältnis von einfacher und komplexer Arbeit zu bestimmen ist (Reduktionsproblem), die Einsicht, dass das „Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate“ kein Quasinaturgesetz, sondern eine prognostische Trendaussage unter schwierigen Randbedingungen darstellt²⁶, die Frage, wie sich die in Maschinerien aufgehobene Arbeit zur „lebendigen Arbeitskraft“ verhält, das alles und mehr zählt zur Menge der bis auf den heutigen Tag heiß diskutierten Probleme der Marxschen Arbeitswerttheorie. Welche herausragende Rolle die Verausgabung von Arbeitskraft in der Zeit und die Maschinen-

²⁵ A. Smith: Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlsandes. München 1989, S. 96.

²⁶ Das hat schon Friedrich Engels so gesehen.

bzw. Computerlaufzeit, damit „Zeit“ als eine auf Rationalskalenniveau messbare Variable bei Arbeitseinsatz und „Lohnfindung“ gleichwohl weiterhin spielt, das kann man leicht den Verlautbarungen und Strategien von Arbeitgeberverbänden (Rationalisierungsmaßnahmen etc.) oder den Kämpfen um die Länge der Wochenarbeitszeit, Wochenend- und Sonntagsarbeitszeit entnehmen. Die Arbeitswerttheorie ist hier jedoch nicht das Thema, sondern Implikationen des von Locke fundierten Arbeitsparadigmas im Hinblick auf Eigentum, vor allem im Hinblick auf Kapitaleigentum. Denn Adam Smith geht in seiner Parabel vom Naturzustand als einem Zustand aus, worin es weder Landaneignung (*occupatio*) noch *Kapitalanhäufung* gegeben hat. Ein geläufiges Fremdwort für Kapitalanhäufung ist *Akkumulation* des Kapitals. Wie kommt es also zur Bildung von Eigentum als Kapital aufgrund einer Art „ursprünglichen Akkumulation des Kapitals“? (vgl. MEW 23, S. 741 ff.). Denn Kapital ist historisch was andere als etwa der Schatz an Metallen und Edelsteinen, den reiche Feudalherren eroberten und der gierige Krösus hortete.

Die Urjäger und Urfischer als pfiffige Kapitalbildner.

Urjäger, Urfischer und andere *Homines* im Naturzustand müssen auch für einige Parabeln über die Entdeckung und Anhäufung von *Kapital* sowie des *Eigentums am Kapital* herhalten. Doch um kein Missverständnis zu erzeugen: Parabeln können auch und gerade dann lehr- und hilfreich sein, wenn sie sehr einfach abgefasst sind und ein äußerst schlichtes Bild entwerfen, das natürlich den Komplexitäten, zu denen ein allererster Zugang bereitet werden soll, nicht einmal annähernd gerecht wird. Doch über Qualität entscheidet auch in diesem Falle die pragmatische Tauglichkeit oder Untauglichkeit der Parabel für den Versuch, einen ersten triftigen Zugang zu einem unübersichtlichen Gebiet zu eröffnen. Und wenn etwas zu den ebenso unübersichtlichen wie umstrittenen wirtschaftswissenschaftlichen Problembereichen gehört, dann sind es die Wert- und Kapitaltheorien im Rahmen von Kapitalismusanalysen und -kritiken. Ausgeschlossen ist es aber auch nicht, dass selbst das einfachste und kontrafaktisch entworfene Bild etwa von geschichtlichen Ausgangszuständen der Menschheit immanent mit praktisch-politischen Interessen, wenn nicht gar mit umlaufenden Ideologien zusammenhängt. Über die innere Verbindung von Lockes und Smith's politischer Ökonomie mit dem frühen Liberalismus sowie mit dem politischen Widerstand von Bürgern gegen absolute Herrengewalten und Merkantilismus herrscht jedenfalls wenig Zweifel. Die von ihnen begründete liberale politische Ökonomie und Nationalökonomie gerät jedoch alsbald in die Konfliktzonen zwischen Lohnarbeit und Kapital, also in den Bereich der Auseinandersetzungen zwischen den analytisch grob zusammengefassten Großgruppen der „Proletarier“ und der „Kapitalisten“. Heute sagt man: „Arbeitnehmer“ und „Arbeitgeber“, wobei bekanntlich die Arbeitnehmer ihre Arbeitskraft den Betrieben gegen Lohn *geben*. Es tauchen daher schon an der Schwelle des Übergangs zum Kapitalismus sofort zahlreiche politische und theo-

retische Fragen auf, die mit der Herausbildung dieses kernstrukturellen Klassenverhältnisses aufgeworfen werden. Es sind gar viele, aber zwei davon spielen alles andere denn eine randständige Rolle: 1. Was ist überhaupt unter „dem Kapital“ zu verstehen und 2. mit welchem Recht oder Unrecht, auf welchen geraden oder krummen Wegen ist es überhaupt in die Hände bestimmter (historisch natürlich in sich differenzierter) Großgruppen gelangt? Also zunächst zur ersten Frage: *Was ist „Kapital“?* Eine Reihe sehr hilfreicher Antworten kann man weiterhin den Schriften von Karl Marx entnehmen. Sie zeigen, wie vielschichtig der Kapitalbegriff ist.²⁷

Kapital I: „Das Kapital“ ist ein Produktionsverhältnis. D.h.: Es „ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis. *Es ist ein bürgerliches Produktionsverhältnis*, ein Produktionsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft.“²⁸ Gemeint sind die Relationen zwischen Lohnarbeitern und Kapitalisten. Es handelt sich um ein hoch abstrakt gefasstes Klassenverhältnis, so wie das Verhältnis von Feudalherren zur Masse der abhängigen Bauernbevölkerung als kernstrukturelles Produktionsverhältnis des Feudalismus angesehen werden kann.

Kapital II: Das Kapital ist eine *institutionelle Tatsache*. Charakteristisch für institutionelle Tatsachen ist, dass sie ganz allgemeine (nicht zuletzt physische) Merkmale aufweisen, die erst in einem besonderen historischen Lebenszusammenhang ihre spezifisch *soziale* Qualität erhalten. „Ein Neger ist ein Neger. In bestimmten Verhältnissen wird er erst zum Sklaven. Eine Baumwollspinnmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zu *Kapital*. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen, ist sie so wenig Kapital, wie Gold an und für sich *Geld* oder Zucker der Zuckerpreis ist.“²⁹ Zu den maßgebenden Merkmalen spezifisch kapitalistischer Verhältnisse gehört, dass die Arbeitskraft historisch zur Ware wird, die gegen Lohn „frei“ verkauft werden muss, um leben zu können. Hinzu kommt die institutionelle Trennung von Betrieb und Haushalt sowie die systematische Kapitalrechnung als Gewinn- und Verlustrechnung (M. Weber).

Kapital III: Das Kapital bedeutet eine moderne Erscheinungsform jenes Anteils am gesellschaftlichen Gesamtprodukt und/oder Mehrprodukt, der als Surplusprodukt von den Herren aufgrund ihrer Machtstellung appropriiert werden kann. Den Kampf um das Surplusprodukt gibt es schon lange zuvor in anderen historischen Formbestimmungen als denen der kapitalistischen Produktionsweise. So wurde der Surplus etwa als Grundrente von den Grundherren im Feudalismus appropriiert. Das Surplusprodukt wird in der modernen bürgerlichen Gesellschaft zum *Profit*, den Marx im Rahmen seiner Mehrwerttheorie erfasst. Max Weber spricht vom Streben nach „immer *erneuten* Gewinn, nach >>Rentabilität<<.“³⁰

Kapital IV: Der gesamte krisenträchtige Kreislauf der Produktion von Waren mit *Wert* zusammen mit dem krisenträchtigen Versuch zu deren Verwertung (Verwandlung in mehr Geld) auf den Warenmärkten, die Reinvestition des Gewinns in Arbeitskräfte und Produktionsmittel derart, dass Umsätze und Gewinne möglichst steil ansteigen (Akkumulation), die „Rentabilität“ also signifikant gesteigert wird, ist gemeint, wenn von der „Bewegung des Kapitals“ insgesamt die Rede ist. „Das Kapital“ versteht sich infolgedessen als ein komplexer sozialer Prozess. $G - W - \Delta G$ (bzw. G') stellt die einfachste Kreislaufformel dar, die Marx dafür vorsieht.

²⁷ Vgl. K. Marx: Lohnarbeit und Kapital, in: Marx Engels: Ausgewählte Schriften, Berlin 1963, S. 67 ff. Herv. i. Org. (Dto. MEW 6).

²⁸ A.a.O., S. 77.

²⁹ Ebd.

³⁰ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1922 ff., S. 4.

Kapital V: Alltagssprachlich wird das Kapital oftmals mit einer Geldsumme oder einem Guthaben gleichgesetzt, worüber jemand verfügt. Auch wertvolle Sachgüter wie Immobilien werden hinzugezählt. Es gibt aber auch „totes Kapital“, das einem fetischistischen Jargon gemäß „nicht arbeitet“, z.B. keine Zinsen abwirft. „Das Kapital muss arbeiten!“, man sieht gleichsam den Schweiß auf seiner – genauer: des Arbeiters Stirn.

Kapital VI: In Lehrbüchern der Nationalökonomie findet man vorwiegend die Bestimmung von Kapital als verfügbaren Bestand an Rohstoffen, Arbeitsinstrumenten und Lebensmitteln aller Art, die verwandt werden, um neue Rohstoffe, neue Arbeitsinstrumente und neue Lebensmittel zu erzeugen. Der Maschinenpark etwa zählt so gesehen zum konstanten Kapital. Aber Marx verleiht dieser Standardbetrachtung einen besonderen Akzent. „Alle diese seine (des Kapitals – J.R.) Bestandteile sind Geschöpfe der Arbeit, Produkte der Arbeit, *aufgehäuften Arbeit*. Aufgehäuften Arbeit, die als Mittel zu neuer Produktion dient, ist Kapital ... Das Kapital besteht nicht nur aus Lebensmitteln, Arbeitsinstrumenten und Rohstoffen, nicht nur aus materiellen Produkten; es besteht ebenso sehr aus *Tauschwerten*. Das Kapital ist also nicht nur eine Summe von materiellen Produkten, es ist eine Summe von Waren, von Tauschwerten, *von gesellschaftlichen* (und nicht nur physischen – J.R.) *Größen*.“³¹

Soviel zur ersten Frage. Die zweite spielt in Theorien und Hypothesen über die Genesis des Kapitals eine zentrale Rolle. Wie gelangt „das Kapital“ in die Hände bestimmter Gruppierungen, während sich andere keinen Zugang dazu verschaffen können? Da treten nun die pfiffigen Urjäger, Urfischer, Nomaden und – man höre und staune! – sogar Kaninchen in schlicht erzählten nationalökonomischen Parabeln auf.

Die Urjäger: „Ein wilder Indianer ist ohne Unterlass damit beschäftigt, den Bedarf des nächsten Tages zu decken, der Nomade, welcher die ihm verfügbaren Nutztiere nicht konsumiert, sondern zur Aufzucht von Jungen benutzt, produziert schon Güter, die ihm erst nach einigen Monaten verfügbar sein werden ...“³² Der wilde Jäger lebt von der Hand in den Mund, der pfiffige Hirte braucht hingegen seine *pecuniae*, sein Vieh, nicht auf, er übt Konsumverzicht und kann warten, bis sich die Herde vermehrt, gleichsam verzinst hat. Er hat sein Kapital (Kapital VI) vermehrt – wenn nicht eine Dürre etc. eintritt. Er hat also insgesamt ein gesellschaftliches Mehrprodukt erzielt – vorausgesetzt er schuftet nicht als Knecht für einen Herrn, der – auf seine Macht und Machtmittel gestützt – einen Teil vom Kuchen des gesellschaftlichen Gesamtprodukts bzw. Mehrprodukts (Nettosozialprodukts) als Surplusprodukt abschneidet und appropriiert (Kapital III).

Der sparsame Urfischer: „Von dem Ursparen der Fischer, die einen Teil ihrer Arbeit nicht der Sorge für den nächsten Tag, sondern durch Herstellen von Netzen und Booten der Vorsorge für spätere Tage gewidmet haben, ziehen wir auch heute Nutzen. Hätten die Söhne der Fischer das so gebildete Kapital wieder aufgezehrt, indem sie die Zwischenprodukte – Netze und Boote – aufgebraucht hätten, ohne für Ersatz durch Widmung eines Teils ihrer Arbeit zu sorgen, dann hätte der Kapitalbildungsprozess von Neuem beginnen müssen.“³³ Kapitalbildung (Kapital

³¹ Marx: A.a.O.; S. 77 f.

³² Carl von Menger: Grundsätze der Volkswirtschaftslehre (1871), S. 126 f. Menger gilt als einer der Begründer der sog. „österreichischen Schule der Nationalökonomie“, zu der auch Eugen Böhm-Bawerk, Friedrich von Wieser, Ludwig von Mises und Friedrich August von Hayek gerechnet werden.

³³ Ludwig von Mises: Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens, Genf 1940, S. 45 f.

VI) setzt mithin Konsumverzicht, Umwegproduktion (zur Herstellung von Zwischenprodukten) sowie einen gewissen Grad der zukunftsorientierten Planung voraus. Nur die Pfliffigen, rational Kalkulierenden und Sparsamen, die abwarten können, kommen in den Besitz von Kapital. Je mehr von den so entstandenen Kapitalien in verkäufliche Waren umgesetzt werden muss und kann, desto mehr können sie sich auch – wenn es gut läuft – größere Geldmengen als Kapitalvermögen (G') beschaffen.

Das Kapital und die Kaninchen: Eines der weltweit bekanntesten und einflussreichsten Lehrbücher der Nationalökonomie war (ist?) das von Paul A. Samuelson.³⁴ Samuelson beantwortet die Frage nach den Voraussetzungen der Kapitalbildung im Rückgriff auf eine Fabel nach der Art des Aesop. Wir sollen zur Erklärung der „Produktivität des Kapitals“, des Kapitals als Produktionsfaktor neben Arbeit und Böden als weiteren zentralen Faktoren einer sog. „Produktionsfunktion“, einmal annehmen, alle Kapitalgüter bestünden aus Kaninchen. Angenommen zudem, die Menge der Kaninchen würde sich pro Jahr verdoppeln. Damit betrüge der jährliche Zinssatz 100%. Angenommen weiterhin, wir würden die Kaninchen nicht allesamt verzehren, übten also mal wieder den gemäß dem nationalökonomischen Grundverständnis für Kapitalbildung notwendigen *Konsumverzicht* (fleißiges Sparen), dann wird es irgendwann – dem Malthussianischen Bevölkerungsgesetz entsprechend – passieren, dass der verfügbare Grund und Boden von Kaninchen zugedeckt wird. Das bedeutet, „dass der Faktor Boden anfängt, *knapp* zu werden. Wir Kaninchenkapitalisten werden uns wohl oder übel damit abfinden müssen, für die Aufzucht unserer Kaninchen Boden in Anspruch zu nehmen.“³⁵ Der Aufwand dafür fließt, wenn keine „frei Böden“ (*res nullius*) zur Verfügung stehen, nun in die Taschen der schlagartig auf der Bühne der Parabel auftauchenden Grundeigentümer. An sie ist eine Grundrente zu zahlen, womit der die Nutzungsrechte für den nicht frei verfügbaren Produktionsfaktor „Boden“ abgegolten werden. Samuelson fährt fort: „Die Kaninchenproduktivität ist natürlich nur als würzendes Beispiel gedacht. Auch Maschinen (Kapital VI – J.R.) verfügen, wenn auch nicht im biologischen, so doch im wirtschaftlichen Sinne, über Produktivität; auch sie sind fähig, sich zu vermehren.“³⁶ An solchen Stellen kann einem leicht die Marxsche Kritik am fetischistischen Jargon der frühen Ökonomen einfallen. Er spießt ja eine bestimmte Handhabung von „höhere(n) ökonomische(n) Kategorien“ durch Ökonomen seiner Zeit auf, wenn sie z.B. über das Kapital und andere Märkte nachdenken. Dann bricht ihre Illusion „hervor in dem Geständnis naiver Verwunderung, wenn bald als gesellschaftliches Verhältnis erscheint, was sie eben plump als Ding festzuhalten meinten, und dann wieder als Ding sie neckt, was sie kaum als gesellschaftliches Verhältnis (wie das Kapital I – J.R.) fixiert hatten.“³⁷ Samuelson zitiert Samuel Butler (1835-1902), der mit Blick auf Darwins Evolutionstheorie kritisch angemerkt hat, die Henne sei nur ein

³⁴ Paul A. Samuelson: Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung, Köln-Deutz, div. Auflagen seit 1952.

³⁵ A.a.O.; S. 604.

³⁶ A.a.O.; S. 605.

³⁷ K. Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1947, S. 30.

Trick des Eis, um ein weiteres Ei zu produzieren. Vielleicht hatte Samuelson seinerseits so etwas wie die Ironisierung des fetischistischen Sprachspiels in seiner Branche im Sinn, als er Butlers *aperçu* zur Henne-Ei-Problematik bei der Evolution der Arten so umformulierte: „Vielleicht ist der Arbeiter nichts anderes als der Kunstgriff des Roheisens, neues Roheisen zu produzieren.“³⁸

Marx hat für diese Sorte von Parabeln sehr wenig übrig. Im 24. Kapitel des >Kapital< setzt er sich mit der sog. „ursprünglichen Akkumulation des Kapitals“ auseinander (MEW 23; 741 ff.). Es ist die Frage: Wie kommt das moderne Kapital in die Welt, wenn man bedenkt, dass „Geld und Ware ... nicht von vornherein Kapital (sind), sowenig wie Produktions- und Lebensmittel. Sie bedürfen der Verwandlung in Kapital“ (MEW 23; 742). Entscheidend für diesen Vorgang ist „der historische Scheidungsprozess von Produzent und Produktionsmittel“, d.h.: die Verwandlung der vorwiegend in der Agrikultur abhängig Arbeitenden in Lohnarbeiter (MEW 23; 742 f.). Dieser Prozess bedeutet einerseits die Befreiung einer Masse von Menschen „von Dienstbarkeit und Zunftzwang“ allerdings um den Preis, dass viele von ihnen andererseits erst in die Armenhäuser getrieben und zunehmend als Lohnarbeiter in Manufakturen und Fabriken ausgebeutet werden. Eine spezifische Rolle spielen dabei in England in bestimmten Gegenden die *enclosures*, die Einhegungen vormaliger Allmenden (Gemeinweiden). Das geschieht, weil die Grundherren angesichts steigender Preise der Wolle für die sich ausdehnenden Kleidungsmanufakturen die allgemein zugängigen Allmenden in Schafweiden umfunktionieren. Thomas Morus prägt im Angesicht dieser Strategie den Spruch: „Die Schafe fressen die Menschen auf.“ Doch im „Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit, die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt“ (MEW 23; 765). Es gibt natürlich eine Reihe anderer historischer Prozesse und Aktionen, welche zur Anhäufung von Geldsummen führen, die *als* Geld eingesetzt werden können (Geld als Kapital III). Werner Sombart nennt als Beispiele dafür den Unterhalt stehender Heere im Absolutismus, den Luxuskonsum höfischer, zunehmend auch bürgerlicher Gruppen. Weber untersucht die protestantische Religion in Hinblick auf die Stützung all jener Charakterzüge des *bourgeois*, die als Bürgertugenden wie Sparsamkeit, Fleiß, Berufseifer, Pflichtbewusstsein, Rechenhaftigkeit der Ablaufgestaltung, Ordentlichkeit und Sauberkeit bekannt sind. Dass es einen Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus gibt, das kann man ebenfalls schon bei Marx nachlesen: „Der Geldkultus hat seinen Ascetismus, seine Entsagung, seine Selbstaufopferung – die Sparsamkeit und Frugalität, das Verachten der weltlichen, zeitlichen und vergänglichen Genüsse; das Nachjagen nach dem ewigen Schatz. Daher der Zusammenhang des englischen oder auch des holländischen Protestantismus mit dem Geldmachen“ (GR 143).

³⁸ Samuelson, a.a.O.; S. 605.

In all diesen Fällen wird ein entschieden weniger idyllisches Bild von Prozessen der Herausbildung des modernen Kapitals gezeichnet als im Falle der pfiffigen Urjäger und des Urfischer, die einige Bürgertugenden wie Sparsamkeit und Enthaltbarkeit aufweisen, überdies die für „Umwegproduktionen“ notwendige Zeitspanne aufgrund zweckrationaler Überlegungen mit viel Geduld aushalten können. Die Charaktermaske des neuzeitlichen Bourgeois wird zum Zeichne für das allgemein Menschliche hochstilisiert. Der Bürger erscheint nicht länger – wie bei Molière als Edelmann –, sondern der Urjäger und Urfischer ist wie Robinson Crusoe allemal Bourgeois.

Exempel 4: *Bernard de Mandeville und die fleißigen Bienen.*

„ ... Mandeville, ein ehrlicher Mann und heller Kopf ... (Marx; MEW 23; 643).

Tugend und Laster.

Der in Holland als Sohn einer Hugenottenfamilie geborene Arzt und Sozialphilosoph Bernard de Mandeville (1670-1733) veröffentlichte nach seiner Übersiedlung auf die britische Insel eine Reihe sehr erfolgreicher Schriften. 1705 erscheint von ihm anonym eine Satire in Gedichtform, die den Titel >Der murrende (*grumbling*) Bienenstock< trägt.³⁹ Der Untertitel der Schrift lautet: >Ehrbar (*honest*) gewordene Schurken (*knaves*)<. Diesen zum wahren Bestseller gereiften Text baut er in einem Teil II zu seinem der bekanntesten und einflussreichsten Werke nicht nur seiner Zeit aus. Es handelt sich um das – nur im Teil I in der Form von Reimen abgefasste – Buch >Die Bienenfabel. Oder: Private Laster, öffentliche Vorteile<. Was Mandeville wie so viele andere Autoren vor und nach ihm an den Bienen imponiert, fasst er in folgenden Zeilen seines Gedichtes über den surrenden Bienenstock zusammen:

„Ein Bienenstock, dem keiner sich
An Macht und Reichtum sonst verglich,
Des fleißige, wohlgenährten Scharen
Geehrt in Krieg und Frieden waren
War als das rechte Heimatland
Von Kunst und Wissenschaft bekannt.
Wenn die Parteien auch Streit geführt,
Ward doch das Ganze gut regiert;
Nie ward der Pöbel wild geknechtet,
Das Volk, (hat) nie ein Tyrann entrechtet
Durch Könige, deren Macht beschränkt,
Ward es mit milder Hand gelenkt“

Das Leben dieser Bienen glich
Genau dem unseren; denn was sich
Bei Menschen findet, das war auch
En miniature bei ihnen Brauch ... (BF 80).⁴⁰

³⁹ Meines Erachtens wäre die Übersetzung „Der summende“ oder „brummende Bienenstock“ angemessener. Richtig mürrisch sind die Mandevilleschen Bienen eigentlich nicht. W. Euchner hat eine hervorragende Einleitung zu diesen Texten unter der Überschrift „Versuch über Mandevilles Bienenfabel“ geschrieben (BF 7 ff.).

⁴⁰ Ich habe leichte Korrekturen an der Übersetzung vorgenommen.

Der Bienenstaat erscheint gemeinhin als eine perfekt organisierte und äußerst effiziente, von der Königin erfolgreich gelenkte Monarchie, worin alle Einzelwesen vorbehaltlos und arbeitsteilig dem Erhalt des Ganzen dienen. Wie können dann aber private Laster zu öffentlichen Tugenden werden, worin ja die eigentliche, schon damals zu Widerspruch und heftigen Kontroversen führende Botschaft der gereimten Fabel Mandevilles und ihres späteren Ausbaus besteht? Einige berühmte Zeilen seines Gedichtes liefern erste Anhaltspunkte dafür, wieso es in der menschlichen Gesellschaft anders zugeht als in einem von vornherein integrierten und koordinierten Bienenstaat:

„So herrscht im Ganzen Einigkeit,
Wenn auch im einzelnen oft Streit,
Wie der Musik harmonische Schöne
Entsprießet aus dem Streit der Töne.
(BF 85).

Im menschlichen Staatsverband sind – anders als bei den Bienen – die Einzelwesen gerade nicht von vornherein auf das Wohl des Ganzen hin ausgerichtet. Im Gegenteil:

„So klagt denn nicht, für Tugend hat's
In großen Staaten nicht viel Platz.
Mit möglichstem Komfort zu leben,
Im Krieg zu glänzen und doch zu streben,
Von Lastern frei zu sein, als Utopie.
Stolz, Luxus und Betrugerei
Muss sein, damit ein Volk gedeih.“ (BF 92).

Die Laster sind für das Gedeihen eines Volkes geradezu notwendig. Damit im Einklang zieht Mandeville das politische Fazit aus seiner Fabel, deren Titel von ihm als „scheinbares Paradoxon“ bezeichnet wird: „Nämlich, dass die privaten Laster durch das geschickte Vorgehen eines tüchtigen Politikers in öffentliche Vorteile umgewandelt werden können“ (BF 400). Dieses Ergebnis ist also nicht ganz ohne politische Intervention zu erreichen!

Auf welchen Grundlagen und unter welchen Voraussetzungen kommt es bei Mandeville zu diesem Paradoxon, das in Wendungen wie der nachfolgenden nochmals drastisch zum Ausdruck gelangt?

„Der Allerschlechtesteste sogar
Fürs Allgemeinwohl tätig war“ (BF 84).

Selbsterhaltung, Selbstbehauptung und Selbstsucht.

Zahlreiche Interpreten sind sich in der Einschätzung einig, dass es in der politischen Philosophie zu Beginn der Neuzeit eine einschneidende Veränderung gegeben habe. Albert Otto Hirschmann (1915-2012) fasst diese Diagnose so zusammen: „Dass der Mensch >>wie er wirklich ist<<“ statt einer idealen Staatsordnung wie etwa in Platons >Politeia< „der eigentliche Gegenstand dessen sei, was wir heute politische Wissenschaften nennen, wurde auch im 18. Jahrhundert weiterhin – mitunter geradezu wie selbstverständlich geltend gemacht.“⁴¹ Es geht um die Erfahrung des Menschen „wie er wirklich ist“ und nicht, wie er sein soll (vgl. LI 20 ff.). Gleichzeitig setzen sich damit auch neue Menschenbilder in der politischen Philosophie durch. In den Mittelpunkt rücken die Leidenschaften, Triebe und Strebungen der Individuen. So auch bei Mandeville. Den Dreh- und Angelpunkt stellt allerdings – wie schon lange in der Geschichte des Nachdenkens über die *conditio human* zuvor – das *principium sese conservare*, das Prinzip der Selbsterhaltung von Lebewesen überhaupt dar. „Es gibt nichts so allgemein Unverfälschtes auf Erden wie die Liebe, die jedes Geschöpf, das ihrer fähig ist, zu sich selbst hegt. Da es ferner keine Liebe ohne gleichzeitiges Streben nach Erhaltung des geliebten Gegenstandes gibt, so wird man in keinem lebenden Wesen etwas finden, was aufrichtiger gemeint wäre als sein Wille, Wunsch und Bemühen, das eigene Selbst zu erhalten“ (BF 236 f.). Aber die Rücksicht auf das lebensbedingende Streben nach *Selbsterhaltung* verschiebt sich zu den damaligen Zeiten unter der Hand in Richtung auf die individuelle *Selbstbehauptung* ohne Rücksicht auf andere. „Alle in Freiheit lebenden Tiere streben ausschließlich nach Befriedigung ihrer Begierden und folgen ganz naturgemäß ihren Neigungen, ohne sich darum zu kümmern, welches Gute oder Böse für andere aus ihrer Befriedigung entspringt“ (BF 94). Dieser Antrieb kann sich bis zum Extrem der blanken *Selbstsucht*, zum lupenreinen Egoismus zuspitzen. Es entsteht – wie bei Thomas Hobbes – ein Gegenbild zu Aristoteles` anthropologischer Prämisse, der Mensch sei ein von vornherein auf das Zusammenleben mit seinesgleichen angewiesenes Wesen. Mehr noch: Eine altruistische Haltung kann nicht sittlich substantiell sein, sondern entspringt bestenfalls einer taktischen Haltung gegenüber anderen. Die Menschen kommen zwar nicht umhin, sich zu vergesellschaften, aber auch dahinter steht die Nutzenabwägung, etwa das „Bedürfnis nach Ruhe, Sicherheit und Verbesserung seiner (des Menschen – J.R.) Situation und seine Hilflosigkeit in der Vereinzelung“ (Euchner BF 18). „Die Selbstliebe vertritt bei allen Menschen die Sache ihrer Sonderinteressen, indem sie jedem Individuum Argumente zur Rechtfertigung gerade *seiner* persönlichen Neigungen liefert“ – sagt Mandeville (BF 363). Dieser Formulierung kann man eine Unterscheidung entnehmen, die in der politischen Philosophie der beginnenden Neuzeit – wie A. O. Hirschmann

⁴¹ So ist es nach Giambattista Vico erstaunlich, in welchem Maße es die Philosophen „vernachlässigt haben, nachzudenken über die Welt der Nationen, oder historische Welt, die die Menschen erkennen können, weil sie die Menschen erschaffen haben.“ G. B. Vico: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, Reinbek b. Hamburg 1966, S. 52.

zeigt – eine zentrale Rolle spielt: die Unterscheidung zwischen *Leidenschaften* und *Interessen*.

Leidenschaften und Interessen.

„Interesse“ ist einer jener zahlreichen Begriffe, welche ihre Ursprünge im klassischen Latein haben. Dort bedeutet *inter esse* so viel wie „dazwischen sein“.⁴² Es überrascht daher in keiner Weise, dass „Interesse“ ursprünglich und bis auf den heutigen Tag mit der Zinszahlung aufgrund eines Schuldverhältnisses zu tun hat. Die Zeit zwischen Auszahlung und Rückzahlung ist zu entgelten. „One has to pay some interest.“ O. Hirschmann untersucht in seiner eindrucksvollen Studie in erster Linie die Veränderungen, die der Interessebegriff im der Phase „des Kapitalismus vor seinem Sieg“ durchmacht. Diese Kategorie wird in ein sich bei den Sozialphilosophen der damaligen Zeit nach und nach verändert dargestelltes Verhältnis zu den menschlichen Leidenschaften gebracht. Vom grundlegenden und keineswegs abzuwertenden „materiellen“ Interesse an Selbsterhaltung (legitimes Eigeninteresse) ausgehend, werden Triebe, Begierden und Bedürfnisse verhandelt, an deren Erfüllung die „Glückseligkeit“ (*eudämonia*) des Individuums hängt. So gesehen geht es also immer auch um den *Nutzen*, den der Einzelne aus seinen Beziehungen zu Sachen und Personen unter Abwägung der Kosten zieht oder nicht. „Der *Nutzen* ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte frönen und alle Talente huldigen sollen.“⁴³ In den gleichen Sektor fallen weitere, ebenfalls noch heute geläufige Begriffspaare wie „appetite and aversion“, „Lust und Unlust“, „Gratifikation und Deprivation.“ Zu den Leidenschaften, die im Einklang mit den durchgängigen Hauptdimensionen zahlreicher Untersuchungen über die Ursprünge sozialer Ungleichheit unter den Menschen bestimmt werden, zählt nicht zuletzt „das aggressive Streben nach Reichtum, Ruhm und Herrschaft“ (LI 39). Es offenbart sich in Form der Charakterdeformationen Habsucht, Herrschsucht und Ehrsucht. Hirschmann zeigt, wie viele Lehren der Staatskunst sich damals von der Orientierung an den Interessen der Herren (Fürsten) ablösen und den Interessen einer Menge von Mitgliedern der „Staatsgesellschaft“ (Hegel) und deren Organisation zuwenden. Dabei wird das Interesse zunächst als „Gattungsbegriff für Leidenschaften (verwendet), denen eine ausgleichende Funktion zugeschrieben wird“ (LI 36) und der zugleich eine Art „Bezähmung“ (LI 39 ff.) der wilden Leidenschaften zugunsten überlegten Vorgehens repräsentieren soll. Er verkörpert somit eine Art Mischung aus „Egoismus und Rationalität“ (LI 44). „Die Leidenschaften waren wild und gefährlich, während die Sorge für die eigenen Interessen unschuldig oder, wie man heute sagen würde, unschädlich war“ (LI 67). Diese Inhalte des Interessebegriffs machen sich später noch bei Kant bemerkbar, wenn er beispielsweise sagt: „Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem ver-

⁴² Vgl. ausführlicher J. Ritsert: Essay über das Interesse, Frankfurt/M 2015 (home page).

⁴³ Fr. Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Erster Brief.

nünftigen Wesen, dass es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe“ (GMS 97). Mandeville verstärkt hingegen die sich alsbald abzeichnende Tendenz, das Selbstinteresse auf das Eigeninteresse, letztlich sogar auf die Selbstsucht zu reduzieren (private Laster) und der Selbstsucht dennoch für das Gemeinwesen nützliche Funktionen zuzuschreiben (öffentliche Tugenden).

Mandevilles Paradox.

Das Paradox offenbart sich mit dem Untertitel der Bienenfabel, der öffentliche Tugenden, das Gemeinwohl, mit dem Verfolgen privater Laster in einen unmittelbaren Zusammenhang bringt.

„Der Allerschlechtesteste sogar
Fürs Allgemeinwohl tätig war.
So herrscht im Ganzen Einigkeit,
Wenn auch im Einzelnen oft Streit,
Wie der Musik harmon`sche Schöne
Entsprießet aus dem Streit der Töne ...

So nährte das Laster die Findigkeit,
Und diese, im Bund mit Fleiß und Zeit,
Hatte das Leben so angenehm
So wahrhaft lustvoll und bequem
Gemacht, dass jetzt der Arme sogar
Noch besser dran als einst der Reiche war.
Vollendung herrschte offenbar. (BF 84 f.).

Wie ist dieser so paradox erscheinende Zusammenhang zu denken, vor allem wenn man berücksichtigt, dass die einzelnen Exemplare im vorbildlichen Bienenstaat mit ihrer gesamten Existenz *unmittelbar* auf den Zusammenhalt des Ganzen ausgerichtet sind und ganz gewiss keine Schurken (*knaves*) darstellen, die ihren privaten Lastern frönen? Mandeville bringt in seinem fabelhaften Gedicht sowie in dessen späterer Ergänzung und Erläuterung eine Fülle von Beispielen dafür, wie man sich das zu denken habe: Die Wohlfahrt eines Staates und seine Durchsetzungskraft nach außen sind gar nicht ohne die Laster seiner einzelnen Mitglieder zu haben. So gibt es „in der Stadt wie auf dem Lande ... eine Unmenge von kunstgewerblichen Arbeiten, die jetzt sowohl zur Verzierung wie zum Schutze dienen, an die man aber niemals gedacht hätte, wenn man sich nicht gegen Diebe und Räuber hätte sichern wollen“ (BF 134). Oder: „Der wackere Kellner, dessen Hauptinteresse seines Herrn Profit ist, bringt jedem so viel Bier, wie er haben will, und bemüht sich, seinen Gast nicht zu verlieren; solange dessen Geld gut ist, hält er es nicht für seine Sache nachzuforschen, von wem er`s bekommen hat ... der

reiche Bauer ...kauft sich ein Gut, baut Häuser und erzieht seine Kinder in Wohlleben, ohne je an die Mühen, Ränke und Kniffe zu denken, mit denen sich die armen, dummen verlotterten Kerle abgeben, um den Artikel zu bekommen, durch dessen enormen Absatz er seine großen Reichtümer zusammenhäuft“ (BF 135). Diese und eine Reihe anderer Beispiele führen zur Schlussfolgerung „dass die Trägsten und Untätigsten, die Verworfensten und Böartigsten alle gezwungen sind, fürs Allgemeinwohl tätig zu sein“ (134). Die Gefängnisse etwa sichern den Lebensunterhalt einer ganzen Berufsgruppe von Wächtern, Aufsehern und Oberaufsehern. Die staatlichen Ordnungsmächte haben den Umfang einer ganzen Industrie erreicht. Mandeville glaubt, damit den Nachweis geführt zu haben, „dass weder die dem Menschen zukommenden Gefühle des Wohlwollens und der Freundschaft, noch die eigentlichen Tugenden, die er durch Vernunft und Selbstverleugnung zu erwerben vermag, die Grundlagen der Gesellschaft bilden; dass vielmehr das, was wir das Übel in der Welt nennen, sowohl das moralische wie das natürliche, das große Prinzip ist, das uns zu sozialen Wesen macht, die feste Basis für die Entstehung und Erhaltung aller Berufe und Erwerbszweige ohne Ausnahme“ (BF 399). Selbsterhaltung wird zur Selbstbehauptung und letztlich gar zur asozialen Selbstsucht von „Schurken“. Das alles schlägt jedoch in den Vorteil des Gemeinwesens um.

Ein lupenreiner Utilitarismus?

Marx hegt großen Respekt vor der Leistung Mandevilles. Dieser, so betont er ausdrücklich, „war unendlich kühner und ehrlicher als die philisterhaften Apologeten der bürgerlichen Gesellschaft“ (MEW 26.1; 352). Und es sieht ja nun wirklich so aus, als sei Mandeville ein Autor, der zu den frühen Zeiten Europas, in denen sich der Kapitalismus klarer abzeichnete und durchzusetzen begann, völlig illusionslos registriert hat, in welchem Maße diese Gesellschaft – er denkt zwar an menschliche Gesellschaften überhaupt, hat jedoch bei seinen Beispielen die damalige Wirtschaft und die Berufswelt vor Augen – vom Streben nach individuellem Nutzen und nach Vorteilen abhängt. Die Schurken treiben das nur auf die Spitze – und selbst dieses Extrem führt noch zu kollektiven Annehmlichkeiten. Alles klingt nach einem nüchternen, illusionslosen und lupenreinen Utilitarismus. Doch Walter Euchner zeigt in seiner Einleitung zur Bienenfabel, dass die Dinge bei Mandeville nicht immer ganz so einfach liegen. Abgesehen davon, dass bei ihm die privaten Laster gar nicht automatisch in öffentliche Tugenden umschlagen, sondern Politik diesen Zusammenhang stärken oder schwächen kann (BF 48), greift auch der Autor der Bienenfabel hin und wieder auf normative Prinzipien zurück, die über die das nackte Selbstinteresse und die Selbstsucht hinausreichen. Anhand solcher Bestimmungen lässt sich ein Vorgehen überhaupt erst als „Laster“ qualifizieren. Neben der impliziten Orientierung an religiösen Grundsätzen des Calvinismus (vgl. BF 45), beruft er sich u.a. auf das uralte Moralprinzip der sog. „goldenen Regel“. Dieses kann durchaus so ausgelegt werden, dass damit Respekt vor

den anderen Menschen geboten ist. „Ein Mann von Empfindung, Wissen und Erfahrung, der eine gute Erziehung genossen hat, wird immer in diametral entgegengesetzten Dingen den Unterschied zwischen Recht und Unrecht herausfinden ... Einen Menschen derselben Gesellschaft töten, der uns nicht geschädigt hat, oder ihn berauben, wird immer schlecht sein; und Kranke heilen und zu öffentlichen Wohl beitragen wird er immer als gute Handlungen bezeichnen, Und wenn ein Mensch so handelt, wie er selbst behandelt werden möchte (= goldene Regel – J.R.), so wird er dies immer als eine gut Lebensmaxime bezeichnen“ (vgl. BF 39). Andererseits gibt es zahlreiche Passagen, in denen er sich teilweise explizit gegen die Annahme solcher universeller Maßstäbe von Recht und Moral wendet. Doch insgesamt gesehen trifft das Urteil Euchners zweifellos zu: „Das bürgerliche Freiheitspathos, Lockes, Rousseaus Ringen um gesellschaftliche Ordnung, in der menschliche Selbstbestimmung möglich ist, die Sorge des deutschen Idealismus um die Würde des Menschen sind ihm fremd“ (BF 55). Er kann wohl auch als einer der Wegbereiter all jener Tendenzen gelten, welche letztendlich dazu führen, dass „Interesse“ weitgehend mit dem ökonomischen Vorteilsstreben gleichgesetzt und sein Spannungsverhältnis zu den Leidenschaften eingeebnet wird (vgl. LI 47). *In extremis* fällt das Interesse gar mit der Habsucht, der Gier nach Geld zusammen. Diese ersetzt die uralte *auri sacra fames*, den Hunger nach Gold und das Horten von Schätzen wie Schmuck und Edelsteine. „Um das Gold als Geld festzuhalten und daher als Element der Schatzbildung, muss es verhindert werden zu zirkulieren oder als Kaufmittel sich in Genussmittel aufzulösen“ (MEW 23; 147). Hinzu kommt schließlich das berühmte Argument von Adam Smith, das einen selbstverständlichen Zusammenhang zwischen dem segensreichen Prinzip der Arbeitsteilung sowie dem konsequenten Verfolgen des Eigeninteresses auf der jeweiligen Funktionsstelle mit dem Gemeinwohl, mit der gesamtgesellschaftlichen Wohlfahrt herstellt: „Nicht von dem Wohlwollen des Fleischers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von ihrer Beachtung auf ihr eigenes Interesse. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihre Eigenliebe, und sprechen ihnen nie von unseren Bedürfnissen, sondern stets von ihren Vorteilen.“⁴⁴ Und wenn zugleich freie Konkurrenz der einzelnen Produzenten und Produktionsstätten auf den Fachmärkten herrscht, dann wächst und gedeiht der Wohlstand der Nation. Das Interesse schrumpft zum ökonomischen Vorteilsstreben zusammen.

⁴⁴ A. Smith: Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes, München 1989, S. 60.

Exempel 5

Über Robinsonaden in der Tausch- und Geldtheorie.

Alexander Selkirk (1676-1721) war ein schottischer Seemann, der aufgrund seiner nicht gerade gesetzestreuen Lebensweise des Öfteren vor der Ordnungsmacht fliehen musste. Er entzog sich dem Zugriff, indem er sich auf Schiffen anheuern ließ. Nach einigen abenteuerlichen Reisen lag sein Segelschiff 1704 vor einem chilenischen Archipel (Juan-Fernández-Inseln). Es sollte Wasser von einer der Inseln geholt werden. Der Überlieferung nach wollte Selkirk nicht auf das morsche Schiff zurück, das kurz darauf tatsächlich sank. Selkirk tat alles dafür, um auf dieser einsamen Insel zu überleben. Erst 1709 wurde er von einem britischen Schiff gerettet. Seine Überlebensstrategie diente bekanntlich Daniel Defoe als Vorlage für seinen Bestseller: „The Life And Strange Surprizing Adventures Of Robinson Crusoe of York, Mariner“, der vom romanhaft veränderten und ausgeschmückten Geschick des nun „Robinson Crusoe“ genannten einsamen Inselbewohners handelt (1719). Dieser Insulaner wurde zum Paradigma für eine Fülle von Robinsonaden in der neuzeitlichen Nationalökonomie. Er wird zu einem Sinnbild, zur Hauptfigur einer in der Geschichte der Wirtschaftslehre beliebten Parabel, in der der Bürger als Privatmann und zunächst als vereinzelter Einzelner, sich emsig, einfallsreich und tugendsam sein Leben aufbaut. Der französische Ökonom Frédéric Bastiat (1801-1850) hebt ausdrücklich hervor, an den Aktionen Robinsons könne man die politische Ökonomie in ihrem Wesenskern ablesen.⁴⁵ Eugen Böhm-Bawerk schreibt der Parabel vom Robinson wie viele andere Ökonomen zudem besondere Relevanz bei der Erklärung des Prozesses der Kapitalbildung zu. Erinnern wir uns (Exempel 3): Nachdem er die Fische in den Tümpeln nicht bloß eingesammelt, sondern einige davon unter Konsumverzicht als Vorrat aufgespart hatte, konnte der Fischer seinen pfiffigen Einfall von Boot und Netz in die Tat und damit das konstante *Kapital* in die Welt setzen. Das erhöhte die Produktivität seiner Arbeit entscheidend. Aber Böhm-Bawerk gemahnt zugleich zu methodischer Vorsicht beim Umgang mit diesem beliebten Gleichnis. „Aus guten Gründen üben wir unser und unserer Leser Auge eine zeitlang an seiner (Robinsons – J.R.) friedlichen Gestalt, ehe wir es wagen, vor das verschleierte Bild der vollen Wirklichkeit zu treten; der eigentliche Schauplatz unserer Theorie ist aber die volle sozialwirtschaftliche Wirklichkeit.“⁴⁶ Max Weber macht ein vergleichbares Argument geltend: Was es heißt, bei der kulturwissenschaftlichen Arbeit mit *Idealtypen* zu arbeiten, „das sollte der Spott über >>Robinsonaden<< der abstrakten Theorie jedenfalls so lange bedenken, als er nichts besseres, d.h. hier: *Klarrereres* an die Stelle zu setzen vermag“ (OSSE 196). Spott hat Marx für die Robinsonaden übrig: „Der einzelne und vereinzelt Jäger und Fischer, womit Smith und Ricardo beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen der 18.-Jahrhundert-

⁴⁵ Zitiert bei David M. Hart: Literature in Economics and Economics as Literature II: The Economics of *Robinson Crusoe* from Defoe to Rothband by way of Bastiat (davidmhart.com).

⁴⁶ E. Böhm-Bawerk: Jahrbuch für Nationalökonomie (1890), Bd. 58 (1892).

Robinsonaden, die keineswegs, wie Kulturhistoriker sich einbilden, bloß einen Rückschlag gegen Überverfeinerung und Rückkehr zu einem missverstandenen Naturleben ausdrücken“ (GR 5).⁴⁷ Aber Böhm-Bawerk und Weber weisen trotz allem auf einen methodisch äußerst bedenkenswerten Punkt hin: Es ist wie bei allen stark vereinfachenden Parabeln überhaupt nicht *von vornherein* ausgemacht, dass sie *pragmatisch* grundsätzlich ungeeignet sind, um einen ersten Zugang zum Begreifen theoretisch komplexerer und empirisch verwickelterer Zusammenhänge zu gewährleisten. Wie Webersche Idealtypen enthalten Parabeln selbstverständlich eine Reihe *kontrafaktischer* Annahmen. Deswegen sind sie jedoch nicht schlechthin als falsch zu verwerfen, sondern die Frage ist und bleibt, ob sie für ihre jeweiligen Zwecke *tauglich* oder *untauglich* sind. Anders ausgedrückt: Es gibt hilfreiche, es gibt irreführende Heuristiken. Was hat es in dieser Hinsicht mit den pfiffigen Urjägern und Urfischern auf sich? Auf den Pfaden zu einer sehr kritischen Antwort auf diese Frage müssen wir den weiteren Lebensweg der urtümlichen Kapitalbildner verfolgen.

Wenn alles bestens läuft, hat der Bootsführer am Ende seiner Wirtschaftsperiode mehr Flossentiere gefangen, als je zuvor. Er muss nur noch Techniken entwickeln, wie er sie lagern kann. Er hat jedenfalls ein Mehrprodukt erzeugt. Nach der Meinung von Adam Smith gibt es einen Hang der menschlichen Natur „zu tauschen, sich gegenseitig auszuhelfen und ein Ding gegen ein anderes zu verhandeln.“⁴⁸ Robinson macht sich daher auf die Suche nach Abnehmern seines Mehrprodukts. Und das setzt ein Ende seines einsamen Inseldaseins voraus. Doch feste Handelstinstitutionen wie Marktplätze und Geld gibt es noch nicht, nach diesen Vorstellungen wohl aber vereinzelte Tauschakte Produkt gegen Produkt. Es gibt den sog. „Naturaltausch“. Die damit unterstellte Elementarform des Wirtschaftens bewegt sich also auf dem Niveau der *barter economy*. Dabei handelt es sich um eine Ökonomie des Feilschens wie auf dem Basar, wobei – der Annahme wegen, Geld sei noch nicht erfunden – die Tauschproportionen als physische Mengen lautstark zwischen den Besitzern der Erzeugnisse ausgehandelt werden. Zwangsläufig – diese Trivialität sei erwähnt – entstehen dadurch *soziale Beziehungen*, die im Unterschied zur gewaltsamen Appropriation des Gutes (Raub) anderer einen gewissen normativen Rahmen sowie halbwegs friedliche Einstellungen der Akteure auf beiden Seiten voraussetzen. Ohne diese Faktoren würde nicht einmal die primitivste Barterökonomie funktionieren. „Der Tausch ist *eingebettet* in andere gesellschaftliche Zusammenhänge, und jeder Tausch besteht in seiner Grundstruktur aus (wenigstens zwei) Tauschpartnern und den Objekten, die getauscht werden.“⁴⁹ Interessant ist es allerdings, die begriffsgeschichtliche Herkunft sowohl des englischen Begriffes *barter* als auch des deutschen Wortes *Tausch* zu verfolgen. „To

⁴⁷ Natürlich spielt hier Marx auch auf J. J. Rousseau an.

⁴⁸ A. Smith: Untersuchungen ..., a.a.O.; S. 59.

⁴⁹ K.-H. Brodbeck: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt 2009, S. 296. Brodbeck spielt an dieser Stelle auf den Begriff der „embeddedness“ von K. Polanyi: Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt/M 1979 an.

barter“ bedeutete ursprünglich „betrügen“ und „täuschen.“ Im Mittelhochdeutschen bedeutet „tuschen“ ebenfalls so viel wie lügen und täuschen. „Mit dem Tauschen wird also gleichursprünglich auch das Vortäuschen, Scheinen, die Unehrlichkeit verknüpft.“⁵⁰ Beim Feilschen schwelt immer der Verdacht mit, über das Ohr gehauen zu werden. Das stört natürlich die Akteure. Wieder hat jemand einen genialen Einfall: Das Geld wird erfunden – jedenfalls nach dem Bild einer weiteren Fabel, die Geld als „pfiffig ausgedachtes Auskunftsmittel“ (Marx) erscheinen lässt. („Auskunftsmittel“ heißen heutzutage im Jargon der Systemtheorie: „generalisierte Medien“). Wie also sieht der geniale Einfall gemäß einer einschlägigen Fabel aus?

„Geld kann und ist nie durch einen abstrakten Gesellschaftsvertrag entstanden oder durch ein Dekret, wonach jedermann die ausgegebenen Scheine zu akzeptieren habe. Selbst der Einsatz von Zwangsmitteln konnte Menschen und Institutionen nicht dazu bewegen, wertlose Scheine zu akzeptieren, von denen sie nur zuvor gehört hatten oder die nicht in irgendeinem Zusammenhang mit dem zuvor existenten Geld standen. Geld entsteht auf dem freien Markt, bei dem Versuch, den unverzichtbaren Vorgang des Tauschens zu erleichtern. Der Markt ist ein Netzwerk, eine Verkettung von zwei Personen oder Institutionen, die zwei unterschiedliche Güter miteinander tauschen. Individuen spezialisieren sich auf die Produktion von unterschiedlichen Waren und Dienstleistungen und tauschen diese Güter zu Bedingungen ein, auf die sich beide einigen konnten. Jones (vormals Robinson Crusoe – J.R.) produziert ein Fass Fisch und tauscht dieses mit Smith gegen ein Scheffel Weizen. Beide Parteien willigen in den Tausch ein, in der Erwartung, von diesem Tausch zu profitieren. So setzt sich der freie Markt aus einem Geflecht von Tauschakten zusammen, die zu jedem Zeitpunkt von beiderseitigem Nutzen sind.“⁵¹

Mit diesen Aussagen zeichnen wesentliche Glieder einer Kette zur Entstehung und zu den Funktionen des Geldes ab:

1. Robinson Jones und Allan A. Smith haben es bislang nur zum unmittelbaren Produktentausch mit all den Unbequemlichkeiten des Feilschens gebracht, das einigen Marktgängern allerdings richtigen Spaß macht. Aber je mehr Personen an diesen elementaren Austauschhandlungen interessiert sind, umso verwickelter werden die angestrebten Transaktionen, selbst wenn feste Plätze für den Handel, Marktplätze entstanden sind.
2. Dann aber schlägt der Geistesblitz ein. Der pfiffige Robinson – oder wer auch immer – erfindet das Geld. Ganz am Anfang der Geldentwicklung, so der Bericht, übernehmen handfeste, materielle und von allen Menschen eines Gebietes begehrte Güter die Rolle des Geldes. In Afrika, Südasien und der Südsee waren es die Gehäuse der Kaurischnecken (auch Kaurimuscheln genannt), die von der Bronzezeit bis ins 19. Jh. hinein im Umlauf waren. Auch das Vieh (= *pecunia*) übernahm die Funktion als Geld. Dieser allseits beliebte pekuniäre Stoff graste

⁵⁰ K.-H. Brodbeck, ebd.

⁵¹ Murray N. Rothbard: Die Entstehung des Geldes, Veröffentlichung des Ludwig von Mises Instituts 16.9.2015 (www.mises.org/?p=10907).

auf der Weide und vermehrte sich teilweise von selbst.. Selbstverständlich gingen die Geldfunktionen immer mehr an Edelmetalle wie Gold und Silber über. Sie wurden als Münzen ausgeprägt und zugleich als Rohstoff etwa für Schmuck allseits begehrt. „Gier“ hieß damals im Latein des Vergil *auri sacra fames*, der verfluchte Hunger nach Gold.⁵² Der imaginierte „unmittelbare Produktentausch“ entspricht also dem Kreislauf W-G-W, Ware gegen Geld, Geld gegen Ware.

3. Der geniale Einfall hatte sehr praktische Folgen. Das Zwischenglied zwischen Ware A und Ware B gewährleistete handelstechnischen Erleichterungen. Die Transaktionen konnten damit viel reibungsloser abgewickelt werden als beim Feilschen im Basar – zumal, wenn sich festere Preise aufgrund von Angebot und Nachfrage entwickelt habe. Das Geld vermittelt den Tausch, wird zu einem allgemein akzeptierten Tauschmittel, für das man sich alles Mögliche einhandeln kann.

4. Im Verlauf der Geschichte streift das Geld nach und nach seine Naturalhaut und seine Rolle als Gebrauchswert (als Schatz oder Schmuck) ab und wird zum reinen Funktionsgeld. D.h.: Es wird am Ende zu einer abstrakten Anweisung auf beliebige Komponenten in der ungeheuren Warensammlung des Kapitalismus.

5. Ein wichtiges Glied in der Kette stellt der *Kredit* dar. Wenn der sparsame Robinson mehr Geld beisammen hat, als er verprassen kann und will, kann er es auch gegen *Zins* ausleihen. Geld wird als Geld begehrt.

6. Das Geld übernimmt in der entwickelten Geldwirtschaft verschiedene allgemeine Funktionen, über deren Grundmerkmale einige Neo-Klassiker in der Wirtschaftstheorie sich sogar mit Marx *in abstracto* einig sind:

(6a) *Geld als Wertmaß*: „Die erste Funktion des Goldes (als Geldware – J.R.) besteht darin, der Warenwelt das Material ihres Wertausdrucks zu liefern oder die Warenwerte als gleichnamige Größen, qualitativ und quantitativ vergleichbare, darzustellen“ (MEW 23; 109).

(6b) *Geld als Zirkulationsmittel*: „Die Ware steht stets auf der Seite der Verkäufers, das Geld auf der Seite des Käufers, als Kaufmittel“ (MEW 23; 129).

(6c) *Geld als Wertaufbewahrungsmittel*. Horten, Sparen, Kassenhaltung (Keynes) bilden die klassischen Beispiele dafür.

(6d) *Geld als Recheneinheit*: „Ich setze überall in dieser Schrift, der Vereinfachung halber, Gold als Geldware voraus ... (Aber) Die Waren werden nicht durch das Geld kommensurabel. Umgekehrt. Weil alle Waren als Werte vergegenständlichte menschliche Arbeit, daher an und für sich kommensurabel sind, können sie ihre Werte in derselben spezifischen Ware messen und diese dadurch in ihr gemeinschaftliches Wertmaß oder Geld verwandeln“ (MEW 23; 109).

Jede mit welchen Variationen auch immer an Marx` Geldtheorie anschließende Kritik der politischen Ökonomie kehrt jedoch die Robinsonsequenz um.

⁵² Vgl. R. Dietz: Geld und Schuld. Eine ökonomische Theorie der Gesellschaft, Marburg 2012, S. 72.

*Die kritische Umkehrung der Robinsonsequenz.*⁵³

Kein Mensch ist eine Insel, selbst wenn er ganz allein auf einer solchen gestrandet ist. Er wird seinesgleichen vermissen und Robinson Crusoe, Mariner, ist heilfroh, als er endlich seinen schwarzen Freitag hat. Robinson strandet ohnehin als voll sozialisierter Bürger der beginnenden Neuzeit auf dem Eiland. Der einzelne Urtäger und Urfischer, der es durch Sparsamkeit und Konsumverzicht zum Kapital gebracht hat, realisiert seine Überschüsse durch den gelegentlichen Händewechsel seiner Produkte gegen begehrte Produkte einer anderen Person. Er tritt in eine Barterökonomie ein. Es kommt zum gelegentlichen und „prämonetären Produktentausch“ (H. G. Backhaus). Handelt es sich bei dieser Transaktion (W-W) logisch um ein idealtypisches Gedankengebilde, um eine kontrafaktische Annahme oder kann dabei tatsächlich an einen Abschnitt in der Entwicklungsgeschichte menschlicher Daseinsfürsorge gedacht werden? Neo-Klassische Nationalökonominnen erwecken gelegentlich den Eindruck, sie wollten damit nicht bloß eines ihrer berühmten Modelle schreibern, sondern so sei es tatsächlich einmal in groben Zügen zugegangen. Doch weder Paläoontologen, noch Ethnologen oder Kulturanthropologen haben jemals auf diesem Globus ein Naturvolk gefunden, das diesen einfachen „prämonetären Produktentausch“ praktiziert hätte.⁵⁴ Gegen die Konstruktion von Modellen und Idealtypen sowie gegen die Arbeit mit kontrafaktischen Annahmen ist – wie schon gesagt – *an sich* nichts einzuwenden. Es stellt sich in diesem Falle allerdings die Frage, ob sie für die angestrebten Zwecke tauglich sind oder untauglich nicht?⁵⁵ Tauglichkeit wird für diese Beschreibung eines fiktiven Zustandes vor allem deswegen reklamiert, weil sich damit ein entscheidender Grund für die Einführung einer Geldware wie die Kaurimuschel erkennen ließe. Der Austausch von Erzeugnissen bedarf für seinen erweiterten und reibungslosen Ablauf eines Schmiermittels, eben des Geldes. „Als jedoch die Teilung der Arbeit zuerst Platz griff, muss die Möglichkeit zu tauschen häufig sehr ins Stocken geraten und gehemmt worden sein.“⁵⁶ Beim sog. „unmittelbaren Produktentausch“ (W-W), so lautet das Argument, muss man erst mal mühselig jemanden finden, der über einige Überschüsse von genau jenem speziellen Produkt verfügt, welches der Nachfrager gerade sucht. Deswegen kam also jener pfiffige Urproduzent auf den Gedanken, eine Ware entgegenzunehmen, die von vielen begehrt wurde und sich somit umstandslos in ein anderes Produkt austauschen ließ: Schneckengehäuse, Salz, Vieh, Edelmetalle u.a.m. Blickt man auf den historischen Prozess des wachsenden Grades der Teilung der gesellschaftlichen Arbeit, dann trifft vor allem dann, wenn man das sich ausdifferenzierende „System der Bedürfnisse“ in der bürgerlichen Gesellschaft der Neuzeit betrachtet, der Befund

⁵³ Vgl. J. Ritsert: Philosophie des Geldes. Kurzdarstellung einiger charakteristischer Positionen, Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M 2014, Kapitel 6.

⁵⁴ Vgl. D. Graeber: Debt. The First 50000 Years, New York 2011, S. 29 (im Folgenden: D).

⁵⁵ Pasteur kann Aussagen über Mikroben machen, obwohl ihr Vorhandensein bislang noch nicht bestätigt werden konnte. Es handelte sich um ein sinnvolles theoretisches Konstrukt, wie sich dann etwas später aufgrund mikroskopischer Untersuchungen herausstellte.

⁵⁶ A. Smith, a.a.O.; S. 69.

Hegels zu, dass nur ein immer kleiner werdender Teil der Bedürfnisse eines Menschen durch die Früchte seiner eigenen Hände Arbeit befriedigt werden kann, sondern zunehmend von den Arbeitsergebnissen abstrakt vieler anderer abhängig ist, so dass eine „allseitige() Verschlingung der Abhängigkeit aller ergibt“ (RPh § 199). Und in dem expandierenden und immer komplexer werden Wirtschaftskreislauf wird Geld zu einer Ware, die um ihrer selbst begehrt wird. Nicht nur deswegen, weil man mit dem Geld einen Zugang zu einer Menge von Waren überhaupt erhält (Kaufkraft), sondern auch, weil es als Kredit – gegen Zins – zur Sicherstellung und Erweiterung des Geschäfts dient. Aber ist damit wirklich ein erster und plausibler Zugang zum Verständnis der Entstehung von Geld und Kredit eröffnet worden? Eine ganze Reihe von Autoren bestreitet dies ganz energisch – von Marx über Backhaus, Brodbeck oder Dietz bis jüngst hin zu David Graeber, dessen Buch über „Schuld“ die Gründe für eine Untauglichkeit und die Notwendigkeit der Umkehrung der Robinsonsequenz sehr klar und übersichtlich ausführt. Er geht von dem eindeutigen Befund aus: „Die Geschichte (die Historik als Geschichtsschreibung oder die Realgeschichte? – J.R.) des Geldes beginnt für Ökonomen stets mit der Phantasie einer Welt des einfachen Produktentauschs (barter)“, nachdem Robinson seine Insel verlassen hat (D 23). Das Barter-Modell stellt sich nach Graeber als konstitutiv für „den gesamten Diskurs der Ökonomie“ dar und kann daher „nicht einfach verschwinden“ (D 43). Aber die Robinsonsequenz der Standardökonomie hat einerseits „wenig mit dem zu tun, was wir beobachten, wenn wir beobachten, wie das ökonomische Leben tatsächlich geführt wird ...“ (D 22).⁵⁷ Andererseits handelt es sich nach der Auffassung sämtlicher Kritiker auch nicht um eine haltbare Kette, sondern um eine Fessel für ein historisch fundierteres Verständnis monetärer Phänomene und der Geldentwicklung. Sie ist geradezu irreführend und unbrauchbar. Zu den Gründen, die er für dieses Urteil heranzieht, zählen die folgenden: Zunächst einmal (1) ordnet Graeber die Glieder der Kette in umgekehrter Reihenfolge und kann eine Fülle an Befunden der anthropologischen Feldforschung zur Rechtfertigung einer kompletten Umkehrung der Sequenz anführen: Schuld- und Kreditverhältnisse gab es schon lange, bevor das Geld etwa in der Form von Münzen seine zentrale Rolle im Handelsverkehr der Völker spielte. Wenn überhaupt, dann spielten die handfesten Geldstücke zu ganz alten Zeiten – wie sowohl Keilschriften als auch Hieroglypheninschriften belegen – oftmals eine noch geringere Rolle beim Handel als sie heute in Zeiten des allumfassenden bargeldlosen Zahlungsverkehrs in den USA noch spielen (vgl. D 40). Sämtliche Belege deuten also darauf hin: „Wir haben nicht mit dem einfachen Warentausch begonnen, dann das Geld entdeckt, und dann letztendlich das Kreditsystem entwickelt. Es ist haargenau umgekehrt gelaufen“ (ebd.). Der Kredit – und damit sind ausdrücklich nicht allein monetäre Schuldverhältnisse gemeint! – ist in der Menschheitsgeschichte dem Geld bzw. den jeweiligen Geldwaren vor-

⁵⁷ Diese Geschichte ist offensichtlich ein Märchen, das im Stil der Brüder Grimm mit dem Satz beginnt: „Es war einmal ein direkter Produktentausch. Er erwies sich als schwierig. Daher erfanden die Leute das Geld. Danach kam die Entwicklung des Bankensystems und des Kredites“ (D 28).

gänglich. Aber (2) was heißt dann „Kredit“, wo wir doch heutzutage in aller Selbstverständlichkeit davon ausgehen, dass es sich dabei um Ansprüche und Verpflichtungen zur Rückzahlung einer um den Zins erhöhten Geldsumme aufgrund einer Ausleihe handelt? Nun steckt aber hinter jedem Verhältnis, bei dem jemand akzeptiert, dass ein anderer ihm vorläufig etwas schuldig bleibt, stets ein Stück Treu und Glauben (*Credere* ist die Wurzel von „Kredit“), Vertrauen in einen anderen Menschen (vgl. D 47). Man kann zum Beispiel jemandem einen Gefallen schulden – warum auch immer. Es wird jedenfalls vom Gläubiger mit einigem Optimismus angenommen, der Schuldner reagiere bei der passenden Gelegenheit auf die erwartete Weise oder halte sich an die geltenden Regeln, Sitten und Gebräuche. Mit solchen Überlegungen kommen theoretische Forschung und historische Darstellung überhaupt erst ein Stück zusammen!

Zwischenbemerkung: Interessant ist, dass in allen indo-europäischen Sprachen diejenigen Worte, welche sich auf „Schulden“ beziehen, sinngleich mit Worten sind, die für „Sünde“ und eine „Schuld“ stehen, für die man büßen oder wofür man Buße tun muss (vgl. D 59). Graeber erinnert an den deutschen Historiker Bernard Laum (1884-1974), der ein Buch über >Heiliges Geld< geschrieben hat, das die sakralen Ursprünge des Geldes klar machen soll. Homers Helden, so argumentiert Laum unter anderem, haben den Wert eines Schiffes oder einer Rüstung stets in Vieh, genau genommen: in Ochsen gemessen. Der Ochse war jedoch das Opfertier für die Götter. Im Gegensatz dazu haben sie, wenn es um den tatsächlichen Austausch von Sachen ging, nie eine Zahlung in der Form von Ochsen geleistet. „Überall, so sieht es demzufolge aus, scheint das Geld sich aus dem Ding entwickelt zu haben, bei dem es am angemessensten erschien, es den Göttern zu geben“ (D 59). Dient das religiöse Opfer grundsätzlich als Vorbild für die späteren profanen Käufe und Verkäufe? Durch das Opfer wird die Beziehung zu den Göttern geregelt. Vielleicht lässt sich auf diese Weise Zeus` Zorn beruhigen, wenn er wieder mal Blitze um sich schleudert?

Laums Zurückführung von Geldfunktionen auf sakrale Handlungen wie das Opfer mag zwar etwas einseitig sein, aber bedeutsame Beispiele wie dieses belegen nach Graeber, „dass das Geld ursprünglich und vor allem ein Anerkenntnis darstellt, dass man jemandem etwas schuldet, das wertvoller ist als Geld“ (D 134). In den meisten menschlichen Gesellschaften wurde Geld ohnehin in erster Linie verwendet, um Heiraten zu arrangieren. Da geht es nicht vorwiegend darum, irgendein Produkt wie ein paar Schuhe zu kaufen, über das man ja nach Gusto verfügen kann. „Es handelt sich vielmehr um ein Rearrangement der Beziehungen zwischen Menschen“ (D 131). Ein besonders schwerwiegendes Problem nicht nur einer anthropologisch-genetischen Erklärung des Geldes lässt sich in der Frage (3) zusammen ziehen, „wie der bloße Gedanke, jemandem etwas schuldig zu sein, in einen bestimmten Geldbetrag, wie die bloße Vorstellung, jemandem anderen einen Gefallen schuldig zu sein, in ein System der Rechnungslegung (accounting) überführt werden kann, in dessen Rahmen es einem möglich ist, genau zu kalkulieren, wie viele Schafe oder Fische oder Silberstücke erforderlich sind, die Schuld auszugleichen?“ (D 59). Was hat es also mit all jenen Situationen in der Geschichte auf sich, wo eine Gabe vergolten wird und die Beteiligten allseitig davon überzeugt sind, dass es gerecht zugegangen ist, obwohl niemand über eine

Messlatte auf Rationalskalenniveau verfügt, die die Gleichwertigkeit der Leistungen exakt zu quantifizieren erlaubte? „Henry gibt Joshua ein Schwein und hat dann das Gefühl, er habe dafür ein inadäquates Gegengeschenk erhalten. Er könnte Joshua als einen Geizhals verspotten. Er hätte jedoch wenig Anlass dafür, mit einer mathematischen Formel aufzuwarten, die haargenau angibt, wie geizig Joshua seinem Eindruck nach gewesen ist“ (D 61). Situationen wie diese erklären auch, warum so viele und höchst verschiedenartige Produkte in der Frühgeschichte der Menschheit die Rolle des Geldkörpers übernehmen konnten. „Innerhalb einer Gemeinschaft – einer Gemeinde, einer Stadt, einer Gilde oder einer religiösen Gesellschaft – konnte nahezu alles Beliebige als Geld funktionieren, vorausgesetzt irgendjemand war bereit, es zu akzeptieren, um eine Schuld zu begleichen“ (D 74; Herv. i. Org.). Heute verstehen wir die besondere Lage, jemandem etwas „schuldig“ zu sein jedoch in erster Linie und mit aller Selbstverständlichkeit im Rahmen hoch entwickelter Geldkredit- und Zinsrelationen. Trotzdem kann man immer noch das dumpfe moralische Gefühl haben, jemandem „einen Gefallen schuldig zu sein“, also demnächst oder irgendwann ein Äquivalent für seine Leistung abliefern zu müssen. Dazu muss man sich allerdings auf den neoliberalen Märkten der Gegenwart den Luxus eines Gewissens leisten – oder? Die Antwort der Standardökonomie auf die Frage, wie viel Fische oder Silberstücke genau für die Abgeltung einer Schuld erforderlich sind, lautet in ihren Grundzügen: Dadurch, dass Angebot und Nachfrage auf dem Markt in ein Gleichgewicht geraten! Bei einem Gleichgewichtspreis auf Märkten ohne Monopol oder Oligopol macht es für Verkäufer und Käufer keinen Sinn, ihre Strategien zu ändern. Für den Käufer macht es dann keinen Sinn mehr, nach einem Schnäppchen zu jagen; für den Verkäufer ist es sinnlos, einen höheren Preis durchdrücken zu wollen. Gleichgewichtspreise räumen in der wirtschaftswissenschaftlichen Modellwelt die Regale auf den Märkten vollkommen aus. Aber der Schuldbegriff ist trotz aller (wenn auch inzwischen abklingenden) Vorherrschaft des marktradikalen Zeitgeistes weiterhin nicht auf die Lebenswelt der rationalen Beutegreifer auf Märkten zu reduzieren. „Was genau bedeutet es, wenn gesagt wird, unser Gefühl für Sittlichkeit und Gerechtigkeit werde auf die Sprache eines Handelsgeschäfts reduziert?“ (D 13). Zum ökonomistischen Denken des ganz orthodoxen Marxismus gehört(e) die These, das ökonomische Sein bestimme, sprich: determiniere das Bewusstsein gleichsam kausal notwendig. Zum ökonomistischen Denken der Libertären unserer Zeit gehört die Tendenz, „sämtliche menschliche Beziehungen auf den (ökonomischen – J.R.) Austausch zu reduzieren, als könne man sich unsere Bindungen zur Gesellschaft, sogar zum Kosmos selbst, in den gleichen Begriffen vorstellen wie bei einem Handelsgeschäft“ (D 18). An dieser Stelle setzt (4) die Kritik der auf Effizienz als oberster Norm reduzierten Vernunft bei Graeber wie bei nahezu allen kritischen Theoretikern bei deren Anschluss an Kant und Hegel an. Es ist und bleibt offensichtlich genug, dass es „fundamentale moralische Prinzipien gibt, die überall (in Variationen – J.R.) zu existieren scheinen. Auf sie wird stets zurück gegriffen, wo immer auch Menschen Objekte hin und

her transferieren oder darüber argumentieren, was ihnen andere Menschen schulden“ (D 89). So wie E. Durkheim auf die „non-kontraktuellen“ Elemente aller rationalen und strategisch abgeschlossenen Kontrakte verweist. Selbst völlig nüchtern durchkalkulierte Kaufverträge würden ohne Vertragstreue nicht funktionieren; oder reichen die angedrohten scharfen Sanktionen tatsächlich doch als Kitt aus? Graeber baut auf der Grundthese der deontologischen Ethik auf, dass „das moralische Leben doch auf etwas mehr als den wechselseitigen Vorteil hinausläuft“ (D 91). Menschliche Beziehungen gründen immer auch in Spielarten der Reziprozität, wie sie das nicht ökonomisch orientierte Geben und Nehmen repräsentiert (ebd./vgl. auch D 127).⁵⁸ Der Zusammenhang zwischen Reziprozität (z.B. Freundschaft und Zuneigung ausdrückende Geschenke), Äquivalententausch von Produkten und Leistungen auf Märkten mit den Normen von Gerechtigkeit und Gleichheit stellt schon seit Aristoteles` >Nikomachischer Ethik< bis hin etwa zu Simmel oder Adorno ein *thema probandum* der Moralphilosophie dar. Die Robinsonsequenz erweist sich also umso untauglicher, je mehr die institutionellen und normativen Rahmenbedingungen des scheinbar rein zweckrationalen, taktischen und strategischen Vorgehens des *homo oeconomicus* aus dem Blickfeld verschwinden. Welchen Flurschaden muss eine auf dieser Myopie gestützte Wirtschaftspolitik anrichten? Kritische Vorbehalte dieser Art werden durch Texte weiter verstärkt, die aus der Schule des *Institutionalismus* stammen.

Embedded Economy.

Er hat den Begriff „Institutionalismus“ nicht geprägt, sondern seine Kritiken an der Standardökonomie unter dem Namen „evolutionäre Ökonomie“ zusammengefasst, aber der Amerikaner Thorstein Veblen (1857-1929) hat die Entwicklung dieser Schule entscheidend angeregt. Berühmt geworden ist er insbesondere durch sein Buch >Theory of the Leisure Class< (Deutsch: Theorie der feinen Leute).⁵⁹ Darin hat er solche bekannte Vokabeln wie die des „demonstrativen Konsums“ (*conspicuous consumption*) und der demonstrativ zur Schau gestellten Muße der Oberklasse geprägt, die heute z.B. in den Charaktermaske der Schickeria, der Reichen und Schönen auftritt. Schon Veblen behandelt überdies als „rein“ ökonomisch präsentierte Sachverhalte wie das Streben nach „Maximierung des Nutzens“ als institutionelle Tatsachen. D.h.: Von der Standardökonomie zu Naturbestimmungen des Wirtschaftens überhaupt erhobene Sachverhalte sind das, was sie

⁵⁸ Höchst interessant sind seine Hinweise auf den Zusammenhang, der zwischen (ökonomischer) staatlich geregelter Entschuldung und dem frühesten bekannten Freiheitsbegriff (*amargi*) bei den Sumerern besteht. *Amargi* bedeutet „Rückkehr (der verschuldeten Knechte) zur Mutter“. Das wurde ihnen nach den entsprechenden Schuld-erlassen des Gottkönigs dann in der Tat erlaubt (D 65). „Freiheit“ bezog sich in der Bibel wie in Mesopotamien vor allem auf die Befreiung von den Auswirkungen einer Schuld“ (D 82).

⁵⁹ Bourdieus Buch mit dem Titel >Distinction< wurde unter der Überschrift „Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft“, Frankfurt/M 1987 ins Deutsche übertragen. Es gibt darin verschiedene Parallelen zu Thesen Veblens.

sind, nur deswegen, weil sie in einen historisch-institutionellen Kontext eingebettet sind.⁶⁰ Gold ist Geld und nicht länger in erster Linie Rohstoff für die Schatzbildung und den Schmuck in dem Maße, wie sich die Institutionen von Handel und Münzwesen in einer langen Phase der Menschheitsgeschichte entwickeln. Aber dieser Zug der Zeiten hat sich umgekehrt: Gold hat seine Bedeutung als Geldware zunehmend verloren und wird im Rahmen der Institutionen des modernen Finanzwesens durch Papier und billiges Münzmetall, zunehmend durch elektronische Überweisungen ersetzt. Dagegen spricht überhaupt nicht, dass es weiterhin Börsenspekulationen hinsichtlich der Preisentwicklung des Rohstoffes Gold gibt. Es gibt eine Metapher des australischen Ökonomen T.J.F. Riha, die den Stachel der institutionalistischen Kritik an der Standardökonomie wunderschön zuspitzt: „In der Gegenwart überlebt der Hauptteil der Ökonomie unter der methodischen Schutzherrschaft der Naturwissenschaften, wodurch das soziale Leben als ein Warenzirkus behandelt wird, in dem ein Clown, der *homo oeconomicus*, Angebot-Nachfrage-Kunststücke auf dem ökonomischen Trapez ohne Sicherheitsnetz aufführt.“⁶¹ Der pseudo-naturwissenschaftliche Kern der Standardökonomie wurzelt vor allem im Glauben an überhistorische Gesetze der Gesellschaft und an einer Bewegung von Waren und Diensten als Vorgang in Analogie zu der Dynamik von Festkörpern in Raum und Zeit. Die „Psychologie“ des Wirtschaftssubjekts kommt in der Form einer mathematisierten Spiel- und Entscheidungstheorie zum Zuge. Der *homo oeconomicus* vollzieht im Interesse der Maximierung seines Nutzens rationale Wahlhandlungen (*rational choice*) angesichts bestehender Optionen. Die Institutionen tauchen da immerhin als Existenzbedingungen und Zwänge in einer Situation auf. Ihrem historisch spezifischen Kontext wird jedoch genau so wenig besondere Aufmerksamkeit geschenkt wie der gesellschaftlichen Transformationen der Inhalte des „Systems der Bedürfnisse“, woran für die Individuen ihr ohnehin schwer zu messender Nutzen, ihre „Glückseligkeit“ hängt. Einen nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung des Institutionalismus haben zudem die Schriften von Karl Polanyi (1886-1964) ausgeübt. Polanyi hat den Eindruck, man habe uns inzwischen „hinsichtlich des *Menschen* dazu gebracht, den Irrtum zu akzeptieren, dass seine Motivationen als >>materiell<< und >>ideell<< bezeichnet werden können und dass die Anreize, nach denen das Alltagsleben gestaltet wird, >>materiellen<< Motiven entstammen. Sowohl der utilitaristische Liberalismus als auch der populäre Marxismus unterstützten solche Auffassungen“ (ÖuG 131). Dass zudem die Fabel von der Barterökonomie der Frühmenschen nicht nur wegen des Fehlens eines jeden Realitätsbezugs unfruchtbar ist, das entspricht ebenfalls der Meinung von K. Polanyi. Auch das angeblich universal-menschliche Gewinnstreben konnte von keiner Feldforschung bei den Frühmenschen jemals entdeckt werden (vgl. ÖuG 136). Allein diese Befunde könnten schon zur Einsicht in den eigentlich selbstverständlichen Sachverhalt führen, dass

⁶⁰ Vgl. dazu die umfang- und materialreiche Studie von N. Reuter: Der Institutionalismus. Geschichte und Theorie der evolutionären Ökonomie, Marburg 1994. Zu Veblen a.a.O.; S. 45 ff.

⁶¹ T.J.F. Riha, zitiert bei N. Reuter, a.a.O.; S. 99.

„die Wirtschaft des Menschen in der Regel in seine gesellschaftlichen Verhältnisse eingebettet“ ist (ÖuG 135; Herv. i. Org.). Und daran ändert auch der Sachverhalt nichts, dass im Kapitalismus die Sphäre des Wirtschaftens wie andere Teilsysteme auch „ausdifferenziert“ ist und ihre eigenständigen historischen Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten aufweist. Denn weiterhin gilt: Zur Sicherstellung eines möglichst reibungslosen Kapitalkreislaufs sind spezifische Normen, Regeln und Kriterien sowie bestimmte Einstellungen als Züge eines Sozialcharakters unerlässlich. Was wäre, wenn man bei jedem Kaufvertrag mit nichts anderem als mit Lug und Trug des so genannten „Vertragspartners“ rechnen, seine Transaktionen ohne einen Schuss Treu und Glauben an den „redlichen Kaufmann“ abwickeln müsste? Es soll doch so etwas wie eine Geschäftsmoral geben, obwohl man mitunter angesichts der Tricks bestimmter Industriezweige und Finanzbranchen Treu und Glauben vollständig verlieren kann. Früher waren die Akte des Wirtschaftens unmittelbar in „nicht-ökonomische Institutionen eingebettet, wobei der ökonomische Prozess als solcher durch Blutsverwandtschaft, Heirat Altersgruppen, Geheimgesellschaften, Totembünde und öffentliche Zeremonien in Gang gesetzt wird“ (ÖuG 155). Die soziale Integration des Gemeinwesens war entscheidend von *Reziprozität* und *Redistribution* abhängig. „Reziprozität“ bedeutet Geben und Nehmen überhaupt; Gabe, Gegengabe und Geschenk. Dabei wurde selten so etwas wie eine *gleichwertige* Abgeltung erwartet, zumal sich ein exaktes Maß für den gleichen Wert einer Gegengabe nur schwer etablieren ließ. Den Unterschied zwischen „Reziprozität“ und „Redistribution“ als „Formen der Integration“ eines Gemeinwesens definiert Polanyi folgendermaßen: „Reziprozität erfordert ... eine Basis von symmetrisch angeordneten Gruppierungen; Redistribution ist abhängig vom Vorhandensein eines gewissen Maßes von Zentrität in der Gruppe ...“ (ÖuG 219). An anderer Stelle beschreibt er Redistribution „als Bewegung von Gütern und Geld auf einen Mittelpunkt hin und wieder von ihm weg ...“ (ÖuG 256). Es gibt demnach Zentren der Organisation gemeinsamen Handelns und des Handels, wobei gewiss auch an Machtzentren zu denken ist. Sklaverei und Fronarbeit als Institutionen der Herrengewalt gibt es schon früh in der Geschichte (vgl. ÖuG 46). Der genuine Austausch hingegen verlangt festere Handelsinstitutionen wie Märkte, Produkte in einem Angebot, für die es eine regelmäßige Nachfrage gibt sowie Geld. Der Warentausch in der Moderne setzt ein höchst komplexes System von Handelsinstitutionen, rechtlichen Normierungen, kulturellen verankerten Gewohnheiten, stabile Erwartungen, Habitüs voraus, die nicht nur unter dem Pauschaletikett „die Märkte“ zusammengefasst, sondern auch als eine Art Macht des Schicksals fetischisiert werden. Formalrechtlich regulierte Verträge, insbesondere Kaufverträge spielen eine zentrale Rolle. Aber jeder einzelne Kaufvertrag (Kontrakt) setzt nach jenem berühmten Argument von Émile Durkheim „nicht-kontraktuelle“ Rahmenbedingungen, Moralgebote beispielsweise, voraus.⁶² Polanyi hat – neben Studien über die Weltwirtschaftskrise zu Beginn des 20. Jhs. oder über den Faschismus – eine Fülle von Materialien aus

⁶² „Denn nicht alles ist vertraglich beim Vertrag.“ E. Durkheim: Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt/M 1988, S. 267.

der Frühgeschichte des menschlichen Wirtschaftens studiert. Er entnimmt diesem Material Befunde wie zum Beispiel die folgenden:

- Historisch lassen sich die Parabeln von den pfiffigen Urmenschen durch nichts belegen: „Der Mythos vom individualistischen Wilden war schon lange vorher (vor den Studien bekannter Kulturanthropologen – J.R.) entlarvt worden. Man konnte weder einen brutalen Egoismus feststellen, noch die angebliche Neigung zu Tausch, Schachern und Austausch, ja nicht einmal die Tendenz, nur das eigene Interesse zu berücksichtigen“ (ÖuG 136). Der Standardökonomie widersprechen vor allem die verschiedenen historischen Erscheinungsformen von *Reziprozität*. Sie besteht für Polanyi ganz allgemein „in der Bereitschaft, abwechselnd Bürden zu übernehmen und miteinander zu teilen“ (ÖuG 166). Gastfreundschaft liefert ein klassisches Beispiel für Reziprozität; denn sie lässt mit einiger Wahrscheinlichkeit erwarten, von anderen ebenfalls gastfreundlich behandelt zu werden.
- Es macht überhaupt keinen Sinn, wirtschaftliches Handeln losgelöst vom institutionellen Kontext betrachten zu wollen, worin es eingebettet ist: „Nichts ist dem Fachmann auf dem Gebiet der Sozialanthropologie klarer bewusst als die Vielfalt von Institutionen, die mit praktisch gleichen Instrumenten der Produktion vereinbar sind“ (ÖuG 142).
- „Die Märkte“ werden heute nur allzu leicht zum Fetisch. Das führt in der Geschichtsforschung, aber auch bei politischen Empfehlungen in der Gegenwart, alles den heilsgarantierenden Mechanismen der „freien Märkte“ zu überlassen, „natürlich (auch) dazu, dass man Märkte sieht, wo keine sind, und Handel und Geld dort ignoriert, wo sie vorhanden sind, nur weil es keine Märkte gibt“ (ÖuG 228).

Man kann sagen, Polanyi gehöre zu jener Gruppe von Autoren, welche dem formalen Modellbau der neo-klassischen Ökonomen einen „materialen“ Ökonomiebegriff entgegenhalten. Natürlich gibt es Probleme der Menschengattung, die – wie das für alles Wirtschaften entscheidende Bezugsproblem der materiellen Reproduktion des individuellen und kollektiven Lebens – eine historisch durchgängige und zugleich für menschliches Leben und Überleben herausragende Bedeutung aufweisen. Aber daraus folgt für einen materialen Ökonomiebegriff nicht, die Nationalökonomie müsse als eine um jeden Preis hochmathematisierte Quasi-Physik betrieben werden, die nach einer Art von Quasi-Naturgesetzen des menschlichen Wirtschaftens fahndet. Im Gegenteil: Sie muss die historisch ganz verschiedenartigen, teilweise gegensätzlichen Rahmenbedingungen sowie die verschiedenartigen und sich verändernden Institutionen berücksichtigen, in denen die Bearbeitung des durchgängigen Bezugsproblems stattgefunden hat und weiterhin stattfindet. Tapfere Kritiker des hegemonialen Status der Standardökonomie an den Akademien registrieren in diesem Zusammenhang einen Denkfehler: „Dieser grundlegende Denkfehler des wirtschaftlichen Liberalismus zeigt sich in

der Paradoxie, dass die Durchsetzung mechanischer Marktgesetze ohne staatlichen Eingriff *selbst* nur ein politisches Programm ist. Es sind Naturgesetze, die nur dann wirken, wenn der Staat es ihnen erlaubt und ihre >>Einhaltung<< durch eine Rechtsordnung überwacht – eine ungewöhnliche, keineswegs aber zufällige Interpretation der Bedeutung von >>Naturgesetz<<.⁶³ Es stellt sich mithin die Frage nach sozialen Gesetzen, die man in Anlehnung an die Physik analysieren kann. Über deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein wurde immer schon gestritten. Macht es wirklich Sinn, einfache mit dem Wirtschaften befasste Gedanken in eine hoch mathematische Form zu bringen, die sich an die klassischen Funktionsgleichungen der Mechanik anlehnt? Hat das Programm, eine selbst wieder auf eine kühne Weise interpretierte Naturwissenschaft zum *uneingeschränkten* Vorbild der Sozialwissenschaften zu erheben und den Szientismus als alternativloses Wissenschaftsverständnis zu etablieren, wirklich einen tragfähigen Sinn? Skepsis an dieser Stelle widerspricht keineswegs dem ja auch von Max Weber, dem Begründer einer „verstehenden Soziologie“ registrierten Sachverhalt, dass es soziale Tatsachen gibt, bei denen eine *Kausalerklärung* am Platz ist. Aber können sich derartige Erklärungen tatsächlich auf Universalgesetze der Vergesellschaftung im Allgemeinen, auf Gesetze des Wirtschaftens im Besonderen stützen?

⁶³ K.-H. Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt 1998, S. 48.

Exempel 6

Weitsichtige Dämonen und das Problem der sozialen Gesetzmäßigkeiten.

Dämonen sind im Verlauf der Geschichte der abendländischen Philosophie ganz verschiedenen Autoren erschienen. In Platons Dialog >Phaidon< beispielsweise erscheinen sie als Geisteswesen, welche die Menschen in die Schattenwelt leiten. „Denn man sagt ja, dass jeden Gestorbenen sein Dämon, der ihn schon lebend zu besorgen hatte, dieser ihn dann an einen Ort zu führen sucht, von wo aus mehrere zusammen, nachdem sie gerichtet sind, in die Unterwelt gehen mit jenem Führer, dem es aufgetragen ist, sie von hier dorthin zu führen.“⁶⁴ Während bei Platon der Dämon auf diese Weise als hilfsbereiter Geist in besonders misslicher Lage erscheint, ist er später dann, bei René Descartes nicht so guten Willens. Es handelt sich um einen bösen Geist (*genius malignus*). Denn er sät universellen Zweifel und stiftet Verwirrung. In der ersten der cartesianischen >Meditationen über die Erste Philosophie< macht sich dieser Geist daran, eine jede Gewissheit zu erschüttern. „Ich will daher annehmen, dass nicht der allgütige Gott, der die Quelle der Wahrheit ist, sondern ein ebenso böser wie mächtiger und listiger Geist all sein Bestreben darauf richtet, mich zu täuschen; ich will glauben, dass der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und alles außerhalb von uns nur das Spiel der Träume sei, durch die er meiner Leichtgläubigkeit nachstellte. Mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut noch irgendeinen Sinn, sondern dies bloß fälschlicherweise zu haben glaubte. Ich will hartnäckig in dieser (als Gedankenexperiment entworfenen – J.R.) Meditation verharren, und wenn es dann nicht in meiner Macht steht, etwas Wahres zu erkennen, will ich wenigstens, soweit es an mir ist, mit festem Geist mich hüten, etwas Falschem zuzustimmen, damit nicht jener Betrüger, sei er noch so mächtig, noch so listig, irgendwelchen Einfluss auf mich bekomme.“⁶⁵ Kann es unter diesen Voraussetzungen überhaupt Gewissheiten geben? Gibt es also nirgendwo eine feste Grundbestimmung, worauf die Philosophie aufbauen könnte? Descartes` bekannte Antwort lautet: Man kann an allem zweifeln, nur nicht daran, dass man existiert, wenn man denkt bzw. kognitive Akte wie den Zweifel selbst vollzieht. Wenn ich gezielt an x denke, weiß ich mit absoluter Gewissheit, dass *ich* es als lebendiges Subjekt bin, das diesen Akt vollzieht und sonst niemand anderes.

Descartes gilt als einer der entscheidenden Begründer des Rationalismus zu Beginn der Neuzeit in Europa. Zum Rationalismus gehört entscheidend die allerhöchste Wertschätzung für das logisch streng organisierte Denken dem Vorbild der Beweislogik in der Euklidischen Geometrie und der Mathematik entsprechend.

⁶⁴ Platon: „Phaidon“, in: Sämtliche Werke 3, Hamburg 1958 ff., Schleiermacher-Übersetzung, Seitenangaben mit der Stephanusnumerierung 107 d (= S. 57).

⁶⁵ R. Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie, Stuttgart 1971, S. 42.

Die rationalen Wissenschaften stützen sich auf widerspruchsfreie Axiome, woraus nach Regeln der Ableitungslogik Theoreme deduziert werden können. Der sinnlichen Gewissheit wird hingegen nicht die Rolle der Ausgangsstelle und letzten Entscheidungsinstanz systematischer Erkenntnis zuerkannt. Das analytische (zergliedernde und danach die Elemente synthetisierende) Denken in der logischen Form der Deduktion steht im Vordergrund. Damit entstehen natürlich Gegensätze zu scholastisch der Offenbarung zugeschriebenen Wahrheiten. Baruch de Spinoza (1632-1677) schreibt alsbald im Geiste des Rationalismus eine Ethik *more geometrico*, also nach der Art des Geometers Euklid. Gottlieb Wilhelm Leibniz (1646-1716) macht den Unterschied zwischen Empirismus und Rationalismus beispielsweise an einem Vergleich zwischen Mensch und Tier fest: „Hier liegt auch der Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Erkenntnis: die tierische ist rein empirisch und richtet sich nur nach Beispielen; denn, soviel man urteilen kann, kommen die Tiere nie dazu, notwendige Sätze zu bilden, – während die Menschen zu beweisenden Wissenschaften fähig sind.“⁶⁶ Isaac Newtons mathematische Lehre von der Mechanik liefert alsbald die entscheidenden Impulse für die Weiterentwicklung des Rationalismus in Richtung auf die mathematische Physik der Moderne und ihrer technischen Umsetzung in Maschinen. Eine berühmte Zuspitzung der mechanistischen Denkweise zum strengen *Determinismus* liefert Laplace` Dämon. Dieser stellt weder einen hilfreichen Seelenbegleiter noch einen bösen Geist dar, sondern entspricht einem allwissenden göttlichen Wesen. Pierre Simon Laplace (1749-1827) war Mathematiker und Naturwissenschaftler und Mitbegründer eines physikalischen Weltbildes, das man als streng deterministisch bezeichnen kann. Er war zudem Astronom. Die Ergebnisse der Untersuchung des Verlaufs der Gestirne gehörten schon seit den frühesten Zeiten der Menschheitsgeschichte zu einem Wissensbestand, der zu mathematisch exakten Einsichten in Abläufe im gestirnten Himmel über und zu ebenso genauen Prognosen führte – wie sie sehr diese Kenntnisse auch in magische Praktiken und religiöse Rituale eingebettet sein mögen. Es handelt sich um Kenntnisse, die von Küstenvölkern bei der Navigation ihrer Schiffe zugleich eine praktische, von einfachen, aber einfallsreichen Vorrichtungen unterstützte Kunstfertigkeit repräsentierten. Bei der Himmelskunde gibt es mithin schon früh die Einsicht in strenge, „notwendige“ (unhintergehbare) Gesetzmäßigkeiten, die einer äußerst komplexen und exakten Darstellung zugänglich sind und worauf sich hervorragend genaue Prognose stützen können. Inzwischen ist es möglich, Himmelssonden nach einer langen Reise auf weit entfernten Planeten oder Kometen landen zu lassen. Auf Erden gilt zum Beispiel das Gravitationsgesetz. Es ist Ausdruck der Erdanziehungskraft, die sich etwa dann äußerst nachhaltig bemerkbar macht, wenn einem die Tasse aus der Hand fällt und die nur durch Raketen mit immenser Schubkraft überwunden werden kann. Wirkung und Gegenwirkung. Laplace` Dämon ist jedoch in der Himmelskunde noch sehr viel weiter gelangt als die NASA. Er kennt sämtliche Gesetze der Natur zusammen mit ihrer an sich unendlichen Menge an

⁶⁶ G. W. Leibniz: Neue Studien über den menschlichen Verstand (Vorrede). Brauchbare Auszüge gibt es in G. Krüger (Hrsg.): Leibniz – Die Hauptwerke, Stuttgart 1958, Zitat S. 119.

Randbedingungen, unter denen diese Gesetze gelten. Überdies ist ihm die Lage, Stellung sowie die Geschwindigkeit aller im Kosmos herumschwirrenden Teilchen und Festkörper bekannt. Unter der Voraussetzung dieser absoluten Klarsicht des Dämons in der Parabel von Laplace gilt: Eine derartige „Intelligenz, die in einem gegebenen Augenblick alle Kräfte kennen würde, mit denen die Welt begabt ist, und die gegenwärtige Lage der Gebilde, die sie zusammensetzen, und überdies umfassend genug wäre, diese Kenntnisse der Analyse zu unterziehen, würde in der gleichen Formel die Bewegungen der größten Himmelskörper und die des leichtesten Atoms begreifen. Nichts wäre für sie ungewiss, Zukunft und Vergangenheit lägen ihr klar vor Augen.“⁶⁷ Die Gesetze, die der weitsichtige Dämon allesamt kennt, stellen *universelle Gesetze* dar, die im überall im Kosmos, im Himmel und auf Erden ausnahmslos gelten. Ihnen gemäß ist alles vorbestimmt, *kausal determiniert*. Aufgrund der Kenntnis der kosmischen Gesetze und ihrer Randbedingungen kann der überweltliche Dämon daher alles was ist, war oder jemals sein wird, völlig exakt *bestimmen* – jetzt im Sinne von exakt erklären und vorhersagen. Dieser Kausalitäten wegen ist es auf diesem Globus für einen Erdenbürger unmöglich, ohne aufwändige Hilfsmittel aus dem Stand 15m in die Höhe zu springen. Die Ursache dieser gravierenden Einschränkung ist das Gravitationsgesetz. Die Erdanziehungskraft liefert die *Ursache* dafür, dass man bei einem derartigen Sprungversuch wieder auf dem Boden der Tatsachen landet. Es handelt sich um ein *Kausalgesetz*. Mithin geht es um *Ursachen* und *Wirkungen*. So viel ist uns allen alltagsweltlich und alltagssprachlich klar. Aber was hat es genauer mit universellen kausalen Gesetzen auf sich? Was sind deren Eigenheiten? Da gehen – wie immer – die Meinungen selbst bei Naturwissenschaftlern auseinander.

Gesetze, Regelmäßigkeiten und das Problem der Notwendigkeit.

Einige Merkmale von streng gesetzmäßigen Zusammenhängen zwischen Ereignissen bzw. Ereignisklassen lassen sich zunächst in einer ganz allgemeinen Perspektive angeben:

- Gleichgültig, ob es sich um als wirklich und wirksam wohlbekannte Naturgesetze wie das Gravitationsgesetz oder um Gesetzhypothesen, also Vermutungen über gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen Ereignissen (Ereignisklassen) handelt, sie gelten als universell oder werden als universell geltend vermutet.
- D.h.: Sie sind nicht „raum-zeit-indiziert“, gelten demnach nicht nur eine Zeitlang und/oder nur in bestimmten Regionen.
- Sie erfassen *notwendige* Ereigniszusammenhänge. Die Relationen sind demnach unveränderlich. Sie sind überall und jederzeit so, wie sie sind. Man denke etwa an das Archimedische Prinzip (Archimedes 287-212

⁶⁷ P.-S. de Laplace: „Essai philosophique sur les probabilités“ (Vorwort).

v.u.Z.). Das Gewicht der verdrängten Flüssigkeit (Badewasser) entspricht dem Gewicht des eingetauchten Körpers (Archimedes im Pendant zu einer Badewanne). Strenge Gesetze sind also nicht bloß als wahrscheinlich anzunehmen. Was geschieht, geschieht nicht einfach mit einer mit einer mehr oder minder hohen Wahrscheinlichkeit, geschweige denn rein zufällig. Das ist und bleibt so, auch wenn sich die Gesetze bei der Umsetzung in Technologien bewähren oder sich – wie die Erdanziehungskraft bei Raketenstarts – durch Gegenwirkungen überwinden lassen.⁶⁸

- Oftmals werden die Gesetze einschränkungslos mit *Kausalgesetzen* gleichgesetzt. Jedes Ereignis stellt so gesehen die gesetzmäßig hervorgerufene Wirkung einer Ursache, eines Ursachenkomplexes und/oder ein gesetzmäßig mit anderen verkoppeltes Glied in einer ganzen Kette von Ursachen und Wirkungen dar, die ihrerseits Ursachen nachfolgender Wirkungen sind.
- Zum Kausalprinzip gehört, dass keine Wirkung der Ursache in der Zeit vorangehen kann.

Abraham Kaplan hat die Grundfragestellung aller Wissenschaften in ein handliches Format übersetzt: „Die grundlegende wissenschaftliche Frage lautet: ‚Was zum Teufel ist hier überhaupt los?‘“ Und er fügt mit dem nämlichen Recht hinzu: „Eine jede Antwort auf diese Frage stellt unvermeidlicher Weise eine Generalisierung dar, wodurch die Partikularität des Geschehens unter ein universalisiertes ‚Was‘ (= was da geschieht – J.R.) subsumiert wird; universell deswegen, weil es (das ‚Was‘ – J.R.) weder notwendigerweise in seiner Anwendbarkeit auf diesen Einzelfall, noch auf eine feste Menge von Einzelfällen beschränkt ist.“⁶⁹ Kaplan nennt seinerseits 5 Kriterien, die eine jede Generalisierung erfüllen muss, damit die entsprechende Behauptung als „Gesetz“ oder wenigstens als gesetzesartige Aussage gelten kann.

1. Die Generalisierung muss universell im Sinne von „uneingeschränkt“ (ohne Ausnahme im Hinblick auf die Elemente der fraglichen Ereignisklasse) und unabhängig von Raum und Zeit sein (s.o.).
2. Die Generalisierung darf nicht tautologisch wahr sein. Beispiel: „Alle Menschen sind Lebewesen.“ Sie darf auch nicht „leer“ im Hinblick auf mögliche Einsetzungsfälle hinter dem logischen Allgenerator (= „alle“) sein.
3. Die Generalisierung darf nicht auf den Katalog all jener Merkmale beschränkt sein, welche uns von den Elementen der Ereignisklasse her ohnehin bekannt sind. Der Anwendungsbereich der Generalisierung darf in diesem Sinne nicht geschlossen sein. Wir brauchen zusätzliche Belege.
4. Eine gesetzesartige („nomic“) Allgeneralisierung („für alle Fälle der Klasse x gilt“) muss im Prinzip aus anderen Gesetzen ableitbar und/oder im Kontext von weiteren theoretischen Begriffen und nomischen Aussagen stehen. Das unterscheidet sie nicht zuletzt von „empirischen Generalisierungen“

⁶⁸ In den Bereichen der Quantenphysik sieht das anders aus. Da gibt es „Wahrscheinlichkeitsgesetze“.

⁶⁹ A. Kaplan: *The Conduct of Inquiry*, San Francisco 1964, S. 85.

wie „Alle Schwäne sind weiß.“ Dabei handelt es sich obendrein noch um eine empirische Generalisierung, die jedoch falsch ist. Genauso falsch wie: „Alle Menschen streben immer und jederzeit nach der Maximierung ihres Nutzens.“ Selbst das berühmte Sättigungsgesetz der Gossenschen Grenznutzentheorie ist problematisch. Steigt der Sättigungsgrad mit der wachsenden Menge oder Intensität der Genüsse? Es soll Leute auf dem Oktoberfest geben, die 10 Maß Bier trinken, dennoch nicht genug haben und einfach umfallen.

5. Die nomischen Generalisierungen dürfen nicht so tautologisch ausfallen wie die Wetterprognose aufgrund des Krähens des Hahns auf dem Mist und die entsprechenden Aussagen müssen widerspruchsfrei miteinander verbunden sein. Es gilt das Non-Kontradiktionsgebot des Aristoteles.
6. Es empfiehlt sich, dieser Liste noch ein weiteres Merkmal hinzuzufügen: Aus den nomischen Generalisierungen als Voraussetzungen müssen sich Aussagen ableiten lassen, die empirisch überprüft werden können – was immer da im je konkreten Fall unter „empirischer Überprüfung“ und ihren Methoden verstanden wird. Insofern müssen sie gut bestätigt, wohlbegründet und systematisch überprüft sein. Normalerweise wird zusätzlich gefordert, sie müssten „wahr“ sein. Was das heißt, ist von der jeweiligen vorausgesetzten Wahrheitstheorie abhängig. Die Forderung nach Operationalisierung, Umsetzung in Messanweisungen, lässt sich allerdings nicht vollständig einlösen. Denn Theorien enthalten z.B. rein theoretische Terme, Idealisierungen, Metaphern, ungeprüfte Annahmen in Hülle und Fülle.

Im Begriff der „Generalisierung“ steckt die Erfahrung oder der Eindruck von einer *Regelmäßigkeit* des Auftretens einer Klasse von Geschehnissen unabhängig von begrenzten Zeitabschnitten und besonderen Örtlichkeiten, die mit einer anderen Klasse von Geschehnissen in einem wiederkehrenden Zusammenhang steht. Was da geschieht, geschieht regelmäßig und nicht nur schlagartig; auch nicht nur hier und jetzt ein einziges Mal. Das ist die sog. *Regularitätsprämisse*, die in Kontroversen über notwendige und universelle Gesetzmäßigkeiten eine schwergewichtige Rolle spielt.

Regelmäßige Erfahrung und regelmäßiges Geschehen.
(Kant und Hume).

„Notwendig“ stellt einen Begriff der sog. „Modallogik“ dar. Bei dieser Aussageform geht es um Sätze des Grundtypus: „Es ist notwendig, dass x“. Diese Formulierung ist jedoch mehrdeutig. „Es ist notwendig, dass x vollbracht wird.“ In diesem Falle wird an Maßnahmen gedacht, die irgendein gestecktes Ziel zu erreichen oder ein unangenehmes Ereignis zu vermeiden helfen (könnten). Wirklich „streng“ sind die Zusammenhänge bei der *logischen Notwendigkeit*. Unter Anwendung der korrekten Regeln der Deduktion und der Widerspruchsfreiheit der

Voraussetzungen kann eine Schlussfolgerung mit *strenger logischer Notwendigkeit* aus den Prämissen gezogen werden. Bei Tautologien kommt z.B. einem Ding mit absoluter, durch die geltenden Sprachregeln bedingter Notwendigkeit eine bestimmte Eigenschaft zu: Die Kugel ist rund! Der Begriff der „Möglichkeit“ stellt den Gegenbegriff zu „Notwendigkeit“ dar. Es ist zwar durchaus *möglich*, dass x eintritt, aber sicher ist das nicht. Einem könnte möglicherweise der Himmel auf den Kopf fallen. Wenn etwas an sich möglich, doch genauso gut unmöglich ist, also geschehen und genauso gut nicht geschehen könnte – keiner weiß so recht, was passieren wird –, dann liegen absolut *kontingente* Verhältnisse vor. Das formallogische Symbol für „Notwendigkeit“ ist das Quadrat \square , für „Möglichkeit“ der Rhombus \diamond . $\neg\diamond$ liest sich daher: „Es ist nicht möglich, dass ...“ Bei notwendigen Ereigniszusammenhängen in der Wirklichkeit wird jedoch an Ereignisse gedacht, die auf andere Geschehnisse nach den geltenden nomischen Gesetzen *unvermeidlicher Weise (bei unveränderten Randbedingungen) und mit absoluter Gewissheit auf x folgen*. Schon seit uralten Zeiten konnte die Menschheit aufgrund des gesetzmäßigen Gangs der Gestirne recht exakte Mond- und Sonnenkalender aufstellen. So wurde z.B. die Tag- und Nachtgleiche (*aequinoctium*) genau bestimmt. Da passt Laplace` Dämon offensichtlich ins Bild vom Naturgeschehen. Er verfügt zudem über eine uneingeschränkte Einsicht in Kausalzusammenhänge. Zur Parabel gehört ja auch die Annahme, dass nomischer Gesetze bei unveränderten Randbedingungen (*ceteris paribus*) zur Einsicht in Ursachen führen, denen Wirkungen mit strenger Notwendigkeit folgen. Viele Gesetze werden zudem als strenge *Kausalgesetze* begriffen und bestimmt. Aber weisen die *Regelmäßigkeiten* des Auftretens der Wirkungen bei bestimmten Ursachen (*cet. par.*) tatsächlich die Strenge universeller und strenger Notwendigkeit auf? An dieser Stelle setzt die berühmte Auseinandersetzung Kants mit der skeptischen Erkenntnistheorie des David Hume (1711-1776) an. Kant betont, erst David Hume habe ihn aus seinem dogmatischen Schlummer in Sachen der Metaphysik aufgeweckt: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz neue Richtung gab“ (Prol. Vorrede S. 118). Es geht um das Kausalprinzip und Aussagen der Art: „Alles was geschieht, hat seine Ursache“ (KrV 54). Hume bezweifelt, dass die Regelmäßigkeit derartiger Zusammenhänge eine Eigenschaft der Natur draußen sei. Er geht vielmehr davon aus, dass aller „Glaube an Tatsachen oder wirkliches Sein ... lediglich von irgend einem Gegenstand“ stammt, „der dem Gedächtnis oder Sinnen gegenwärtig ist, und von einem gewohnheitsmäßigen Zusammenhang zwischen diesem und einem anderen Gegenstande. Oder mit andern Worten: hat man gefunden, dass in vielen Fällen zwei Arten von Dingen, Flamme und Hitze, Schnee und Kälte, stets mit einander in Zusammenhang standen, so wird, wenn sich den Sinnen, Flammen oder Schnee erneut darbieten, der Geist durch Gewohnheit getrieben“, diesen Zusammenhang auch weiterhin zu erwarten (UNT 59). Hinter der Regelmäßigkeit steht nichts als der gewohnte und wiederkehrende Eindruck. „So ist die Gewohnheit die große Führerin im menschlichen Leben“

(UNT 57). Wir erwarten die gemäß unseren bisherigen Eindrücken gewohnten Zusammenhänge. Das gilt auch für die Erwartung der Aktionen und Reaktionen von Menschen in typischen Situationen. Hume betont, er wage es sogar, zu behaupten, dass die Einsicht in Zusammenhänge zwischen Ursache und Wirkung „in keinem Falle durch Denkakte a priori gewonnen wird; sondern, dass sie ganz und gar aus der Erfahrung stammt, indem wir finden, dass gewisse Gegenstände beständig in Zusammenhang stehen“ (UNT 37). Alle Denkakte, die sich auf Tatsachen außerhalb der Erfahrung und des Denkens beziehen, „scheinen sich auf die Beziehung von *Ursache* und *Wirkung* zu gründen. Einzig mit Hilfe dieser Beziehung können wir über die Evidenz unseres Gedächtnisses und unserer Sinne hinausgehen.“ (UNT 36). Doch das Kausalprinzip führt nicht zur Einsicht in universelle und notwendige Gesetzeszusammenhänge, sondern nur in die *regelmäßige* Verbundenheit bestimmter von außen empfangener Eindrücke. Auf der Grundlage solcher empirisch erfahrener Regelmäßigkeiten können wir gewiss auch Erklärungen und Prognosen leisten. Weil bisher immer Feuer war, wo Rauch aufstieg, schließen wir aus aufsteigendem Rauch, dass es brennt. Absolut sicher, in diesem Sinne „streng notwendig“ sind solche Erklärungen jedoch nicht. Es könnte durchaus auch anders kommen. Mithin gilt der Grundsatz, „*dass Ursachen und Wirkungen nicht durch die Vernunft, sondern durch die Erfahrung zu entdecken sind ...*“ (UNT 38; Herv. i. Org.). Demnach steht auch hinter dem Kausalprinzip nichts als der gewohnt regelmäßige Zusammenhang bestimmter Eindrücke. Damit hat nicht nur Laplace` Dämon seinen Geist aufgegeben, sondern auch der von Kant wird aufgeschreckt. Er hält Hume seine berühmte These entgegen: „*Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*“ (Prol § 36). Es handelt sich in diesem Falle um logische Voraussetzungen a priori, die eine Erfahrung von Naturzusammenhängen überhaupt erst möglich machen. „Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst Gesetze der letztern“ (ebd.) Zu diesen logisch a priori *notwendigen* Grundsätzen der Naturerfahrung gehört das Kausalprinzip mit seinen Implikationen. „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursachen und Wirkung“ (KrV 226). Diese Verknüpfung ergibt sich notwendig für alle nomischen Zusammenhänge in der Natur, weil wir ohne ihre Voraussetzung a priori gar keine Naturerfahrung gewinnen könnten. Zu beachten ist allerdings, dass Kant eine Unterscheidung zwischen empirischen Gesetzen der Natur, die Wahrnehmungen und Beobachtungen voraussetzen und jenen Prinzipien, welche „die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten“ trifft (ebd.). Es gibt für ihn also „viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelt der Erfahrung wissen können“ (ebd.). Aber die vollständige Naturerfahrung enthält nach seiner Auffassung immer auch ein Moment der Notwendigkeit der Verknüpfung der Geschehnisse und nicht bloß die gewohnte Regelmäßigkeit der Beobachtung immer wieder nacheinander auftretenden Ereignisse. Laplace` Dämon kann unter diesen Voraussetzungen nicht allwissend sein.

Physique Sociale?

Auguste Comte (1798-1857) wird fast durchweg nachgesagt, er habe das griechisch-lateinische Zwitterwort *Soziologie* für die Wissenschaft der Gesellschaft geprägt.⁷⁰ In seiner >Rede über den Geist des Positivismus< entwirft er sein bekanntes „Gesetz der Geistesentwicklung der Menschheit“, das von ihm selbst auch „Dreistadiengesetz“ genannt wird (RGP 5). Dieser geschichtsphilosophischen These zufolge – die von später kommenden Positivisten gleichwohl als spekulative Geschichtsmetaphysik kritisiert wird – ist die Geistesentwicklung der Menschheit mit gesetzmäßiger Notwendigkeit über drei Stadien verlaufen: Im „theologischen“ oder „fiktiven Stadium“ herrscht das religiös gebundene Denken vor. Im zweiten, dem „metaphysischen“ oder „abstrakten Stadium“ verflüchtigen sich die Götter, Geister und Dämonen zu abstrakten Wesenheiten der Metaphysik. „Die Metaphysik ist also in Wahrheit und im Grunde nichts anderes als eine Art durch auflösende Vereinfachungen schrittweise entnervte Theologie“ (RGP 21). Hegels Begriff des „absoluten Geistes“ kann ein einflussreiches Beispiel dafür liefern. Im dritten, dem „positiven“ oder „realen Stadium“ wird jedoch alles gut. Denn es handelt sich um das „Stadium rationaler Positivität“ (RGP 25). Das Wort „positiv“ bezeichnet nach Comte dabei „das *Tatsächliche* im Gegensatz zum Eingebildeten“ (RGP 85). Erst auf der dritten Stufe stellt sich die Wissenschaft also auf den Boden von empirischen Gegebenheiten, von Tatsachen. Dann erst verliert die „reine Einbildungskraft ... unwiderruflich ihre alte geistige Vorherrschaft und ordnet sich notwendig der Beobachtung unter ...“ (RGP 27). Aber es geht bei der Beobachtung nicht einfach nur um die „Anhäufung zusammenhangloser Fakten“, wie es zu einem naiven Empirismus gehören mag (RGP 33), es geht vielmehr um die Erkenntnis gesetzmäßiger Zusammenhänge zwischen Sachverhalten. Nur durch die „Entdeckung der konstanten Relationen zwischen den Erscheinungen“ kann man verhindern, „dass die wirkliche Wissenschaft mit jener eitlen *Gelehrsamkeit* verwechselt wird, die mechanisch Fakten anhäuft, ohne danach zu streben, sie auseinander abzuleiten“ (RGP 35). Der von der positiven Wissenschaft zu entdeckende Zusammenhang zwischen den Sachverhalten muss den Rang universeller Gesetzmäßigkeiten aufweisen. Deswegen „besteht der wahre positive Geist vor allem darin, *zu sehen, um vorauszusehen*, zu erforschen, was ist, um daraus auf Grund des allgemeinen Lehrsatzes von der Unwandelbarkeit der Naturgesetze das zu erschließen, was sein wird“ (ebd.). Systematische Erklärungen und Prognose auf der Grundlage der Kenntnis streng gesetzmäßiger Zusammenhänge bilden von daher die maßgebenden Ziele im Stadium der rationalen Positivität, das die Entwicklung des menschlichen Wissens nun endlich erreicht hat. Entsetzen unter Naturwissenschaftlern muss allerdings die These erregen, ausgerechnet die Lehre von der Gesellschaft, die Soziologie, stelle die Avantgarde im positiven Stadium der Wissenschaftsentwicklung dar. Hinter dieser empörenden

⁷⁰ Diese Annahme ist allerdings strittig. Anderen Quellen zufolge war der Abbé Sièyes, eine der prägenden Figuren der französischen Revolution, der eigentliche Namensgeber! Wie dem auch sei: Das Zwitterwort setzt sich aus *socius* (Genosse, Bundesgenosse) und *logos* (Wissenschaft) zusammen.

Behauptung steht die sozialpolitisch motivierte These von Comte, im rationalen Stadium könne man sich „im Grunde nur noch eine einzige Wissenschaft denken, die Wissenschaft vom Menschen oder genauer gesagt: die Sozialwissenschaft, deren Ziel und Prinzip unser Dasein bildet und in der naturgemäß die rationale Erforschung der Außenwelt in ihrer doppelten Eigenschaft als notwendiges Element und als grundlegende Einführung aufgeht, die ... in Bezug auf ihre Methode wie auf ihre Lehre gleich unentbehrlich ist“ (RGP 51). Diese Wissenschaft untersucht nicht zuletzt den unauflösbaren Zusammenhang zwischen Statik und Dynamik, Ordnung und Fortschritt. Zur Beruhigung des Geistes der exakten Naturwissenschaften, der in seiner idealen Form als Laplace` Dämon nicht nur die Astronomie begeistert, begreift Comte diese Universalwissenschaft jedoch als *physique sociale*. Universelle und unwandelbare Gesetzmäßigkeiten bilden die Grundlage sowohl wissenschaftlicher Erkenntnisse als auch ihrer Umsetzung in Technologien. Denn das „positive Stadium der Natur beginnt in der Tat heute in erster Linie als rationale Basis für die Einwirkung der Menschheit auf die Außenwelt ...“ (RGP 57). Insofern kommt es letztendlich zur „Harmonie zwischen Wissenschaft und Technik, positiver Theorie und Praxis“ (ebd.).

Allgemeinen Maximen für das positivistische Denken wie diese präzisiert dann der Begründer der modernen Sozialstatistik, Adolphe Quetelet (1798-1857). Er untersucht die statistische Normalverteilung menschlicher Eigenschaften, die das Bild vom *homme moyen*, dem Durchschnittsmenschen liefern. Seine Schrift über den „Menschen und die Entwicklung seiner Eigenschaften“ trägt den Untertitel „Essai de physique sociale.“ Eine Quasi-Physik des gesellschaftlichen Geschehens wird dann aufgrund ihrer hegemonialen Stellung in den neo-klassischen Wirtschaftswissenschaften an den westlichen Akademien – und nicht nur dort – zu einer Sozialwissenschaft, die allem äußeren Anschein dem großen Vorbild von Laplace` Dämon und seiner mathematisch absolut exakten Berechnung der Bewegung der Gestirne mit Erfolg nachzueifern versteht. In der Tat: „Das mechanische Denkmodell ist der neoklassischen Theorie so sehr selbstverständlich geworden, dass es – eine List der Gewohnheit – gar nicht bemerkt wird.“⁷¹ So gesehen kann man die *physique sociale* auch als „Sozialmechanik“ bezeichnen. Leon Walras` Anspielung auf die Hydraulik als Vorbild ist trefflich. Denn in diesem Teilgebiet der allgemeinen Mechanik geht es um Wasserströme, also um das kontinuierliche oder unterbrochene Strömen eines homogenen Mediums: Wasser. In der Ökonomie geht es in einer wahrlich kühnen Analogie, welche nicht zuletzt die Anwendung von Differentialgleichungen sicherstellen soll, um Geld und Güterströme, die zwischen Betrieb, Haushalt, Staat und Adressaten des Außenhandels fließen oder plätschern.⁷² Spätestens nach der großen Finanzkrise der jüngeren Vergangenheit und ihren aktuellen Folgen ist der stetige Fluss dieser weit über die Ufer getretenen Gedanken ins Stocken geraten. Kritik an der Tauglichkeit und

⁷¹ K.-H. Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt 1998, S. 33.

⁷² Auch der „Grenznutzen“ als Limes scheint das Differenzieren mathematisch möglich zu machen.

Fruchtbarkeit dieser vergleichsweise unvermittelten Analogiebildung hat es immer schon gegeben. In der jüngsten Zeit stellen sogar Tageszeitungen fest, dass die „gängige Ökonomie“, also die Walrassche Sozialhydraulik, „immer stärker in die Krise“ gerät und es z.B. vermehrt studentische Initiativen gibt, die sich gegen „das Kartell der Etablierten“ und die damit einhergehende „akademische Monokultur“ wenden.⁷³ Es entstehen zurzeit überdies verschiedene Netzwerk mit der Zielsetzung auf eine „plurale Ökonomik.“ Sie können allesamt von einem ganz einfachen Sachverhalt ausgehen: Ein Stein *weiß* weder etwas von seiner Bewegung als „Fall“ und kann daher dessen womöglich sehr unangenehmes Ergebnis mit Schrecken auch nicht so *erwarten* und *absehen*, wie der Mensch, wenn er mit seinem Festkörper von der Leiter fällt.

Soziale Gesetze?

Gibt es überhaupt soziale Gesetze, selbst wenn sie nur das Resultat einer Erkenntnisfähigkeit sein sollten, die nicht annähernd mit der umfassenden Einsicht von Laplace` Dämon mithalten kann? Wie könnten solche Quasi-Naturgesetze der Gesellschaft aussehen, die einer *physique sociale* als Voraussetzungen für die Erklärung sozialer Sachverhalte, insbesondere des „gesetzmäßigen“ Zusammenhang zwischen sozialen Ereignisse sowie der Prognose irgendeines sozialen Geschehens dienen könnten? Wenn es sie denn geben sollte, dann müssten dem oben (S. 66 f.) angeführten Merkmalskatalog zufolge zumindest die folgenden Bedingungen erfüllen:

- (a) Die Zusammenhänge zwischen Ereignissen bzw. Ereignisklassen, die – wenn schon nicht mit „absoluter Notwendigkeit“, so doch regelmäßig – miteinander verbunden auftreten, müssen *universell* sein. D.h.: Der Zusammenhang gilt für alle Fälle von der Art x und y *überall, jederzeit und ohne Ausnahme*. In der formalen Logik fasst der sog „Alloperator“ (x) diese Postulate zusammen. Lies: „Immer, wenn x“ (dann folgt auch y überall, jederzeit und ausnahmslos). Dies allerdings unter dem Vorbehalt: Unter ansonsten gleichen Randbedingungen (*ceteris paribus*). Wenn das Pulver im Fass richtig nass ist, geht das Fass nicht hoch, obwohl ein Funken hineingefallen ist. Ob die Folgerelation ausnahmslos als eine *Kausalrelation* zu deuten ist, stellt eine Frage für sich dar. Hinzu kommt das Problem: Sind alle gesetzmäßigen Zusammenhänge in der Gesellschaft Kausalzusammenhänge oder gibt es z.B. „funktionale“ oder „teleologische“ (zielgerichtete; entelechistische) Zusammenhänge?

⁷³ St. Kaufmann: Ideologie statt Wissenschaft. Die gängige Ökonomie gerät immer stärker in die Kritik/ Studenten organisieren inzwischen ihre eigenen Seminare, Artikel in der >Frankfurter Rundschau< 12./13. 12. 2015, Nr. 289, S. 14 f. Im Netz gibt es Adressen wie die mit dem Namen „Plurale Ökonomik.“ Niemand sehnt in diesem Zusammenhang wohl, was die Gegenströmungen als Kritik der politischen Ökonomie angeht, die gleichermaßen einwandsimmunisierten und doktrinären ML-Kurse wieder herbei.

- (b) Möglichst viele der zusammenhängenden Annahmen der Theorie müssen empirisch, nicht zuletzt durch Beobachtungen und Experimente, überprüfbar sein. So weit, so gut. Aber was heißt da „empirisch überprüfbar“ und was sind die aussichtsreichsten Methoden für empirische Überprüfungen? Lassen wir diese Frage zunächst mal völlig offen.
- (c) Die Behauptungen und Annahmen, welche der Theorie zugrunde liegen, müssen konsistent, also logisch widerspruchsfrei sein. Gleichmaßen gilt, dass sich daraus mit Hilfe korrekter Regeln der logischen Ableitung (Deduktion) eben jene Sätze müssen ableiten lassen, welche „empirisch überprüfbar“ sind.
- (d) Die Theorie muss stichhaltige Erklärungen und zutreffende Prognosen ermöglichen.

Es gibt die verschiedensten Vorschläge, diesen allgemeinen Postulaten eine formallogisch präzisere Form zu verleihen. Einer der berühmtesten und folgenreichsten Vorschläge dieser Art stammt von zwei Wissenschaftstheoretikern, Hempel und Oppenheim, die Überlegungen von Sir Karl Raimund Popper systematisiert haben. Seitdem ist vom „Hempel-Oppenheim-Schema rationaler Erklärungen“ (HO-Schema) die Rede. In seiner Elementarform sieht es so aus:

$$\begin{array}{l}
 (x) Fx \rightarrow Gx \\
 \underline{Fx} \text{ (cet. p.)} \\
 Gx
 \end{array}$$

Lies: „Für alle Fälle der Art x gilt überall, jederzeit und ausnahmslos: Wenn der Fall x eintritt (x die Eigenschaft F aufweist), dann tritt auch der Fall G ein (weist x auch die Eigenschaft G auf). Nun ist Fx der Fall, also muss auch Gx eintreten.“ Wenn Wasser auf 100 Grad erhitzt wird, dann fängt das Wasser (ceteris paribus; wenn nichts dazwischen kommt wie z.B. das voreilige Erlöschen der Gasflamme) an zu kochen. Nun wurden die 100 Grad erreicht, also kocht es. Wen wundert das? Das ist Naturgesetz! Im Falle sog. „Wahrscheinlichkeitsgesetze“ tritt das Ereignis Gx mit einer signifikanten Wahrscheinlichkeit (w mindestens > 50%) ein. Das HO-Schema soll auch den Unterschied zwischen Erklärung und Prognose klar machen. Es gilt die Symmetriethese: Erklärungen werden geleistet, wenn man eine Beobachtungsaussage über Gx aus dem Gesetz und den Randbedingungen logisch ableiten kann. Bei einer Prognose leitet man Gx aus dem Gesetz nebst den Randbedingungen ab und stellt empirisch fest, ob das stimmt oder nicht. Erklärung und Prognose weisen demnach die gleiche logische Struktur der Deduktion auf, nur der Startpunkt ist verschieden. In der Forderung nach „Ausnahmslosigkeit“ steckt auf eine gewisse Weise Poppers „Falsifikationsprinzip“: Wenn bei Überprüfungen der Hypothesen der Theorie auch nur ein Fall eintritt, der die Vermutungen *falsifiziert*, dann muss die Hypothese verworfen, zumindest korrigiert werden. Leider klingt das einfacher, als es in bestimmten Hinsichten tatsächlich

ist. Abgesehen von der Differenz zwischen Laplace` Dämon Einsicht in die mathematisch exakt zu bestimmende und strenge Notwendigkeit der die Bahnen von Gestirnen verursachenden Kräfte und bloß stochastischen Zusammenhängen zwischen Ereignissen hat man bei falsifizierenden Befunden mindestens drei Optionen: Man kann sagen, die Hypothese – wie etwa die Existenz des „Phlogistons“ als Ursache von Flammen – ist falsch oder es hat eine Veränderung in den Randbedingungen stattgefunden oder man hat entscheidende Randbedingungen übersehen, weil ihre Menge ohnehin unendlich ist. Hier ist an sich keine Entscheidung aufgrund irgendeiner völlig exakten Berechnung möglich ist. Es bedarf der Erfahrung und theoriegestützten Urteilskraft. Deduktion und nichts als Deduktion kann nicht einmal in den Formalwissenschaften Logik und Mathematik auf einen Schuss Urteilskraft verzichten. Auch die Mathematik bedarf des „esprit de finesse“ (B. Pascal). Die Frage ist nun: Können die Gesellschaftswissenschaften auf dem Boden derartiger Auffassungen dem Projekt einer sozialen Physik umstandslos folgen?

Karl Raimund Popper schreibt in der Einleitung zu seiner Schrift über >Das Elend des Historizismus<: „In den theoretischen Sozialwissenschaften, mit Ausnahme der Wirtschaftswissenschaften, ist bei diesen Versuchen (die experimentellen Methoden der Physik nachzuahmen – J.R.) überhaupt wenig mehr herausgekommen, als Enttäuschung.“⁷⁴ Der positive Eindruck, den die Wirtschaftswissenschaften in dieser Hinsicht bei Popper hinterlassen haben, scheint sich im Wesentlichen dem äußeren Anschein zu verdanken, dass die Volkswirtschaftslehre mit mathematisch komplexen Modellen und Annahmen über scheinbar gesetzmäßigen Zusammenhängen zwischen ökonomischen Größen arbeitet. Doch die sich deutlich mehrende Zahl der Skeptiker trübt das Bild einer wohl gelungenen Sozialhydraulik ganz erheblich ein. Karl Heinz Brodbeck bringt folgendes Beispiel, das neben zahllosen anderen den Optimismus dämpfen kann: Ein Physiker kann die Fallgeschwindigkeit eines Festkörpers genau berechnen. Angenommen nun, man habe bei der Preisentwicklung festgestellt, der Preis eines Produktes sei von 5 € auf 3 € pro Stück gesunken, die verkaufte Menge der Ware sei hingegen von 6 auf 8 Einheiten gestiegen. Aber „Wer die Statistik erstellt hat, ist keineswegs gleichgültig.“ Bei den Angaben über „den“ – meist als Durchschnitt berechneten und durch das „Gesetz“ von Angebot und Nachfrage – bestimmten Preis auf „den Märkten“ verschwinden viele relevante Größen in einem Durchschnittsmaß. „Unterschiedliche Handelsspannen, Preisnachlässe bei Qualitätsmängeln usw. sind in diesem Durchschnitt völlig verschwunden, obwohl dies und mehr für den Kunden äußerst relevant sein kann.“⁷⁵ Bestimmte Artikel wie Regenschutz sind vom Wetter, andere von den Jahreszeiten abhängig usf. Alles das macht erneut auf den schlichten Sachverhalt aufmerksam, dass die fallende Tasse nichts von ihrem Sturz aus der Hand und dessen zerschmetternden Ergebnis weiß. Die Gesellschaftswissenschaften – so lautet eine auch von kritischen Theoretikern immer wieder in die Erinnerung gerufene Selbstverständlichkeit – „stellen als gesellschaftliche Tätigkeiten

⁷⁴ K. R. Popper: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965 ff., S. 1.

⁷⁵ K.-H. Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen ..., a.a.O.; S. 29.

von Menschen den Versuch dar, etwas zu erklären und zu interpretieren, wovon sie selbst ein Teil sind.“⁷⁶ Obendrein sind die meisten sozialen „Tatsachen“ in der Tat Sachen der Tat von Menschen und nichts schlechthin Naturwüchsiges. Sie wurden vorab schon von Menschen behandelt und/oder schon alltagssprachlich als dieser Sachverhalt und kein anderer interpretiert. Anderenfalls wäre er auch für die Beobachter ein anderer, als er es für sie ist. Gerade die sozialen Daten werden mithin unseren Erkenntnisvermögen nicht einfach „positiv“ so gegeben, wie sie ohne menschliche Veranstaltungen da sind (s.u.).

Es ist kaum möglich, irgendein „soziales Gesetz“ anzugeben, das Bedingungen wie die mit dem HO-Schema verbundenen einschränkungslos erfüllt. Die Beispiele, die von Interpreten des HO-Schemas herangezogen werden, sind meistens problematisch. Dafür nur ein Exempel: „Je isolierter Personen sind, desto häufiger brechen sie Normen.“⁷⁷ Hier wäre zunächst einmal der Begriff der „Isolation“ zu klären – wenn man den professionalen Jargon bevorzugt: zu „operationalisieren“. Ohne alle sozialen Kontakte? Dann könnte genauso gut eine schwere psychische Erkrankung, wenn nicht gar Selbstmord das Resultat sein. Von der Gruppe ausgestoßen oder mit Verachtung gestraft? Dann kann einer depressiv werden oder tatsächlich Randalen machen. Welches dieser – und anderer denkbarer – Resultate eintritt, ist überhaupt mit welcher Wahrscheinlichkeit vorauszusagen? (Gibt es da ein Wahrscheinlichkeitsgesetz oder in der Gegenwart nur eine statistisch signifikante Korrelation? – und von Korrelationen ausgehend kann man bekanntlich nicht auf Kausalzusammenhänge schließen). Was ist mit den Fällen selbstgewählter Isolation wie im Falle des Eremiten oder Säulenheiligen? Liefert er eines Falsifikator für die Hypothese oder erfüllt er bestimmte Randbedingungen nicht? Sind es am Ende nur körperliche Reaktionen wie der Lidschlagreflex oder Instinkte und Triebe, über die auch das „nicht festgestellte Tier“, der Mensch weiterhin verfügt, die als strenge „Gesetze“ gelten können?⁷⁸ Meilenweit entfernt von Gesetzen sind auf jeden Fall Allgeneralisierungen wie: „Alle Menschen streben nach Nutzen.“ Abgesehen davon, dass Friedrich Nietzsche der Meinung ist: „Das machen nur die Engländer“, hat diese Aussage nicht die logische Form einer Aussage mit Antecedenz und Konsequenz (Konditionalsatz „wenn ..., dann...“). Manche Interpreten des Schemas rationaler Erklärungen beschränken den Anspruch der *physique sociale* auf Einsichten in sog. „Quasitheorien“ und „Quasigesetze.“ „Den Theorien klassischen Stils analog strukturierte empirische Aussagensysteme, in denen an irgendeiner Stelle allgemeine Hypothesen von raum-zeitlich beschränkter Gültigkeit auftreten, wird man vielleicht zweckmäßigerweise als Quasitheorien bezeichnen, die betreffenden allgemeinen Hypothesen selbst ... Quasigesetze“ nennen. „Quasitheorien enthalten eine essentielle Beziehung auf

⁷⁶ A.a.O.: S. 31.

⁷⁷ K. D. Opp: *Methodologie der Sozialwissenschaften. Einführung in Probleme ihrer Theoriebildung*, Reinbek bei Hamburg 1976, S. 78.

⁷⁸ Zur Skepsis hinsichtlich des Vorhandenseins von strengen Gesetzen einer *physique sociale* s. auch den klassischen Aufsatz von Maurice Mandelbaum: *Societal Laws*, *British Journal for the Philosophy of Science* 8 (31), 1957, S. 211-224.

ein bestimmtes Raum-Zeit-Gebiet, die Beschränkung ihrer Anwendbarkeit beruht auf der >>historischen<< Abgrenzung ihres Objektbereichs.“⁷⁹ Damit wird jedoch das Kriterium der Universalität nomischer Gesetze aufgegeben. Mithin bedeuten Regelmäßigkeiten des Zusammenhangs von Ereignissen in diesem Falle *historische* Regelmäßigkeiten. Sie gelten nur eine Zeitlang (etwa in einer Epoche), vielleicht auch nur in bestimmten Regionen (Abendland; Morgenland etwa). Der Kapitalkreislauf bedeutet ein Wesensgesetz des Kapitalismus, das sich erstmals in einer bestimmten Region und zu einer bestimmten Zeit durchgesetzt hat. Laplace` Dämon verliert im sozialen Leben immer mehr den festen Boden astronomischer Gesetze unter seinen Füßen.

⁷⁹ H- Albert: Theorie und Prognose in den Sozialwissenschaften. In: E. Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Königstein/Ts. 1984, S. 132.

Exempel 7
*Étienne Bonnot de Condillac und die Marmorstatue des
Datenpositivismus.*

Die Parabel von der belebten Statue.

Pygmalion ist eine Figur aus der griechischen Mythologie. In einer antiken Fabel wirkt er als fabelhafter Bildhauer auf Zypern, der eine vollkommen gelungene Statue einer Frau erschafft. Er verliebt sich in sein eigenes Kunstwerk, das daraufhin von der Göttin Venus zum Leben erweckt wird. Ovid (43 v.u.Z.-17) hat diese Erzählung in seine >Metamorphosen< aufgenommen, die eine Reihe von Geschichten über wundersame Verwandlungen zusammenfassen. George Bernard Shaw arbeitet die klassischen Vorlagen in sein Bühnenstück >Pygmalion< um, das dann Vorlage für eines der erfolgreichsten Musicals, nämlich für >My fair Lady< liefert. Der Linguist Prof. Higgins macht aus dem einfachen Blumenmädchen Eliza eine vornehme Lady mit einem angelsächsisch gepflegten Sprachgebrauch. Pygmalion lieferte offensichtlich auch das Vorbild für den ersten Teil I/1 von Étienne Bonnot de Condillacs (1714-1780) >Abhandlung über die Empfindungen<. Condillac ist ein Vertreter der erkenntnistheoretischen Position des sog. „Sensualismus“ in der Phase der abendländischen Aufklärung. Aber die (etwa von Thomas von Aquin) in scholastisches Latein gefasste These: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (Nichts ist im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre) lässt sich bis in die Antike, bis hin zur Philosophenschule des Aristoteles (*peripatos*) zurückverfolgen. John Lockes` Erkenntnistheorie zielt in eine vergleichbare Richtung. Bekannt ist zudem der Spruch von Bischof John Berkeley (1685-1783) *esse est percipi* (Das Sein besteht im Wahrgenommenwerden) – und da Sinneseindrücke und Wahrnehmungen auch als Phänomene (*phainomena*) bezeichnet werden, gibt es überdies das Etikett „Phänomenalismus“ für Varianten dieser Position. Die Begriffe „Sensualismus“ und „Phänomenalismus“ bezeichnen offensichtlich keine wirklich grundverschiedenen Positionen.

Im ersten Teil seines >*Traité des sensations*< beginnt Condillac seine Fabel mit einer Statue, der nach und nach unsere fünf Sinne eingepflanzt werden. „Wenn unsere Statue auf den Geruchssinn allein angewiesen ist, so können ihre Kenntnisse sich nur auf Düfte erstrecken“ (AE 6). Für andere Empfindungen ist sie nicht empfänglich. Eine solche Statue kann in keiner Weise auf den Gedanken kommen, dass es so etwas „Materie“ draußen gibt. Ihre Kenntnisse bleiben „in den engsten Grenzen“ (ebd.). Sie kann auch noch keine Vorstellung „von den verschiedenen Veränderungen“ haben, „die sie an sich erfahren kann. Sie befindet sich mithin wohl, ohne besseres Befinden zu wünschen, oder unwohl, ohne Wohlbefinden zu wünschen“ (AE 7). Zur Verbindung zwischen verschiedenen Geruchsempfindungen sagt Condillac ähnlich wie Hume mit seiner Lehre von der

Erwartung der Wiederkehr eines Ereignisses, weil es regelmäßig mit gewohnten anderen Impressionen verbunden auftritt: „Wenn die Gerüche alle in gleicher Weise ihre Aufmerksamkeit auf sich ziehen, so werden sie sich in ihrem Gedächtnis (das ihr nun allerdings ebenfalls zugeschrieben wird – J.R.) nach der Reihenfolge erhalten, in der sie sich gefolgt sind, und sich dadurch in ihm verbinden“ (AE 11). Schon auf dieser elementaren Stufe greift Condillac auf die charakteristische Motivationshypothese vieler Sensualisten in der Erkenntnistheorie und Hedonisten in der Moralphilosophie zurück: „Allein nach Ablauf einer Reihe von Veränderungen wird die Statue, die nun eine große Anzahl (von Sinnesreizen – J.R.) in Erinnerung behält, diejenigen mit Vorliebe aufzufrischen geneigt sein, welche mehr zu ihrem Glück beitragen können. Sie wird rasch über die andern weggehen oder nur widerwillig bei ihnen verweilen“ (ebd.). Die Statue wird also vom Lust-Unlust-Prinzip angetrieben: „Lust und Schmerz (sind) das einzige Prinzip, das ... alle ihre Seelentätigkeiten bestimmt“ (AE 7). Die Statue weiß „von ihren Bedürfnissen nur deshalb, weil sie den Schmerz, den sie erleidet, mit den Freuden vergleicht, die sie genossen hat“ (AE 13). Condillacs Gedankenexperiment kreist eingangs vorwiegend um eine Statue, die nur über den Geruchssinn verfügt, auch wenn er eine ganze Reihe von Empfindungen, Reaktionen und Seelenvermögen diskutiert, die eigentlich darüber hinaus führen. Doch als nächstes stattet er sie zusätzlich mit dem Tastsinn aus (AE 50 ff.). Aber zugleich kommen eine Fülle anderer Fähigkeiten hinzu, die den Menschen als empfindendes Wesen charakterisieren: „Ich gebe der Statue den Gebrauch aller Glieder ...“ Dabei muss die Natur „die ersten Bewegungen in den Gliedern der Statue hervorbringen“ (AE 55). Damit werden die Grundlagen einer Erfahrung der Außenwelt gelegt. Im Zuge dieses Gedankenexperiments kann man der Statue sämtliche Sinne zuschreiben, über die wir Menschen verfügen. Dann wird sie so lebendig wie Pygmalions Kunstwerk. „Sobald es in ihr Genuss, Leiden, Bedürfnis, Leidenschaft gibt, so gibt es auch Liebe und Hass“ (AE 21). Am Ende mündet die Parabel im Bild eines Menschen aus, „der sich erinnert, den Gebrauch seiner Sinne allmählich erhalten zu haben“ und sich ihrer zu bedienen versteht. Würde sich auch die Statue erinnern, „in welcher Ordnung ihr die Sinne gewährt werden“, so würde sie beispielsweise sagen können: „Was bin ich ... und was bin ich gewesen? Was sind diese Töne, diese Gerüche, diese Geschmäcke, diese Farben, die ich nach einander für meine Daseinsweisen hielt, und die mir die Dinge jetzt zu nehmen scheinen? Was ist diese Ausdehnung, die ich an mir und um mich entdeckte, ohne Grenzen zu finden?“ Sie verfügte über unser ganzes Repertoire an Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühle, Bewusstseinsleistungen, worüber wir verfügen“ (AE 145). Die Statue wird lebendig.

Theorie und Daten.

Die sukzessive Einpflanzung der Sinne belebt die Statue von Condillac. Den *Sensualismus*, aber auch den *Phänomenalismus*, der in seinen entschiedeneren Fas-

sungen alles Sein im Wahrgenommensein sowie der gedanklichen Weiterverarbeitung grundlegender Sinneserfahrungen aufgehen lässt, kann man aufgrund ihrer geringfügigen Differenzen auch als Spielarten des *Empirismus* überhaupt ansehen. Das Wort „*empeiria*“ verweist ja in der griechischen Sprache auf Prozesse der Erfahrung und deren Ergebnisse. Vorhandene Wissensbestände, die Erfahrungen zusammenfassen, gelten ebenfalls als „empirisch“ bzw. als „konkret“. Zweifellos stellt es eine einleuchtende und in ihrer Allgemeinheit wenig kontroverse Forderung an einzelne Hypothesen und ganze Theorien dar, sie wenn irgend möglich „an der Empirie“ zu überprüfen. Nur, was heißt das konkret? Niemand hat zudem etwas gegen Sozialwissenschaften, die ihre Theorien und Hypothesen mit Hilfe von Methoden der empirischen Sozialforschung auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüfen wollen. Aber Erfahrungswissen ist natürlich nicht allein eine Sache der empirischen *Wissenschaften*. In der Alltagspraxis ebenso wie beim Erwerb von Alltagswissen geht es gewiss nicht durchweg so „systematisch“ und „methodisch“ zu, wie es angeblich oder tatsächlich in den Wissenschaften geschieht. Doch „Unerfahrenheit“ – etwa beim Autofahren – kann in alltäglichen Lebenswelten u.U. geradezu lebensbedrohlich für sich und andere werden. Doch bleiben wir beim erkenntnistheoretischen Empirismus. In der Geschichte der Philosophie (nicht nur des Abendlandes) findet er sich in verschiedenen Spielarten vor. Wie immer bezeichnen *Ismen* wie dieser also keine wirklich homogene Denkweise. Es gibt deutliche Unterschiede zwischen den einzelnen Varianten. Aber die Frage stellt sich so oder so: Wie sieht „die Empirie“ aus, über deren Relevanz an sich niemand besondere Zweifel hegt?

In Grenzfällen wird der Begriff der „Empirie“ auf die reine Datensammlung eingeschränkt. Als „empirisch“ gilt dann eine Sammlung von „Daten“, die dann mit Hilfe komplexer Programme von Groß- und Kleinrechnern weiterverarbeitet werden. Datenbanken sind an sich unverzichtbar. Aber sie können in dem ausmünden, was früher „bloß historisches Wissen“ hieß, heute z.B. als reine „Stoffhuberei“ getadelt wird. Natürlich ist gar nichts gegen historische Faktenkenntnisse einzuwenden, aber die umfängliche Datensammlung alleine, „die bloße Polyhistorie“, stellt für Kant „eine *zyklopische* Gelehrsamkeit“ dar, „der ein Auge fehlt“ – das Auge der Vernunft, der Philosophie, letztendlich der *Theorie*.⁸⁰ Aber schon Francis Bacon (1561-1626) ist im Zuge seiner Kritik an der scholastischen Theologie und Philosophie von der These ausgegangen: „Der Mensch, der Diener und Ausleger der Natur und weiß nur so viel, als er von der Ordnung der Natur durch Versuche oder durch Beobachtung bemerkt hat; weiter weiß und vermag er nichts.“⁸¹ Beobachtung und Experiment stellen den Königsweg der empirischen Forschung dar. Auguste Comte wendet sich zwar entschieden gegen den reinen Empirismus ebenso wie gegen „Mystizismus“ als theorielose Empirie, aber er verschärft die Ausgangsthese von Bacon zu einer positivistischen Grundregel: Die positive Wissenschaft „anerkennt von nun an als *Grundregel*, dass keine Be-

⁸⁰ I. Kant: Logik, in I. Kant: Werke in sechs Bänden (hrsg. v. W. Weischedel), Band III, Darmstadt 1963, S. 471.

⁸¹ F. Bacon: Neues Organ der Wissenschaften, Darmstadt 1974, S. 26 (Buch I; 1).

hauptung, die nicht genau auf die einfache Aussage einer besonderen oder allgemeinen Tatsache zurückführbar ist, einen wirklichen und verständlichen Sinn enthalten kann.“⁸² Diese Regel nimmt gleichsam das *Verifikationsprinzip* des klassischen Datenpositivismus vorweg. Für Vertreter dieser Denkweise sind diejenigen Aussagen in den Wissenschaften sinnlos, welche sich nicht durch „die Empirie“, durch Versuch und Beobachtung bestätigen lassen. Denn für Autoren wie Rudolf Carnap (1891-1970) und andere Vertreter des sog. „logischen Empirismus“ steht fest: „Der Sinn einer Aussage besteht darin, dass sie einen (denkbaren, nicht notwendig auch bestehenden) Sachverhalt zum Ausdruck bringt. Bringt eine (vermeintliche) Aussage keinen (denkbaren) Sachverhalt zum Ausdruck, so hat sie keinen Sinn, ist nur scheinbar eine Aussage.“⁸³ Hans Reichenbach, ebenfalls ein Vertreter des logischen Empirismus formuliert das empiristische Sinnkriterium noch entschiedener: „Der Hinweis auf Verifizierbarkeit ist ein notwendiger Bestandteil einer Theorie des Sinns sprachlicher Ausdrücke. Ein Satz, dessen Wahrheitswert nicht aus möglichen Beobachtungen abgeleitet werden kann, ist sinnlos.“⁸⁴ Also müssten theoretische Begriffe und Aussagen grundsätzlich auf Beobachtungssätze (sog. „Protokollsätze“) reduzierbar sein. Eine weitere Zuspitzung erfährt dieser Grundgedanke durch den Bridgeman'schen „Operationalismus“. Dessen zentrale These lautet, wissenschaftliche Aussagen und Begriffe seien nur sinnvoll (wahrheitsfähig), wenn sie sich (wie in Experimenten) auf Messoperationen zurückführen lassen. Anlehnung an den strikten Operationalismus findet man heutzutage wohl nur noch bei Behavioristen und in veralteten Lehrbüchern zur Methodenlehre der Sozialwissenschaften. Aber schon Carnap hat die Formulierung gewählt, eine wissenschaftliche Aussage – im Unterschied etwa zu einer wertenden – müsse einen *denkbaren*, wenn auch *nicht notwendig einen bestehenden* Sachverhalt zum Ausdruck bringen. Ausgesprochen und gedacht werden können solche Sätze wie: „Der Ball ist rund“, hilfreich und informativ sind solche Tautologien allenfalls bei der Spracherziehung. Aber der Sachverhalt als solcher „besteht“ nicht. Nach dem Stand des aktuellen Wissens der wissenschaftlichen Seelenlehre ist es denkbar, aber sinnlos, sich darüber den Kopf darüber zu zerbrechen, ob die Seele des Menschen räumlich ausgedehnt ist oder nicht. So gesehen handelt es sich um ein Scheinproblem. Sämtliche logisch aufwändigen Gottesbeweise sind an der elementaren Logik gescheitert. Aber das Problem mit dem Verifikationsprinzip – so hat sich alsbald gezeigt – besteht vor allem darin, dass auch die experimentelle Physik auf Theorien zurückgreift, die nicht messbare Komponenten: rein theoretische, implizit definierte Terme, kontrafaktische Annahmen wie z.B. Idealisierungen, Dispositionsprädikate, ja sogar Metaphern und Analogien enthält. Hinzu kommt der inzwischen konsolidierte Befund, dass es keine theoriefreien Beobachtungen gibt. Was steckt so alles an Theorie in einfachen oder komplexen Messgeräten. Die Tatsache der Vermittlung aller Erfahrungen durch Prinzipien des Verstandes bzw. durch Theorie hat schon G.

⁸² A. Comte: Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956, S. 27.

⁸³ R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie, Frankfurt/M 1966, S. 47.

⁸⁴ H. Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, Berlin 1951, S. 288.

W. Leibniz (1646-1716) auf seine Weise sehr klar gemacht: Dem Condillacs Statue belebenden Spruch: *Nihil est in intellectu, quid non prius fuerit in sensu* versteht er mit einer entscheidenden Ergänzung: „... *nisi sensus ipse*.“ Nichts ist im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre – *außer dem Verstande selbst*. Kant ergänzt diesen Befund durch die Lehre von den logischen Formen a priori unserer Erkenntnisvermögen, wodurch wir überhaupt erst Erfahrungen machen können. Nichts kann uns z.B. außerhalb der beiden Formen der Anschauung *Raum und Zeit* gegenwärtig sein.

Es versteht sich von selbst, dass mit den verschiedenen Ismen – Sensualismus, Phänomenalismus, logischer Positivismus – verschiedene Vorstellungen davon verwoben sind, was wohl ein „Datum“ der Erfahrung sei und wie es zustande komme. Man kann jedoch wohl genügend viele Familienähnlichkeiten zwischen ihnen feststellen, um sie zur Gattung des *Empirismus* zu rechnen. Laplace` Dämon gehört dagegen eher zur Gattung des *Rationalismus*, der die axiomatisch-deduktive Theiestruktur nach dem Vorbild von Euklid als Dreh- und Angelpunkt des Wissenschaftsverständnisses ansieht. Aber ein Bezug auf je verschieden verstandene „Daten“ ist für all diese Ismen letztendlich unverzichtbar. Das lateinische Verbum „dare“ bedeutet so viel wie „geben“, auch schenken, so dass „datum“ ein Geschenk ist. In der Erfahrungstheorie versteht es sich vorwiegend als das den Sinnen Gegebene. Was aber ist Gegenstand der Erfahrung? Ludwig Wittgenstein folgend kann man von *Sachverhalten* sprechen, die uns gegeben sein können.⁸⁵ Sachverhalte (Daten im Allgemeinen) wiederum lassen sich in drei Klassen einteilen:

1. *Tatsachen*. Es handelt sich buchstäblich um Sachen der Tat, um das Ergebnis menschlicher Praxis, Arbeit und Bearbeitung. Es geht also um *Fakten*; denn ein *factum* bedeutet im Latein (u.a.) das Geschaffene, das Werk. Ein *arte factum* bedeutet etwas kunstvoll oder geschickt Hergestelltes.
2. *Daten* (im engeren Sinn). Gemeint sind bewusste Eindrücke und Empfindungen, aber auch Beobachtungsergebnisse, die unter Einsatz einfacher und/oder höchst komplizierter Apparaturen durch Messungen erzielt wurden (Kognitive Daten als Sinnesdaten; Beobachtungsdaten wie Messwerte).
3. *Themen*. Unter diesem Obergriff fass ich alle „geistigen“ Sachverhalte zusammen: Seelische Ereignisse, Gedanken, Äußerungen in Schrift und Sprache (Texte), nicht-sprachliche Lebenszeichen wie Gesten oder Tonfolgen. „Deutung“ (Exegese) kann von daher als die Thematisierung von Themen verstanden werden.

Was zu den „Sachverhalte“ gerechnet werden kann, wie sie sie sich erheben und in Erklärungen verwenden lassen, das alles zählt zu den wesentlichen Fragen, deren Beantwortung immer zugleich eine Funktion des Wissenschaftsverständnisses

⁸⁵ „Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten“. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt/M 1963, Aphorismus 2, S. 11.

ist, das hinter der Datenerfassung (im Allgemeinen) steht. Denn wie schon von Leibniz befunden: „Rohe Daten“, das uns ohne Anteile der erkennenden Subjektivität Gegebene, gibt es nicht!

Über die Erklärung und das Verstehen von Sachverhalten.

Was als ein zur Bestätigung von Vermutungen geeignetes „Datum“ oder als Grund für das Verwerfen einer Vermutung gelten kann, wie sich einzelne Sachverhalte und ihre Zusammenhänge auf der Grundlage einer Theorie erklären lassen und was wie „verstanden“ werden kann, das ist zugleich eine Funktion des jeweiligen erkenntnisleitenden Wissenschaftsverständnisses. Für den ersten Blick auf diesen nicht sonderlich überraschenden Umstand reicht es vielleicht aus, zwei elementare Typen des Wissenschaftsverständnisses zu erwähnen, die sich in einigen Punkten ähneln, aber in einer Reihe anderer deutlich voneinander unterscheiden.⁸⁶

Aristoteles hat der Logik und Logiktheorie einen entscheidenden, äußerst nachhaltigen Anstoß gegeben. Kant z.B. konnte noch mit Recht zu seiner Zeit der Meinung sein, die formale Logik habe Jahrtausende lang keine wirklich wesentlichen Schritte über das >Organon< des Aristoteles` hinaus getan. >Organon< bedeutet „Werkzeug“ – es geht um die Werkzeuge unseres korrekten Denkens und Sprechens. Die Arbeiten von Aristoteles zur Logik wurden von alters her in 6 Bücher eingeteilt: 1. *De Categoriis* = Begriffslehre. 2. *De Interpretatione* = Urteilslehre. 3. *Analytica Prioria* = Lehre vom Schließen (Syllogistik; Deduktion; Beweislogik). 4. *Analytica Posterioria* = Theorie der Wissenschaften. 5. *Topik* = Denken in Zonen der Unsicherheit und Wahrscheinlichkeit. 6. *De sophisticis elenchis* = Lehre von den Trugschlüssen. Auf die Analytik und die Topik greife ich – mit einigen Ergänzungen und Veränderungen – zurück, um Merkmale zusammenstellen, welche zwei elementare Typen des Wissenschaftsverständnisses grob umreißen. Sie werden im Hinblick auf empirische Forschungsprozesse in den modernen Sozialwissenschaften ausgewählt und umgeformt.

Umrisse eines analytischen Wissenschaftsverständnisses.

1. Die paradigmatischen Erkenntnisinteressen einer Forschergemeinschaft und ihrer Tradition leiten (bewusst oder unbewusst) die Bestimmung des jeweiligen Untersuchungsbereiches sowie die Auswahl der relevanten Merkmalsdimensionen der zu untersuchenden Sachverhalte.
2. Die einzelnen Forschungsfragen ergeben sich in diesem Rahmen auf der Grundlage der Theorie, woran die entsprechende Forschergemeinschaft emsig arbeitet. Als *Szientismus* kann man diejenigen Ansätze bezeichnen, welche sich – wie die ökonomische Hydraulik – felsenfest am axiomatisch-

⁸⁶ Vgl. zum Folgenden J. Ritsert: Kritische Sozialforschung? Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Heft 11, Frankfurt/M 2012, S. 15 ff.

deduktiven Theorietyp nach dem formallogischen Vorbild der mathematischen Beweislogik sowie inhaltlich oftmals an der klassischen Mechanik orientieren. Es gibt demzufolge eine Menge feststehender oder zumindest gut begründeter Grundsätze der Theorie (Axiome), woraus sich nach den Regeln gültiger Schlussfolgerungen Theoreme ableiten lassen. Wenn es um „die Empirie“ geht, dann müssen die Ableitungen „an der Wirklichkeit“ überprüfbar sein. Überprüfung geschieht durch systematische Beobachtung und kontrolliertes Experiment. „Science“ meinte im Englischen ursprünglich nur die Naturwissenschaften. Als *szientistisch* kann man daher all jene Denkweisen in den Sozialwissenschaften bezeichnen, welche verzweifelt hinter den „exakten“ Naturwissenschaften her hecheln, ohne das Vorbild wirklich haargenau zu erreichen.

3. Empirische Überprüfung setzt die Operationalisierung von Begriffen und Hypothesen der Theorie, also ihre Umsetzung in Konstatierungen (in Aussagen, die Sachverhalte aufgrund von Beobachtungen und Experiment darstellen) bzw. genaue Messverfahren voraus. Im idealen Fall kommen – wie oftmals beim naturwissenschaftlichen Experiment – bei der nämlichen Anwendung der nämlichen Methoden bei den verschiedenen Experimentatoren die gleichen Ergebnisse (in einem Fehlerspielraum) heraus.
4. Daten stellen also das Ergebnis von Konstatierungen bzw. Messungen dar. Sie werden vor allem als in ihrem Grad bestimmte Ausprägungen des Merkmals auf einer Merkmalsdimension verstanden. „Größe“, „Gewicht“, „Länge“, „Einkommen“ oder „revealed preferences“ bei Nationalökonomien liefern einschlägige Beispiele für derartige Variablen.
5. Erhobene Daten werden weiter verarbeitet (EDV). In diesem Zusammenhang kann man gerade in den Sozialwissenschaften auf den Messfetischismus stoßen. Die Parole „Science is Measurement“ wird dann so übersetzt: „Präsentiere Deine Daten um jeden Preis unter Einsatz möglichst komplexen mathematischen Strukturen und Modellen auf dem Rationalskalenniveau“, egal wie die berüchtigte „Sache selbst“ aussehen mag.
6. Die operationalistische These, dass „Daten“ reine Feststellungen sind, die von einem „objektiven“ Beobachter ohne eigene Zutaten (außer der Verwendung einer Messapparatur) zielgenau getroffen werden, vertritt heutzutage kaum noch jemand. Es hat sich herumgesprochen: Daten sind allemal immanent mit theoretischen Annahmen und Begriffen vermittelt.
7. Was die formallogische Struktur und/oder den mathematischen Kalkül einer Theorie angeht, so soll *Strukturisomorphie* erreicht werden. D.h.: Es wird nach Konstellationen von Sachverhalten in der Wirklichkeit gesucht, bei denen die Verbindung ihrer Elemente der Struktur des Kalküls isomorph (gestaltgleich) ist. Es gibt zahllose Beziehungsmuster in der Wirklichkeit, die der schlichten Struktur $a > b$ isomorph sind.
8. Wenn die Ergebnisse der empirischen Überprüfung von Hypothesen zur Bestätigung, nicht aber zur Widerlegung einer Hypothese geführt haben,

dann kann die entsprechende Vermutung über einen bestimmten (regelmäßigen) Zusammenhang zwischen den Ereignisklassen als „gut bestätigt“ gelten, je mehr Tests sie standgehalten hat. Doch nach Poppers Falsifikationsprinzip sind widerlegende Befunde in der Zukunft nicht grundsätzlich auszuschließen.

9. Erklärung und Prognose findet im Rahmen des HO-Schemas rationaler, d.h. einer logisch deduktiven Argumentationsfigur statt. Es gibt universelle soziale Gesetze, auch wenn die „Quasigesetze“, mithin historische Verlaufregelmäßigkeiten in den Sozialwissenschaften eine entschieden größere Rolle spielen mögen als in den Naturwissenschaften.
10. Es ist eine strenge Unterscheidung zwischen dem Gewinnungszusammenhang (context of discovery) und dem Begründungszusammenhang (context of justification) von Hypothesen zu beachten. Wie eine Hypothese zustande kommt, ist eine Frage, welche z.B. die empirische Forschungspsychologie oder Forschungssoziologie mit Fug beschäftigt. Ob eine Hypothese stichhaltig ist oder nicht, das ist eine ganz andere Frage der Forschungslogik.
11. Wissenschaftlich gestützte Praxis besteht in der Umsetzung von Gesetzeswissen (Quasigesetzeswissen) in technische Empfehlungen. Es gibt bestimmte Ziele und Zwecke. Die Wissenschaften könne oftmals genauer als die Alltagserfahrung sagen, was man tun muss, um die entsprechenden Ziele und Zwecke zu erreichen. Das Praxiskonzept wurzelt also in der Norm der Zweckrationalität. Ansonsten kann die Wissenschaft keine politischen und/oder moralischen Werte rational begründen und empfehlen. Wissenschaft ist von Politik und Ethik genau zu trennen (Wertfreiheitspostulat).

Merkmale wie diese – und bestimmt noch einige mehr – können dabei helfen, ein „analytisches Wissenschaftsverständnis“ trotz all seiner Variationen zu charakterisieren. Dem wird nun ein Wissenschaftsverständnis gegenübergestellt, das deutlich andere Akzente setzt.

Umriss eines topischen Wissenschaftsverständnisses in der sozialwissenschaftlichen Forschungspraxis.

Seit der griechischen Antike gibt es die Unterscheidung zwischen *Rhetorik*, *Eristik* und *Topik*. Die Rhetorik wird als überzeugende und stilvolle Redekunst, insbesondere als politische Redekunst verstanden. Die Eristik hingegen bezeichnet Techniken und Tricks zur Überredung anderer. Dazu gehören Propaganda sowie sprachliche Täuschungs- und Einschüchterungsversuche. Die Topik gehört zum aristotelischen >Organon< (Teil V). *Topos* bezeichnet ursprünglich nur einen Ort.⁸⁷ In der Topik als Sprachtheorie geht es einerseits um Gesichtspunkte, die zur „Gewinnung neuer Diskussionsargumente“ brauchbar und daher empfehlenswert

⁸⁷ *Utopos* meint die Ortlosigkeit

sind.⁸⁸ Parabeln. Metaphern oder Analogien können nicht nur didaktisch sehr hilfreich sein, sondern auch bei der Gewinnung erweiterter Einsichten helfen. Andererseits befasst sich die aristotelische Topik mit Schlussfolgerungen, die nicht die Strenge und Klarheit von logischen Ableitungen (Syllogismen) aufweisen. Man kann in diesem Falle vielleicht Sprechakte als Beispiel heranziehen, bei denen sich aus vielleicht sogar ziemlich vagen Annahmen verschiedenartige Gesichtspunkte ohne die Garantien konsistenter Schlussfolgerungen entnehmen lassen. *Sinn* kann als das Feld gelten, worauf sich die Topik bewegt. Bei dieser Gelegenheit lassen sich vielleicht einige Begriffsbestimmungen, die ich schon früher in wechselnden Ausprägungen vorgeschlagen habe, noch einige Schritte weiter ausführen:

Zunächst zum Begriff des Sinns im Allgemeinen:

1. *Sinn als Inhalt von Begriffen und Sätzen.* Mit Frege kann man bei Gedanken und Sprachen einen Unterschied zwischen *Sinn* und *Bedeutung* machen. Der Sinn eines Begriffes bezeichnet dessen Inhalt (Intension). So fasst er beispielsweise die Merkmale einer Gattung von Sachverhalten auf dem jeweiligen Abstraktionsniveau zusammen. Der Inhalt von Sätzen wird auch als *propositionaler Gehalt* (Aussagegehalt) bezeichnet. Die Bedeutung eines Begriffes bezeichnet den Umfang (Extension) des Begriffes. Es handelt sich um die Menge all jener Sachverhalte, worauf sich die Begriffsmerkmale beziehen lassen. Der Sinn und die Bedeutung kognitiver und/oder sprachlicher Gebilde können sich einschneidend unterscheiden. Freges berühmtes Beispiel liefern die Begriffe „Morgenstern“ und „Abendstern“. Die Wortbestandteile „Morgen“ und „Abend“ sind von ihrem Sinn her grundverschieden. Aber sie bedeuten beide den gleichen Sachverhalt. Denn sie beziehen sich auf den nämlichen Himmelskörper: die Venus.
2. *Handlungssinn* (Aktionssinn). Darunter kann man Ziele, Zwecke und Erwartungen verstehen, die den ausgeführten Handlungstyp selbst vom Beobachterstandpunkt aus kennzeichnen. Von dieser Perspektive aus sollen auch unbewusste oder latente Motive der Akteure aufgedeckt werden, die hinter einem symptomatischen Handlungstyp stecken können.
3. *Aktorsinn:* Der Aktionssinn muss nicht gleich dem Aktorsinn sein. D.h.: Der Handelnde kann z.B. Ziele und Zwecke verfolgen, die der tatsächlich ausgeführten Tat nicht entsprechen. „Ich habe nur das Beste gewollt.“ Seine Absichten, Pläne und Erwartungen als Sinnbestandteile seiner bewussten Vorgehensweise können massiv durchkreuzt werden. So ergeben sich nicht selten in der gesellschaftlichen Realität ungeplante Nebenfolgen seiner intentionalen Handlungen.
4. *Kontextsinn.* In diesem Falle versteht sich „*Sinn*“ als kognitiver und/oder semantischer Horizont einer Bestimmung von Sachverhalten. Es geht um

⁸⁸ Nach L. Bornscheuer: Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt/M 1976, S. 29.

Merkmalsbestimmung nicht zuletzt durch die Anwendung von Begriffen und das Fällen von Urteilen. Solche Bestimmungen sollen etwas *feststellen*, (fixieren), ausdrücken, was der Fall ist (oder sein könnte). Aber solche Feststellungen geschehen durch Abgrenzung gegenüber zahllosen anderen Möglichkeiten bestimmter Aussagen. Es wird eine Grenze gegenüber einem unendlichen Horizont (Verweisungszusammenhang) von möglichen anderen Bestimmungen des Sachverhaltes gezogen. Dabei muss man jedoch zwangsläufig einige Vorstellungen davon mobilisieren, was etwas *nicht* ist, um sagen zu können, was es *ist*. Die sog. „Indexikalität der Sprechakte“ liefert ein Beispiel dafür. Die Aussage: „Es sieht nicht gut aus“ fällt zwar sehr ungenau aus, aber ihr propositionaler Gehalt ist auf diesem Abstraktionsniveau dem Verständnis nicht völlig verschlossen. Wir verstehen den Sinn der Aussage. Wird sie aber in einem bestimmten Kontext geäußert, den die Angesprochenen auf vergleichbare Weise vor Augen haben, dann können sie ihn genauer entschlüsseln. „Es sieht nicht so gut aus“ – mit dem aufziehenden Gewitter bei einer gemeinsamen Wanderung? Mit der Gesundheit der Person X, über die gerade geredet wird? Beim Fachgespräch über die Konjunkturentwicklung? – usf.

5. *Sinn als institutionelle Funktion und Telos*: Oftmals ist von dem Sinn die Rede, den gesellschaftliche Institutionen und Organisation erfüllen (sollen) oder verfehlen. Gesellschaftliche Gebilde sollen bestimmte Probleme bearbeiten oder Aufgaben systematisch erfüllen. Dann heißt es auch, die Einrichtung habe ihre *Funktion* zureichend oder unzureichend erfüllt. Eine alte Streitfrage ist, ob die gesamte Menschheitsgeschichte einen „Sinn“ habe. Steuert sie auf ein Heilsziel zu oder ist mit der Katastrophe zu rechnen oder handelt es sich bei „der Geschichte“ um nichts mehr als „um den sinnlosen Fluss des Weltgeschehens“ (M. Weber)?

Das topische Wissenschaftsverständnis und die Sinnexegese.

Das topische Wissenschaftsverständnis setzt seine entscheidenden Akzente auf sinninterpretierende Verfahren. Sinn kann dabei in *kognitiver* oder *sprachlicher* Form, sprachlich *manifest* oder *latent*, kognitiv *bewusst* oder *unbewusst* vorliegen. Auch der Sinn eines Artefaktes kann sich eröffnen oder verschließen. Die folgende Zusammenstellung wesentlicher Schritte der Sinnexegese entspricht ein Stück weit dem, was gemeinhin der „hermeneutische Zirkel“ genannt wird. Genauer betrachtet, müsste man von einer „hermeneutischen Spirale“ reden; denn die Interpretation dreht sich nicht einfach nur auf der Stelle im Kreise.⁸⁹ Den allgemeinen Gegenstand der Hermeneutik bilden *Themen*, soll heißen: Ausprägungen von Sinn im Allgemeinen. Hermeneutik könnte von daher auch als „Thematisierung von Themen“ verstanden werden. Die analysierten und interpretierten Themen können natürlich etwas bedeuten, sich auf Objekte wie z.B. Festkörper

⁸⁹ Der Begriff „Hermeneutik“ wird von dem griechischen Gott Hermes hergeleitet, der Botschaften der Götter übertrug und deutete.

oder Artefakte beziehen (Referenz). Aber auch ein musikalisches Thema kann zum „Gegenstand“ der Exegese werden. Die Allerweltsbegriffe „Text“ oder „Diskurs“, die in Mode gekommen sind, verwende ich auf diesem Hintergrund in einem engeren Sinn als üblich: Das Wort *Diskurs* lässt sich sinnvoll auf die gesprochene Sprache und deren Sinn und Bedeutung im Zuge von Akten der Mitteilung (Sprechakten) beziehen. Die gibt es dann etwa den latenten Diskurs des Patienten, den der Analytiker der manifesten Kommunikation des Leidenden in einem von Freud sog. „Arbeitsbündnis“ entnimmt. *Text* bezeichnet hingegen kulturell allgemein, gruppenspezifisch oder individuell vorliegende Äußerungen in Schrift und Ton. Aber auch an geschickt und/oder kunstvoll gestaltetem Material lässt sich etwas ablesen. Auf diesem Hintergrund kann man die Bewegung in der hermeneutischen Spirale so skizzieren:

1. *Schritt*: Den Startpunkt für Textexegesen liefern keine Prämissen axiomatisch-deduktiver Theorien, auch wenn Wissensbestände, die Theorien von diesem Typus entstammen, durchaus eine wichtige Rolle bei der Deutung spielen können. Sie werden dann zu Bestandteilen eines allemal vorhandenen und verfügbaren *Vorverständnisses* von Sinngehalten des Textes. „Vorverständnis“ ist ein sehr allgemeiner Begriff. Letztendlich umgreift er alles schon vorhandene Wissen über den Text und sämtliche Vermutungen über darin enthaltene Sinnkomponenten (s.o.). Darauf greifen Interpreten „immer schon“, vor der eigentlichen Deutungsarbeit zurück. Die Thematisierung der Themen, des Sinns und von Bedeutungen des Textes geschieht *a priori* auf der Grundlage eines Wissensvorrates.
2. *Schritt*: Zu den Bedingungen einer gelingenden Textexegese gehört nicht nur ein breites Spektrum jener vorgegebenen, „immer schon“ in Anspruch zu nehmenden Muster vorhandener Wissensbestände, sondern die Kompetenz des Exegeten selbst. Gemeint sind seine allgemeinen Sprachkompetenzen, sein Kenntnisstand *a priori* über Sinn und Bedeutung im Text, sein Wissen über die Geschichte seiner Entstehung sowie über den Kontext, worin die Vorlage entstanden ist (Autorenbiographie, gesellschaftliche Situation, institutionelle Bedingungen der Textentstehung und Textverbreitung usw.). Wissen über die Gattung, wozu der Text womöglich gehört (Roman, Gedicht, philosophischer Diskurs ...), Kenntnisse über Motive und Absichten des Urhebers sind ebenfalls zu mobilisieren. Selbstverständlich empfiehlt es sich dringend, die individuellen Vorkenntnisse durch die Kenntnisnahme weiterer vorhandener Informationen zu vertiefen.
3. *Schritt*: Es gibt die Forderung, die Interpreten müssten ihr „Vorverständnis offenlegen“, damit andere nachvollziehen können, was sie da überhaupt vorhaben. Diese an sich plausible Forderung hat ihre Grenzen. Niemand, der über sein Denken, Handeln und seine Vorhaben nachdenkt, kann dabei die luftigen Höhen des absoluten Geistes erreichen. Jede Interpretation bewegt sich in einem „unthematischen Horizont“ (Husserl), der durch Offen-

legung niemals vollständig ausgeschöpft werden kann, obwohl – umgekehrt – ohne Rückgriffe darauf keine *bestimmten* Aussagen möglich sind. Von den Symptomen des Unbewussten im Text oder Diskurs ganz abgesehen.

4. *Schritt*: Das so weit wie möglich offengelegte Vorverständnis wird auf den Text angewandt – „appliziert“, wie es im Jargon heißt. Die Zielsetzungen und Problemstellungen der „Applikation“ können recht verschieden aussehen. Soll Klarheit und Stimmigkeit erreicht, sollen Vagheiten erhellt und Widersprüche beseitigt werden? Was sind manifeste und latente Thesen des Textes? Was waren die Absichten des Urhebers? Welche Sinnmöglichkeiten enthält der Text, die sich gar nicht mit den Absichten seines Urhebers decken müssen? Wie ist seine Wirkungsgeschichte erklären? Was leistet er bei der Erfahrung und Bearbeitung aktueller Probleme? Was sind Stilprinzipien des Textes? Welcher Zusammenhang zwischen Stil und Zeitgeist kann festgestellt werden? usf.
5. *Schritt*: Nach meiner Auffassung gehören Sinnmöglichkeiten zu den maßgeblichen Bezugspunkten einer *textkritischen* Hermeneutik. Hermeneutische Kritik geht also nicht in Konsistenztests, Klärungs- und Erklärungsversuchen auf. An die Stelle der für das analytische Wissenschaftsverständnis charakteristischen Hypothesen über gesetzmäßige (wenigstens regelmäßige) Ereigniszusammenhänge in der Welt treten bei der Hermeneutik die *Vermutungen über möglichen Sinn* der Vorlage. Es geht dabei nicht zuletzt um *latenten* Sinn, der auch „Subtext“ genannt wird. Anders gesagt: Der latente Sinn bedeutet *Implikationen des Textes* selbst, die natürlich nicht ohne die Arbeit (Deutungshypothesen) von Interpreten als Bestandteile des Textes erfahrbar werden. Ein Beispiel dafür liefert die Geschichtsfähigkeit der bedeutenden Werke in bildender Kunst, Literatur oder Philosophie. Kunstwerke, sagt Adorno, „haben ein Leben sui generis. Die bedeutenden kehren stets neue Schichten hervor, altern, erkalten, sterben“⁹⁰ – oder weisen eine so lange Wirkungsgeschichte auf wie z.B. die Philosophie des Aristoteles.
6. *Schritt*: Die erste Phase der Interpretation als Bewegung in der hermeneutischen Spirale besteht mithin in der Anwendung des Vorverständnisses auf den Text. Interpretationshypothesen können am Text scheitern. D.h.: Vermutungen über bestimmte Implikationen lassen sich nicht bestätigen.
7. *Schritt*: Mit der Bestätigung und dem Scheitern des ersten Anlaufes zur Interpretation verändert sich das Vorverständnis in verschiedene Richtungen: Es wird ergänzt, spezifiziert, differenziert oder in andere als die vermuteten Richtungen der Deutung gedrängt. Es kommt zu einer zweiten Runde der Applikation. Im idealen Fall schließt diese den Text einen Schritt weiter auf, wodurch das Vorverständnis weitere Veränderungen erfährt – und so fort in der hermeneutischen Spirale.

⁹⁰ Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M 1970, S. 14.

8. *Schritt*: Diese Ablaufstruktur hat das Verständnis von den Möglichkeiten und Grenzen der empirischen Sozialforschung nicht unberührt gelassen. Sie war phasenweise und ist stellenweise immer noch von Laplace` Dämon besessen und versucht daher die Methoden und Modelle der exakten Wissenschaften um jeden Preis zu kopieren. Gegen möglichst exakte Messungen und Experimente in den Sozialwissenschaften ist an sich nichts einzuwenden. Bei der Konfrontation von „qualitativer und quantitativer Sozialforschung“ handelt es sich letztlich um keine strikte Disjunktion. Aber der Preis der Besessenheit von Laplace` Dämon besteht nicht selten in der sog. „Fliegenbeinzählerei“ und/oder im Messfetischismus. Der Messfetischismus äußert sich in der Hochmathematisierung um jeden Preis sowie in der Konstruktion von formal komplexen Modellen, deren Realitätsgehalt und Relevanz nicht besonders ausgeprägt ist. Nicht nur die Nationalökonomie wird vom sog. „Modellplatonismus“ geplagt. Inzwischen regt sich jedoch kaum noch jemand darüber auf, dass – etwa unter der Überschrift „qualitative Sozialforschung“ – enge Zusammenhänge zwischen Hermeneutik und empirischer Sozialforschung hergestellt wurden. Zur Selbstverständlichkeit ist auch die Einsicht gediehen, dass „Daten“ wie etwa diejenigen, welche bei offenen oder geschlossenen Interviews herauskommen, alles andere als „Daten“ von der Art auch nur der einfachsten Zeigerablesung darstellen. Texte, die zum Gegenstand hermeneutischer Verfahren in den Sozialwissenschaften werden, gibt es inzwischen in viele Sparten: Literatur (Literatursoziologie), Kunst (Kunstsoziologie), Musik (Musiksoziologie) oder andere Inhalte der objektiven Kultur wie die Wissenschaften selbst. (Projekte der Wissenschaftssoziologie als Untersuchung naturwissenschaftlicher Diskurse haben das Entsetzen von Naturwissenschaftlern erregt und sogar zu „science wars“ geführt). Diskurse werden zum Gegenstand der Untersuchung alltagssprachlicher Äußerungen (Konversationsanalysen, ethnomethodologische Feldforschung, Diskursanalysen), Tiefenhermeneutik, Methodenvorschläge vom Typus der „narrativen Interviews“, Gruppendiskussionsverfahren u.a.m. gehören inzwischen zum Repertoire. Philipp Mayringsagt merkt daher mit Fug und Recht an: „Auch die kritische Gesellschaftstheorie ... stellt dieses Verfahren (die Hermeneutik – J.R.) als notwendige Alternative zu einem naturwissenschaftlich verkürzten, angeblich wertfreien Vorgehen dar.“⁹¹

Anders ausgedrückt: Laplace` Dämon, der nur in den gestirnten Himmel über sich mit der exakt bestimmbar Laufbahn der Sterne blickt, ist alles andere als allwissend und die Sinnesdaten sind alles andere als so grundlegend wie es die Condillacsche Parabel von der Marmorstatue erscheinen lässt. Basis- oder Protokollsätze liefern alles andere als die marmorfeste Basis aller wissenschaftlichen Einsichten. .

⁹¹ Ph. Mayring: Einführung in die qualitative Sozialforschung, Weinheim und Basel, 2002, S. 30.

Exempel 8

Macht und Herrschaft

im Rückblick auf die Parabel von Herr und Knecht bei G. W. Leibniz

Eine Vorbemerkung zu Herr und Knecht bei Hegel.

Wenn die Parabel von Herr und Knecht zum Thema wird, dann scheint es mit aller Selbstverständlichkeit zweifellos auch mit Fug und Recht um das Kapitel B/IV, Teil A aus G. W. F. Hegels >Phänomenologie des Geistes< zu gehen. Diese Assoziation ist allein schon deswegen naheliegend, weil die Wirkungsgeschichte dieses Abschnittes alles andere denn zu unterschätzen ist. Seine Überschrift lautet: „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft“ (WW 3; 145 ff.). Ich habe dieses Kapitel bei anderen Gelegenheiten Stellen ausführlich kommentiert.⁹² Doch so viel nur zur kurzen Erinnerung an den Inhalt der Hegelschen Parabel: Den Ausgangspunkt der Darstellung bildet bei ihm der Krieg aller gegen alle in Analogie zu den Vorstellungen von Thomas Hobbes über den Naturzustand der Menschheit als fiktiver Startpunkt aller Entwicklungen der menschlichen Staatsgesellschaft (*societas civilis*). Hegel beschreibt dieses Ausgangsstadium als „Kampf auf Leben und Tod.“ Die Rationalität der Individuen reduziert sich auf das Selbstinteresse und die gewaltgestützte Selbstbehauptung gegenüber ihrerseits grundsätzlich gewaltbereiten anderen. Gewalt stellt also das Grundmuster der sozialen Beziehungen zwischen Menschen im Naturzustand dar. In der Parabel aus der >Phänomenologie< gibt es eine Partei, die ihr Leben im Kampf ohne jede Rücksicht auf sich selbst aufs Spiel setzt. Es gibt eine andere, die nicht dieses äußerste Risiko eingeht, sondern ein höheres Interesse an Selbsterhaltung, mithin nicht bloß an der Selbstbehauptung gegenüber anderen hat. Sie unterwirft sich letztendlich den reinen Gewaltmenschen und gerät damit in den Status des Knechtes. Die risikobereiteste Gruppierung etabliert sich im Modell, in der abstrahierend-idealisierenden Darstellung als Herr. Der Knecht wird auf diesen Wegen zugleich verdinglicht; er wird zum Instrument des Herrn. Es entstehen somit Herrschaft und Knechtschaft als ein Verhältnis *asymmetrischer* Anerkennung. Das heißt: Der Herr verachtet den Knecht als minderen Ranges, will ihn aber nicht länger vernichten, sondern als Mittel für seine Zwecke gebrauchen. Insoweit erfährt der Knecht Anerkennung durch den Herrn. Der Knecht *achtet* den Herrn hingegen als Übermacht und bildet einen Legitimitätsglauben an den Herrenstatus – beispielsweise als gottgewollt – aus. Es ist also der

⁹² J. Ritsert: (a) Asymmetrische und reine Anerkennung. Notizen zu Hegels Parabel über Herr und Knecht. In: B. Hafener; P. Henkenborg; A. Scherr: Die Idee der Anerkennung in der Pädagogik. Grundlagen, Konzepte, Praxisfelder, Schwalbach Ts. (2002), S. 80-103. (b) Herr und Knecht. Hintergrundannahmen sozialwissenschaftlicher Ungleichheitstheorien im Lichte einer klassischen Parabel. Seminarunterlagen 19, Frankfurt/M 2007 (Homepage), (c) Sozialcharaktere und das Verhältnis von Herr und Knecht. Stichworte und Beispiele zu zwei zentralen sozialwissenschaftlichen Themen und ihren Problemen, Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Sonderband II, Frankfurt/M 2014.

Knecht, dem der Herr die *Arbeit*, die Formierung der Dingwelt überlässt. Er selbst überlässt sich der Muße und herrschaftlicher Vergnügungen; „er genießt rein“, heißt es bei Hegel. Der Knecht ist an die Dingwelt sowie an den Herrn gebunden, der Herr ist selbständiger, aber zugleich von der Arbeit und den Arbeitsergebnissen des Knechts abhängig. Doch der Knecht arbeitet sich im buchstäblichen Sinn aus der Unselbständigkeit heraus. Durch die erfolgreiche Bewältigung der Zwänge der Dingwelt entwickelt sich bei ihm das Potential, das Bewusstsein seiner selbst, die Fesseln der bedrückenden Heteronomie in der Form der Unterwerfung unter den Herrn abzustreifen. „Durch die Arbeit kommt es (das knechtische Bewusstsein – J.R.) aber zu sich selbst“ (WW 3; 153). Der Herr – insbesondere in seiner Erscheinungsform als Seigneur mit seinem verschwenderischen Lebensstil des Genussmenschen – wird zügellos und dekadent. Für den Knecht gilt demgegenüber: „Die Arbeit hingegen ist *gehemmt* Begierde, *aufgehaltenes* Begehren“ (ebd.). Die Arbeit des Knechtes eröffnet ihm die Chancen eines Befreiungsprozesses, dem Hegel ein ideelles Ziel setzt. Es besteht für ihn in Beziehungen und Organisationsformen „reiner Anerkennung“. Den Kern dieser Idee bilden die zentralen Annahmen der Ethik Immanuel Kants. Denn „reine Anerkennung“ würde in gesellschaftlichen Verhältnissen (Kants „Reich der Zwecke“) herrschen, in denen die Autonomie (der freie Wille) eines jeden Subjekts, damit seine Würde, durch die Haltungen aller anderen anerkannt sowie durch gesellschaftliche Institutionen, Strukturen und Prozesse gefördert und nicht untergraben würde.

Das Vorbild bei Leibniz.

Weniger bekannt ist das Vorbild, das Hegel wohl bei der Niederschrift des Kapitels über Herrschaft und Knechtschaft in der >Phänomenologie< und anderswo vor Augen hatte:⁹³ Zu Gottfried Wilhelm Leibniz` politischen Schriften gehört eine knappe Anmerkung zu den „natürlichen Gesellschaften“ (LPS 138-140).⁹⁴ Sie geht von der *Gerechtigkeit* als eine Tugend, als eine Norm aus, welche menschliche Gemeinschaften erhält und zusammenhält. Eine natürliche Gemeinschaft ist zugleich naturbestimmt (physis) und nicht von Menschen gesetzt (nomos) – so könnte man diesen Ausgangspunkt in der Terminologie der klassischen griechischen Philosophie wohl beschreiben. Denn es gibt Zeichen, „*daraus man schließen kann, dass die Natur etwas will ...*“ (LPS 138; Herv. i. Org.). Diese Naturbestimmtheit der menschlichen Gemeinschaft offenbart sich beispielsweise dadurch, dass uns die Natur bestimmte Strebungen, Begierden und Motive eingepflanzt sowie die Mittel dafür gegeben hat, sie „zu erfüllen; denn die Natur tut nichts vergebens“ (ebd.). Natur macht sich auch dann bemerkbar, wenn etwas lebensnotwendig ist „oder beständigen Nutzen“ hat. An dieser Stelle merkt Leibniz zugleich an, dass natürliche Tendenzen auf ein Optimum zusteuerten:

⁹³ Vgl. z.B. WW 4; 117 ff. oder >Jenaer Realphilosophie< (WW 2), Abschnitt II: „Wirklicher Geist“.

⁹⁴ G. W. Leibniz: Politische Schriften II (hrsg. v. H. H. Holz), Frankfurt/M 1967, S. 138-140. Vgl. auch H. H. Holz: Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel, Neuwied und Berlin 1968.

„Denn die Natur sucht allemal das Beste“ (ebd.).⁹⁵ Die „*vollkommenste Gemeinschaft*“ wäre für Leibniz diejenige, für welche „die allgemeine und höchste Glückseligkeit“ garantiert. Das klingt ein wenig nach einem Wohlfahrtsoptimum. Unter dem natürlichen Recht versteht er Normen, welche die natürlichen Gemeinschaften erhalten und fördern (ebd.). Was sind nun Beispiele für in diesem Sinne „natürliche Gemeinschaften? Als *erstes* Beispiel nennt Leibniz das Verhältnis zwischen Frau und Mann; denn es ist dafür notwendig, „das menschliche Geschlecht zu erhalten“ (ebd.). Dazu gehört natürlich *zweites* auch das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, also das Generationenverhältnis. Es folgen weitere Beispiele: Als *viertes* wird die „Haushaltung“ erwähnt (LPS 139). Darunter ist wohl der *oikos*, der klassische, meistens von Landarbeit – in den Städten eher von Handel und Handwerk – bestimmte Großfamilienhaushalt gemeint. Der Zweck dieser Institution besteht darin, die materielle Reproduktion des Lebens, die Besorgung von Mitteln für die „tägliche Notdurft“ (ebd.). Das *fünfte* Beispiel für eine natürliche Gemeinschaft bezieht sich auf die *Bürgerliche Gesellschaft*. Damit ist nicht die moderne bürgerliche Gesellschaft oder gar der sich entwickelnde Kapitalismus gemeint, sondern es handelt sich – wie immer in solchen Fällen – um die Übersetzung der lateinischen Vokabel *societas civilis*. Diese dreht sich um Fragen und Prinzipien menschlicher Gesellschaften überhaupt. In diesem Sinne stellt Leibniz Überlegungen zu den Grundlagen natürlicher Gesellschaften an. Dem religiösen Zeitgeist und seiner Theologie entsprechend erwähnt er dann, *sechstens* die Kirche.

Als *drittes* Beispiel für eine natürliche Gemeinschaft, das ich bislang übersprungen habe, nennt er das *Verhältnis von Herr und Knecht*, das den Kern der Parabel bei Hegel bildet. Eine Gemeinschaft stellt für ihn eine „Vereinigung unterschiedener Menschen zu einem gemeinsamen Absehen“, also einen Verbund mit gemeinsamen Zielen, Zwecken und Funktionen dar. Wieso zählt er, der doch in seiner Notiz von der Norm der Gerechtigkeit ausgeht, das Herrschaftsverhältnis zu den naturgegebenen, wenn nicht gottgewollten Gemeinschaften? Für das zwischen Herr und Knecht bestehende gesellschaftliche Gefälle in den Dimensionen Reichtum, Macht und Ehre bietet er eine sehr schlicht klingende Erklärung auf: Er bezeichnet das Herrschaftsverhältnis als eine Gemeinschaft, die dann der Natur gemäß sei, wenn eine Person zwar Mangel an Verstand hat, wohl aber über die Kräfte verfügt, sich zu ernähren. Eine solche Person ist von Natur aus zum Knecht geboren und muss „arbeiten ..., wie es ihm ein anderer vorschreibt ...“ (LPS 138). Aus den Ergebnissen dieser Arbeit bestreitet der Knecht seinen Unterhalt, jedoch „der Überschuss ist des Herrn“ (ebd.). Das ist deswegen eine äußerst interessante Stelle, weil hier der Kern aller *Surplustheorien sozialer Ungleichheit* freigelegt wird. Der Überschuss ist des Herrn! Alles, was der Knecht als einen über seinen Bedarf und den seiner Familie hinausgehenden Überschuss erzeugt, gehört nach diesem Bild gleichsam von Natur aus dem Herrn. Ein Überschuss wird durch Appropriation zum *Surplus*. „Denn alles, was der Knecht nur ist, ist er seines Herrn

⁹⁵ Dahinter steht wohl ein bekannter theologischer Grundgedanke von Leibniz: „... wenn es unter den möglichen Welten keine Beste gäbe, dann hätte Gott überhaupt keine hervorgebracht“ (aus Leibniz: >Theodizee<).

wegen, dieweil die anderen Kräfte nur des Verstandes wegen sind: nun ist der Verstand im Herrn, andere Kräfte aber nur im Knecht“ (ebd.). Mit einiger dem damaligen Zeitgeist entsprechenden Selbstverständlichkeit wird hier der mittelalterliche Grundgedanke weiter getragen, dass die freien Künste (*artes liberales*), die intellektuellen Arbeiten gleichsam, zwangsläufig von höherem gesellschaftlichen Ansehen seien als die Handwerkskünste, die *artes mechanicae*. Der Herr hat Köpfchen, der Knecht werkelt mit den Händen und mit seinem Werkzeug unter dem natürlichen Kommando des Herrn vor sich hin. Weil der Knecht des Herren wegen da ist und unter seinem Kommando arbeitet, ist ihm der Herr nach Leibniz nichts als den Unterhalt schuldig, „damit er ihn nicht verderbe gleich einem Vieh“, also der Selbsterhaltung fähig bleibt. Der Herr muss für die Selbsterhaltung des Knechtes auf welchem historischen Niveau auch immer schon aus blankem Eigeninteresse heraus sorgen. Leibniz bringt an dieser Stelle jedoch eine bemerkenswerte Ergänzung: Die utilitaristische Strategie, den Knecht nicht verderben zu lassen „gleich einem Vieh“, bedeutet für ihn allem Anschein nach nur dann eine unproblematische Praxis des Herrn, „wenn keine Hoffnung wäre, dass der Knecht zu Verstande kommen könne.“ Der Knecht darf eigentlich nur dann in Abhängigkeit gehalten werden, wenn keine Aussichten bestehen, dass er sich bildet, seinen Verstand entwickelt. Im anderen Falle „wäre der Herr schuldig, seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, soviel dem Knecht zu seiner Glückseligkeit nötig“ (ist). Man kann das Bild, das Leibniz hier vor Augen hat, einerseits als ein *paternalistisches Modell* verstehen, wie es an der Rechtsstellung des *pater familias* in der klassischen agrarischen Oikowirtschaft abzulesen ist. Wenn der Herr jedoch dem Knechte *schuldig* ist, dessen Freiheit dadurch zu unterstützen, dass er seine Erziehung und Bildung so weit fördert, dass auch der Knecht an sich seine Glückseligkeit erreichen kann, dann ändert sich das Bild einschneidend: Insoweit der Knecht der Emanzipation durch Bildung fähig ist, muss ihn der väterliche Herr auf diesem Wege der Befreiung sogar unterstützen! Es sieht dann gar nicht so aus, als habe Leibniz den Knecht von Natur aus ein grundsätzlich abhängiges Dasein zugeschrieben, sondern einen Weg zur Befreiung offen gelassen – vorausgesetzt der Knecht kann sich bilden. Hans Heinz Holz meint sogar (im Geist der Diskussionen am Ende der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts): „In diesem Maßstab der >>natürlichen<< Klassifizierung der Menschen auf Grund der Verstandesqualitäten und einer >>gerechten<< Auszeichnung des Herrn liegt bei Leibniz zweifellos ein aufklärerisch-revolutionäres, gegen den hereditären Feudalismus gerichtetes Element ...“⁹⁶ Eines ist vom Text her zusätzlich ganz klar: Leibniz bezweifelt sogar ganz energisch, dass es in der Geschichte jemals Verhältnisse gegeben hat und geben konnte, in denen der Knecht *total* unterworfen, „gänzlich um seines Herrn willen“ da war (LPS 139). Rudimentäre Selbständigkeit (etwa im Alltag) nimmt der Knecht selbst unter den Rahmenbedingungen einer Despotie in Anspruch. Heute würde man sagen: Nicht einmal ein völlig durchrationalisierter Unterdrückungsapparat kann die Gruppe der Knechte

⁹⁶ H. H. Holz: Herr und Knecht, a.a.O.; S. 30.

durch nichts als die blanke Gewalt kontrollieren. Die Furcht vor dem Herrn reicht vielleicht aus, viele konkrete Einzelne bei der Stange zu halten, aber gegenüber der Gruppe der Knechte als ganzer ist ein Stück mindestens taktischer Rücksichtnahme unverzichtbar. Das registriert Rousseau nicht anders: Stabiler sind diejenigen Herrschaftsverhältnisse, in welchen es den Herren gelingt, den Beherrschten selbst ihre Abhängigkeit durch die Verbreitung irgendwelcher Herrschaftslegenden plausibel zu machen.

Fazit: Nach Leibniz kann die Masse der Knechte – obwohl sie in ihrer historischen Existenzform des Sklaven ausdrücklich als *instrumentum vocale*, als stimmbegabtes Werkzeug bezeichnet wurden – also nicht durchweg auf den Status des bloßen Instrumentes heruntergedrückt werden. Denn auch der Knecht verfügt über eine „unsterbliche Seele, die vielleicht dermaleinst mit anderen Seelen zu Verstande kommen und der Glückseligkeit jenes Lebens teilhaftig werden“ kann (ebd.). Ein blankes Machtverhältnis findet im Grunde nur „statt zwischen Mensch und Vieh; denn wenn ein Mensch gleich dumm geboren und aller Lehre unfähig, so stünde doch nicht bei uns, ihn um unseres Nutzens willen zu martern, zu töten oder den Barbaren zu verkaufen“ (ebd.). Durch diese Zeilen scheint sogar eine Version der Idee der Menschenwürde hindurch. Es hat natürlich viele historische Zeiten geben, in denen die Barbarei so weitgehend herrschte, dass die Existenz der Masse der Menschen der eines bloßen *instrumentum*, also der gewaltgestützten Instrumentalisierung der Knechte durch die Herren sehr nahe kam. Die Nazis und die Stalinisten liefern trostlose Exempel für die institutionalisierte Barbarei absoluter Repression, jedoch zugleich massenhaft akzeptierter Oberherrschaft von Bonzen und Führern in der Neuzeit. Beim Vergleich mit Hegels Version der Parabel zeigt sich: In Leibniz` Modell befreit der Knecht einerseits nicht *sich selbst*. Denn er hängt von der paternalistischen Förderung durch den Herrn ab, der gleichzeitig rein *instrumentelle* Beziehungen zu ihm aufrechterhält. Andererseits scheint der Weg einer möglichen Emanzipation des Knechtes in erster Linie auf der Bildung (und Aufklärung), der Erweiterung des Verstandes zu beruhen, auf den er jedoch der Unsterblichkeit seiner Seele wegen ebenso einen Anspruch hat wie auf das *suum*, auf denjenigen Anteil seiner Hände Arbeit also, welcher für seinen Lebensunterhalt (auf dem jeweiligen historischen Niveau) erforderlich ist! Den Überschuss darüber hinaus, den *Surplus*, appropriiert der Herr. In der Leibniz`schen Parabel von Herr und Knecht stecken Hauptdimensionen des Diskurses über soziale Ungleichheit, die man gleichermaßen bei Rousseau, Kant und Hegel – von Marx gar nicht zu reden – wie in Arbeiten der gegenwärtigen Ungleichheitsforschung vorfinden kann.

Stichworte über Dimensionen, Thesen und Kategorien einer Ungleichheitstheorie.

Über Grundbestimmungen der Ungleichheitsdiskussion im Allgemeinen, der Surplus-
theorie der Klassenformierung im Besonderen habe ich im Lauf der Zeit eine

Reihe von Texten veröffentlicht.⁹⁷ Eine umfängliche Wiederholung dieser Vorschläge erscheint mir weder erforderlich, noch sinnvoll. Stattdessen erinnere ich stichwortartig an die Kategorien, die im Zentrum all dieser vorhergehenden Versuche standen.

Logik: In jeden Diskurs über soziale Ungleichheit gehen elementare Kategorien der formalen Logik ein. (a) Gleichheit als Identität (Sichselbstgleichheit) sowie als Merkmalsgleichheit von x mit Merkmalen anderer Sachverhalte – Gleichwertigkeit etwa. (b) Unterschied: Zwei Sachverhalte können nicht in allen Hinsichten ausnahmslos einander gleich sein; denn sonst würde es sich nur um ein und denselben Sachverhalt handeln. Es muss mindesten einen Unterschied zwischen ihnen geben. (c) Gegensatz. Es gibt Kontradiktionen als sich widersprechende Begriffsbestimmungen oder Urteile. Es gibt gegensätzliche Merkmale. Strikt gegensätzliche (disjunktive) Bestimmungen schließen einander vollkommen aus. Schwarz oder weiß – ohne Grautöne (*tertium non datur*).

Soziale Gleichheit und soziale Unterschiede: Natürlich gibt es Merkmalsgleichheit zwischen Menschen. Die Personen x und y sind gleich groß. Natürlich gibt es zahllose Unterschiede zwischen ihnen. Jemand hat eine andere Hautfarbe als jemand anderes. Viele dieser Unterschiede sind *nicht* sozial relevant. D.h.: Sie werden normalerweise nicht zum Anlass dafür, dass andere Menschen sich darum kümmern oder besorgen. Was schert es mich, wie groß der Neigungswinkel der Ohren von y ist? Doch es gibt eine Fülle von *sozial relevanten* Unterschieden zwischen Menschen. Das Talent für bestimmte Tätigkeiten liefert ein Paradebeispiel dafür. Es ist eine nicht leicht zu beantwortende Frage an Ungleichheitstheorien, warum an sich „harmlose“, ja, evolutionär hilfreiche Unterschiede zwischen Menschen zu Aufhänger für soziale Ungleichbehandlung werden? Warum wird die Hautfarbe, die auf harmlose Weise relevant z.B. für die Einschätzung regionaler Herkunft sein kann, zum Aufhänger von Diskriminierungen bis hin zum blanken Rassismus? Warum werden die an sich produktiven Teilungen der gesellschaftlichen Arbeit zum Aufhänger für die Verachtung von Handarbeit?

Soziale Ungleichheit: Nicht alle sozial relevanten Unterschiede sind mit sozialer Ungleichheit zu identifizieren. Bei Leibniz, Rousseau, Kant und Hegel – aber auch schon bei Philosophen der Antike – stellen Reichtum, Macht und Ehre die Hauptdimensionen der Ungleichheitsanalyse und -kritik dar. Reichtum kann (+) bedeuten, dass etwas für den Lebensunterhalt und/oder die Erfüllung von Wünschen reicht. Es gibt die völlig ausreichende Versorgung. Reichtum meint jedoch vorzugsweise (-) die Bereicherungschancen zu Lasten und Schaden anderer (*laesio*). Macht (+) kann Kompetenz bedeuten. Es steht in meiner Macht, x zu tun oder zu unterlassen. Macht bedeutet jedoch (-) gemeinhin – mit Max Webers berühmter Definition gesprochen – die Chance, den eigenen Willen im Grenzfall mit Gewalt gegen den anderer durchzusetzen. Herrschaft meint das Verhältnis von Herr und Knecht in der Form der „asymmetrischen Anerkennung“ (s.o.). D.h.: Den Herren ist es gelungen, den Knechten den Glauben an die Legitimität des Herrenstatus einzupflanzen. Ehre bedeutet so viel wie das gesellschaftliche Ansehen, das Personen und/oder Kollektive genießen. „Ehre“ gibt es (+) als Reputation, als wohlverdientes Ansehen. „Ehre“ gibt es (-) als Herrenstatus an der Spitze von Hierarchien des sozialen Prestiges. Die Herren schauen dann mit ihren Haltungen verachtend auf die Knechte herab und springen manifest repressiv, diskriminierend oder latent manipulierend in der Praxis mit ihnen um.

Mehrprodukt und Surplusprodukt: Unter dem „gesellschaftlichen Mehrprodukt“ lässt sich ganz allgemein die Menge (und/oder der Gesamtwert) der Güter und Dienste verstehen, die über das Ergebnis der vorhergehenden Wirtschaftsperiode hinausgehend hervorgebracht wurde. Solange es eines gibt, wird aus dem Mehrprodukt die materielle Reproduktion des Knechtes und seiner

⁹⁷ Zuletzt J. Ritsert: Soziale Klassen. Heft 2 der Reihe >Kategorien. Deutungsvorschläge für einige Grundbegriffe der Kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M 2015.

Familie in den Grenzen des historischen Versorgungsniveaus bestritten. Abzuziehen sind zudem die Aufwendungen für den Erhalt und/oder die Erweiterung allgemeiner Lebensbedingungen einer Gesellschaft (z.B. Infrastruktur). Das Surplusprodukt besteht hingegen in dem appropriierten Teil des Mehrprodukts, u.U. des gesellschaftlichen Gesamtprodukts überhaupt. D.h.: Es handelt sich normalerweise um denjenigen Teil der Arbeitsergebnisse und Dienste des Knechtes, welche über die Mittel (Kosten) hinausreichen, die für den Unterhalt des Knechtes (auf dem jeweiligen historischen Niveau) erforderlich sind. (Bekanntlich wurde und wird in der Geschichte selbst das Niveau des absoluten Existenzminimums z.B. bei Hungersnöten immer wieder unterschritten). Von den Kosten für die allgemeinen Existenzbedingungen abgesehen kann der Herr diesen Überschuss aufgrund seines Machtpotentials und der bestehenden Herrschaftsordnung *appropriieren*. Wie Leibniz sagt: „Der Überschuss ist des Herrn“, ist Eigentum des Herrn.

Reine Anerkennung. Nicht nur in dem zuvor abgesteckten kategorialen Rahmen ergibt sich ein Schlüsselproblem aller Ungleichheitskritik aus der Frage, nach welchen Kriterien lassen sich überhaupt normative Unterschiede wie die zwischen sozial relevanten Unterschieden und sozialer Ungleichheit, Merkmalsgleichheit und Gleichheit als politische Forderung, Mehrprodukt und Surplusprodukt, Aneignung des Lebensnotwendigen und Appropriation des Überschusses durch den Herrn, Kompetenz und Macht (Repression), Erwerb und gieriger Bereicherung, verdientem Ansehen und Verachtung von „oben herab“ überhaupt ausmachen? Man kann die entsprechen normativen Bestimmungen weit in die Geschichte zurückverfolgen – etwa bis zum frühen Auftauchen der sog. „goldenen Regel“. Doch was die Neuzeit angeht, verleiht m.E. Kant dem Maßstab für Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und objektive (nicht bloß zweckrational strukturierte) Vernunft die prägnanteste und folgenreichste Ausprägung. Sie ist auch in Hegels Idee (der kontrafaktischen Annahme) der *reinen Anerkennung* aufgehoben. „Sie (die Subjekte – J.R.) *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*“ (WW 3; 147. Herv. i. Org.). Sie bestätigen sich wechselseitig in ihrer Selbständigkeit, unterstützen also wechselseitig die Ausbildung und/oder Sicherstellung des freien Willens der Gegenüber. Es handelt sich gleichsam um den freien Willen, der den freien Willen will (RPh § 27). Autonomie (der freie Wille) ist nach Kant der Grund aller Würde des Subjekts. Reine Anerkennung besteht also in der grundsätzlichen Achtung der Würde der Subjekte, solange sich ihre Freiheit der Willkür nicht destruktiv gegen Autonomie und Autonomiebedingen richtet.

In diesem Rahmen kann man das Verhältnis von Herr, Magd und Knecht über seine scheinbar auf Zeiten des Feudalismus bezogene Terminologie hinaus als ganz abstrakt zusammenfassenden Ausdruck für die historisch außerordentlich verschiedenartigen Erscheinungsformen sozialer Ungleichheit gebrauchen. Der erste Schritt zur Konkretisierung dieses Ausgangspunktes besteht in der Rücksicht auf die jeweils historisch vorfindlichen Konstellationen von Reichtum, Macht und Ehre. Sowohl an Leibniz` als auch an Hegels Parabel von Herr und Knecht lässt sich der Rückgriff auf dieses Achsenkreuz studieren. Das Gleichnis stützt sich zudem auf normative, bei Hegel sogar geschichtsteleologische Normen, deren sittlich-politische Substanz über Zweckrationalität und unbeschränkten Utilitarismus hinaus reichen.

Exempel 9
*Der Standpunkt Gottes.
Idealismus, Konstruktivismus und Materialismus.*

Das Denken des überweltlichen Subjekts.

Es gibt eine die Geschichte der Philosophie insgesamt beeindruckende Analogie, bei der eine Fähigkeit irdisch begrenzter Menschen, das Denken, die Kompetenz eines überweltlichen Subjekts nachbilden soll. Man kann das aber auch andersherum sehen: Das Denkvermögen der Menschen auf Erden wird zur unbegrenzten (absoluten) Leistung eines Übersubjekts gesteigert. Das große Vorbild sowohl für arabische Philosophen als auch für Scholastiker an den Universitäten des Mittelalters – mit Ausläufern bis in unsere Zeit hinein – liefert ein Motiv aus der >Metaphysik< des Aristoteles. Diese Textteile, welche mit dem Untertitel „Schriften zur ersten Philosophie“ (*prima philosophia*) versehen wurden, haben ihre Namen ursprünglich nur deswegen erhalten, weil es sich um Schriftstücke handelt, die eher aus Verlegenheit hinter (*meta*) den Arbeiten des Aristoteles zur Naturkunde eingeordnet wurden. Für Aristoteles dreht sich philosophisches Wissen um die „ersten Ursachen und Prinzipien“ und wird dadurch zur „Wissenschaft vom Allgemeinen“ (Met 20 f.). Heute wird Metaphysik vorzugsweise als ein Teilbereich der Philosophie behandelt. Zu ihren klassischen Themen gehört die Kunde von den ersten Dingen, die Kunde davon, was die Welt im Innersten zusammenhält. Heutzutage wird „Metaphysik“ aber gern auch mit wilder, sich um keine empirischen Befunde kümmernder Spekulation gleichgesetzt. Im 12. Buch der >Metaphysik< (Λ) (Met 320) heißt es an einer charakteristischen Stelle, klar sei, dass es nichts „Würdigeres“ gäbe „als die Vernunft, nämlich das Gedachte ... Füglich denkt sich die Vernunft selbst, wenn sie das Vorzüglichste ist, und ihr Denken ist Denken des Denkens“ (ebd.). Die reine Vernunft ist Denken. Und wenn sie durch nichts eingeschränktes, beeinflusstes, grenzenloses, absolut perfektes Denken ist, dann kann sie nur im Denken ihrer selbst, im Denken des Denkens bestehen. Aber wo hat sie ihren Ort? Die ebenso berühmte wie folgenreiche Antwort findet sich an anderer Stelle: „Sich selbst denkt die Vernunft, indem sie am Gedachten Anteil hat. Gedacht nämlich wird sie selbst, indem sie Gedachtes berührt und denkt, so dass Vernunft und Gedachtes dasselbe sind“ (Met 314). Vernunft und Gedachtes sind eins. Anschließend wird die so bestimmte Vernunft als ein *göttliches* Prinzip beschrieben. Dieses tritt in der Tat als Übersubjekt auf: „Denn Gott gilt allen anderen Wissenschaften als eine Ursache und ein Prinzip ...“ (Met 23). Aristoteles denkt dabei nicht an einen Schöpfergott, sondern an einen alles bestimmenden, verursachenden, bewegenden *Grund*. Dieser unbedingte Grund unterliegt – wie eben beim Denken des Denkens – keinerlei Bedingungen, Bestimmungen, Ursachen, die eine Bewegung hin zu einem noch nicht realisierten, vollkommenen

Zustand behindern könnten. Aristoteles begreift *theos* als unbewegten Bewegter, mithin als unbedingte Ursache aller Ursachenketten. Kein Wunder also, dass Hegel ihn in seinen >Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie< rühmt: „Hier im Denken ist so diese Identität vorhanden; das, welches bewegt wird und welches bewegt, ist dasselbe“ (WW 19; 161). Damit sind wir bei einer der markantesten Ausprägungen des absoluten Idealismus in der Neuzeit: Bei Hegels System des absoluten Idealismus. Gleich am Anfang meiner Kommentare zu bestimmten sozialwissenschaftlichen Implikationen berühmter philosophischer Parabeln habe ich im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung auf zwei mögliche Pfade der Interpretation des Hegelschen Systems der philosophischen Wissenschaften hingewiesen: Der *erste Pfad* (o. S. 12) folgt zweifellos den manifesten Absichten und erklärten Zielsetzungen von dessen Denken. Das System kulminiert in der Lehre vom absoluten Geist. Den gleichen Platz nimmt auch die „absolute Idee“ bzw. der „absolute Begriff“ ein. „Dem absoluten Geist nämlich steht die Natur (anders als beim Materialismus – J.R.) weder als von gleichem Werte noch als Grenze gegenüber, sondern erhält die Stellung, durch ihn gesetzt zu sein, wodurch sie ein Produkt wird, dem die Macht einer Grenze und Schranke genommen ist“ (WW 13; 128). Der absolute Geist liegt nicht nur allem zugrunde, was – wie die Natur – „draußen“ erscheint, es wird von diesem Übersubjekt hervorgebracht, „gesetzt“. Anders ausgedrückt: Es begreift alles ihm dem Anschein nach entfremdet Entgegenstehende („Unterschiede“ und „Gegensätze“) letztlich als Bestimmungen *seiner selbst* (absoluter Begriff). Anders als der unbewegte Bewegter des Aristoteles ruht der Hegelsche Geist nicht wie eine feste Substanz in sich, sondern er muss sich zur Einsicht, hinter allem Äußerlichen zu stecken, in einem Prozess der Abarbeitung von Gegensätzen durcharbeiten. Damit ist nach Hegels Selbstverständnis der Standpunkt Gottes erreicht; denn „Gott ist Geist“, heißt es sinngemäß im § 74 der >Enzyklopädie<. Und für seine >Wissenschaft der Logik< erhebt er den hybrid klingenden Anspruch, die Gedanken Gottes vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes zu rekonstruieren (WW 5; 44). Der *zweite Pfad* der Hegelinterpretation greift eine immanente *Sinnmöglichkeit* der dialektischen Philosophie Hegels auf und verstärkt sie. Seine Texte schließen Deutungsmöglichkeiten wie z.B. die, etwas könne sich zu sich selbst verhalten, in dem es *in (immanent)* unterschiedenen und/oder gegensätzlichen Bestimmungen *erscheint*, in diesen enthalten ist, ohne dass damit die unterschiedenen und/oder gegensätzlichen Momente ihren Eigensinn, z.B. ihre eigensinnigen Wirkungsmöglichkeiten, ihre Selbständigkeit, ihre einzigartigen Merkmale vollständig verlieren oder aufgeben müssten. Die Einzelheiten wären dann auch nicht in der letzten Instanz, an der Spitze des philosophischen Systems mit dem Wesen *identisch*. Dies führt in den Bereich einer „Vermittlung der Gegensätze in sich“ und einer offenen Dialektik.

Mit dem Zusammenbruch des Hegelschen Systems ist der absolute Idealismus beileibe nicht aus der Philosophie, auch nicht aus den Sozialwissenschaften verschwunden. Man begegnet ihm heutzutage beispielsweise als Sprachspielimperialismus in der Philosophie oder als Konstruktivismus in der Wissenschaftstheorie,

vor allem in der Wissenschaftssoziologie. Deswegen sucht z.B. Ian Hacking nach jemandem, der wirklich ernsthaft und konsistent „behauptet, jedwedes Objekt, gleichgültig welches – die Erde, deine Füße, Quarks, das Aroma des Kaffees, Kummer, Eisbären in der Antarktis –, sei in irgendeinem nicht trivialen Sinn sozial konstruiert. Also nicht nur unsere Erfahrung mit diesen Objekten, unsere Klassifikationen dieser Gegenstände, sondern diese Dinge selbst.“⁹⁸ Selbst der – wenn auch säkularisierte – Standpunkt Gottes wird noch reklamiert und kritisiert. „God`s point of view“, etwas unter dem Gesichtswinkel Gottes zu betrachten, so lautet die entsprechende Vokabel für die Erkenntnisansprüche des absoluten Idealismus. Erkenntnistheoretisch ist diese rationalistische Perspektive als radikaler Monismus vorfindlich. Diesen kennzeichnen Annahmen wie die, es könne nur eine und *nur* eine wahre Erkenntnis von Sachverhalten geben, die unabhängig von allen Werten (Selektionskriterien, Metaphern, Parabeln, immanente Anbindungen an die Semantik der Alltagssprache) an sich zu erreichen ist oder angestrebt werden muss. Zudem gilt das Vorbild der exakten Naturwissenschaften als alternativlos. All diese Auseinandersetzungen bewegen sich immer auch im Bezugssystem von scheinbaren metaphysischen Gegensätzen wie dem zwischen Idealismus und Materialismus. Das Verhältnis von Idealismus und Materialismus wurde bekanntlich sogar zu einem Dreh- und Angelpunkt weltanschaulich-politischer Konflikte. Ihm entspricht z.B. die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Geist und Materie, das sich mit den Erkenntnissen der modernen Hirnphysiologie neu aufgetan hat.

Ich schließe diese Vortragsreihe mit der leicht veränderten Wiederholung einer Notiz zum Versuch einer vermittlungsllogischen Darstellung des Verhältnisses von Idealismus und Materialismus bei Horkheimer, Adorno und Alfred Schmidt aus dem vergangenen Semester ab. Hinzu kommen einige Notizen zur sog. „Realdialektik“.

Idealismus und Materialismus.

„Idealismus“ und „Materialismus“ stellen auch der Alltagssprache geläufige Ismen dar, die gern als Weltanschauungen angesehen werden, welche sich wie zwei völlig unvereinbare Blöcke gegenüberstehen. Im alltäglichen Leben gilt z.B. jemand als ein Idealist, der von ihm hoch gehaltene moralische Ziele hartnäckig verfolgt, ohne dass die Realität auch nur ansatzweise die Chance bietet oder zu bieten scheint, sie tatsächlich zu erreichen. Der Materialist verkörpert den entgegengesetzten Typ. Er ist energisch auf seine materiellen Interessen und Vorteile bedacht, geht Probleme ganz nüchtern und – wie es mitunter heißt – „ohne jede Illusion“ an. Vertreter des Materialismus zu den frühen Zeiten der modernen Aufklärung in Frankreich rücken dem recht ähnlich klingende Thesen in das Zentrum

⁹⁸ I. Hacking: Was heißt >soziale Konstruktion<? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften, Frankfurt/M 1999, S. 45.

ihrer Überlegungen. So sagt z.B. der Baron d`Holbach (1723-1789): „Als *Interesse* bezeichnet man den Gegenstand, an dem jeder Mensch, seinem Temperament und den ihm eigentümlichen Ideen entsprechend, sein Wohlergehen knüpft; man sieht daraus, dass das *Interesse* stets nur das sein kann, was jeder von uns für seine Glückseligkeit als notwendig erachtet.“⁹⁹ Demnach bildet das Eigeninteresse den Kern materialistischer Gesinnungen und Aktionen. Den „Materialismus des vormarxschen Typs“, als dessen avanciertester Vertreter Ludwig Feuerbach (1804-1872) gilt, gibt es schon lange in historisch sich wandelnden Ausprägungen des Hedonismus, Eudämonismus sowie des vormodernen Utilitarismus. Mit dem Beginn der Neuzeit setzt sich der gleichermaßen veränderliche Liberalismus als Spielart des Utilitarismus durch, bei der „der ökonomische Vorteil ... das natürliche Gesetz ist, unter dem das individuelle Leben steht“ (MuM 116).¹⁰⁰ Das *Glück* erscheint nur in dem beschlossenen, was vom Individuum im weitesten Sinn als lustvoll empfunden wird.¹⁰¹ Genauer: „Jeder Materialismus hat, ausgesprochenmaßen oder nicht, eine triebnaturalistische-sensualistische Basis ... (Materialisten) stehen den Nöten der alltäglichen Lebenswelt näher als die Idealisten und begründen ihre Philosophie aus nicht-philosophischen Sachverhalten“ wie eben Triebe, Strebungen und Interessen (DSM 139).¹⁰² Der Materialismus des nachmarxschen, gesellschaftskritischen Humanismus, lässt sich recht gut anhand einiger Merkmalsangaben bei Max Horkheimer und Alfred Schmidt skizzieren:

1. Der gesellschaftskritische Materialismus lässt sich weder auf das (legitime und als Interesse an Selbsterhaltung unvermeidliche) Glücksstreben, noch auf die reine praktische Vernunft oder – wie es bei Horkheimer heißt –, weder auf „das Interesse“, noch auf „die Vernunft“ reduzieren (MuM 118). Die logisch und praktisch angemessene Verhältnisbestimmung beider Pole stellt eines der zentralen Probleme des so verstandenen Materialismus dar. Jedenfalls wird die „Moral ... vom Materialismus ... keineswegs als bloße Ideologie im Sinne falschen Bewusstseins verworfen“ (MuM 119).
2. Die Moral schwebt allerdings nicht – von Ewigkeitswerten getragen – erhaben über den Niederungen der alltäglichen Lebensführung. „Der Materialismus sieht in der Moral eine Lebensäußerung bestimmter Menschen und versucht, sie aus den Bedingungen ihres Entstehens und Vergehens zu begreifen ...“ (MuM 131).
3. Gleichwohl gleitet die Moralphilosophie der kritischen Theorie nicht in den historischen Relativismus ab. Der Materialismus vermutet zwar hinter der Moral keine überhistorische Instanz, schon gar keine überweltliche Instanz wie der absolute Geist Hegels. Aber bei allen historischen Veränderungen,

⁹⁹ P.-H. d`Holbach: *System der Natur*, Berlin 1960, S.231 f. Zur Geschichte des Materialismus vgl. das einflussreiche Buch F. A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), 2 Bände, Neu hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt/M 1974.

¹⁰⁰ M. Horkheimers „Materialismus und Moral“ findet sich in GS 3.

¹⁰¹ A. Schmidt: *Drei Studien über Materialismus*, München/Wien 1977, S. 140 (DSM).

¹⁰² Vgl. auch M. Jeske: „Sensualistischer Pantheismus“. Seine heuristische Bedeutung im Werk Ludwig Feuerbachs, Frankfurt/M 2012, S. 110 ff.

Vereinfachungen, Differenzierungen, Verzerrungen und Instrumentalisierungen, die er im Verlauf der Geschichte der Menschheit erfahren hat, lässt sich der rationale Kern substantieller Sittlichkeit nicht auf den Zeitgeist einer einzelnen Epoche, eines örtlich begrenzten Lebenskreises, einer Kultur und Subkultur *reduzieren*. Genau auf diese Weise betrachtet Horkheimer die Norm der Gerechtigkeit, die unauflösbar mit genuiner Moral und dem Vernunftrecht (im Unterschied zum positiven Recht) verwoben ist. „Der Begriff der Gerechtigkeit, der als Losung im Kampf um die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft eine entscheidende Rolle spielt, ist älter als die (bürgerliche? – J.R.) Moral“ (MuM 138). Ich kann daher in keiner Weise nachvollziehen, warum sich Horkheimers Kant-Interpretation bzw. Kant-Kritik mitunter – wie auch die Adornos¹⁰³ – in einer eigentümlichen Kontradiktion verläuft. Da heißt es einmal: „In Kants Formulierung des kategorischen Imperativs (dessen semantischer Kern sich weit in die Geschichte zurückverfolgen lässt – J.R.) kommt (nichts als?? – J.R.) die Moralvorstellung des Bürgertums zum reinsten Ausdruck“ (MuM 114). Im Gegensatz dazu und gleich darauf heißt es: „Die Idee der Moral, so wie Kant sie formuliert hat, enthält die Wahrheit, dass die Handlungsweise unter dem natürlichen Gesetz des ökonomischen Vorteils nicht zugleich notwendig die vernünftige ist“ (MuM 118). In der Tat: Nützlichkeit ist nicht *gleich* genuiner Sittlichkeit. Historische Wertideen sind nicht *gleich* allgemeinverbindlichen, wenn auch nicht überhistorischen Prinzipien von Recht, Gerechtigkeit und Moral.

4. Alfred Schmidt hat einen wichtigen Bezugspunkt des modernen Materialismus benannt: „Im Zentrum materialistischen Denkens stehen jeweils handfest-gesellschaftliche, historisch zu bewältigende“ *Probleme* (DSM 142). Schmidt schreibt an dieser Stelle zwar „Aufgaben“, aber für Aufgaben gibt es im Unterschied zu Problemen ein lösungsgarantierendes Verfahren und Vorgehen. Probleme lassen sich hingegen nur durch praktische Versuche mit dem Risiko des Irrtums und/oder mit den Mitteln eines nicht felsenfest gesicherten Nachdenkens angehen. Und was ein „relevantes“ Problem ist und was nicht, darüber entscheiden „Wertideen“.¹⁰⁴
5. „In der materialistischen Theorie kommt es nicht darauf an, Begriffe unverändert durchzuhalten, sondern das Los der Allgemeinheit zu verbessern. Im Kampf darum haben die Ideen ihren Inhalt verändert“ (MuM 137). Aber an welchen Wertideen bemessen sich Verbesserungen und Verschlechterungen? Nur kurz zur Erinnerung an Antwortversuche auf diese Kardinal-

¹⁰³ „Sämtliche Konkretisierungen der Moral tragen bei Kant repressive Züge.“ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966, S. 253. Ganz bestimmt nicht!

¹⁰⁴ Vgl. J. Ritsert: Problem, Interesse und Wert. Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Heft 13, Frankfurt/M 2013.

frage: Sie messen sich am semantischen Kern einer Idee, die ich im Anschluss an Hegel „konkrete Freiheit“ genannt habe.¹⁰⁵ Und ebenso kurz angedeutet, dass und wie sie in zusammenfassenden Aussagen von Horkheimer und Schmidt auftaucht: „Nach ihm (Hegel – J.R.) besteht die Vernünftigkeit konkret in der Einheit (im vermittlungslogischen Zusammenhang – J.R.) von objektiver und subjektiver Freiheit, das heißt in der Einheit des allgemeinen Willens und der ihre Zwecke verfolgenden Individuen“ (MuM 128). Bei Alfred Schmidt heißt es: „Vielleicht gilt es, die Gesellschaft so zu organisieren, dass sie es ihren Gliedern gestattet, das Gemeininteresse zu achten“ (DSM 157).

Zu den vielen Anschlussproblemen, die damit aufgeworfen werden, zählen so hübsche Fragen wie die folgenden: Gibt es einen Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen? Kann man tatsächlich von gemeinsamen Interessen im Unterschied zu den individuellen sprechen? Wenn ja, wie stellen sie sich dar? Nach welchen Kriterien kann man legitime von illegitimen Interessen unterscheiden? Wie und unter welchen Voraussetzungen lässt sich ein Unterschied zwischen materiellen und geistigen Interessen machen und worin besteht ihr Zusammenhang? So gesehen bildet die (ohnehin mit dem Problembegriff eng zusammenhängende) Interessenanalyse einen wesentlichen Bestandteil einer „materialistischen“ Theorie menschlicher und unmenschlicher Handlungen und Motivationen.

Auch an den Akademien gelten „Idealismus“ und „Materialismus“ als zwei prägende Positionen des Philosophierens, mit denen scheinbar völlig gegensätzliche Grundannahmen der Naturphilosophie, Erkenntnistheorie, Ontologie bzw. Sozialontologie verbunden sind. Von Demokrit (460-371 v.u.Z.) sind im Grunde nur Zusammenfassungen und Kommentare späterer Denker erhalten, aufgrund deren dieser Vorsokratiker als der Begründer des materialistischen Atomismus in der Naturkunde gilt. So fragt z.B. Plutarch (45-125 n.u.Z.): „Denn was behauptet Demokrit? Dass sich unzählige unteilbare und indifferente Substanzen, die qualitätslos und unveränderlich seien, zerstreut im leeren Raum bewegen.“¹⁰⁶ Ein harter Gegensatz dazu tut sich in der Tat auf, wenn der Erzidealist G. W. F. Hegel (1770-1831) das Ergebnis seiner Naturphilosophie folgendermaßen zusammenfasst: „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder sich *äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen die Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist“ (ENZ § 247). Die Natur ist demnach mit der Idee bzw. mit dem Geist als Übersubjekt in der am Ende aufzuhebenden Form von dessen eigener

¹⁰⁵ Vgl. J. Ritsert: Freiheit. Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Heft 14, Frankfurt/M 2013 und ders.: Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Vernunft, Wiesbaden 2012.

¹⁰⁶ Quelle: W. Capelle: Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte, Stuttgart 1968 (zuletzt 2008), S. 399.

Äußerlichkeit *identisch*. Ludwig Feuerbach betont daher: „Diese *Einheit des Denkenden und Gedachten* ist aber das *Geheimnis des spekulativen Denkens*“ Hegels.¹⁰⁷ Er setzt dem eine erkenntnistheoretische Version des Materialismus entgegen. Das, was dem Denken entgegensteht, Materie als empfindungs-, anschauungs-, denk- und sprachunabhängige, also an sich seiende *Gegenständlichkeit* überhaupt, ist nicht als Entäußerung bzw. Entfremdung eines überweltlichen Subjekts zu bestimmen, das bei Hegel „absoluter Begriff“, „absoluter Geist“ und/oder „absolute Idee“ heißt und letztendlich mit Gott gleichgesetzt wird (s.o.). Deswegen argumentiert Feuerbach: „Das *Wesen* der spekulativen Philosophie ist nichts anderes als das *rationalisierte, realisierte, vergegenwärtigte Wesen Gottes*.“¹⁰⁸ Marx hält nun seinerseits in seiner ersten These „ad Feuerbach“ aus der >Deutschen Ideologie< diesem und anderen Philosophen Grundsätze eines gesellschaftstheoretischen Materialismus entgegen: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen eingerechnet) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefasst wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv.“ Wie das näher gemeint sein könnte, hat Max Horkheimer schon in seinem programmatischen Aufsatz über >Traditionelle und Kritische Theorie< aufgegriffen: „Dieselbe Welt, die für den Einzelnen etwas an sich Vorhandenes ist, das er aufnehmen muss und berücksichtigt, ist in der Gestalt, wie sie da ist und fortbesteht, ebenso sehr Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis. Was wir in der Umgebung wahrnehmen, die Städte, Dörfer, Felder und Wälder tragen den Stempel der Bearbeitung an sich“ (GS 4; 173 f.).¹⁰⁹ Nach meiner Meinung laufen in diesem Zitat ebenso wie in dem der >Deutschen Ideologie< entnommenen unterschwellige Motive nicht nur des gesellschaftswissenschaftlichen, sondern auch des ontologischen und erkenntnistheoretischen Materialismus zusammen: (a) Es gibt *ontologisch* an sich „Vorhandenes“, das ganz allgemein als Materie bestimmt wird. Diese stellt weder das reine Produkt von Gedankenarbeit, noch der praktischen Tätigkeit von Menschen dar. „Die Materie selbst hat der Mensch nicht geschaffen. Er schafft sogar jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Voraussetzung der Materie“ heißt es in der Streitschrift von Marx und Engels >Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten< in der „Charakterisierenden Übersetzung III“ im Kapitel IV (MEW 2).¹¹⁰ (b) Doch die Welt, mithin alles, was „draußen“, außerhalb des Bewusstseins und der Sprache ist, muss der Mensch „aufnehmen“, „empfinden“, „wahrnehmen“, bedenken und besprechen. Es gibt für uns endliche Wesen nun einmal keinen direkten Zugriff (*intentio recta*) der *Erkenntnis* auf Ansichseiendes. (c) Aber

¹⁰⁷ L. Feuerbach: Kleine Schriften, Frankfurt/M 1966, S. 156 (Herv. i. Org.). Zu Feuerbachs Materialismus vgl. die Studie von M. Jeske: „Sensualistischer Pantheismus“. Seine heuristische Bedeutung im Werk Ludwig Feuerbachs, a.a.O.

¹⁰⁸ Feuerbach, a.a.O.; S. 146.

¹⁰⁹ Bei Marx und Engels heißt es in der >Deutschen Ideologie<: „Selbst die Gegenstände der einfachsten ‘sinnlichen Gewissheit’ sind ihm (dem Menschen – J.R.) nur durch die gesellschaftliche Entwicklung die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben“ (MEW 3; 43).

¹¹⁰ Ich stützte mich in diesem Falle auf die Ausgabe von Lieber/Furth: Karl Marx: Frühe Schriften I, Darmstadt 1962, S. 717.

gerade im globalisierten Kapitalismus trägt alles, was in unserer Umwelt materiell der Fall ist, immer auch die Spuren seiner Herstellung, Verarbeitung oder Bearbeitung mit sich. Wo gibt es überhaupt noch „unberührte Natur“? Im noch nicht brandgerodeten Dschungel von Papua-Neuguinea? Wie sehr sich die Dimensionen von Ontologie, Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie (letztere als Kritik der politischen Ökonomie) im Projekt des *historischen Materialismus* von Marx und Engels verschränken, kann man auch einer bekannten Charakterisierung dieser Geschichtsauffassung in der >Deutschen Ideologie< entnehmen. Diese Schrift geht – anders als Hegel – davon aus, „dass Geschichte nicht damit endigt, sich ins ‘Selbstbewusstsein’ als ‘Geist vom Geist’ aufzulösen, sondern dass in ihr auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffenes Verhältnis zur Natur (die eben keine bloße Entäußerung des Geistes darstellt – J.R.) und der Individuen zueinander sich vorfindet, die jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert wird, eine Masse von Produktionskräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andererseits ihre eigenen Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter gibt, dass also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“ (MEW 3; 38).

Die geistesgeschichtlichen Varianten des *Idealismus* bewegen sich ebenfalls im dreidimensionalen Rahmen von Ontologie, Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie. Das klassische Beispiel für einen ontologisch fundierten Idealismus liefert natürlich Platons Ideenlehre (Parabel 1). Was die neuere *Sozialontologie* angeht, kann man z.B. Peter Winchs >Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie< als eine Version des radikalen Sprachspielidealismus kommentiert. Winch vertritt in diesem Text ja Thesen wie die folgende: „Gesellschaftliche Beziehungen sind Manifestationen von Realitätsvorstellungen“, die durch Regelsysteme von Sprachspielen organisiert werden. Das kann sogar zu so eigentümlichen Behauptungen im Hinblick auf sozialwissenschaftliche Ungleichheitstheorien führen, wie sie der englische Sozialphilosoph Rom Harré 1975 beispielhaft kundgetan hat: „Nun geht meine Behauptung dahin, dass Klassen nur insofern existieren, als sie als existierend gedacht werden ...“¹¹¹ Auf ähnliche Weise kann man sich den Kopf über Jacques Derridas berühmtes Wort zerbrechen: „Il n’y pas dehors texte!“ Es gibt kein Außerhalb des Textes. Was bedeutet hier „Text“ und wer ist sein Urheber? Heißt das nun: Es gibt gar nichts außerhalb des mysteriösen Textes oder kann uns alles Außerhalb nur im Rahmen eines „Textes“ zugänglich werden, der Ausdruck allen „Fürunsseins“ von Gegenständlichkeit überhaupt ist? Mir kommt es hier jedoch nur noch auf die folgenden beiden Problemstellungen an:

¹¹¹ R. Harré: Gesellschaftliche Ikonen und Bilder von der Welt, in: Strasser/Knorr (Hrg.): Wissenschaftssteuerung. Soziale Prozesse der Wissenschaftsentwicklung, Frankfurt/New York 1976, S. 42.

1. Die einzelnen Varianten des Materialismus sowie des Idealismus in der Philosophiegeschichte finden sich als je verschiedene Konstellationen ontologischer, erkenntnistheoretischer und sozialphilosophischer bzw. gesellschaftstheoretischer Grundannahmen vor. Eine Reihe von Beispielen dafür habe ich implizit und explizit in dieser gesamten Vorlesung zu liefern versucht.
2. Materialismus und Idealismus werden oftmals als zwei völlig unvereinbare Weltanschauungen oder philosophische Paradigmata vertreten und dargestellt. Es gab in der jüngeren Vergangenheit bekanntlich Zeiten, zu denen der bloße Verdacht, ein Idealist und damit ein von der bürgerlichen Ideologie verseuchtes Wesen zu sein, ausgesprochen gefährlich werden konnte. So schlimm ist es heutzutage allenfalls noch an den Rändern. Bornierte Neo-Liberale verspotten manche engagierte Idealisten hingegen gern als „Gutmenschen.“ Doch eines halte ich für klipp und auch klar: Das Problem einer überzeugenderen Verhältnisbestimmung von Materialismus und Idealismus wird von schlichten Schwarz-Weiß-Malereien ganz grundsätzlich verfehlt! Das lässt sich nach meiner Auffassung immer wieder anhand einer beispielhaften Argumentationsführung bei einem als besonders absolut geltenden Vertreter des sog. „deutschen Idealismus“ in der Philosophie, anhand von Passagen bei Johann Gottlob Fichte (1762-1814) demonstrieren:

Fichte bezeichnet seine Philosophie als „Wissenschaftslehre.“ Ihr erste bedeutende Ausführung findet sich in der >Wissenschaftslehre< von 1794, der dann weitere Darstellungen seiner Philosophie folgen. Sie galten schon seinen Zeitgenossen als sehr schwer zugänglich, wenn nicht völlig unverständlich. Fichte, ob dieser Vorwürfe erschrocken, schreibt deswegen z.B. einen >Sonnenklaren Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie<. Diese Schrift trägt den verzweifelten Untertitel: >Ein Versuch, die Leser zu Verstehen zu zwingen<. Auch Fichtes Essay über die >Bestimmung des Menschen< ist gleichermaßen auf größere Eingängigkeit der Darstellung angelegt. Das gilt auch für die beiden Artikel, die mit >Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre< (EL) überschrieben sind. In der ersten Einleitung findet sich ein interessanter Argumentationsgang, der belegt, dass der als absolut gescholtene Idealist Fichte eine Position zwischen dem Materialismus, den er als „Dogmatismus“ bezeichnet, einerseits und dem reinen Idealismus andererseits sucht. Seine nachhaltig von Kant beeinflussten Überlegungen gehen von der Frage aus, welche Rolle dem „Ich“ als Erkenntnisinstanz zuzuerkennen sei. Die schwierige Frage nach dem Verhältnis von überindividuell-absolutem Ich und dem empirischen Ich endlicher Subjekte, die sich nicht nur für die Wissenschaftslehre Fichtes, sondern für die gesamte Tradition des deutschen Idealismus stellt, klammere ich aus. Fichte geht jedenfalls davon aus, dass „keines dieser beiden Systeme ... das entgegengesetzte direkt widerlegen kann.“ Dementsprechend weisen Idealismus und Materialismus (Dogmatismus) keinen Bereich, keine Schnittmenge auf, von der „ausgehend sie sich einander gegenseitig verständigen könnten“ (1 EL; 16).

Es besteht nach dieser Darstellung ein strikter Gegensatz zwischen Dogmatismus=Materialismus und Idealismus. Der Idealist kann sich zwar darauf berufen, dass sich ein jeder denkende, sprechende und empfindende Mensch in gewissem Grad seiner selbst gewiss ist, aber dem hält der Materialist entgegen, dies sei ein durch „das Ding an sich“ (die Materie 1)¹¹² bewirkter Schein. Für den Dogmatiker „ist alles, was in unserem Bewusstsein vorkommt, Produkt eines Dinges an sich“, auch und gerade die Illusion, wir seien der Selbstbestimmung, der „Bestimmung durch Freiheit“ fähig. (1. EL 17). Das klingt fast so wie später eine vergleichbare These bei Althusser. Denn der radikale Materialismus ist deterministisch: „Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit und Selbständigkeit des Ich, könnte er widerlegt werden; aber gerade das ist's, was er leugnet“ (ebd.). Also besteht der Kern des Streits zwischen dem Idealisten und dem Materialisten darin, „ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle ... Der Dogmatiker ereifert sich, verdreht, und würde verfolgen, wenn er die Macht dazu hätte: der Idealist ist kalt und in Gefahr, des Dogmatikers zu spotten“ (1. EL 18 u. 21). Das (vorläufige) Fazit seiner Untersuchung fasst Fichte in einem bekannten Spruch zusammen: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist ...“ (1. EL 21). Auf den ersten Blick stehen sich also auch bei ihm Materialismus und Idealismus wie zwei völlig unvereinbare weltanschauliche Blöcke gegenüber. Aber das ist gar nicht unbedingt das letzte Wort des absoluten Idealisten J. G. Fichte.¹¹³ In seiner Schrift >Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre< von 1794 beschreibt er jenen Zirkel von Materie (Nicht-Ich) und Erkenntnisinstanz (Subjekt, Ich, Sprache), welchen ich weiterhin und unverändert für den abstraktesten Dreh- und Angelpunkt *jeder* Ontologie und Erkenntnistheorie halte – so grundverschieden die konkreten Drehbewegungen in diesem *circulus fructuosus* im Verlauf der Geistesgeschichte auch ausgefallen sein mögen. Zur Erinnerung: Dass jedes Empfinden, Denken und Sprechen, dass der „endliche Geist“, notwendig etwas voraussetzen – Fichte sagt: „außer sich setzen“ – muss und gleichzeitig nicht davon absehen kann, dass dieses Außerhalb immer nur Materie „für ihn“ sein kann, also nicht unabhängig von unseren Empfindungs- und Erkenntnisfunktionen für ihn „da sein“ kann, stellt in der Tat denjenigen Zirkel dar, „den er (der endliche Geist – J.R.) in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann.“¹¹⁴ Damit können Materialismus und Idealismus gar nicht als strikt gegensätzliche Blöcke behandelt werden. Und mit der Registrie-

¹¹² „Als „Materie1“ bezeichne ich die Welt der Dinge an sich bei Kant, als „Materie2“ die chaotische Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke als Inhalt, der nach Kant durch die konstitutiven Formen unserer Erkenntnisvermögen aktiv geformt wird.

¹¹³ Ein differenzierteres Bild kann man nicht zuletzt seinem Buch >Wissenschaftslehre nova methodo< (1798/99) entnehmen. Es handelt sich um eine „Kollegmitschrift“.

¹¹⁴ J. G. Fichte: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794), Hamburg 1961, S. 198

rung einer Schnittmenge zwischen beiden ist es auch nicht getan. Der Zirkel repräsentiert vielmehr eine Elementarform von Dialektik! Denn die „Mitte“, von der Fichte an dieser Stelle spricht, kann nur „Vermittlung der Gegensätze“ bedeuten. Das Ansichsein verweist immanent, aus sich heraus auf das Fürunssein, aber die konstruktivistische bzw. absolut idealistische These vom *reinen* Fürunssein, setzt die für endliche Wesen unerreichbare Einnahme des Standpunktes Gottes (god`s point of view) voraus. Ein jeder der beiden Pole verweist also in seiner eigenen, immanenten Bestimmung auf den entgegengesetzten Pol. So gesehen handelt es sich um jene Erscheinungsform von Dialektik, welche Hegel in der Seinslogik als „Übergehen in sein Gegenteil“ bezeichnet. Und da sich nach Fichtes erschütterungsfester These alles auf Anderssein (Ontisches) bezogene Denken *realer* Individuen in diesem *circulus fructuosus* bewegen *muss*, liegt damit ein elementares Beispiel für Realdialektik vor. Er richtet sich ausdrücklich gegen die weltanschauliche Dichotomisierung der beiden philosophischen Systeme. „Ein System, das auf diesen Zirkel gar nicht Rücksicht nimmt, ist ein dogmatischer Idealismus ... ein System, das aus demselben herausgegangen zu sein wähnt, ist ein transzendenter realistischer Dogmatismus.“ Daher bezeichnet er seine Position auch als „Real-Idealismus“ bzw. als „Ideal-Realismus.“¹¹⁵

Aber das Problem der materialistischen Realdialektik hat in der Geschichte der modernen Sozialphilosophie, insbesondere in der Geschichte der Kritik der politischen Ökonomie, eine weiterreichende Bedeutung und geradezu weltanschauliche Wucht angenommen. In Lehrbüchern des als Staatsreligion kanonisierten DIAMAT kann man Sätze wie die folgenden zuhauf finden: „Somit bestimmt das Gesetz der dialektischen Widersprüche eine streng wissenschaftliche Logik der Bewegung der Analyse, der Entwicklung und des Umschlagens der ökonomischen Begriffe.“¹¹⁶ Dieses „Umschlagen“ scheint vor allem dem „Übergehen einer Bestimmung in ihr Gegenteil“ wie bei Hegel einerseits, dem berühmten „Gesetz“ des Umschlagens von Quantität in Qualität, das es in der physischen Realität gibt, nachgebildet zu sein. Aber bei letzterem handelt es sich nur um den guten alten Sorites, um das Haufenparadox. Ab wann bildet eine bloße Ansammlung von Sandkörnern einen Haufen? Das Problem besteht darin, dass man dafür kein exaktes Maß angeben kann. Das verhält sich anders bei Wasser und Eis. Bei null Grad Celsius friert es, ändert also tatsächlich seinen Aggregatzustand. Aber was ist daran spezifisch „dialektisch“? Paradoxa können (mit Ausnahme des Lügnerparadoxons, so habe ich verschiedentlich zu zeigen versucht) nicht einfach mit dem Prinzip der Dialektik gleichgesetzt werden. Und bei Wasser und Eis lässt sich der Umschlagspunkt nicht nur messtechnisch ziemlich exakt bestimmen, sondern auch *analytischen* Gesetzen der Natur gemäß erklären. Mit „Dialektik“ ist da nicht annähernd so viel los, wie diesen Beispielen gelegentlich zugemutet

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ M. M. Rosental: Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx, Berlin 1973, S. 169.

wurde.¹¹⁷ Doch das eigentliche Problem offenbart sich mit Aussagen wie der folgenden: „Auch dann, wenn der Erkenntnisprozess ganz aus seinen inneren Erfordernissen zu entspringen scheint, ist er doch der objektiven Logik der Bewegung der Widersprüche untergeordnet, mit ihr identisch.“¹¹⁸ Da haben wir des Pudels Kern: Das Problem der „realen Widersprüche.“ Ich lese diese fragwürdigen Worte folgendermaßen: Auch wenn der Eindruck entsteht, ein Erkenntnisprozess folge seiner immanenten Logik, dann verhält es sich in Wahrheit so, dass er nicht nur der „objektiven Logik der Bewegung der Widersprüche“ untergeordnet, sondern mit dieser sogar *identisch* ist. Wahrscheinlich hat der Autor hier eine gleichsam fotomechanische Form der „Widerspiegelung“ realer „Widersprüche“ im Auge. „Widerspruch“ wird dann ganz unter der Hand mit „gesellschaftlicher Antagonismus“ oder „Konflikt“ gleichgesetzt. Um einschlägige Missverständnisse zu zementieren, könnte man sich in diesem Falle sogar auf Hegel selbst berufen. Dieser schreibt ja in seiner Wesenslogik scharf polemisch: „Der Widerspruch wird gewöhnlich fürs erste von dem Seienden und Wahren überhaupt entfernt; es wird behauptet, *dass es nichts Widersprechendes gebe* ... Was nun die Behauptung betrifft, dass es den Widerspruch nicht *gebe*, dass er ein nicht Vorhandenes sei, so brauchen wir uns um eine solche Versicherung nicht zu kümmern ... Die gemeine Erfahrung aber spricht es selbst aus, dass wenigstens eine *Menge* widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen *usf. gebe*, deren Widerspruch nicht bloß in einer äußerlichen Reflexion, sondern in ihnen selbst vorhandenen ist“ (WW 6; 75 f. Herv. i. Org.). Nun darf man wohl Georg Friedrich Hegel, der den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch zu den unverzichtbaren Reflexionsbestimmungen zählt und das analytische Denken als Grundlage jeder dialektischen Aussagenordnung akzeptiert, wohl zutrauen, dass er unter „Widerspruch“ nicht die schlichte *Kontradiktion* versteht. Auch er wollte natürlich nicht fünf gerade sein lassen und eckige Kugeln den Berg hinunter rollen. Es ist und bleibt ein schon von Friedrich Engels kritizierter Unfug, *das dialektische Denken als Verstoß gegen das Non-Kontradiktionsgebot* des Aristoteles unter Berufung auf die „Widersprüche“ in Natur- und gesellschaftlicher Realität legitimieren zu wollen. Doch genau in diesem Stil beruft sich Rosental auf scheinbar exemplarische Formulierungen von Marx wie die an einer viel zitierten Textstelle aus dessen >Grundrissen< (im Kapitel über das Kapital im Heft IV): „Und indem es (das Kapital – J.R.) ebensowohl eine ihm *spezifische* Schranke setzt wie andererseits über *jede* Schranke hinaustreibt, ist es der lebendige Widerspruch“ (Herv. i. Org.). In dieser Passage steckt wohl eine Anspielung auf Hegels „Dialektik der Grenze“ (ENZ § 60). Denn eine Grenze ziehen, eine Schranke des Denkens zu setzen, hängt notwendigerweise von Schritten in das Gebiet hinter den gesetzten Schranken voraus. Schranken werden gegenüber etwas Bestimmtem in einem Horizont von Unbestimmtheit und Vagheiten gesetzt. Das hallt in dieser Beschreibung der Realdialektik bei Marx als „lebendiger Widerspruch“ wider. Aber an Formulierungen wie die

¹¹⁷ Entschieden differenzierter geht es in dem Buch von Anette Schlemm: „Wie wirklich sind Naturgesetze? Auf der Grundlage einer An Hegel orientierten Wissenschaftsphilosophie, Münster 2005“ zu.

¹¹⁸ Rosental a.a.O.; S. 169.

zitierte lassen sich nur allzu leicht zwei unfruchtbare Dogmen der Orthodoxie knüpfen: 1. Die Keimzellenmetapher und 2. Die Prognose eines quasi-naturgesetzlich garantierten Zusammenbruchs des kapitalistischen Weltsystems.

Ad 1: „Marx beginnt seine Untersuchung auch deshalb mit einer Analyse der Ware, weil in dieser Elementarform der kapitalistischen Produktionsweise bereits in unentwickelter, embryonaler Form alle Widersprüche des Kapitalismus vorhanden sind und man sich ohne Untersuchung dieser Widersprüche, ihrer Entwicklung, ihres Übergangs aus der einen Form in die andere nicht das Wesen dieser Produktionsweise erklären lässt.“¹¹⁹

Ad 2: „Marx zeigt aber auch, dass mit derselben ehernen Logik und Unerbittlichkeit, mit der die Verkettung und Wechselwirkung, die objektiven materiellen Voraussetzungen für den Untergang des Kapitalismus und den Sieg des Sozialismus schaffen, auch die subjektiven Voraussetzungen dafür entstehen.“¹²⁰

Es ist offenkundig, dass mit beiden Aussagen die Achillesferse zahlloser Dialektikdiskussionen in der Nachfolge Hegels für den Pfeilschuss frei liegt: der *Widerspruchsbegriff*. Deswegen muss man leider mit solch` bedenkenlosen Pseudokritiken an der Dialektik wie der rechnen: Dialektik „verstößt gegen die Regeln guten wissenschaftlichen Benehmens: Sie kann mit einer strikten Subjekt/Objekt-Trennung nichts anfangen; sie formuliert keine Hypothesen, die empirisch verifiziert oder falsifiziert werden könnten; sie hält sich nicht an das Gebot der Widerspruchsfreiheit; sie gibt nicht an, wie ihre zentralen Kategorien zu operationalisieren seien; und sie operiert überhaupt in jeder Hinsicht auf einem hoffnungslos vorwissenschaftlichen Niveau.“¹²¹ Gewiss liefert Rosental ein drastisches Beispiel für den irreführenden Gebrauch eines unaufgelösten Widerspruchsbegriffs im Zusammenhang mit der Frage nach der historischen Realdialektik. In den angeführten Zitaten aus seinem sowjetmarxistischen Lehrbuch werden unter den real gesellschaftlichen „Widersprüchen“ jedoch vorwiegend Antagonismen (insbes. Klassenantagonismen), mehr oder minder scharfe soziale Konflikte sowie Gegenläufigkeiten wie die zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen verstanden, wenn diese zur Fessel der Produktivkräfte werden. Soziale Konflikte und Antagonismen, die auch gern als „Gegensätze“ bezeichnet werden, kann man natürlich ohne jeden Verstoß gegen das logische Gebot vom ausgeschlossenen Widerspruch analysieren, darstellen und analytisch erklären. Wenn man den Prozess wachsender „Gegensätze“ zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen nicht ökonomistisch als ein Quasi-Naturgesetz deutet, dann handelt es sich um eine *minimale* Ausgangsbestimmung für Realdialektik. Es gibt in der Tat in Natur und Gesellschaft Vorgänge, welche einerseits für die Repro-

¹¹⁹ Rosental, a.a.O.; S. 174.

¹²⁰ A.a.O.; S. 91.

¹²¹ Dieses Sortiment von vollmundigen Standardvorbehalten gegenüber dem Projekt der Dialektik findet sich bei B. Kuchler: Was ist in der Soziologie aus der Dialektik geworden? Münster 2005, S. 18.

duktion, für eine dauerhaftere Erhaltung ihrer Bestandteile und der Zusammenhänge zwischen diesen Elementen verantwortlich sind, andererseits jedoch das Potential zur Zerstörung wesentlicher ihrer Bestandteile oder des Gesamtablaufes selbst enthalten. Leben und Tod in der Natur, Wirtschaftskreisläufe in der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Insofern machen Aussagen wie die von Marx, der real existierende Kapitalismus reproduziere sich durch seine Antagonismen hindurch guten dialektischen Sinn. „Antagonismus“ bedeutet in diesem Falle vorwiegend Klassengegensatz und/oder ökonomische Krise. All dies ist natürlich den „negativen Feed-Backschleifen“ in der Kybernetik sehr ähnlich. Aber was Hegel als eine „Menge widersprechender Dinge“ und „widersprechender Einrichtungen“ in der Realität, Marx unter dem „lebendigen Widerspruch“ versteht, setzt entschieden komplexere logische Strukturen als die jener Minimaldialektik voraus. Die Ausgangsfigur einer logisch schärferen Bestimmung von „Dialektik“ kann man an Adornos Begriff der „mutuellen Vermitteltheit der Gegensatzpaare“ festmachen. D.h.: Es gibt zwei Momente, Bestimmungen, die in einem Gegensatz- bzw. strikten Ausschlussverhältnis zueinander stehen. Dennoch impliziert der jeweils eine Pol wesentliche Bestimmungen des anderen (wenn nicht gar den anderen) in sich (Einschluss). Insofern bezieht sich der jeweils eine Pol als Implikat (oder Erscheinung wesentlicher Bestimmungen seiner selbst) im gegensätzlichen anderen seiner selbst *auf sich*. Strikter Ausschluss, gleichzeitige wechselseitige Implikation und – in Hegels Terminologie – „Beziehung auf sich im gegensätzlichen Anderen“ bilden die Grundstruktur eines erweiterten Verständnisses von Dialektik. Die wirklich entfaltete Ausdifferenzierung dieser dialektischen Grundfigur der Darstellung lässt sich jedoch erst Hegels Bestimmung von „Widerspruch“ in seiner „Wesenslogik“ entnehmen. Diese fällt nicht nur deswegen sehr viel komplexer als die „mutuelle Vermitteltheit der Gegensatzpaare“ aus, weil sie mehr als zwei Momente, Elemente enthält. So wird z.B. die Vielfalt der einzelnen vermittlungslogischen Beziehungsgefüge zwischen den vielfältigen Momenten durch eine Hyperstruktur (Metastruktur) zusammen gehalten, die ihrerseits dem Hegelschen Widerspruchsbegriff entspricht. Das führt u.U. sogar in den Bereich der Hegelschen Begriffslogik, zum dritten Teil seiner >Wissenschaft der Logik<, wenn man dessen Ausmündung in den „absoluten Geist“ revidiert. Ich habe in einer Reihe anderer Ausarbeitungen zu zeigen versucht, dass nun wahrlich nicht ein jedes Gefüge in der Wirklichkeit Strukturisomorphie mit dieser widerspruchslogischen Form der Ordnung des Diskurses aufweist, wohl aber, dass es eine Fülle von Phänomenen in Natur und Gesellschaft gibt, die gleichsam eine ihrer auf verschiedene Weisen möglichen Konkretisierungen bzw. Operationalisierungen darstellen. Ich kann das hier nicht ausführen: Beispiele liefern jedenfalls die Verhältnisbestimmung der Teilkreisläufe im zweiten Band des >Kapital< von Marx, die von der vermittlungslogischen Figur des „Gesamtkreislaufes des Kapitals“ übergriffen werden, das Verhältnis des autonomen Willens der einzelnen Subjekte in der Gesellschaft, die Tiefenstruktur des Adornoschen Begriffs der

Rationalität u.a.m.¹²² Ausgeführt liefert ein derartiges Sortiment Beispiele für „Realdialektik“ als konkret vorhandene Phänomene und Ereigniszusammenhänge, bei denen die wirkliche *Konstellation* der Momente eine bestimmte *Konkretisierung* der widerspruchslogischen *Konfiguration* von Aussagen darstellt. Das verstehe ich jedenfalls unter einer „Realdialektik“, welche an keiner der notorischen Vermengungen des „dialektischen Widerspruchs“ mit der Kontradiktion krankt.

¹²² Vgl. dazu J. Ritsert: *Dialektische Argumentationsfiguren in Philosophie und Soziologie. Hegels Logik und die Sozialwissenschaften*, Münster 2008.

SIGLENVERZEICHNIS

- AE:** *E. de Condillac*: Abhandlung über die Empfindungen, Berlin 2014.
- BF:** *B. de Mandeville*: Die Bienenfabel (hrsg. v. W. Euchner), Frankfurt/m 1968.
- DSM:** *A. Schmidt*: Drei Studien über Materialismus, München/Wien 1977.
- D:** *D. Graeber*: Debt. The First 5000 Years, New York 2011.
- DU:** *J. J. Rousseau*: Diskurs über die Ungleichheit (Ed. Meier), Paderborn 1984.
- 1. EL:** *J. G. Fichte*: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Hamburg 1961.
- ELS:** *Th. W. Adorno*: Einleitung in die Soziologie, Frankfurt/M 1993.
- ENZ:** *G. W. F. Hegel*: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hamburg 1959.
- ExK:** *Institut für Sozialforschung*: Soziologische Exkurse, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 4, Frankfurt/M 1956.
- FST:** *John Locke*: Zwei Abhandlungen über die Regierung (First und second Treatise on Government), (Hrsg. v. W. Euchner), Frankfurt/M 1977.
- GMS:** *I. Kant*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke (in der Darmstädter Ausgabe von 1963 Band IV).
- GR:** *K. Marx*: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Frankfurt/M o.J.
- GS:** *M. Horkheimer*: Gesammelte Schriften (hrsg. v. G. Schmid-Noerr und Schmidt), Frankfurt/M 1987 ff.
- KrV:** *I. Kant*: Kritik der reinen Vernunft (In der Darmstädter Werkausgabe Band II), Darmstadt 1963.
- LI:** *A. O. Hirschmann*: Leidenschaften und Interessen, Frankfurt/M 1980.
- LPS:** *G. W. Leibniz*: Politische Schriften II, Frankfurt/M 1967.
- Met:** *Aristoteles*: Metaphysik, Stuttgart 1970.
- MEW:** *Marx/Engels*: Werke.
- MS:** *I. Kant*: Metaphysik der Sitten (in der Darmstädter Werkausgabe Band IV), Darmstadt 1963.
- MuM:** *M. Horkheimer*: Materialismus und Moral, im Band 3 der >Gesammelten Schriften<.
- ÖuG:** *K. Polanyi*: Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt/M 1979.
- OSSE:** *M. Weber*: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis; S. 146 ff., in ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922 ff.
- Prol:** *I. Kant*: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (In der Darmstädter Werkausgabe im Band III).

- RPG:** *A. Comte: Reden über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956.*
- RPh:** *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), Hamburg 1955.*
- Soz:** *Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, Frankfurt/M 1972.*
- UNT:** *D. Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1955.*
- WuG:** *M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie (Zwei Halbbände hersg. v. J. Winckelmann), Köln/Berlin 1956.*
- WW:** *G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt/M 1971.*

SONSTIGE LITERATUR.

- Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966.
Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M 1970.
H. Albert: Theorie und Prognose in den Sozialwissenschaften,
in: E. Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften,
Königstein/Ts. 1984, S. 132 ff.
F. Bacon: Novum Organum. Neues Organ der Wissenschaften, Darmstadt 1974.
L. Bornscheuer: Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft.
Frankfurt/M 1976.
M. Brocker: Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen
Eigentumstheorie, Darmstadt 1992.
K.-H. Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische
Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt 1998.
K.-H. Brodbeck: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik,
Darmstadt 2009.
P. Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft.
Frankfurt/M 1987.
W. Capelle: Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellentexte, Stuttgart 1968
(zuletzt 2005).
R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie, Berlin 1951.
M. T. Cicero: De Officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, Stuttgart 1976.
R. Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie. Stuttgart 1971.
R. Dietz: Geld und Schuld. Eine ökonomische Theorie der Gesellschaft,
Marburg 2012.
E. Durkheim: Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt/M 1998.
L. Feuerbach: Kleine Schriften, Frankfurt/M 1966.
J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Hamburg 1961.
I. Hacking: Was heißt >soziale Konstruktion<? Zur Konjunktur einer
Kampfvokabel in den Wissenschaften, Frankfurt/M 1999.
R. Harré: Gesellschaftlicher Bilder von der Welt, in: Strasser/Knorr (Hrsg.):
Wissenschaftssteuerung. Soziale Prozesse der
Wissenschaftsentwicklung, Frankfurt/New York 1976.
D. M. Hart: Literature in Economics and Economics in Literature II, The
Economics of *Robinson Crusoe* from Defoe to Rothband by way of
Bastiat (davidmhart.com).
C. A. Helvétius: Vom Menschen, Berlin 1973.
P.-H. d`Holbach: System der Natur, Berlin 1960.
H. H. Holz: Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel, Neuwied und Berlin 1968.
M. Jeske: Sensualistischer Pantheismus. Seine Bedeutung im Werk
Ludwig Feuerbachs, Frankfurt/M 2012.
A. Kaplan: The Conduct of Inquiry, San Francisco 1964.
I. Kant: Logik (in der Darmstädter Werkausgabe Bd. III), Darmstadt 1963.
B. Kuchler: Was ist in der Soziologie aus der Dialektik geworden?
Münster 2005.
M. Kumar: Quantum. Einstein, Bohr and the great Debate about the Nature of
Reality, Toronto/Ontario 2009.
N. Luhmann: Macht. Stuttgart 1975
K. Mannheim: Ideologie und Utopie, 1952.
Marx/Engels: Ausgewählte Schriften, Berlin 1963.

- K. Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974.
- F. A. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (1866), neu hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt/m 1974.
- G. W. Leibniz: Neue Studien über den menschlichen Verstand (Auszüge in: Krüger: Leibniz. Die Hauptwerke, Stuttgart 1958).
- M. Mandelbaum: Societal Laws. In: British Journal for the Philosophy of Science 8 (31), 1957, S. 211-224.
- Ph. Mayring: Einführung in die quantitative Sozialforschung, Weinheim und Basel 2002.
- C. v. Menger: Grundsätze der Volkswirtschaftslehre (1871).
- L. v. Mises: Nationalökonomie. Theorie des Handelns und des Wirtschaftens, Genf 1940.
- F. Nietzsche: Werke in drei Bänden (hrsg. v. K. Schlechta), München 1954.
- K. D. Opp: Methodologie der Sozialwissenschaften. Einführung in Probleme und Theoriebildung, Reinbek b. Hamburg 1976.
- Platon: Sämtliche Werke, Reinbek bei Hamburg 1957.
- K. R. Popper: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965 ff.
- N. Reuter: Der Institutionalismus. Geschichte und Theorie der evolutionären Ökonomie, Marburg 1994.
- M. M. Rosental: Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx, Berlin 1973.
- P. A. Samuelson: Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung. Köln/Deutz 1952 ff.
- F. Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen (div. Ausgaben).
- A. Smith: Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes, München 1998.
- J. B. Thompson: Ideology and Modern Culture, Oxford 1990.
- E. Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Königstein/Ts. 1984.
- M. N. Rothband: Die Entstehung des Geldes. Veröffentlichungen des Ludwig v. Mises Instituts (www.mises.org/?).
- G. B. Vico: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, Reinbek b. Hamburg 1966.
- L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt/M 1963.

EIGENE SCHRIFTEN

- J. Ritsert: Soziale Klassen, Münster 1998.
- J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004.
- J. Ritsert: Asymmetrische und reine Anerkennung. Notizen zu Hegels Parabel über Herr und Knecht. In: B. Hafener; P. Henkenborg; A. Scherr: Die Idee der Anerkennung in der Pädagogik. Grundlagen, Konzepte, Praxisfelder, Schwalbach Ts. (2002), S. 80-103.
- J. Ritsert: Herr und Knecht. Hintergrundannahmen sozialwissenschaftlicher Ungleichheitstheorien im Lichte einer klassischen Parabel. Seminarmaterialien 19, Frankfurt/M 2007 (Homepage).
- J. Ritsert: Theorie praktischer Probleme, Wiesbaden 2012.
- J. Ritsert: Wert. Warum uns etwas lieb und teuer ist, Wiesbaden 2012.

- J. Ritsert: Kritische Sozialforschung? >Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Band 11, Frankfurt/M 2012.
- J. Ritsert: Problem, Interesse und Wert, >Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft<, Heft 13, Frankfurt/M 2012.5
- J. Ritsert: Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Vernunft. Über vier Grundbegriffe der politischen Philosophie, Wiesbaden 2014.
- J. Ritsert: Sozialcharaktere und das Verhältnis von Herr und Knecht. Stichworte und Beispiele zu zwei zentralen sozialwissenschaftlichen Themen und ihren Problemen, Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Sonderband II, Frankfurt/M 2014.
- J. Ritsert: Essay über das Interesse (Skript auf der Homepage).
- J. Ritsert: Philosophie des Geldes. Kurzdarstellungen einiger charakteristischer Positionen, Sonderband I der >Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft<, Frankfurt/M 2014.